



**HAL**  
open science

# De la réception au renversement de la rhétorique dans le "Gorgias" de Platon

Philippa Dott

► **To cite this version:**

Philippa Dott. De la réception au renversement de la rhétorique dans le "Gorgias" de Platon. Philosophie. Université de Strasbourg; Université Laval (Québec, Canada), 2019. Français. NNT : 2019STRAC013 . tel-02415804

**HAL Id: tel-02415804**

**<https://theses.hal.science/tel-02415804>**

Submitted on 17 Dec 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG – UNIVERSITÉ LAVAL

**ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS**

**Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine**

THÈSE présentée par :

**Philippa DOTT**

soutenue le : **05 septembre 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie

**De la réception au renversement de la rhétorique  
dans le *Gorgias* de Platon**

THÈSE dirigée par :

**Monsieur COLLETTE Bernard**

**Madame MERKER Anne**

Professeur, Université Laval

Professeure, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

**Monsieur GAVRAY Marc-Antoine**

**Madame MONTEILS-LAENG Laetitia**

Chercheur qualifié FRS-FNRS, Université de Liège

Professeure adjointe, Université de Montréal

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

**Monsieur GOEKEN Johann**

**Monsieur LANGLOIS Luc**

Maître conférence HDR, Université de Strasbourg

Professeur, Université Laval

## Résumé

Si Platon a choisi d'écrire des dialogues, c'est parce qu'ils illustrent le mouvement de la pensée et de la connaissance dans l'âme. Questionner et répondre permettent de réaliser sa propre ignorance. Toutefois, l'accès au savoir par le dialogue est plus difficile dès que l'on s'adresse à des âmes récalcitrantes ou à une foule, car un tel procédé prend du temps et nécessite la *bonne volonté* des participants. C'est le constat de cette difficulté à transmettre la vérité en politique que pose le *Gorgias* et auquel Platon cherche à remédier. Si le dialogue est impossible avec la foule, alors que la politique repose sur le soin des âmes de la cité, comment dès lors éduquer la masse ? Il faudrait développer un usage légitime de la rhétorique pour transmettre la vérité en politique. On considère souvent que ce projet de fondation ne s'effectue que dans les dialogues du *Phèdre* et des *Lois*. Pourtant, le *Gorgias*, qui se déroule pendant la guerre du Péloponnèse, ne se réduit pas à une critique de l'enseignement du célèbre rhéteur, Gorgias de Léontinoi. Au contraire, la remise en question épistémologique et morale de son « art oratoire » est la condition de possibilité de l'émergence d'une belle *démègoria* (503a7). Le présent travail propose d'en faire l'étude en accordant une attention particulière au mouvement du dialogue et aux différents visages de la rhétorique qu'incarnent les personnages. On discernera trois étapes fondamentales dans le dialogue : la réception, la réfutation et la refondation dialectique de la rhétorique qui sont finalement reproduites à une échelle plus réduite et métaphorique dans le mythe eschatologique qui conclut l'œuvre. Le premier moment permet de dégager les raisons de l'émergence de l'art oratoire à Athènes par une analyse du contexte polémique dans lequel le *Gorgias* a été écrit en tenant compte des multiples références qui ont été transposées par Platon (l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, les *Cavaliers* d'Aristophane, les *Traité hippocratiques*, le *Contre les Sophistes* d'Isocrate, *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide et l'*Antiope* d'Euripide). La deuxième étape permet de saisir le double dévoilement de la rhétorique et du dialogue. D'un côté, Gorgias se révèle incapable de définir sa propre pratique et apparaît inconscient des conséquences dramatiques qu'elle engendre sur ses disciples. De l'autre, Socrate instaure un espace discursif dans lequel il peut réduire la rhétorique à une empirie en dégonflant ses prétentions épistémologiques (celle d'être un art) et politiques (celle d'être une puissance qui vise le plus grand des biens). Cette mise en parallèle de deux manières de parler permet d'opposer la maîtrise d'un savoir dialogique par Socrate à l'incompétence de Gorgias. Cette réfutation appelle un renversement

complet de la conception de la justice, de la politique, et de l'existence. Affrontant ensuite Pôlos et Calliclès, Socrate analyse à la fois les conséquences néfastes de la rhétorique sur leurs âmes et sur la Cité, mettant en parallèle leur dégénérescence morale avec celle d'Athènes. Ce faisant, il s'attaque à deux confusions majeures qui sous-tendaient la pratique gorgianique du discours : penser que faire ce que l'on veut est un pouvoir qui rend libre et prendre le plaisir pour le bien. Le maître de Platon devient ainsi historien et juge de la politique corruptrice menée par les figures illustres d'Athènes que sont Thémistocle, Miltiade, Cimon et Périclès, livrant au passage une interprétation opposée à celle de Thucydide sur l'impérialisme athénien. Ce travail de sappe de l'édifice rhétorique mène finalement à sa refondation. À partir de ces réfutations, Socrate théorise une nouvelle rhétorique dont il fait par ailleurs usage sur la personne de Calliclès. Ce nouvel emploi philosophique émerge à partir d'un ordre naturel. En effet, alors que Calliclès rejetait l'égalité imposée par la démocratie et appuyait sa thèse de l'homme fort sur une certaine vision de la nature, Socrate fondera précisément son renversement politique et judiciaire sur une conception naturelle et ordonnée, en considérant le *cosmos*. De l'ordre et de l'harmonie mathématique, il dégagera une égalité géométrique, proportionnelle, qui permettra de redonner sa juste place à la rhétorique. Ce renversement sera ultimement réalisé métaphoriquement dans le mythe eschatologique clôturant le dialogue.

## Abstract

If Plato chose to write dialogues, it is because they illustrate the movement of thought and knowledge in the soul. The form of question and answer allows the recollection, beginning with the recollection of one's own ignorance. The access to knowledge through the practice of dialogue, however, is made more difficult once we take on recalcitrant souls or a crowd as interlocutors, for such a practice takes time and demands the *goodwill* of all concerned. It is this difficulty of transmitting truth in politics that the *Gorgias* lays bear and that Plato attempts to remedy. If dialogue is impossible with the crowd, even though politics rests on the care of citizens' souls, how then to educate the masses? One must develop a legitimate way of using rhetoric to transmit truth in politics. We often consider that this foundational project is carried out only in the *Phaedrus* and the *Laws*. Nevertheless, the *Gorgias*, which unfolds during the Peloponnesian War, cannot be reduced to a critique of the teachings of the celebrated rhetor, Gorgias of Leontini. On the contrary, by calling his "oratorical art" into question, both morally and epistemologically, one establishes the conditions for the emergence of a good *dēmēgoria* (503a7). This study proposes to examine Plato's questioning of Gorgias' art by affording particular attention to the movement of the dialogue and to the different faces of rhetoric embodied by its characters. We will set out three fundamental steps in the dialogue: the reception, refutation, and dialectical refoundation of rhetoric, which are finally reproduced metaphorically, though on a smaller scale, in the eschatological myth that concludes the work. The first moment allows us to identify the reasons for the emergence of the art of rhetoric in Athens through an analysis of the polemical context in which the *Gorgias* was written, taking into account the many literary references woven into the dialogue by Plato (e.g. to Gorgias' *In Praise of Helen*, Aristophanes' *Knights*, the *Hippocratic Treatises*, Isocrates' *Against the Sophists*, *The Peloponnesian War* of Thucydides, and Euripides' *Antiope*). The second step allows us to grasp the double unveiling of rhetoric and dialogue. On the one hand, Gorgias is revealed to be incapable of defining his own practice and appears unconscious of its dramatic effects on his disciples. On the other hand, Socrates creates a discursive space in which he can reduce rhetoric to set of empirical data by deflating its claims, both epistemological (i.e. that of being an art) and political (i.e. that of being a power that aims at the highest of goods). This paralleling of two ways of speaking allows us to contrast Socrates' mastery of dialogical knowledge with Gorgias'

incompetence. This refutation calls for a complete reversal of our conception of justice, politics, and of existence itself. In his subsequent confrontations with Pôlos and Callicles, Socrates analyses both the harmful consequences of rhetoric on their souls and on the City, comparing their moral degeneracy with that of Athens. In doing so, he tackles two major confusions that underpinned the Gorgianic practice of oratory, namely, that freedom is to be found in doing what we want and that the good is to be found in pleasure. Plato's master thus becomes both historian and judge of the corrupting policies pursued by the great figures of Athenian politics, including Themistocles, Miltiades, Cimon, and Pericles, offering an interpretation of Athenian imperialism opposite to that of Thucydides. This work of undermining the rhetorical edifice ultimately leads to its re-foundation. From these refutations, Socrates theorises a new rhetoric, one that he puts into practice in his exchange with Callicles. This new philosophical use of rhetoric emerges from the natural order of things. Indeed, while Callicles rejects the equality imposed by democracy and bases his thesis of the strong man on a certain vision of nature, Socrates founds his own reimagining of politics and justice on a natural and ordered conception of the cosmos. From order and mathematical harmony, he will produce a geometric and proportional equality that will finally allow rhetoric to be restored to its rightful place. This last twist will be realized metaphorically in the eschatological myth that closes the dialogue.

# Table des matières

RÉSUMÉ .....	II
ABSTRACT .....	IV
TABLE DES MATIÈRES .....	VI
REMERCIEMENTS .....	XII
REMARQUE PRÉALABLE .....	XIII
INTRODUCTION .....	1
<b>A. Méthodologie : quelle approche pour étudier Platon ?</b> .....	2
<b>B. De la réception au renversement de la rhétorique</b> .....	6
1. Le renversement .....	6
2. La dimension polémique des dialogues platoniciens .....	7
3. Mise en garde : le danger de réduire l'opposition entre rhétorique et philosophie à celle de forme et de contenu.....	9
<b>C. Parallèles entre le <i>Gorgias</i> et les autres <i>Dialogues</i> platoniciens</b> .....	14
<b>D. Présentation des chapitres</b> .....	16
CHAPITRE I : LES VISAGES DE LA RHÉTORIQUE .....	20
<b>Introduction</b> .....	20
<b>A. L'évolution de l'enjeu rhétorique dans le <i>Gorgias</i></b> .....	22
1. Introduction .....	22
a. Remarque sur la recherche de la structure du dialogue .....	22
b. La distribution des personnages dans le dialogue .....	24
2. Le mouvement général du dialogue.....	28
a. Le prologue, anticipation des thèmes du dialogue.....	28
b. La temporalité du dialogue : présent, passé, futur.....	29
c. Le mouvement fondamental du dialogue .....	31
d. La dégénérescence des personnages du dialogue .....	37
<b>B. La filiation intellectuelle des figures du <i>Gorgias</i></b> .....	40
1. D'où vient l'expression <i>ῥητορικὴ τέχνη</i> ?.....	40
2. Pourquoi avoir choisi Gorgias de Léontinoi comme représentant de la rhétorique ?	43
3. La rhétorique comme puissance ( <i>δύναμις</i> ).....	46
4. L'enseignement de la rhétorique .....	51
<b>Conclusion</b> .....	55

**CHAPITRE II : L'EMERGENCE DE LA RHETORIQUE COMME PUISSANCE :  
L'HISTOIRE POLITIQUE D'ATHENES ..... 56**

**Introduction ..... 56**

**A. Platon, interprète de l'histoire..... 57**

1. L'éclairage du *Timée* sur l'interprétation de l'histoire d'Athènes..... 58
  - a. Histoire réelle et mythique ..... 59
  - b. Des acteurs de la guerre du Péloponnèse ..... 62
  - c. L'origine de la guerre du Péloponnèse dans les guerres médiques ..... 63
2. Socrate, témoin et juge de l'histoire d'Athènes..... 66
  - a. Le savoir politique de Socrate ..... 66
  - b. Les caractéristiques de la démocratie athénienne et la rhétorique..... 70

**B. Les raisons politiques de l'émergence de la rhétorique comme puissance :**

**l'histoire d'Athènes ..... 80**

1. Gorgias et les facteurs d'émergence de la rhétorique dans la cité..... 80
2. La nécessité de posséder le pouvoir de la rhétorique dans la cité ..... 83
3. La dégénérescence politique d'Athènes ..... 88
  - a. Les origines de la corruption du peuple d'Athènes ..... 88
    - a.1 Thémistocle figure de transition entre les guerres médiques et la guerre du Péloponnèse ..... 90
    - a.2 Miltiade et Cimon, l'impérialisme d'Athènes ..... 94
    - a.3 La transformation du peuple athénien en tyran et l'émergence de la rhétorique... 98
  - b.1 La fascination de Calliclès pour Périclès..... 104
  - b.2 La perversion du peuple athénien dans la carrière de Périclès selon Socrate ..... 112
  - c. L'enjeu érotique du rapport à la foule et à la cité ..... 117

**C. Le rôle de la conception de la justice dans l'émergence de la rhétorique ..... 124**

1. La rhétorique de Gorgias et la justice ..... 125
  - a. L'origine sicilienne de la rhétorique..... 125
  - b. La fin de la rhétorique ..... 126
  - c. L'usage juste de l'enseignement de la rhétorique ..... 129
2. Les orateurs et la justice chez Pôlos ..... 132
  - a. Les motivations d'apprentissage de la rhétorique pour Pôlos ..... 133
  - b. Pouvoir de faire ce que l'on veut : volonté et liberté chez Pôlos ..... 133
  - c. Les fondements épistémiques de Pôlos : l'appel à la majorité et l'expérience .. 135
  - d. L'origine de la conception populaire de la justice..... 139
3. La conception naturaliste de la justice chez Calliclès ..... 144
  - a. Le juste selon la nature et la loi ..... 145
  - b. L'émancipation du plus fort dans la démocratie ..... 151
  - c. La liberté callicléenne..... 155

**Conclusion ..... 158**

**CHAPITRE III : LE DOUBLE DÉVOILEMENT DE LA RHÉTORIQUE ET DU  
DIALOGUE ..... 161**

**Introduction ..... 161**

1. L'enseignement du dialogue par Socrate..... 164



2.	Ce que révèle l'échange entre Gorgias et Socrate .....	167
<b>A.</b>	<b>Qu'est-ce que le dialogue et quelles sont ses exigences ? .....</b>	<b>169</b>
1.	Dialogue et genre de vie philosophique .....	169
2.	Le dialogue s'oppose à la rhétorique .....	172
3.	Les exigences du dialogue et les critères de la rhétorique.....	176
a.	Brachylogie versus macrologie.....	176
b.	L'éthos de la discussion.....	180
c.	La réussite du dialogue .....	189
<b>B.</b>	<b>Réduire le champ d'action de la rhétorique en l'intégrant dans les catégories platoniciennes.....</b>	<b>194</b>
1.	Dévoiler la rhétorique par les exigences du savoir technique .....	194
2.	Les interrogations fictives .....	196
3.	449e : La rhétorique se rapporte aux discours .....	198
4.	450b : La rhétorique n'est pas une activité manuelle .....	199
5.	451d : La rhétorique se rapporte aux biens les plus grands et les meilleurs.....	201
6.	452d-e : La rhétorique se rapporte à la capacité de persuader dans la sphère politique .....	203
7.	454b : La rhétorique est l'art de persuader qui concerne le juste et l'injuste .....	204
8.	454e : La rhétorique produit une persuasion de croyance .....	207
9.	455d : L'action de la rhétorique .....	209
	<b>Conclusion .....</b>	<b>214</b>
	<b>TRANSITION : DE LA RECEPTION AU RENVERSEMENT DE LA RHETORIQUE.....</b>	<b>216</b>
	<b>CHAPITRE IV : LA CRITIQUE ET LE RENVERSEMENT DE LA RHETORIQUE DANS LE <i>GORGIAS</i> .....</b>	<b>219</b>
	<b>Introduction .....</b>	<b>219</b>
1.	Mise en contexte .....	219
2.	La confusion entre sophistique, rhétorique et philosophie .....	220
3.	Pourquoi la rhétorique est-elle incontournable dans la réflexion politique de Platon ? 224	
<b>A.</b>	<b>(455d-461b) La critique de la rhétorique et de son enseignement par Gorgias.....</b>	<b>226</b>
1.	La rhétorique : une <i>technê</i> de combat.....	227
2.	La critique de l'enseignement de Gorgias (454b-457c) .....	233
a.	La déresponsabilisation infondée du maître de rhétorique .....	235
b.	Précisions sur la prétendue neutralité de l'enseignement de Gorgias .....	239
3.	Rhétorique et médecine .....	241
a.	L'usage de la médecine dans l'Éloge d'Hélène de Gorgias .....	242
b.	La domination de la médecine par la rhétorique dans le Gorgias : le renversement de l'analogie de l'Éloge d'Hélène dans le dialogue .....	248
c.	La remise en cause de la suprématie de la rhétorique sur la médecine .....	251
4.	L'attaque épistémologique de la rhétorique (459a-461b).....	253
a.	Mise en garde sur l'interprétation de la réfutation socratique .....	253

b. La réfutation .....	254
b.1 La racine de la rhétorique est l'opinion (458e-459c) .....	255
b.2 Le savoir du juste détermine à agir justement : l'incohérence de Gorgias (460a-461b).....	256
<b>Transition : l'excès égotique de l'éloge.....</b>	<b>260</b>
<b>B. (461b- 481b) La critique de la rhétorique et de la justice chez Pôlos.....</b>	<b>266</b>
1. La réduction de la rhétorique à une empirie (461b-466e) .....	266
a. La rhétorique est une expérience visant la production d'un agrément (461b-462e) .....	266
b. Le type naturel d'âme attiré par la rhétorique (462a-463d) .....	268
c. L'analogie des arts et des empiries (463d-466e) .....	272
2. Le renversement de la puissance tyrannique de la rhétorique chez Pôlos (466e-481b) .....	279
a. Première réfutation : distinction entre faire ce que l'on veut et faire ce que l'on juge bon (466b-468e) .....	281
b. Deuxième réfutation : « commettre l'injustice est préférable à la subir » (474c-479e) .....	284
c. La réduction de l'usage de la rhétorique empirique (480a-481b).....	297
<b>C. (481b-500b) Le renversement de la puissance recherchée par Calliclès .....</b>	<b>299</b>
1. Les discours protreptiques de Socrate et Calliclès (481b-488b) .....	299
a. L'éloge de la philosophie par Socrate (481c-482c).....	299
b. L'éloge de l'homme supérieur selon Calliclès (482c-486d) .....	305
c. L'âme en or de Socrate et sa pierre de touche (486d-488b).....	310
2. Examen de la définition des meilleurs dans la thèse de Calliclès (488b-491d) .....	313
a. Le critère de la force physique.....	313
b. Le critère de l'intelligence.....	316
c. Le critère du courage (491b-d) .....	318
3. Les incohérences de Calliclès.....	319
a. L'incompatibilité entre l'intelligence et l'hédonisme (491d-499e).....	319
b. La pleonexia : vitalité naturelle .....	322
c. La contradiction démocratique de Calliclès .....	324
<b>D. La refondation de la rhétorique (501a-527e) .....</b>	<b>328</b>
1. Le genre de vie rhétorique contre le genre de vie philosophique (500b-501e) .....	328
2. La refondation dialectique de la rhétorique .....	331
a. Division et dénombrement dialectique .....	331
b. Méthodologie des arts.....	334
c. Comparaison de la refondation de la rhétorique dans le Phèdre et le Gorgias .....	336
3. La belle rhétorique dans une politique refondée .....	339
a. La contre-généalogie de Socrate : l'origine naturelle de la justice.....	339
b. La seule conception valable de la politique de Socrate .....	342
c. Se consacrer authentiquement à l'art politique.....	344
4. L'usage de la rhétorique philosophique dans le dialogue.....	348
a. Socrate, rhéteur .....	348
b. Comment différencier la rhétorique de l'elenchos socratique ?.....	351
c. Le remède amer de Socrate sur Calliclès.....	353

d. La rhétorique philosophique de Socrate est-elle un échec ?.....	367
e. Le mythe final (523a-527e) .....	370
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>383</b>
<b>A. Le chemin parcouru .....</b>	<b>383</b>
<b>B. Mise en perspective : la rhétorique dans la philosophie politique du <i>Gorgias</i> .....</b>	<b>385</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>387</b>
<b>I. Œuvres de Platon .....</b>	<b>387</b>
<b>II. Œuvres des auteurs anciens.....</b>	<b>387</b>
<b>III. Sources secondaires .....</b>	<b>389</b>
<b>IV. Instruments de travail .....</b>	<b>399</b>
<b>V. Outils linguistiques .....</b>	<b>400</b>
<b>VI. Outils encyclopédiques .....</b>	<b>400</b>
<b>VII. Ressources électroniques.....</b>	<b>400</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.</b>

*Si un chemin peut conduire au meilleur, il passe par un regard attentif sur le pire.*

*Thomas Hardy*

## Remerciements

Cette thèse est née du désir de dialoguer avec Platon et de partager cette passion avec deux personnes exigeantes et rigoureuses qui ont bien voulu m'accompagner en m'apportant tout le soutien nécessaire pour mener à terme ce travail. Je tiens à remercier Anne Merker qui m'a fait découvrir la philosophie grecque par son amour de Platon et d'Aristote et Bernard Collette qui m'y a ramené par la sagesse stoïcienne. Tous deux m'ont accordé la confiance et la liberté dont j'avais besoin.

Je souhaite également remercier les membres de mon jury : Marc-Antoine Gavray, Johann Goeken, Laetitia Monteils-Laeng et Luc Langlois pour leur lecture attentive, leurs commentaires et leurs suggestions. J'exprime ma gratitude au personnel administratif de la Faculté de philosophie de l'Université Laval et de l'Université de Strasbourg dont le travail invisible est souvent passé sous silence, ainsi qu'à l'organisme Thèsez-vous dont l'aide m'a été précieuse. Cette thèse a bénéficié de la Bourse de soutien Charles-De Koninck et du soutien financier de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval et du Cégep de Trois-Rivières.

Je souhaite exprimer toute ma reconnaissance à ma famille pour leur générosité et leurs encouragements : à mes grand-mères, Claire et Anny, qui m'ont appris à lire et être ; à mes parents qui m'ont transmis leur amour de l'art, en particulier de la musique et de la peinture, qui rendent aux journées mêmes les plus sombres toute leur clarté ; à mes sœurs, Éléonore et Joséphine, qui m'ont donné par leur joie et leur humour l'énergie pour persévérer et à Marc de m'avoir rappelé la douceur et la beauté de la vie quotidienne.

D'un bord à l'autre de l'Atlantique, de précieuses amitiés m'ont accompagné durant toutes ces années : au Québec, Antoine, Hugo, Delphine, Violeta, Jean-François, mes collègues du département de philosophie et en France, Capucine, Cyril, Nicolas, Carmen, Noëlle. Leur présence et celle de plusieurs autres ont considérablement adouci la tâche ardue du doctorat, qu'elles et ils en soient ici remercié-e-s. Enfin, merci à Simon de m'avoir initié à la vie noétique.

J'ai une dernière pensée pour Emmanuelle Becker, professeure de philosophie, qui avait emmené ma classe de terminale à une représentation théâtrale du *Gorgias* donnée par la compagnie des Amis de Platon, événement qui m'a mené au travail que voici.

## Remarque préalable

Dans un souci d'allègement, les références au corpus platonicien et à l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias se feront dans le corps du texte en indiquant soit la pagination *Stephanus* entre parenthèses, soit le numéro de paragraphe. L'édition du texte grec utilisé pour le *Gorgias* est celle d'E. R. Dodds : Plato. *Gorgias*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1959. Pour les autres dialogues, nous utilisons l'édition des *Platonis Opera*, 5 vol., édition par H. Burnet, Oxford, [1900-1910], 1957-1961. La traduction française pour l'ensemble des dialogues est celle de L. Robin : Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., traduction et notes par L., Robin avec la collaboration de J., Moreau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1950. Pour l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, c'est la traduction de M.-L. Desclos qui est utilisée et tirée de « Gorgias de Léontinoi », dans *Les Sophistes : fragments et témoignages*, dirigé par Pradeau, Jean-François, vol.1, Paris, Flammarion, 2009, pp. 122-131. Pour les auteurs anciens, l'auteur, le titre de l'œuvre et le paragraphe sont indiqués en note de bas de page, mais les références complètes des éditions et traductions se trouvent dans la bibliographie.

## Introduction

La rhétorique est au cœur des préoccupations platoniciennes. Il suffit, pour le constater, de parcourir les nombreuses pages où Platon montre à ses auditeurs qu'il en a parfaitement maîtrisé les codes : tantôt pastiche d'oraison funèbre (*Ménéxène*), tantôt éloge de l'amour (*Banquet*, *Phèdre*), tantôt parodie du style gorgianique dans la bouche d'Agathon (*Banquet*), tantôt défense de soi dans l'*Apologie de Socrate*, tantôt préambules des lois (*Lois*). Que ces nombreux passages rhétoriques servent à moquer, émerveiller, persuader ou impressionner, ils nous révèlent les prouesses de style dont est capable l'écriture platonicienne. Mais la présence de ces discours rhétoriques au sein de dialogues s'explique en premier lieu par la nécessité de saisir cet usage particulier de la parole en vigueur à Athènes, *a priori* étranger à toute dialectique. La rhétorique est un phénomène social, politique, éducatif que Platon souhaite cerner pour mieux le critiquer et le transformer. Ce faisant, il réalise une véritable appropriation philosophique de cette modalité particulière de s'exprimer. Où observer un tel mouvement ? Il faut se pencher sur des dialogues où Socrate utilise la dialectique pour attaquer la rhétorique, mais aussi pour la refonder et l'exemplifier dans le courant de la discussion. On peut alors faire le pont entre ce qui est théorisé dans le dialogue, et ce qui est dit, fait dans la discussion elle-même. Sur cette question, le *Gorgias* est souvent sous-estimé, on lui préfère le *Phèdre*. L'alternance entre les passages rhétoriques et dialectiques y est plus clairement délimitée et le dévoilement d'une véritable « rhétorique » y occupe une plus large place (la deuxième partie du dialogue). Il y a aussi moins d'animosité, de confrontations et de difficultés entre le jeune Phèdre et Socrate qu'entre les interlocuteurs du *Gorgias*. En effet, le *Gorgias* ne se déroule pas à l'ombre d'un platane, auprès d'une source fraîche, mais au cœur de la Cité, dans une arène où s'affrontent des partisans féroces. Mais cette violence propre au dialogue est aussi ce qui constitue sa force. Dans cette œuvre, la présence du plus célèbre maître de rhétorique et de son disciple permet de confronter des conceptions opposées du discours. La puissance du *Gorgias* tient dans le fait qu'il articule à la fois l'appréhension du nouveau phénomène que représente la rhétorique, sa critique et sa refondation par le philosophe idéal, Socrate, tout en apportant un nouvel éclairage à l'histoire d'Athènes.

## A. Méthodologie : quelle approche pour étudier Platon ?

En choisissant le genre des *sôkratikoï logoi*, mais en l'adaptant d'une façon qui lui est propre, Platon ne nous donne pas un accès direct à sa pensée, ce qui rend sa lecture plaisante, mais son interprétation difficile. Ces dernières années, dans les études platoniciennes, on a observé une forte réaction face à la prédominance de l'approche analytique de la fin du XXe siècle. En effet, cette dernière a été fortement critiquée, car elle évacuait la question de la forme littéraire des dialogues. Ainsi, le travail d'interprétation d'Owen ou de Vlastos qui « consiste avant tout à analyser une partie spécifique de l'argument d'un dialogue donné, une partie que l'on a choisie parce qu'elle illustre une méthode argumentative particulière ou parce qu'elle cherche à établir ou à réfuter une thèse donnée »<sup>1</sup> a été accusée de réduire la richesse du texte platonicien, en se concentrant uniquement sur les arguments soutenus sans tenir compte du contexte dans lequel ils sont développés. À partir de là, une multitude d'approches se revendiquant « littéraire » ont vu le jour. Bien que fort différentes les unes des autres, elles partagent un point commun : il s'agit d'étudier Platon en respectant le fait qu'il ait choisi la forme littéraire dialoguée pour transmettre sa pensée. Étant d'accord avec cet angle de lecture et rejetant le réductionnisme du courant analytique, nous avons porté une attention particulière aux commentateurs qui se rattachaient à cette tendance contextualiste. Nous avons rapidement réalisé que cette approche « dramatique » était en réalité peu uniforme au sein des études, puisque le terme lui-même de « littéraire » revêtait une signification différente en fonction des commentateurs. En parcourant les travaux qui avaient néanmoins pour point commun de s'opposer à une démarche de type analytique, nous avons remarqué un problème récurrent et propre à cette approche. Pour le lecteur des dialogues, tout l'enjeu est de porter attention à ce qui est digne de l'être<sup>2</sup>. Pour les commentateurs littéraires, distinguer ce qui est important de ce qui ne l'est pas revient à atteindre un point d'équilibre dans la tension entre le contenu philosophique et la forme littéraire. La volonté de ces commentateurs consiste donc à rééquilibrer la balance en mettant plus de poids sur le deuxième plateau qui, selon eux, a été

---

<sup>1</sup> Gill, Christopher, « Le dialogue platonicien », dans *Lire Platon*, dirigé par Brisson, L., Fronterotta, F., P.U.F, 2006, p.56.

<sup>2</sup> Dixsaut, Monique, « Comment ne pas lire Platon : l'exemple de la réminiscence », dans *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, in Balansard, Anne, Koch, Isabelle, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 230.



négligé par les analytiques. Or, le défi ne consiste pas à donner aux deux concepts un poids suffisant<sup>3</sup>, mais bien à penser leur interdépendance. L'approche littéraire tombe à son tour dans un écueil, les commentateurs agrandissent cette scission artificielle entre contenu et forme, ce qui ne rend pas justice au texte platonicien. Il faut donc trouver une voie qui ne dissocie pas les deux, mais propose une vision unitaire du dialogue conçu comme un tout organique.

Pour ce faire, il faudrait plutôt chercher à comprendre le dialogue de l'intérieur. Or, les personnages permettent justement d'évacuer la séparation entre ce qui est dit et la façon dont cela est dit, sans distinguer artificiellement les deux parties. Pour quelles raisons ? Les personnages nous empêchent de perdre de vue la raison d'être des dialogues : leur activité principale est d'être engagée dans une recherche philosophique. Pour reprendre les mots de Victor Goldschmidt, « le dialogue veut former plutôt qu'informer »<sup>4</sup>. En effet, ce qui constitue en propre les dialogues platoniciens, c'est leur visée pédagogique. La mise en scène présente des interlocuteurs, qui vont se fixer un sujet d'étude, non par intérêt pour le problème donné, mais « pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets possibles » (*Le Politique*, 285d5-d6). Or, le niveau des interlocuteurs, c'est-à-dire leur aptitude à dialoguer, joue sur la progression de la réflexion. Ainsi, les personnages ont besoin de direction et de surveillance, car de leur capacité à s'exercer à la dialectique dépend la réussite ou l'échec de l'échange. Ce constat permet de reconnaître l'importance et l'influence des personnages dans la structure des dialogues, une conclusion que Victor Goldschmidt avait déjà exploitée en développant une classification des types de personnages<sup>5</sup>. Goldschmidt insiste notamment sur le fait qu'une étude des dialogues doit s'attacher « à l'intention philosophique de l'auteur, telle qu'elle s'est réalisée dans sa démarche de pensée, laquelle est manifestée objectivement dans la structure des œuvres »<sup>6</sup>. Dans cet ordre d'idée, le dialogue est considéré comme

---

<sup>3</sup> Halliwell, Stephen, « *The Play of Character in Plato's Dialogues* by Ruby Blondel », *Hermathena*, n°173/174, p. 207.

<sup>4</sup> Goldschmidt, Victor, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1947, p.3.

<sup>5</sup> Aux pages 125 à 129, l'auteur distingue trois figures qui sont caractéristiques de types de personnages. D'abord, Lachès incarne le personnage bien-pensant, qui veut le Bien, mais se paye d'opinion par naïveté. Ensuite, Gorgias représente le personnage par intérêt, qui consent à maintenir l'apparence du Bien pour en retirer les avantages sociaux qui s'y rattachent. Enfin, Calliclès brave la vertu ouvertement pour chercher son bien ailleurs, c'est le cynique révolté. C'est trois genres correspondent aux trois mouvements identifiés par Victor Goldschmidt, la recherche des valeurs, la capture des pseudo-valeurs et la réduction des anti-valeurs.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

autonome et cohérent. Son interprétation doit s'attacher à reconstruire la démarche dialectique déployée à travers l'œuvre. Et, si les personnages jouent effectivement un rôle fondamental, c'est parce qu'ils participent et orientent la discussion selon une cohérence qui leur est propre. Ce qui importe dès lors n'est pas de savoir quel personnage est le représentant de Platon, mais plutôt quel mouvement est réalisé par le dialogue.

Le *Gorgias* est un dialogue où l'on voit apparaître deux thèmes principaux : d'un côté, celui de la définition de la rhétorique et de son impact éducatif, de l'autre, celui de la question du genre de vie qu'il faut mener, c'est-à-dire de l'opposition entre la vie philosophique et celle du politique. La première prend soin de son âme alors que la dernière fait usage du discours rhétorique pour obtenir la toute-puissance. Ces deux thèmes sont au cœur d'une discussion ordonnée par un art de dialoguer (*dialegesthai*) que Socrate explicite et apprend à ses interlocuteurs. À plusieurs reprises, Calliclès exprime clairement les exigences du discours philosophique, exemplifie par ses répliques le type de réponses auquel il s'attend et formule la condition de la réussite de la recherche de la vérité. Il ne fait pas de difficulté pour un lecteur attentif que les interlocuteurs du *Gorgias* déçoivent les attentes du philosophe en ne respectant pas ce qu'il a établi. Cela a évidemment une influence sur le déroulement de la conversation. Dans les *Dialogues*, les personnages incarnent une certaine position, liée à l'orientation consciente ou inconsciente de leur désir, ce qui détermine leur agissement, leur acquiescement ou leur résistance à la parole du philosophe. Ainsi, la présence de Socrate dans le *Phédon* s'explique non pas par des causes physiques, ses os et ses muscles qui lui permettent d'être dans cette position comme le lui dirait Anaxagore, mais bien parce qu'il possède une certaine opinion (*Phédon*, 98c-d). La véritable raison de ses actions c'est d'avoir choisi de rester dans sa prison après avoir jugé qu'il en était pour le meilleur (βέλτιστον). Prenons un autre exemple tiré du *Cratyle* et donné par Victor Goldschmidt. Alors que Socrate a étudié longuement les noms et leur rôle dans la recherche de la vérité, il demande à *Cratyle* s'il vaut mieux partir de l'image pour connaître ou partir de la vérité (*Cratyle*, 432b). Or, le dialogue a commencé par interroger les images et non les choses elles-mêmes. Pourquoi le dialogue ne s'est-il pas attaqué directement à la vérité ?

N'aurait-il pas été préférable de commencer le dialogue par cette indication, d'aborder d'emblée la connaissance des réalités, au lieu de perdre son temps et sa peine à déchiffrer la vérité dans une transcription qui finit par s'avouer dérivée et défectueuse ? – Peut-être, mais *Cratyle* n'aurait pas été convaincu. Pour lui prouver qu'il faut interroger les choses plutôt que les images, Socrate a

dû interroger d'abord les images. C'est un détour, assurément. Mais un détour qui aux yeux de Platon est sans doute nécessaire.<sup>7</sup>

Dans cet exemple, on comprend bien que la structure du dialogue est influencée par la personnalité de Cratyle. Un personnage déjà aguerri dans l'exercice de la dialectique n'aurait pas eu besoin d'un tel détour, ce qui n'enlève rien à l'intérêt du dialogue. Ainsi, nous avons tendance à oublier que les dialogues aporétiques, bien qu'ils n'aboutissent pas à un résultat tangible, réalisent un tour de force en ce qu'ils réussissent à atteindre les croyances fondamentales de leurs interlocuteurs et à les remettre en cause. Un dernier exemple viendra appuyer ce point. Dans le *Ménon*, l'interlocuteur de Socrate est tellement découragé par la première aporie qu'il risque de tomber dans la misologie. Pour l'en empêcher, Socrate a recours à bien plus que de simples encouragements, il fait appel à des « hommes et à des femmes versés dans les choses divines » (*Ménon*, 81a 5-6) et fait la démonstration sur l'esclave. Le philosophe accepte pour satisfaire Ménon de sauter la question de l'essence « qu'est-ce que la vertu ? » pour traiter directement de la question de la qualité « la vertu peut-elle s'enseigner ? » Ce saut contraire à la méthodologie est causé par la nécessité de satisfaire l'interlocuteur du dialogue, ce qui nuira finalement à la résolution du problème. On le voit bien, les interlocuteurs agissent sur le cours de la discussion. Parfois ils sont des freins à la progression dialectique, car ils sont en train d'apprendre, si du moins ils sont de bonne volonté. De sorte que le but de Platon est de proposer au lecteur un dialogue vivant, réaliste, dans lequel la réflexion philosophique se heurte à la réalité psychologique de personnages divers dont la résistance à la rationalité est parfois forte. Bien souvent, les dialogues sont truffés de scènes où les participants protestent face à la remise en question de leurs opinions. La réfutation se fait parfois dans la douleur. En ce sens, l'art du dialogue pratiqué par Socrate obéit non seulement à des exigences et des règles méthodologiques rigoureuses, mais s'adapte aussi à la psychologie de son interlocuteur. Or, nulle part, la protestation des interlocuteurs face à Socrate n'est aussi vive que dans le *Gorgias*. On assiste, en effet, à une dramatisation extrême résultant du conflit entre la rhétorique et la philosophie. Comment en arrive-t-on à une telle violence ? C'est en effectuant à nouveau les étapes internes de la discussion et en analysant la cohérence psychologique des personnages que

---

<sup>7</sup> Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p.16.

l'on pourra comprendre comment on parvient pour la première et unique fois dans les *Dialogues* à une rupture de la conversation (Calliclès refuse de répondre à Socrate).

## **B. De la réception au renversement de la rhétorique**

### 1. Le renversement

Le mouvement principal du *Gorgias* est celui d'un renversement. Comme l'indique Calliclès en 481c<sup>8</sup>, le résultat du travail de sappe de Socrate implique un bouleversement radical de l'existence. Ce témoignage d'un personnage au sein du dialogue est révélateur. Le mouvement que perçoit Calliclès<sup>9</sup> est celui d'un renversement de valeurs, des opinions traditionnellement admises de la politique, de la justice, du rôle de la rhétorique. De Gorgias à Calliclès, le texte réceptionne le phénomène rhétorique, construisant une interprétation de son émergence par une relecture historique, critiquant ses fondements épistémologiques et moraux pour finalement le renverser, en proposant un autre cadre, à l'opposé de celui qui le rendait possible. Il faudra d'abord isoler le premier temps de ce mouvement, en expliquant quel est le terreau de la rhétorique et quelles sont les conditions de possibilité de la naissance d'une telle pratique selon Platon pour ensuite présenter sa réfutation et sa réappropriation.

En employant le terme de « renversement », on pensera nécessairement au titre du livre d'Henri Joly « Le renversement platonicien ». Dans cet ouvrage, le spécialiste français revient sur la nécessité de montrer le « caractère inédit »<sup>10</sup> de la philosophie de Platon. Bien que l'auteur, remarque Rémi Brague<sup>11</sup>, n'explique jamais le titre de son livre, la notion de « renversement » fait référence à l'effort manifeste de vouloir redonner à Platon sa place comme innovateur : « C'est à Platon qu'il appartiendra de révéler et de résoudre cette crise simultanée du langage, du savoir et du pouvoir, en posant pour la première fois, les exigences de la discursivité linguistique, de l'objectivité scientifique et de la positivité juridique »<sup>12</sup>. Joly intitule ainsi sa première partie « l'ancien et le nouveau ». Cette clé de lecture de l'œuvre

---

<sup>8</sup> Il emploie ici le verbe ἀνατρέπω (renverser).

<sup>9</sup> « Les dialogues sont pleins de protestations contre pareil renversement des valeurs, et ces protestations ne proviennent pas uniquement des “philistins butés”, des fils de la terre » Goldschmidt, Victor, *Les dialogues de Platon*, p. 17.

<sup>10</sup> Joly, Henri, *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*, Paris, J. Vrin, 1980, p. 12.

<sup>11</sup> Brague, Rémi, « Recension : le renversement platonicien : logos, épistémè, polis d'Henri Joly », *Les Études philosophiques*, no. 4, décembre 1977, p. 504.

<sup>12</sup> Joly, *Le renversement platonicien*, p. 14.

platonicienne est essentielle, quand on considère que le cœur du travail platonicien est une « transposition » pour reprendre la notion développée dans un même esprit par A. Diès qui pense que : « Pour Platon, création a toujours voulu dire mélange savant de violence et de séduction sur d’aveugles et fatales préexistences... »<sup>13</sup>. Le lecteur de Platon doit donc s’attacher à faire ressortir ces transpositions, ou pour reprendre Joly, ces renversements, en essayant de contraster les *Dialogues* avec leur époque, afin de saisir l’originalité profonde de ces derniers, ainsi que leur contexte fortement polémique. Mais, mettre au jour la notion de « renversement » tel que l’entend Joly comporte une part de risque comme le rappelle justement Brague : « Mais n’est-il pas parfois dangereux de quitter le texte et d’en chercher le sens au dehors ? »<sup>14</sup> Voilà, pourquoi le renversement de la rhétorique qui se produit dans le *Gorgias* peut certes s’éclairer par des éléments historico-politiques extérieurs, mais doit d’abord et avant tout être dégagé par ce que Platon nous en dit lui-même. C’est pourquoi en nous concentrant sur l’interprétation historique de l’émergence de la rhétorique nous soulignerons également les lignées dans lesquelles elle s’inscrit ou celles qu’elle rejette.

## 2. La dimension polémique des dialogues platoniciens

Ce travail de contexte commence par prendre en compte la dimension polémique des dialogues platoniciens. La philosophie de Platon semble d’emblée entretenir un rapport ambivalent avec les autres formes de savoir de son époque. Par exemple, la médecine est à la fois un art souvent pris en modèle (dans le *Gorgias*, dans le *Phèdre*), mais elle est aussi une source de rivalité<sup>15</sup>. De fait, tout discours « étranger » dans les *Dialogues*, qu’il soit rhétorique, médical, éristique ou poétique doit être démarqué du *logos* philosophique<sup>16</sup>. La concurrence se joue ainsi sur plusieurs plans, langagier, politique, éducatif, théorique, etc. Au niveau linguistique, la philosophie platonicienne doit faire sa place et s’approprier un

---

<sup>13</sup> Diès, Auguste, *Autour de Platon : essais de critique et d’histoire*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1927, p. 401.

<sup>14</sup> Brague, « Recension : le renversement platonicien : logos, épistémé, polis d’Henri Joly », p. 506.

<sup>15</sup> Voir à ce sujet, le livre de Levin, Susan B., *Plato’s Rivalry with Medicine : a Struggle and its Dissolution*, New York, Oxford University Press, 2014.

<sup>16</sup> Dans le même ordre d’idée : « Or, le discours philosophique est de ceux qui ne cessent d’affirmer leur propre pouvoir. Mieux : il s’efforce de rendre compte de son propre statut. » Jacques, Francis, « Dialogue et dialectique chez Platon : une réévaluation », in *Actes du Congrès de Nice mai 1987*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 391. « C’est que le dialogue pour Platon n’est pas un type de discours de plus. Il ne fait pas nombre avec les autres discours ironique, polémique, avec la conversation, la négociation. Loin d’être une parole d’usage social de plus, C’est une manière de mettre à l’épreuve la parole d’usage social et tous les effets possibles de la parole. » *Ibid.*, p. 393.

vocabulaire<sup>17</sup> qui lui permet de se démarquer des usages sophistiques. Selon Schiappa, nombre de termes en –ική forgés par Platon désignent des arts liés au langage. De ce que la tradition nous a transmis, les mots grecs : éristique (ἐριστική), dialectique (διαλεκτική) et antilogique (ἀντιλογική) semblent originaux dans ses ouvrages<sup>18</sup>, ce qui témoigne de son appropriation de la langue grecque. Sur le plan littéraire, Platon n'est pas l'inventeur des dialogues mettant en scène Socrate, mais un auteur parmi d'autres. Dès la mort de son maître en 399, on assiste à la naissance d'un genre littéraire inédit, les *sōkratikoî logoi*, qui représente dans la première partie du IV<sup>e</sup> siècle « un événement culturel de taille. »<sup>19</sup> Outre Platon, Xénophon et Antisthène, nous savons qu'Alexamenos de Téos, Aristippe, Criton, Eschine, Euclide de Mégare, Glaucon, Phédon, Simmias, Simon le cordonnier, Lysias, Cébès ont écrit des dialogues socratiques. En s'appuyant sur le travail de recension de Giannantoni<sup>20</sup> et de Patzer<sup>21</sup>, Rossetti estime que le phénomène s'est surtout concentré entre 394 et 370 et évalue la production à plus de trois cents unités dialogiques environ<sup>22</sup>. Enfin, Charles Kahn dans son chapitre<sup>23</sup> consacré aux auteurs de *logoi sōkratikoî* les plus connus, souligne qu'Antisthène, aîné de Platon, était probablement le disciple de Socrate le plus connu dans la période qui suivit sa condamnation à mort. Si, avec le temps, Platon a fini par éclipser les autres auteurs de dialogues socratiques, Kahn estime que c'est seulement à partir de 385 que celui-ci aurait acquis sa réputation d'auteur et fondateur d'une école<sup>24</sup>. Platon n'a donc pas tout de suite été vu comme l'héritier de Socrate, mais plutôt comme un disciple parmi

---

<sup>17</sup> Comme le souligne justement Schiappa dans son article : « Plato's creative use of language is well established, as is his need to invent a proper philosophical vocabulary. In particular, it is significant that Plato was a prolific coiner of words ending with –ikê denoting "art of." The invention of such terms is an essential part of Plato's philosophical analysis of the relationship between *technê* and *epistêmê* – art or skill and knowledge. In the dialogues *Euthydemus* and *Sophist*, for example, Plato coins literally dozens of terms ending in –ikê. Plato made a conceptual breakthrough with such innovations by linguistically linking knowledge and skill with an assortment of activities and professions. » Schiappa, Edward, « Did Plato Coin *Rhêtorikê*? », *The American Journal of Philology*, vol. 111, no. 4, 1990, p. 464.

<sup>18</sup> *Ibid.* Cela dit, les élèves des sophistes affectaient d'employer à tout propos des adjectifs en –ικός, un travers dont se moque d'ailleurs Aristophane dans les *Cavaliers* (vers 1378–1380), voir la note 3 de Coulon et Van Daele, p. 140.

<sup>19</sup> Rossetti, Livio, *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 23.

<sup>20</sup> Giannantoni, Gabriele, dir., *Socraticorum reliquiae*, Roma, Italie, Ed. dell'Ateneo, 1983.

<sup>21</sup> Patzer, Andreas, *Bibliographia Socratica: die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung*, Freiburg, K. Alber, 1985.

<sup>22</sup> Rossetti, *Le dialogue socratique*, p. 23.

<sup>23</sup> Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Voir le « Chapter I: *Sōkratikoî logoi*: the literary and intellectual background of Plato's work », p.1–35.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 5 ; Eucken, Christoph, *Isokrates seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin, W. de Gruyter, 1983, p. 25.

d'autres, en concurrence avec les autres auteurs de dialogues socratiques. Il a finalement réussi à éclipser les autres *logoi sôkratikoï* par son projet qui vise à détacher radicalement la figure du philosophe de ses avatars (sophistes, rhéteurs, poètes, politiciens, etc.) Enfin, sur le plan éducatif, la fondation de l'Académie entre 387-385<sup>25</sup> accroît la rivalité avec d'autres formes d'enseignements déjà présents tels que les sophistes qui prétendent enseigner l'*aretê*, les professeurs de rhétorique tels qu'Isocrate, qui ouvre son école en 393. Ce dernier prétend également enseigner la philosophie, puisque c'est par ce nom qu'il décrit l'entraînement pour le corps et l'esprit qu'il défend dans l'*Antidosis*<sup>26</sup>. Selon lui, la philosophie enseigne toutes formes de *logos* qui permettent de devenir un citoyen influent, une prétention qui n'est pas sans rappeler celle de Gorgias. L'enseignement philosophique de Platon était donc forcément mis en concurrence avec les alternatives éducatives qui s'offraient aux jeunes athéniens. Par ce tour d'horizon rapide, on peut voir que l'œuvre de Platon est nécessairement en concurrence et en dialogue avec les autres mouvances intellectuelles de son époque<sup>27</sup>. Il faut tenir compte de cette volonté de faire sa place dans le maillage des pratiques existantes pour saisir l'originalité de la pensée platonicienne et ses efforts déployés pour expliciter et établir la philosophie dans les textes.

### 3. Mise en garde : le danger de réduire l'opposition entre rhétorique et philosophie à celle de forme et de contenu

*Any account of Plato's contribution to rhetoric must overcome the traditional view of Plato as the unyielding partisan of philosophy and inveterate opponent of rhetoric in the foundational dispute between the two domains.*<sup>28</sup>

Avant de poursuivre plus avant, nous aimerions prévenir une confusion récurrente et problématique que l'on trouve dans la littérature secondaire et qui nuit à la compréhension de la rhétorique dans le *Gorgias*. En exergue à cette section, Harvey Yunis rappelle une prémisse essentielle à toute étude sur le rapport entre la philosophie et l'art oratoire chez Platon : il faut dépasser l'idée d'une rivalité insurmontable entre les deux disciplines pour être en mesure de saisir la démarche à l'œuvre dans le dialogue. Cet état d'esprit n'est

---

<sup>25</sup> Plato, *Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 24.

<sup>26</sup> Isocrate, *Discours. Tome III : Sur la paix, Aéropagitique, Sur l'échange*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

<sup>27</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Nightingale, Andrea W., *Genres in dialogue : Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>28</sup> Yunis, Harvey, « Plato's Rhetoric », in Worthington, Ian, dir., *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Pub, 2007, p. 75.

malheureusement pas toujours partagé et on observe chez les commentateurs qui s'intéressent à la relation philosophie-rhétorique un problème commun. Qu'ils accusent ou défendent Platon, tous pointent ce qu'ils considèrent comme une faille dans le *Gorgias*. Certains spécialistes accusent Platon de contradiction voire même de malhonnêteté (Vickers<sup>29</sup> et Beversluis<sup>30</sup>, Carone<sup>31</sup>, Levett<sup>32</sup>), car celui-ci utiliserait délibérément des procédés rhétoriques tout en dénonçant cette pratique. Parmi ces derniers, certains estiment que Socrate a recours à la rhétorique dans sa stratégie pour réfuter ses interlocuteurs et accusent ainsi Platon d'incohérence<sup>33</sup>. Si l'on met de côté le cas de Beversluis<sup>34</sup>, on peut être frappé par la source commune de cette erreur qui est liée à une vue arrêtée<sup>35</sup> de Platon comme

---

<sup>29</sup> Pour Vickers, Platon a fait du personnage de Gorgias un « dialectician's dummy » cf. Vickers, Brian, *In Defense of Rhetoric*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 95.

<sup>30</sup> La thèse du livre de Beversluis est de dire que « Socrates' frequent use of faulty arguments and unscrupulous dialectical tactics calls into question his announced seriousness and concern for the souls of his fellows. » Beversluis, John, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 37.

<sup>31</sup> Carone, Gabriela Roxana, « Socratic Rhetoric in the "Gorgias" », *Canadian journal of philosophy*, vol. 35, no. 2, 2005, p. 230. Elle cherche à défendre Platon du fait que Socrate utilise des stratégies rhétoriques telles que la macrologie, l'appel à la foule et l'appel aux émotions, tout en critiquant celles-ci dans le dialogue.

<sup>32</sup> Levett, Brad, « Platonic Parody in the "Gorgias" », *Phoenix*, vol. 59, Fall-Winter 2005, pp. 210-227. Il ira jusqu'à affirmer que la réfutation de Gorgias par Socrate en 460a-c n'a d'efficacité et de valeur qu'en tant qu'elle est purement rhétorique et parodique de Gorgias. Socrate ayant utilisé des termes suivant la même structure dans sa réfutation (à savoir *mousikos-mousika, iatros-iatrika, tektonikos-tektonika, dikaios-dikaia*) aurait produit un « polyptoton », figure de style qui consiste à répéter un mot à un cas ou un genre différent pour ajouter de la force persuasive (p.216). Ce procédé formel inventé par Gorgias serait une manière de dénoncer la rhétorique, ce dernier devenant « l'arroseur arrosé ». Gorgias se serait fait persuader par la capacité de Socrate à produire un argument rhétorique sur un point qui n'était pas pourtant pas prouvé (p.225).

<sup>33</sup> Le cas de Beversluis est particulièrement frappant. Voulant s'opposer à ce qu'il appelle « l'interprétation standard » (Beversluis, *Cross-Examining Socrates*, p. 1.) des dialogues, il souhaite défendre les interlocuteurs des dialogues face à un Socrate agressif et avide de victoire (« Socrates' frequent use of faulty arguments and unscrupulous dialectical tactics calls into question his announced seriousness and concern for the souls of his fellows. » *Ibid.*) et particulièrement les trois interlocuteurs du *Gorgias*. Aussi bien Pôlos que Calliclès voient clair dans le jeu de Socrate : « Like Thrasymachus, Callicles sees Socrates' tactics for what they are and will not allow him to get away with them. Although ostensibly an honest inquirer in search of truth, he is actually a dishonest debater who prevails by means of dialectical trickery (482c4-483a8) » *Ibid.*, p. 342. S'inscrivant dans la tradition analytique (Beversluis se revendique de Vlastos), le livre prend la liberté de réduire les dialogues à leurs arguments ensuite évalués logiquement, sans tenter de savoir si la présentation de la pensée des interlocuteurs de Socrate est adéquate, mais simplement pour les défendre.

<sup>34</sup> Bénatouil souligne que le livre semble plutôt une radicalisation de la méthode analytique en se voulant une défense des interlocuteurs plutôt que de leur étude à travers un commentaire impartial, Cf. Bénatouil, Thomas, « Review of Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues », *Elenchos : rivista di studi sul pensiero antico*, vol. 1, no. 22, 2001, p. 161. Et il ajoute « ... questo libro non è uno studio ma una "difesa" degli interlocutori di Socrate. » *Ibid.*, p. 159.

<sup>35</sup> « On ne [...] comprend [les dialogues de Platon] que si c'est comprendre qu'on veut, et non pas exposer ou critiquer. Des années d'étude et d'enseignement m'auront sans doute appris au moins ceci : Platon fait partie de ces philosophes pour lesquels il faut inverser la démarche habituelle de l'explication et de l'interprétation ; avec lui, il ne s'agit pas de surmonter et d'éclairer des difficultés manifestes, liées à des doctrines ou à un mode "techniques" d'écriture, mais de découvrir la réalité et la profondeur des difficultés que masque un style sauf exception apparemment facile et exotérique. Il est évident qu'il n'y a pas là l'énoncé d'une méthode, mais un



le défenseur de la philosophie et l'ennemi de la rhétorique. Cette confusion s'explique en partie par une mécompréhension de la nature de la rhétorique critiquée dans le dialogue. Il faut désamorcer ce reproche d'incohérence en montrant que le terme « rhétorique » dans le dialogue recoupe plusieurs réalités qu'il faut s'employer à distinguer. Dans un article intitulé « La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b) », François Renaud a le mérite de répondre à cette dérive des commentateurs qui estiment que Platon est incohérent en étant hostile à la rhétorique<sup>36</sup>. Il pointe justement que ces critiques omettent de distinguer les stratégies de Socrate personnage et de Platon, auteur<sup>37</sup>. Pour correctement lire le dialogue, il faut être en mesure de différencier les différentes acceptions du terme rhétorique. Sinon, le risque est de tomber dans une confusion récurrente, celle de réduire l'opposition entre rhétorique et philosophie à l'opposition forme et contenu. Cette distinction manque de finesse, car elle correspond à une conception beaucoup plus générale et anachronique<sup>38</sup> de la rhétorique. Il est vrai que Platon transpose et s'approprie différents types de discours (la poésie, la rhétorique, les récits mythiques) pour écrire ses dialogues. Mais, en se plaçant à un niveau d'analyse extérieur au texte, en regardant ce que Platon fait en écrivant, on risque de donner à ces stratégies littéraires un sens un peu trop contemporain, en confondant les procédés d'écriture d'un auteur (la composition littéraire) telle qu'on l'entend aujourd'hui et la rhétorique en question dans le dialogue. Il ne s'agit pas de nier la conscience et la réflexion de Platon sur l'écriture et les stratégies qu'il met en place dans les dialogues pour nous convaincre, ni de refuser tout usage d'une certaine rhétorique par Socrate dans le texte, mais de faire attention aux catégories préconçues et modernes que nous utilisons pour interpréter les textes. La rhétorique que Socrate critique dans le dialogue est celle qui se présente comme

---

présupposé commandant une manière de lire. Ce qui peut se dire ainsi : il n'y a pas d'écrits de Platon et il n'y en aura jamais, mais toute la pensée de Platon est dans ses écrits, à condition de prendre la peine de l'y chercher. Ou bien ceux-ci nous enseignent à penser à notre tour et à devenir « meilleur dialecticiens », ou bien — quand on les aborde du dehors pour n'y voir qu'un ensemble de solutions bizarres ou caduques (même si on reconnaît qu'elles sont pleines de promesses) à des problèmes mieux traités ou mieux posés par la suivre — les étudier consiste à plaquer sur les Dialogues un platonisme ou un autre, celui qui convient le mieux à chaque époque et à chaque école de commentateurs. » Dixsaut, Monique, *Platon et la question de la pensée*, Paris, J. Vrin, 2000, pp. 11-12.

<sup>36</sup> Renaud, François, « La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b) », in Laks, André et Narcy, Michel, dir., *Philosophie antique*, vol. 1, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001, p. 65.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Frazier, Françoise, *Poétique et création littéraire en Grèce ancienne : la découverte d'un « nouveau monde »*, Besançon, France, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010.

le principal instrument de pouvoir dans la cité démocratique. Il est vrai que les réponses de Gorgias dans le dialogue pourraient laisser entendre que le personnage hésite, comme le souligne Renaud, « entre deux conceptions de la rhétorique : l'une comme pure forme, l'autre comme forme et contenu »<sup>39</sup>. Mais la revendication de la rhétorique comme τέχνη ayant pour objet les discours (449d-450c) est indissociable de sa prétention politique et éducative (Gorgias précisera clairement le lieu de son exercice : la sphère politique) et s'appuie sur un système de valeur bien précis sur lequel nous reviendrons. La critique de Socrate portera précisément sur les failles épistémologiques et éthiques de la rhétorique. Il devient donc difficile d'accuser Platon d'être inconséquent avec la rhétorique parce qu'il emploierait ses procédés dans la réfutation ou dans le dialogue, quand sa critique attaque plutôt, comme le souligne justement Rachel Barney<sup>40</sup>, le phénomène de la rhétorique en tant que pratique sociale à son époque, comme source de corruption des âmes et de la cité. Gorgias ne semble pas être conscient des dégâts que cause son art, qu'il présente à la fois comme une τέχνη neutre et comme un stratagème agressif. Il y a donc une différence de niveaux, on peut vouloir remarquer les stratégies narratives de Platon, analyser des tactiques qui ne sont pas simplement « dialectiques » (adaptation du discours à l'interlocuteur par exemple), sans pour autant identifier ces procédés avec la rhétorique incarnée par Gorgias et rejetée par Socrate et *in fine* Platon.

Il faut donc faire preuve de prudence lorsqu'on essaye de cerner le phénomène de la rhétorique dépeint dans le dialogue. Il est nécessaire de définir et d'identifier précisément les différentes réalités que le terme recoupe. Derrière le mot « rhétorique », plusieurs compréhensions interviennent et se chevauchent dans l'analyse du dialogue chez les commentateurs. D'abord, au sein du texte lui-même, on observe une multiplication des rhétoriques. L'expression ῥητορικὴ τέχνη désigne d'abord la conception que Gorgias possède de son art dans le dialogue et qu'il défend face à Socrate (à distinguer de celle que le rhéteur aurait eue historiquement). Il s'agit d'un art de la parole qui recoupe à la fois la

---

<sup>39</sup> Renaud, « La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b) », p. 80. L'auteur ajoute y voir un parallèle avec le Gorgias historique, qui « aurait peut-être distingué entre la forme et le contenu du discours persuasif, et soutenu que la rhétorique ne s'occupe que des éléments formels (telles les figures de style et les techniques de l'argumentation) et de leur applicabilité à d'innombrables sujets. » *Ibid.*, p. 71.

<sup>40</sup> Barney, Rachel, « Gorgias' defense: Plato and his opponents on rhetoric and the good », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 1, avril 2010, p. 106.

rhétorique judiciaire utilisée dans les procès et la rhétorique politique, employée dans les délibérations sur les affaires de la cité. Cette conception de l'art oratoire est aussi celle que pratiquent Pôlos et Calliclès, bien que chacun des personnages représente un nouveau visage de cette pratique. Il faut ensuite distinguer la compréhension de la rhétorique comme empirie, telle qu'elle émerge à partir de la critique menée par Socrate. Une fois la nature véritable de la rhétorique de Gorgias révélée, Socrate la tourne à l'absurde. C'est la conclusion de sa conversation avec Pôlos. La rhétorique telle que redéfinie par le philosophe a pour seule utilité d'empêcher son ennemi de se faire punir, car en échappant aux châtements, il risque le pire des maux, à savoir de commettre l'injustice sans être châtié (481a-b). Avec Calliclès, la rhétorique réapparaît comme un moyen essentiel employé par l'homme naturellement fort pour assurer son succès dans la cité. Puis, elle fait l'objet d'une division dialectique de 501e à 502e qui permet à Socrate de découvrir une forme de rhétorique qui se mesure à l'ensemble de la cité et qui intègre la poésie et le théâtre ; rhétorique distincte de celle qui a lieu dans les instances politiques (502d). Enfin, Socrate mentionne l'existence d'une belle rhétorique (καλόν, 503a7) ayant une véritable vertu éducative. Par conséquent, le terme « rhétorique » est sujet à de nombreuses compréhensions<sup>41</sup> dans le texte. Le *Gorgias* étant un dialogue à visée définitionnelle, la conversation tourne autour de la délimitation de cet objet nouveau qu'est l'art oratoire. Enfin, en plus de ces différentes caractérisations explicitées dans la bouche des personnages, on peut se placer à un niveau extérieur aux propos échangés et se demander dans quelle mesure le dialogue a lui-même une teneur rhétorique. Mais en franchissant cette étape, quelle définition de la rhétorique devrait être utilisée pour qualifier, par exemple, l'attitude de Socrate envers ses interlocuteurs, le mythe final ou encore l'éloge de l'homme fort de Calliclès comme des morceaux « oratoires » ? S'agit-il alors de la rhétorique dans son sens classique entendue comme « la maîtrise consciente de l'art de la parole et de l'argumentation en vue d'une certaine réaction de la part d'un auditoire, public ou privé »<sup>42</sup> ? En ce sens, Platon qualifierait-il ses procédés et ses stratégies d'écriture de

---

<sup>41</sup> En ce sens, nous sommes en désaccord avec ce qu'affirme Victor Goldschmidt qui estime qu'à partir de 465e : « Nous savons maintenant ce qu'est la rhétorique et, jusqu'à la fin du dialogue, nous n'apprenons rien d'autre à son sujet ; même pas ce que pourrait être une rhétorique bonne (tel sera le sujet du *Phèdre*). » Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p. 308.

<sup>42</sup> Renaud, « La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a–461b) », p. 67.

« rhétorique »<sup>43</sup> ? Ces questions dont nous traiterons par la suite nous montrent la complexité de l'objet « rhétorique » qui tend à créer la confusion chez les commentateurs dans l'analyse du dialogue. Pour éviter tout imbroglio, il sera important de préciser le contexte dans lequel nous sommes, afin de savoir de quelle rhétorique il est question.

### C. Parallèles entre le *Gorgias* et les autres *Dialogues* platoniciens

Le *Gorgias* est habituellement classé dans la catégorie des dialogues de transition écrits vraisemblablement entre 390 et 385 av. J.-C. Sur le plan de la longueur, il se place juste derrière *Les Lois* et *La République*. Dans cette section, nous aimerions souligner certains des liens que le dialogue entretient avec d'autres œuvres du corpus platonicien, afin de faire ressortir les spécificités de sa perspective et les sillons parfois déjà tracés ailleurs dans lesquels il s'inscrit.

Si le *Ménexène* et le *Gorgias* semblent se rapprocher l'un de l'autre du fait qu'ils portent tous les deux sur la rhétorique, leur perspective est tout à fait différente. Dans le ton d'abord, le *Ménexène* est un pastiche d'oraison funèbre où Socrate livre un long discours qu'il aurait entendu d'Aspasie. C'est donc par un exemple ironique que le dialogue s'attaque à la rhétorique, alors que le *Gorgias* met en scène une confrontation directe entre ses partisans et Socrate. Chacun de ces dialogues présente une critique de l'usage de l'art oratoire en visant les grandes figures politiques d'Athènes, la démocratie et la politique étrangère menée par la Cité. Cependant, le *Ménexène* ne s'aventure pas aussi loin que le *Gorgias* dans l'examen théorique de ce dont il se moque. Dodds souligne à juste titre que les deux œuvres sont complémentaires, et soutient que le premier aurait pu être composé comme un « joyeux appendice »<sup>44</sup> du second.

On peut mesurer toute la portée de l'examen réalisé dans le *Gorgias* si on reconnaît qu'il est le précurseur d'une véritable réhabilitation de la rhétorique. Comme le remarque A. Castel-Bouchouchi : « ... Les *Lois* confèrent au *Ménon* et au *Gorgias* une position clé qu'ils ne semblaient pas mériter tant que la *République* passait pour l'horizon indépassable et

---

<sup>43</sup> Cette question pourrait faire l'objet d'un long débat dont nous n'avons pas la place ici, mais sur lequel nous reviendrons.

<sup>44</sup> Dodds, E.R., Plato. *Gorgias*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1959, p. 24.

indépassé de la pensée platonicienne. Le statut de la rhétorique en est bouleversé. »<sup>45</sup> Loin de s'arrêter à la critique de la rhétorique, le *Gorgias* pose déjà les jalons de sa refondation, laquelle sera pleinement réalisée de manière dialectique dans le *Phèdre* (270d-271d). Son usage sera clairement légitimé dans le *Politique* (304e), où la rhétorique est au service de l'art politique et des *Lois* (IV, 722c-723b) où elle devient indispensable pour les préambules des lois, afin de persuader la foule sans contrainte. Dans ces dialogues (*Phèdre*, 273a, *Politique*, 304a, *Lois I*, 650a-b), la rhétorique dont fait usage le philosophe doit viser la vérité et rendre les citoyens meilleurs en prenant soin de leurs âmes tel que l'avait présenté le *Gorgias* (464b), deux exigences également exprimées dans l'*Apologie de Socrate* (17b).

À côté de la réhabilitation de la rhétorique par le *Gorgias*, on soulignera l'importance qu'il convient de donner à la suite narrative à laquelle appartient le dialogue. On peut en effet le considérer comme le premier acte de l'enchaînement que constitue l'*Euthyphron*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, et le *Phédon*, puisque les charges que reproche Calliclès à Socrate font écho à celles de son procès et annoncent sa condamnation imminente. Comme dans ces derniers textes, la relation entre le politique et l'éducation dans la Cité occupe le cœur de l'examen du *Gorgias*. Cette dimension du dialogue renforce la destinée du maître de Platon et permet de saisir la portée des menaces de Calliclès.

Sur le plan littéraire, avec sa mise en scène très soignée, la succession des interlocuteurs, l'imitation du style gorgianique et l'importance de l'éloge, on peut également rapprocher le *Banquet* (198a) du *Gorgias*. Sa tonalité est en revanche beaucoup plus sombre, à cause de son intrigue, située durant le conflit entre Athènes et Sparte. Nous proposerons d'ailleurs de rapprocher, dans notre deuxième chapitre, ces réflexions historiques sur la guerre du Péloponnèse de celles développées au début du *Timée* (24e).

Enfin, comme dans le *Protagoras*, l'*Euthydème* et l'*Ion*, le *Gorgias* propose une confrontation entre des manières de vivre, de penser et de parler. Socrate, incarnation du mode de vie philosophique, rencontre des adversaires coriaces et réfractaires. Or, le traitement accordé à la figure de Gorgias n'est pas le même qu'à celle de Protagoras ou d'Ion. À ce titre, ces dialogues sont des textes privilégiés pour souligner des comparaisons

---

<sup>45</sup> Castel-Bouchouchi, A., Platon, *Gorgias. Suivi de Ménon*, Paris, Gallimard, 1999, p. XV.

intéressantes dans les interactions entre les personnages et observer la manière d'interagir du philosophe avec sophistes, poètes et rhéteurs.

## D. Présentation des chapitres

Présentons maintenant les différentes étapes qui divisent ce travail. Le premier chapitre « Les visages de la rhétorique » est volontairement général, car il cherche à introduire le lecteur au contexte du dialogue. Pour ce faire, il revient sur l'évolution de l'enjeu de la rhétorique en dévoilant le mouvement global du dialogue. Cet effort permet de mieux saisir le rapport de filiation intellectuelle entre les différents personnages. On observe donc la structure, la distribution des personnages, le prologue et la temporalité du dialogue. Enfin, on revient sur le débat autour de la formation de l'expression ῥητορικὴ τέχνη et sur les raisons du choix de Gorgias de Léontinoi comme représentant de la rhétorique.

Le deuxième chapitre « L'émergence de la rhétorique comme puissance : l'interprétation historique de la généalogie de la rhétorique » revient sur l'enracinement du *Gorgias* dans l'histoire d'Athènes. Certes, Platon ne semble pas vouloir donner une indication exacte du moment où se déroule l'intrigue, puisqu'il est fait référence à plusieurs événements historiques éloignés les uns des autres de manière contradictoire et floue<sup>46</sup> et cette volonté de confusion chronologique devait être encore plus choquante pour l'époque qu'aujourd'hui<sup>47</sup>. Cela laisse penser que ce flou était bien intentionnel de la part de Platon. Mais, des nombreuses indications chronologiques et allusions qui rythment le texte, on peut déduire que le *Gorgias* se déroule lors de la deuxième guerre du Péloponnèse (entre 427 et 405) et qu'il est symptomatique de l'ambiance de cette époque, ce qui fait ainsi dire à Dodds : « The *Gorgias* is of a time but not in time. »<sup>48</sup> Or, la raison de ce choix doit se comprendre à

---

<sup>46</sup> Voici les indications historiques auxquelles le dialogue fait référence qui permettraient de déterminer la date dramatique du plus ancien au plus récent. Je reprends les indications de Dodds : 503c : mort récente de Périclès en 429 ou juste après. 447a : première visite de Gorgias à Athènes en 427, donc le dialogue ne peut se dérouler avant cette date. En revanche, on sait que Gorgias est venu plusieurs fois à Athènes, il est donc difficile de dire qu'il s'agit de cette visite en particulier. 481d : mention de Démos (481–440), fils de Pyrilampe, beau-père de Platon, mentionné dans les *Guêpes* d'Aristophane autour de 422. 519a : Prédiction à propos d'Alcibiade, avant 415. 470d : Archélaos est arrivé au pouvoir récemment, en 413 ou avant. 485e : Mention de *l'Antiope* d'Euripide, incapacité de dater la pièce, peut-être autour de 411 ou plus tôt. 473e : allusion au procès des généraux après la bataille des Arginuses, 405.

<sup>47</sup> Un point mentionné par Monique Canto-Sperber dans son introduction à Platon, *Gorgias*, Flammarion, Paris, 2007, pp. 49–54.

<sup>48</sup> Dodds dans son introduction à Plato. *Gorgias*, p. 42.

partir de la visée du dialogue. D'une part, Platon veut expliquer les raisons du succès de la rhétorique à Athènes, il s'agit ainsi de comprendre pourquoi elle est devenue une pratique sociale incontournable<sup>49</sup>. D'autre part, en remontant à ses origines, le philosophe souhaite illustrer le problème fondamental de l'ignorance dans la politique de la cité. L'objectif de ce deuxième chapitre est donc d'expliquer pourquoi l'impérialisme athénien et certaines conceptions de la justice sont devenus un terrain fertile pour l'émergence de la rhétorique comprise comme l'art politique par excellence permettant à l'individu de se protéger et de commander dans la cité (452e) tel que Gorgias la présente. Il permet de saisir l'originalité de l'interprétation historique que fait Platon de la Guerre du Péloponnèse et ses divergences explicites avec celle de Thucydide.

Notre troisième chapitre se concentre sur « le double dévoilement de la rhétorique et du dialogue. » Que ce soit dans le *Cratyle* où l'on s'interroge sur la naturalité ou la conventionalité des noms, dans *l'Euthydème* où il est question des paradoxes et d'éristique ou encore dans la *République* où l'enjeu de la poésie et de la composition littéraire est présent (une étude de la *lexis* et de la *diégésis*, Livre III), les réflexions sur la langue (*Sophiste*, 261e-263e) et le médium qu'elle constitue sont omniprésentes chez Platon. Son travail philosophique consiste non seulement à conceptualiser et catégoriser différents usages de la langue<sup>50</sup>, mais surtout à mesurer ses répercussions politiques. Dans cette perspective, la rhétorique est un objet d'étude incontournable, puisque Gorgias se fait fort à la fois de parler sur tous sujets<sup>51</sup> et d'enseigner l'art le plus prestigieux et indispensable dans la cité (452d). Dans le dialogue, « l'art oratoire » du Sicilien présente d'emblée une confusion quant à sa délimitation, or ce qui fait le propre du discours de tout art, comme le rappellera Socrate, c'est de porter sur un objet précis<sup>52</sup>. Cette prétention universelle de la rhétorique est presque divine, comme s'en émerveille ironiquement le philosophe (456a)<sup>53</sup>. Le problème c'est

---

<sup>49</sup> Socrate révélera ainsi à Calliclès que son estime pour la rhétorique est un leurre, si « l'art oratoire » lui est indispensable, c'est avant tout pour assurer sa survie face à la foule, qui a été habituée à être flattée par les générations politiques antérieures (513b-c, 518e-519b).

<sup>50</sup> On reviendra précisément sur cet effort caractéristique de la pensée de Platon.

<sup>51</sup> Calliclès à propos de Gorgias : « ...il invitait tout à l'heure qui, dans la salle, le désirerait, à lui poser une question à son choix, et il se déclarait prêt à répondre à toutes, sans exception » (447c).

<sup>52</sup> Socrate : « Et certainement, Gorgias, il en va de même aussi pour les autres arts : chacun d'eux a rapport aux discours qui précisément se rapportent à la chose dont chacun d'eux est l'art ? » (450a-b).

<sup>53</sup> Une remarque que l'on trouve d'ailleurs dans *l'Euthydème* : « Socrate : – ...c'est que, Clinias, les personnages en question, les faiseurs de discours, me font l'effet, chaque fois que je me trouve en leur

qu'elle ne nous dit rien de la réalité véritable de la rhétorique. De ce point de vue, Gorgias se présente comme un adversaire délicat : il revendique une puissance universelle qui s'adapte à toutes les circonstances, à toutes les contraintes et à tous les sujets<sup>54</sup> tout en revendiquant le statut de τέχνη. De plus, avec son aura de célébrité, Gorgias est considéré dans l'opinion publique comme le représentant du plus beau des arts, indispensable dans la cité, comme en témoigne la tirade parodique de Pôlos (448c) et le fait qu'il soit hébergé chez un ambitieux Athénien (Calliclès, 447b). Comment Socrate peut-il alors amener Gorgias à dévoiler la nature de ce qu'il pense vraiment au sujet de son art dans la perspective d'en faire l'examen et l'analyse, et tout particulièrement de remettre en cause ses prétentions ? Il faut introduire Gorgias à la pratique du dialogue et à son but : la définition. De sorte que ce travail de dévoilement de l'essence de la rhétorique est l'occasion d'une explicitation des principes méthodologiques de la conversation. Si le *Gorgias* ne se veut évidemment pas un manuel sur la rhétorique, il a en revanche les allures d'une véritable initiation à l'art du dialogue. Sans rentrer, pour le moment, dans un débat sur la question de la définition de la dialectique et de sa présence plus ou moins élaborée dans le dialogue, il est néanmoins clair que l'échange entre Gorgias et Socrate a un caractère bien particulier. Tout en interrogeant Gorgias sur la définition de son « art », Socrate explicite l'art de dialoguer (διαλέγεσθαι). Autrement dit, face au rhéteur, le philosophe démontre que lui, possède un certain savoir dont il peut rendre compte et qu'il peut transmettre. Ce travail permet révéler les insuffisances de la rhétorique à se définir elle-même et à se soumettre à la contrainte du *logos*. Ce troisième axe s'attache donc au double dévoilement de la rhétorique de Gorgias et du διαλέγεσθαι de Socrate.

Enfin, le quatrième et dernier chapitre de cette thèse porte sur la critique et le renversement de la rhétorique dans le dialogue. Cette critique se déroule en trois temps, elle consiste d'abord à refuser le statut de *technê* que s'arroge Gorgias, avant d'attaquer ses présupposés tyranniques chez Pôlos pour aboutir au renversement de sa puissance dans l'esprit de Calliclès. Après avoir pleinement saisi comment Platon détruit toutes les prétentions de cette manière de parler, il s'agira de comprendre le projet de rhétorique

---

compagnie, d'être des savants hors ligne, et leur art lui-même, d'être un art divin et sublime » (*Euthydème*, 289e–290a).

<sup>54</sup> Gorgias est capable (δυνατόν) de former d'autres ici et ailleurs (449b) et de rendre habile à parler quiconque sur tous les sujets (458e) et de s'adapter à répondre brièvement ou longuement dépendamment des réponses (449b).



philosophique proposée par Socrate. Ce chapitre suit à nouveau la progression argumentative du dialogue, cette fois en approfondissant et reprenant la réfutation socratique, afin de clairement contraster les empiries que sont la rhétorique et la sophistique des arts véritables. Dans un dernier temps, il analyse l'usage que fait le philosophe de cette belle *démêgoria* sur Calliclès.

# Chapitre I : Les visages de la rhétorique

## Introduction

*Socrate : – Quand donc l’habile orateur, qui, ignorant du bien et du mal, a devant lui une Cité qui est dans la même ignorance, entreprend de persuader, non point, au sujet de l’ombre de l’âne, que c’est d’un cheval qu’il compose l’éloge, mais, au sujet du mal que c’est le bien ; quand, après avoir fait des opinions de la multitude un apprentissage suivi, il lui aura persuadé de faire le mal au lieu du bien, quelle sorte de moisson, après cela, penses-tu que doit récolter l’art oratoire, pour fruit de ce qu’il a semé ? (Phèdre, 260c).*

Le premier temps de notre étude se concentre sur la réception platonicienne de la rhétorique dans le *Gorgias*, afin de pouvoir saisir, par la suite, sa critique et son renversement. Ce chapitre a pour objectif d’introduire<sup>55</sup> le lecteur au contexte du dialogue en lui donnant ses principales clés. Dans son chapitre sur « L’éloge rhétorique, de Périclès à Cicéron », Laurent Pernot nous rappelle que « Diogène Laërce attribue à Platon une tripartition de l’éloquence qui préfigure exactement celles d’Aristote et de la *Rhétorique à Alexandre* [...] mais ce témoignage tardif ressemble à une projection anachronique, car rien ne lui fait écho dans les œuvres conservées. »<sup>56</sup> En effet, dans le *Gorgias*, la division entre les genres délibératif, judiciaire et épideictique, distinction classique établie par Aristote dans la *Rhétorique* (1358b5-10), n’est pas encore réalisée, même si ces trois dimensions sont déjà bien présentes. Il est aussi bien question du rôle de l’orateur à l’Assemblée dans une fonction de conseil, que de l’habilité à persuader pour se défendre dans un procès ou encore de l’éloge que Gorgias est capable de faire de son art dans une *epideixis* qu’il vient tout juste de terminer au moment où commence le dialogue. Mais avant d’analyser la rhétorique sous ces différentes modalités, nous voudrions d’abord la comprendre à travers le mouvement fondamental du dialogue. Pour cela nous souhaitons nous attarder sur le rapport de filiation<sup>57</sup> entre les trois personnages qui représentent la rhétorique : Gorgias, Pôlos et Calliclès. En se concentrant sur ces figures, l’objectif est non seulement d’introduire les enjeux de l’art oratoire, mais également de mettre en évidence ces différents visages. En effet, le contexte de la rhétorique évolue au fil du dialogue, du maître Gorgias à son disciple Pôlos, puis à Calliclès, Calliclès ambitieux. Sa représentation se module avec les désirs et les personnalités, ce qui se traduit dans la

---

<sup>55</sup> En ce sens, ce chapitre ne souhaite pas entrer dans une analyse en profondeur de la rhétorique, mais souhaite plutôt présenter de manière globale son enjeu dans le dialogue.

<sup>56</sup> Pernot, Laurent, *La rhétorique de l’éloge dans le monde gréco-romain, Tome I, histoire et technique*, Paris, Institut d’études augustiniennes, 1993, p. 27.

<sup>57</sup> Un tel rapport de filiation entre des figures se retrouve également au livre VIII de la *République*, lorsque Socrate enchaîne les différents types d’hommes (aristocratique, timocratique, oligarchique, démocratique, tyrannique).

structure du dialogue. S'il n'y a pas de rapport de filiation au sens littéral entre Gorgias et les deux personnages que sont Pôlos et Calliclès, ils appartiennent néanmoins à la même lignée intellectuelle. La progression du texte révèle une dégradation de plus en plus sévère de la moralité des personnages<sup>58</sup>. Cette détérioration est en germe implicitement dès le début de la conversation avec Gorgias, car le dialogue se veut une explicitation des conséquences de son enseignement. L'extrait du *Phèdre* cité plus haut peut d'ailleurs se lire comme une illustration du *Gorgias*, car le dialogue s'acharne à révéler, précisément, la « moisson » du rhéteur. Le Léontinien Gorgias, ne possédant en réalité aucun savoir, est la cause de la corruption dramatique de ses disciples. De sorte que l'enchaînement des personnages correspond à une explicitation progressive des dégâts causés par l'ignorance du maître rhéteur. C'est là la visée même du dialogue : Platon cherche à comprendre l'émergence de la rhétorique en remontant à ses racines épistémologiques et psychologiques. Quelle est l'origine de cette pratique ? Comment expliquer son succès ? D'où tire-t-elle ses prétentions au savoir ? Le statut de *technê* qu'elle s'arroge est-il justifié ? À quel type de désir dans l'âme fait-elle appel ? À quelle nécessité politique répond-elle ? Et surtout quel choix existentiel implique-t-elle ? Face aux personnages qui font l'éloge<sup>59</sup> de la rhétorique et défendent son enseignement, Socrate ne cherche pas à savoir si Gorgias est un bon ou un mauvais rhéteur, mais à saisir l'essence de sa pratique, afin de déterminer si celle-ci est un véritable savoir. C'est seulement une fois que l'on aura statué sur sa valeur épistémique que l'on pourra ensuite juger de son usage et si elle est bonne ou mauvaise, belle ou laide.

En confrontant la rhétorique à ses conséquences, le *Gorgias* prend une dimension polémique qui s'inscrit dans la critique d'une tradition oratoire que l'on ne peut ignorer. En effet, Platon présente le phénomène rhétorique à partir d'un horizon bien connu de

---

<sup>58</sup> Un point déjà remarqué par Babut : « Ainsi s'explique une particularité paradoxale de la construction du dialogue qui est restée ignorée ou incomprise. D'un côté, en effet, les interlocuteurs de Socrate s'y succèdent dans un ordre qui fait ressortir une détérioration croissante de leur moralité et, corrélativement, une incapacité ou un refus de plus en plus marqué de se prêter aux règles du débat dialectique. Mais d'un autre côté leur place dans le dialogue est inversement proportionnelle à leur moralité et à la qualité de la contribution qu'ils apportent au débat, puisque le rôle de Polos l'emporte quantitativement sur celui de Gorgias de plus de la moitié, tandis que Calliclès occupe la scène deux fois et demie plus longtemps que celui dont le nom a pourtant donné à l'œuvre son titre. » Babut, Daniel, « οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Revue des Études Grecques*, vol. 105, no. 500, 1992, p. 109.

<sup>59</sup> Cet éloge est tout à fait explicite chez Gorgias (455d–457c) et Pôlos (448c), il l'est un peu moins chez Calliclès, mais nous verrons que ce personnage est en réalité lui aussi en train de louer la rhétorique et le genre de vie qu'elle implique (513b, 520b).

son lecteur<sup>60</sup>, en s'opposant à des auteurs passés ou contemporains. Le *Gorgias* est ainsi pétri d'allusions à des textes de figures contemporaines telles que l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, le *Contre les Sophistes* d'Isocrate, l'*Antiope* d'Euripide, ou encore *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide. Ces références méritent parfois d'être soulignées, parce qu'elles permettent de faire ressortir la richesse d'un texte qui se nourrit de ces rivalités et d'éclairer l'originalité de la critique platonicienne dans la toile des échanges intellectuels du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècles. Lorsque cela est pertinent, nous soulignerons donc l'intertextualité du dialogue.

Pour exposer la cohésion organique du texte, on travaillera en deux temps. D'abord, on se concentrera sur l'évolution de l'enjeu rhétorique dans le *Gorgias*, en partant de la temporalité du dialogue, des thèmes principaux et des mouvements qui y sont à l'œuvre. Une fois cette étude complétée, on passera au rapport de filiation entre les personnages, afin de faire ressortir la progression de leur dégénérescence morale.

## A. L'évolution de l'enjeu rhétorique dans le *Gorgias*

### 1. Introduction

#### a. Remarque sur la recherche de la structure du dialogue

Quand on lit un dialogue de Platon, il est essentiel d'un point de vue méthodologique d'en comprendre la structure. Victor Goldschmidt s'est fait le défenseur de cette approche structuraliste dans son ouvrage sur les *dialogues* de Platon. Il oppose deux modes d'explication de la composition d'un dialogue. D'un côté, il y a la mise au jour de la structure philosophique du texte, liée à une méthode qui « cherche, et se cherche » et qui consiste à dévoiler la progression dialectique. De l'autre, il s'agit plutôt de révéler des règles de composition, le dialogue étant composé de manière littéraire (dans le but de plaire). Si l'analyse de la structure est effectivement essentielle pour comprendre les textes platoniciens, il semble néanmoins que l'on ne peut pas réduire la composition littéraire chez Platon à un souci esthétique, car le *διαλέγεσθαι* employé par Socrate avec ses interlocuteurs<sup>61</sup> ne se réduit jamais à une pure argumentation logique. Il s'agit au

---

<sup>60</sup> Il fait d'ailleurs de même dans le *Ménexène* en faisant un pastiche de l'oraison funèbre, dans le *Banquet* avec les éloges d'Éros ou encore dans le *Phèdre* avec le discours de Lysias.

<sup>61</sup> Ce que nous ferons par ailleurs dans notre troisième chapitre.

contraire de réfuter là et maintenant, à l'aide du *logos*, un propos vivant, incarné, porté par une âme particulière dans un contexte spécifique<sup>62</sup>. Dès lors, que le dialogue se découpe en quatre grandes étapes (sans compter le prologue), trois discussions successives<sup>63</sup> de Socrate avec Gorgias, Pôlos, Calliclès puis le mythe final, ne relève pas d'un souci purement formel ou d'un art de plaire, mais répond à une cohérence où chaque partie du dialogue joue un rôle qui se comprend par rapport au tout. R. Clavaud remarquait à ce sujet : « ... très souvent, chez Platon, ce n'est pas telle section isolée d'une de ses œuvres qui permet de juger l'ensemble ou qui exprime sa pensée intime ; c'est le rapport de toutes ces parties et les rectifications mutuelles qu'elles nous invitent à faire. »<sup>64</sup> Si tel personnage intervient à tel moment, coupe la parole ou réagit, c'est qu'il y a une certaine nécessité à cette intervention, dictée par une cohérence chez l'interlocuteur<sup>65</sup>. En ce sens, l'organisation du propos dans le dialogue se comprend d'abord à partir de la rencontre entre des personnages porteurs de conceptions profondément divergentes et qui conditionnent leurs participations et leurs réactions à la discussion avec Socrate. Le *Gorgias* fait ainsi se rencontrer deux horizons opposés : Socrate porte une exigence de cohérence dialectique et se mesure à des personnages qui, eux, valorisent une cohérence rhétorique dont on mesure au fil du texte les conséquences néfastes. Cette différence de cohérence se comprend à partir de la cohésion psychologique interne des personnages. Les protagonistes possèdent des désirs, des opinions, une manière de parler, qui conditionnent leur manière d'être, leurs erreurs et leur ignorance<sup>66</sup>. L'articulation entre les différentes discussions et la construction du dialogue doit donc se comprendre à partir de cette logique psychologique sur laquelle Socrate jouera d'ailleurs

---

<sup>62</sup> On sait dans le *Phèdre* la supériorité donnée à l'oralité du fait de son caractère vivant sur le discours écrit, qui n'a pas cette dimension, puisque comme une peinture, on ne peut interroger ces figures, (*Phèdre*, 275d).

<sup>63</sup> Il s'agit d'une structure assez inhabituelle pour un dialogue platonicien comme le soulignait déjà Friedländer, si ce n'est dans le premier livre de la *République* où trois interlocuteurs (Céphale, Polémarque, Thrasymaque) se succèdent également face à Socrate. Cf Friedländer, Paul, *Platon. Band II, Die Platonischen Schriften, erste Periode*, Berlin, Allemagne, W. de Gruyter & Co, 1957, p. 226.

<sup>64</sup> Clavaud, *Le « Ménexène » de Platon et la rhétorique de son temps*, p. 81.

<sup>65</sup> Comme le souligne François Renaud : « Platon présente ses personnages avec leurs caractéristiques propres et les fait parler et agir avec vraisemblance, selon le principe rhétorique de la justesse psychologique du portrait (*reddere personae suna convenientia cuique*) [...] Il faut [...] se demander pourquoi Platon met dans la bouche des personnages tel argument à tel moment. » Renaud, « La rhétorique socratico-platonicienne dans le *Gorgias* (447a–461b) », p. 72.

<sup>66</sup> Monique Dixsaut souligne très justement : « Chacun tient le discours qu'il tient en fonction de ce qu'il croit savoir, mais c'est une certaine orientation du désir qui détermine la figure propre de son ignorance : celui qui s'accroche à la vie croit savoir que la mort est un mal, celui qui aime l'argent tient pour bavardage la philosophie, l'ami de la gloire estime que la victoire et la réputation sont les seules preuves de valeur. Quand il est celui d'une opinion, l'énoncé est inséparable du sujet de l'énonciation. Ce sujet est constitué par ses désirs et ses passions, c'est cela qu'il croit être lui-même et qu'il affirme à travers toutes les opinions qu'il soutient... » Dixsaut, Monique, *Platon : le désir de comprendre*, Paris, J. Vrin, 2003, p. 71.

pour réfuter ses interlocuteurs<sup>67</sup> (d'autant qu'en prenant pour sujet la rhétorique, qui se veut une puissance d'agir par le discours sur les âmes, la mise en scène du *Gorgias* se fait l'écho de ses propres interrogations). Pour comprendre la progression du dialogue, nous accordons donc de l'importance aux rôles joués par les personnages et à leur cohérence. Pour cette raison, il sera plus juste de parler d'une analyse du mouvement du dialogue, plutôt que de sa structure, le terme de « mouvement » désignant plus exactement la vitalité et l'organicité du texte platonicien.

### *b. La distribution des personnages dans le dialogue*

Avant de commencer notre analyse, rappelons rapidement la façon dont se répartissent les interventions des cinq personnages, Chéréphon, Pôlos, Gorgias, Calliclès, Socrate dans le dialogue, sans rentrer pour le moment dans le détail de leur biographie.

Chéréphon<sup>68</sup>, ami de Socrate, semble être le plus effacé des protagonistes, il intervient seulement à trois reprises dans le dialogue, mais cette présence a tout de même une certaine incidence. D'abord, il est la raison qui fait manquer à Socrate la conférence de Gorgias, parce qu'il a retenu le philosophe sur l'agora. Toutefois, se présentant comme un ami de Gorgias (447b2), il entend « guérir » (ιάσομαι, 448b) la situation. Chéréphon est le personnage qui amorce le début de la conversation avec Gorgias, puis avec Pôlos. Or ce premier échange raté entre les deux disciples permet à Socrate d'intervenir et sa réaction attire l'attention du Gorgias<sup>69</sup>. Chéréphon relance également la première discussion entre le maître de rhétorique et le philosophe en soulignant le vacarme approbateur de l'assistance (θόρυβος, 458c3). Chéréphon est également un rare allié de Socrate dans un contexte hostile au philosophe et à la philosophie. Son intervention dans une conversation centrée sur la rhétorique permet d'introduire subrepticement le thème du genre de vie. Il souligne à quel point il souhaite se consacrer à cette seule d'occupation qu'est le dialogue : « ... Quant à moi personnellement, puissé-je, en tout cas, jamais

---

<sup>67</sup> On pensera notamment au rôle joué par la honte dans le dialogue sur lequel nous reviendrons dans notre quatrième chapitre et sur lequel la littérature secondaire a été prolifique.

<sup>68</sup> Disciple indéfectible de Socrate, Chéréphon (≥469–399) est décrit comme particulièrement grand et ascétique dans les pièces d'Aristophane où il apparaît (les *Oiseaux*, les *Nuées*, les *Guêpes*). Il a choisi l'exil avec les démocrates en 404, pendant la tyrannie des Trente. Il était déjà mort au moment du procès de Socrate. Il est connu pour avoir demandé à la Pythie s'il y avait un homme plus sage que Socrate et a reçu une réponse négative. Voir la notice de Nails, Debra, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett Pub., 2002, pp. 86-87.

<sup>69</sup> « Socrate : – Magnifique, Gorgias, est de toute évidence l'équipement oratoire dont a été pourvu Pôlos ! Malheureusement, la promesse qu'il avait faite à Chéréphon, il ne la tient pas. Gorgias : – Comment au juste, Socrate ? » (448d1–4).

n'avoir d'occupation assez importante pour me faire délaissier un débat de cette qualité de cette importance et débattu dans de telles conditions, et me faire juger plus à propos de m'employer à autre chose » (458c5-7). Cette remarque annonce ainsi deux oppositions existentielles : la recherche de la vérité propre à la vie philosophique et la recherche du plaisir, critère rhétorique à l'aune duquel Calliclès juge le débat (458d4). On voit ainsi deux critères différents s'affronter pour apprécier la discussion.

Pôlos est d'une certaine façon le pendant rhétorique du disciple socratique qu'est Chéréphon. C'est d'ailleurs en lui répondant que le jeune « poulain » se manifeste pour la première fois. Ce disciple sicilien<sup>70</sup> du maître de rhétorique Gorgias apparaît lui aussi à deux moments distincts (début et milieu du dialogue) et s'impose de manière brutale dans la discussion. C'est la « pétulance » de sa jeunesse qui est invoquée pour expliquer son comportement. Sa première intervention résulte d'une volonté de substitution, il souhaite répondre à la place de Gorgias, mais ses répliques sont rapidement critiquées par Socrate. Cette attitude établit clairement le lien de maître et de disciple entre Gorgias et Pôlos, puisqu'il apparaît que le jeune homme s'est entraîné aux discours (448d1-2) et est capable d'imiter Gorgias. Écarté de la discussion pour n'avoir fait que l'éloge de la rhétorique sans expliquer ce qu'elle est, il se tait, jusqu'à ce que le dénigrement de l'art oratoire par Socrate finisse par l'exaspérer et le faire intervenir à nouveau. Il occupe alors le deuxième tiers du dialogue. Ses réactions vives et irréfléchies donnent un ton plus agressif<sup>71</sup> à la discussion. Entre le sérieux du maître de rhétorique et l'intransigeance de Calliclès, Pôlos est clairement moqué et tourné en dérision, ajoutant une touche d'humour à l'échange, par exemple : « Socrate : – Allons ! à l'âge que tu as, Pôlos, tu manques de mémoire ! Dans quelque temps, comment feras-tu ? » (466a) ou encore « Socrate : – Mais ma réponse, est-ce que tu la comprendrais ? » (463d). Mais c'est surtout sa défense de la figure du tyran qui fait de lui un interlocuteur beaucoup plus immoral que Gorgias. Pôlos estime en effet que les orateurs possèdent dans la cité un pouvoir immense à l'égal des despotes. Ce personnage introduit ainsi plus explicitement l'enjeu de la justice et de la liberté dans le dialogue.

---

<sup>70</sup> Nous reviendrons plus en détail sur l'arrière-plan de ce personnage, dans notre deuxième chapitre, section C.2.

<sup>71</sup> Entre le sérieux du maître de rhétorique et l'intransigeance de Calliclès, Pôlos est clairement moqué et tourné en dérision, ajoutant une touche d'humour à l'échange. « Socrate : – Allons ! à l'âge que tu as, Pôlos, tu manques de mémoire ! Dans quelque temps, comment feras-tu ? » (466a) « Socrate : – Mais ma réponse, est-ce que tu la comprendrais ? » (463d). « ... Je ne dis rien encore de très clair ; mais Pôlos, lui, a la pétulance de sa jeunesse ! » (463e).

Sur ces deux premiers personnages, on peut observer une construction en miroir : Chéréphon se substitue à Socrate pour poser les questions, Pôlos à Gorgias pour répondre, mais les deux disciples laissent rapidement la place à leurs maîtres respectifs. Toutefois, on notera que Chéréphon a lui été informé et soutenu par Socrate dans l'élaboration de ses interrogations, tandis que Pôlos ne semble pas recevoir de soutien ou d'aide de la part de Gorgias.

Son maître, Gorgias, donne son nom au dialogue<sup>72</sup> alors qu'il n'en occupe que le premier tiers<sup>73</sup> où il est question de définir l'art qu'il enseigne. Si sa première discussion avec Socrate pose le cadre théorique du traitement de la rhétorique, ses interventions dans la suite du dialogue jouent aussi de manière décisive. Gorgias participe avec intérêt à la discussion avec Pôlos pour encourager Socrate à poursuivre la discussion<sup>74</sup> (463d-e), puis pousse Calliclès à répondre alors que ce dernier se renferme dans le mutisme face à Socrate. Ces rappels à l'ordre dénotent ici une hiérarchie, le statut du maître de rhétorique possède un prestige qui lui permet d'asseoir son autorité sur les autres personnages et de permettre la continuité de la discussion. En ce sens, Gorgias est le personnage auquel on exprime le plus de respect et d'admiration dans le dialogue, ce qui est manifeste dans la façon dont Chéréphon s'adresse à lui, il fait également l'objet d'éloge et de flatterie par Pôlos, et est accueilli chez Calliclès.

Enfin, le dernier interlocuteur de Socrate est Calliclès. Il est le premier personnage à parler (447a1) et son nom est le dernier mot du dialogue prononcé (527d7). Il ouvre et clôt donc le texte. Il ne s'agit pas ici d'une simple symétrie esthétique. Cette figure athénienne est un point de convergence de tous les enjeux du dialogue. S'il n'est pas le disciple de Gorgias au sens où Pôlos l'est, Calliclès est le citoyen athénien qui héberge

---

<sup>72</sup> Le titre des dialogues platoniciens correspond en général à l'interlocuteur principal. On peut pointer ici que le personnage de Gorgias n'occupe qu'un petit tiers du dialogue, mais, comme le souligne Louis-André Dorion, cela s'explique sans doute du fait que son nom est beaucoup plus connu que celui de Pôlos et Calliclès, voir sa remarque dans son introduction à l'ouvrage Platon, *Lachès ; Euthyphron*, Paris, 1997, p. 75. De plus, nous n'avons aucune indication laissant penser que le titre du dialogue aurait été modifié ou altéré. Le *Gorgias* fait partie des titres des dialogues de Platon cités par Aristote, notamment dans les *Réfutations sophistiques* (173a) et dans la *Rhétorique* (1408b). Sur Aristote comme source fiable pour les titres des dialogues, on consultera l'ouvrage d'Alline, Henri, *Histoire du texte de Platon*, Genève, Slatkine, 1984, p. 55.

<sup>73</sup> Pourtant, sa place est plus importante qu'on le pense, puisque toute la suite du dialogue illustre, les répercussions de son enseignement et de son ignorance.

<sup>74</sup> « Gorgias : – Eh bien ! Envoie-le promener, pour m'expliquer à moi ce que tu veux dire en appelant l'art oratoire... » (463e) « Pas de ça, Calliclès ! Réponds plutôt, ne serait-ce que dans notre intérêt (ἡμῶν), et pour que la discussion se parachève (περανθῶσιν) ! » (497b). « Gorgias : – ... Laisse Socrate mener sa réfutation de la façon qu'il lui veut (ἐξελέγξαι ὅπως ἂν βούληται) ! » (497b).



Gorgias chez lui<sup>75</sup> et qui introduit donc symboliquement le représentant de la rhétorique dans la cité. Cette hospitalité rend manifeste son admiration pour le rhéteur et son intérêt certain pour apprendre la rhétorique afin de servir ses ambitions politiques personnelles. Sa discussion avec Socrate, la troisième, occupe la majeure partie du dialogue avant le mythe final, soit la moitié du texte (46 pages *Stephanus* sur 80). Or, sa présence au début et à la fin permet de mesurer l'évolution de l'ensemble de l'œuvre. Sa première intervention est un reproche espiègle et amical à Socrate. Sa deuxième souligne le plaisir que lui procure la discussion entre Gorgias et le philosophe. Quand il devient finalement le troisième interlocuteur de la conversation : il s'enlise dans une altercation violente avec Socrate au point de refuser de lui répondre. Calliclès est donc non seulement le dernier partenaire de Socrate et en même temps son interlocuteur le plus difficile et le plus coriace. Cela s'explique par la nature de leur conversation, il s'agit de déterminer quel genre de vie vaut le plus. À travers cette question, ce sont les choix et les mœurs d'Athènes qui sont considérés et critiqués.

Terminons ce rapide tour d'horizon par Socrate. Il est évidemment le personnage le plus structurant<sup>76</sup> du dialogue. On peut remarquer qu'à lui seul il incarne l'unité du dialogue. Le texte repose comme le souligne Monique Canto-Sperber « sur la cohérence d'une personnalité et sur la solidité d'un engagement de vie. »<sup>77</sup> Face aux trois vagues successives qui tentent de le renverser, Socrate se tient debout. Tout le dialogue exemplifie cette persévérance<sup>78</sup>, alors que les interlocuteurs sont incapables d'être cohérents et de réfuter les thèses de Socrate. C'est ce qui lui permet notamment d'affirmer que celles-ci sont « enchaînées par des chaînes de fer et de diamant » (509a) ou que « tout au contraire, après la réfutation, au cours de ce long débat, des autres thèses, seule celle-

---

<sup>75</sup> En revanche, contrairement à ce que certains commentateurs laissent entendre, le dialogue n'a pas lieu dans la maison de Calliclès. Si on observe attentivement le prologue du dialogue, on verra que Socrate et Chérèphon rencontrent Calliclès sur le lieu où vient de se tenir l'*epideixis* de Gorgias, une salle avec du public (τῶν ἔνδον ὄντων, 447c7), mais viennent de la rater. On voit mal pourquoi Calliclès préciserait que Gorgias ait descendu chez lui et qu'il y invite Socrate si les protagonistes peuvent déjà le constater sur place et s'y inviter spontanément. Si Socrate et Chérèphon n'arrivent pas chez Calliclès directement, ils pourraient alors s'y déplacer suite à son invitation. Mais cette hypothèse est également fautive. Car Calliclès a simplement affirmé que si Socrate veut entendre la conférence de Gorgias, il peut venir dans sa maison quand il le souhaite pour que ce dernier lui refasse sa performance. Mais Socrate ne veut pas réentendre la démonstration de Gorgias, il veut s'entretenir avec lui, il n'a donc pas à aller chez Calliclès, puisqu'en terminant sa conférence dans la salle où il se trouve, Gorgias vient d'inviter les membres de l'assistance à lui poser des questions. Il est donc clair que l'ensemble du dialogue se déroule dans un lieu public, accessible à tous, et non pas dans la maison privée d'un citoyen. Ce point est important, car il change les conditions du dialogue, et notamment le rôle de la honte plus tard.

<sup>76</sup> Notre troisième chapitre est consacré à la progression dialectique de sa discussion avec Gorgias.

<sup>77</sup> Introduction par Monique Canto-Sperber à Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, 2007, p.25.

<sup>78</sup> « ... Le genre de la philosophie, c'est de toujours dire pareil ! » (482a7-b1).

ci demeure en paix » (527b). En réalité, Socrate fait subir un renversement à toutes les autres thèses de ses partenaires de dialogue en les réfutant, un mouvement que Calliclès remarquait déjà au début de sa propre intervention et que nous expliciterons.

## 2. Le mouvement général du dialogue

### a. *Le prologue, anticipation des thèmes du dialogue*

Une anecdote bien connue rapporte que Platon aurait longuement réfléchi à la première phrase de la *République*. Ce souci accordé à la composition du prologue est également manifeste dans le *Gorgias*. Le lecteur averti saura reconnaître l'annonce des enjeux majeurs de la discussion dans les vingt-six premières lignes du dialogue. Ainsi, les deux premiers mots du texte qui appartiennent à un proverbe prononcé par Calliclès ont été abondamment commentés<sup>79</sup> : « Guerre et combat (πολέμου καὶ μάχης), c'est comme tu fais, Socrate, qu'il en faut, dit-on, prendre sa part ! » (447a1). Pour quelles raisons ? Le *Gorgias* est d'abord le dialogue qui traite le plus explicitement et directement de la Guerre du Péloponnèse et de ses origines, en critiquant ouvertement les choix politiques des dirigeants d'Athènes. Ces deux mots témoignent aussi de la violence qu'atteindra l'échange entre Calliclès et Socrate. Mais le reste de la phrase sur lequel on insiste moins est tout aussi important. Calliclès émet un reproche symbolique au philosophe, ce dernier ne prend pas sa part au combat (μεταλαγχάνει, 447a2). Cette réprobation a plusieurs échos. D'une part, on a déjà ici la ligne de fracture entre le *polupragmôn*, l'homme d'action impliqué dans la cité que représente Calliclès et le philosophe *apragmôn*, vivant en retrait. Si Socrate arrive en retard à la guerre, cela laisse entendre qu'il ne participerait pas à la défense et à l'unité de sa cité<sup>80</sup>. Dans cette perspective se dessine le fait que philosopher à un âge avancé est un motif de désapprobation sociale. D'autre part, le verbe « prendre sa part » anticipe le conflit sur la compréhension de la justice entre Calliclès et Socrate. En effet, pour le politicien ambitieux, celui qui est meilleur devra avoir une plus grande part que les autres, démesure que Socrate dénoncera, arguant que c'est le savoir qui permet de déterminer la part juste pour chacun (490a-e). À cette apostrophe, Socrate réplique en corrigeant le proverbe de

---

<sup>79</sup> Pour ne citer qu'un seul exemple : Doyle, James, « On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias* », *The Classical Quarterly*, vol. 56, no. 2, décembre 2006, pp. 599-602.

<sup>80</sup> Bien plus tard dans le dialogue, Calliclès rapprochera les propos de Socrate de ceux tenus par des partisans lacédémoniens (515d).

Calliclès, un geste significatif de leur futur rapport<sup>81</sup>. Ce n'est pas à une bataille, mais à un festin que le philosophe est arrivé en retard, car la rhétorique gorgianique n'est en effet jamais très loin de la nourriture, de la cuisine et de la pâtisserie, anticipations de sa critique. L'hédoniste qu'est Calliclès se saisit de cette image et renchérit en soulignant qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle fête que Socrate a manqué, celle-ci est supérieure aux autres, car plus raffinée (ἀστείας, 447a5). Par la beauté de son discours, Gorgias a donné à son public de « nombreuses et belles choses » lors de sa conférence. Or, si Socrate n'a pu profiter du plaisir que devait procurer ses belles paroles<sup>82</sup>, c'est parce qu'en tant que philosophe (et véritable homme politique ?), il traînait sur l'agora en compagnie de Chéréphon, n'ayant pas de plus importante occupation que celle de dialoguer avec ses concitoyens. Une fois ces quelques répliques échangées, comment faire pour établir le dialogue entre Socrate et Gorgias ? Heureusement, Chéréphon se propose de remédier (ιάσομαι, 447b1) à la situation, par son amitié avec Gorgias. En employant ce verbe, Platon introduit subrepticement une allusion à l'art médical qui s'opposera à l'empirie rhétorique. Calliclès révèle alors que Gorgias est hébergé chez lui (sa proximité avec la rhétorique est affirmée d'emblée) et invite les deux personnages à venir l'entendre dans sa maison privée. Mais, dernier élément symbolique du prologue, Calliclès interprète de travers la venue de Socrate, pensant que celui-ci voulait nécessairement entendre la conférence de Gorgias. Or, c'est le contraire, si le philosophe se présente en retard, c'est pour éviter la macrologie du rhéteur et pouvoir dialoguer (διαλεχθῆναι, 447c1). Socrate précise alors l'objet de sa venue : il désire savoir ce qu'est la puissance de l'art que possède et enseigne Gorgias (447c-2). Le prologue se termine par une réplique de Calliclès, qui rapporte la promesse de Gorgias de répondre à toute question, une prétention que le rhéteur décevra. Par cette brève analyse, on voit que le prologue anticipe à bien des égards les sujets principaux du dialogue et révèle déjà certains traits psychologiques des personnages.

#### *b. La temporalité du dialogue : présent, passé, futur*

Pour rechercher le mouvement général du dialogue, on peut commencer par observer un indicateur important, sa temporalité. Que nous apprennent les références

---

<sup>81</sup> Socrate souhaite en effet corriger Calliclès, cette intention est clairement manifestée dans la conversation : « Socrate : – Voilà un homme qui ne supporte pas qu'on lui soit utile et qu'il subisse cela même qui est l'objet de notre conversation, je veux dire d'être corrigé ! » (505c3-4).

<sup>82</sup> Un peu plus bas, ce n'est pas non plus un hasard si Calliclès utilise le verbe ἐπιθυμέω (447b4) pour qualifier le fait que Socrate souhaite entendre Gorgias.

temporelles du dialogue ? La conférence de Gorgias se joue pendant la Guerre du Péloponnèse, sur la scène d'une Athènes affaiblie par le conflit avec les Lacédémoniens. À l'aube du désastre de l'expédition en Sicile, les protagonistes du dialogue font face à des choix qui détermineront leur futur de manière décisive. L'instabilité politique exacerbe les enjeux existentiels de chacun. Si la conversation avec Gorgias se rapporte au temps présent, très vite il est fait référence à la grandeur passée d'Athènes avec les figures de Thémistocle et de Périclès. C'est que, pour Platon, l'origine des problèmes présents et à venir s'enracine dans le passé, dès les guerres médiques<sup>83</sup>. De sorte que le *Gorgias* fait référence à trois époques distinctes de la cité athénienne, trois générations différentes liées entre elles par une interprétation historique à laquelle se livre Socrate. En effet, les protagonistes (Gorgias, Calliclès, Socrate) font référence à une époque qui les précède en mentionnant Périclès, Cimon, Thémistocle, Miltiade ainsi qu'Aristide<sup>84</sup>. Une partie de cette période est d'ailleurs inconnue de Socrate ; il mentionne seulement à Gorgias qu'il a été témoin des avis que donnait Périclès lors de la construction des longs murs (dont la construction s'achève en 457). Alors qu'elle était moins présente dans la première moitié du dialogue, l'histoire d'Athènes sera un sujet majeur de la troisième conversation du dialogue, avec Calliclès. La réflexion sur la génération politique passée (Thémistocle, Miltiade, Cimon et Périclès) permet non seulement de considérer ces incidences sur la génération des hommes politiques lui succédant (Alcibiade), mais également d'anticiper l'avenir des protagonistes. Ainsi, le dialogue contient plusieurs allusions au futur procès de Socrate en 399, notamment dans les menaces de Calliclès à Socrate qui lui promet que s'il persévère dans sa voie philosophique à Athènes, il sera condamné à mort dans un procès (486b, 521c). À son tour, Socrate mettra en garde Calliclès : s'il poursuit sa vie licencieuse et ses ambitions politiques, il risquera non seulement de mettre en danger sa vie (comme Alcibiade, 519a-b), mais surtout de rendre son âme encore plus malsaine et malheureuse. De même, la cité d'Athènes rendue malade par son impérialisme s'en va inévitablement vers la catastrophe si elle ne revient pas à la raison. Platon enchaîne ainsi les raisons de l'impérialisme athénien à la chute de la cité dont l'achèvement est la mort de Socrate. Le champ historique auquel fait référence le dialogue est donc gigantesque, puisqu'il inclut textuellement presque un siècle d'histoire,

---

<sup>83</sup> La section A du deuxième chapitre « Platon, interprète de l'histoire » se consacre à ce sujet.

<sup>84</sup> Il s'agit de la période des guerres médiques avec Miltiade (qui meurt en 489) et Thémistocle (en 459), puis du début du conflit entre Sparte et Athènes avec la ligue de Délos où Cimon (mort en 450) et Périclès (mort en 429) jouent un rôle très actif.

du début du Vème siècle à sa fin, avec le procès de Socrate. Ce mouvement temporel est cohérent avec l'évolution du dialogue : en reliant le passé au présent et en laissant présager l'avenir, il s'agit de comprendre les racines du mal qui ont rendu la cité malade et de mesurer les conséquences néfastes de la rhétorique ; ce qui permet en même temps d'expliquer son succès à Athènes en remontant aux conditions qui ont favorisé son émergence. Le dialogue suit donc plusieurs générations de politiciens successifs jusqu'aux allusions prémonitoires de la mort de Socrate et du désastre sicilien, afin d'articuler une interprétation historique cohérente des causes de la dégénérescence d'Athènes<sup>85</sup>. En se plaçant au cœur du conflit entre Sparte et Athènes, la temporalité du dialogue se présente donc sous la forme d'un Janus, regardant à la fois vers le passé et le futur. Enfin, si l'on tient compte du mythe raconté par Socrate, on peut clairement observer que le mouvement temporel du dialogue, au fur et à mesure que la discussion avance, remonte vers le passé d'Athènes pour mieux envisager non seulement les prémisses de son avenir collectif, mais aussi le sort futur des âmes individuelles, une fois leur corps mort, dans l'au-delà. Cette observation sur la temporalité faite, il s'agit maintenant de comprendre comment elle se traduit par rapport au mouvement fondamental du texte.

### *c. Le mouvement fondamental du dialogue*

Quand on parle de l'objet du *Gorgias*, on souligne souvent que le dialogue semble s'orienter vers deux grandes questions. D'une part, Socrate arrive de l'agora avec l'intention d'apprendre ce qu'est la rhétorique. Une partie de la conversation se concentre alors sur la définition puis sur la critique épistémologique et morale de la rhétorique. D'autre part, le texte possède une dimension protreptique souvent soulignée<sup>86</sup> parce que la question de l'*eudaimonia*<sup>87</sup> y est centrale. « Quel genre de vie il faut mener ? » est l'interrogation la plus importante qui soit comme le rappelle souvent Socrate<sup>88</sup> au cours de la discussion avec Pôlos et Calliclès. Ce problème est lié à une autre question, celui de savoir « selon quelle sagesse vivre ? » Une fois posé le constat de ces deux sujets dans le

---

<sup>85</sup> Le deuxième chapitre se concentrera sur l'émergence de la rhétorique comme puissance et l'histoire politique d'Athènes.

<sup>86</sup> Introduction de Monique Canto-Sperber dans Platon, *Gorgias*, p. 23.

<sup>87</sup> Dans la construction même du dialogue, Dodds soulignait déjà l'entrelacement de ces deux thèmes, la rhétorique et l'*eudaimonia*, voir son introduction dans Platon. *Gorgias*, p. 3.

<sup>88</sup> « De fait, il se trouve que l'objet dont nous disputons n'est absolument pas de mince importance, mais, peu s'en faut, celui à propos duquel il n'est rien de plus beau que de savoir, rien de plus laid que de ne pas savoir ; car ce qui est la substance de ces questions, c'est de connaître ou d'ignorer qui est heureux et qui ne l'est pas. » (471c7-d1).

dialogue, il s'agit de comprendre comment ces thèmes que sont la rhétorique et la question du genre de vie s'articulent ensemble. Les commentateurs<sup>89</sup> sont nombreux à pointer une construction binaire du *Gorgias*, une alternance entre deux pôles, mais ce faisant ils nient l'organicité du dialogue. À l'inverse, pour Dodds, l'intrication des thèmes doit se comprendre à l'aide de l'image d'une spirale ascendante plutôt que celle d'un pendule<sup>90</sup>, car, selon lui, Platon n'a pas voulu superposer de manière abrupte les deux thèmes en question, mais les lier de manière essentielle. En fait, du début jusqu'à sa fin, le dialogue expose de manière éclatante l'intrication entre un type de désir fondamental et la recherche d'un *epitêdeuma*<sup>91</sup> qui lui correspond (462e). De sorte que le désir qui mène à rechercher la philosophie ou la rhétorique conditionne le type d'homme que l'on est. Socrate illustre ainsi comment le désir de la vérité et du savoir mène à l'exercice de la philosophie, ce qui transforme l'âme, la tournant vers le Bien, tandis que le désir de puissance qui conduit à la rhétorique mène sur le chemin de la corruption (526c). C'est à partir de cette intrication que l'on peut comprendre l'articulation organique des deux questions du dialogue. Plutôt que deux thèmes qui structurent la discussion, l'observation de la progression du dialogue nous révèle en réalité une immersion qui s'effectue par l'enchaînement des trois figures successives (Gorgias, Pôlos et Calliclès) de plus en plus agressives. Ce mouvement vers le pire met au jour les implications du genre de vie attaché à la rhétorique. Il suppose un retour aux origines de la Guerre du Péloponnèse et à la politique athénienne, puisqu'il faut comprendre d'où émerge la nécessité de posséder cette arme qu'est la rhétorique en démocratie. Cette descente amène à un renversement par Socrate de la conception existentielle des personnages. Il consiste d'abord à exposer la logique interne des opinions auxquelles les protagonistes adhèrent. Ainsi, plus la finalité de l'âme attirée par la rhétorique se révèle au fur et à mesure que se succèdent les personnages, plus son ignorance qui la mène à une démesure et à des erreurs incurables

---

<sup>89</sup> Plusieurs commentateurs jugent que le *Gorgias* manque d'unité : « Le plus difficile est de faire le lien entre les composantes hétérogènes du texte et d'en saisir l'unité. » Platon, *Gorgias. Suivi de Ménon*. présentation d'Anissa Castel-Bouchouchi, p. XXI Pour un résumé des différentes positions sur le manque d'unité du dialogue, on consultera le début de l'article de Babut, « Οὐτοσι ἀνηρ ου πανσεται φλυαρῶν ». À cela s'ajoute le fait que le mythe de la fin du *Gorgias* est rarement lu en cohérence avec le reste du dialogue comme le souligne D. Sedley dans un article qui s'attache à faire le contraire. Cf Sedley, David N., « Myth, punishment and politics in the "Gorgias" », in *Plato's myths*, Cambridge University Pr., 2009, pp. 51-76.

<sup>90</sup> « The movement is not that of a pendulum but that of an ascending spiral, where at each fresh turn of the road we can see farther than before. » Introduction de Dodds dans Platon. *Gorgias*, p. 3.

<sup>91</sup> « *Epitêdeuma* » renvoie à la recherche d'une certaine pratique, c'est un terme plus neutre que « savoir », car la rhétorique de Gorgias n'est évidemment pas considérée comme un véritable savoir pour Platon. On l'entend donc ici plutôt au sens d'une occupation, sachant que la rhétorique se comprend comme la recherche ou l'acquisition d'un certain type de compétences par l'expérience.

est exposée au grand jour. Les personnages se leurrent et font un faux calcul que Socrate va leur révéler en réfutant leur position. En partant de la pointe émergée de l'iceberg, le fait de posséder la rhétorique, jusqu'au désir fondamental qui mène à la recherche, le dialogue est finalement l'explicitation d'un processus psychologique poussé jusqu'à sa racine.

On peut alors comprendre le rôle essentiel joué par la rhétorique judiciaire<sup>92</sup>, qui donne une cohésion fondamentale au dialogue. On peut en effet voir le *Gorgias* comme un gigantesque procès, non seulement de la rhétorique gorgianique, mais aussi des mœurs des concitoyens athéniens de Socrate. Le philosophe met au jugement des genres de vie, afin de déterminer quelle existence vaut la peine d'être vécue. Tel un rhéteur, il est ainsi amené à défendre le mode de vie philosophique et dénoncer l'injustice des protagonistes qui mériteraient un châtement pour les corriger et à les rendre meilleurs. Cette correction a lieu à la fois par la réfutation dialectique, mais aussi par l'usage sur les personnages d'une nouvelle rhétorique philosophique<sup>93</sup> aux mêmes saveurs que le remède amer administré aux malades par le médecin. À travers l'examen des thèses qui sous-tendent la valorisation de la rhétorique tel que le fait qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre (et donc nuire à ses ennemis et se favoriser ainsi que ses amis), Socrate attaque également le système judiciaire athénien qui repose sur l'égalité démocratique<sup>94</sup>. Par ce truchement, Platon met en scène son défunt maître réalisant rétrospectivement le procès de l'institution qui l'a précisément condamné à mort. Le mythe final est l'aboutissement métaphorique de ce procès fait par Socrate dans la discussion. Dans le mythe, le premier jugement des morts (symbole du système athénien) est renversé et remplacé par un nouveau tribunal reposant non pas sur l'apparaître, mais sur la possibilité de connaître la nature véritable de l'âme. Mais ce tribunal du philosophe n'est qu'une partie du dialogue, puisque Platon a aussi le génie de mettre dans la bouche du personnage de Calliclès un autre procès, celui du philosophe et de la philosophie (qui fait encore une fois écho au procès de Socrate), mais aussi une critique saisissante de la morale démocratique et des lois conventionnelles. Du début à la fin du texte s'affrontent ainsi deux rhétoriques

---

<sup>92</sup> Ainsi, contrairement au *Phèdre*, le *Gorgias* donne une large place à la rhétorique judiciaire (les procès avec l'enjeu des témoins dans la discussion avec Pôlos, l'exemple du tribunal des enfants où s'affrontent un médecin et un pâtissier, la procédure judiciaire réformée du mythe final, les allusions au procès de Socrate) même si elle n'est bien évidemment pas la seule traitée dans le dialogue.

<sup>93</sup> Cette rhétorique sera l'objet de notre quatrième chapitre.

<sup>94</sup> Il critiquera notamment l'usage de la réputation des témoins avec Pôlos, mais surtout il explicitera le vice de fonctionnement inhérent au système délibératif, en s'appuyant sur des tribunaux constitués par une foule (plusieurs juges tirés au sort) décide l'exemple du tribunal des enfants jugeant un pâtissier et un médecin).

opposées, celle, amère, dont le philosophe fait usage pour soigner ses contemporains et celle, plaisante, utilisée dans la politique de son temps.

En considérant l'enjeu de la rhétorique judiciaire, le *Gorgias* peut finalement se lire comme une défense politique de Socrate et de la logique qui a mené à son procès. On comprend alors l'importance de la thèse « qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre », puisqu'il s'agit par-là de défendre le genre de vie et les choix que Socrate a faits. Comment le genre de vie philosophique pourrait-il être le meilleur et le plus heureux si l'on finit pour autant condamné à mort ? La réponse à cette question permet de manière ultime de tracer la ligne entre Socrate, le philosophe, et son ombre, le sophiste. Platon met ainsi délibérément en scène la confusion faite par ses contemporains entre Socrate et les sophistes dont témoigne d'ailleurs *Les Nuées* d'Aristophane. La perception de certaines ressemblances avec le sophiste par ses interlocuteurs sont présentes dans le *Gorgias*, ils jugent son discours déstabilisant (480e) et dissimulateur (reproche explicite de Calliclès en 482c-e), Socrate apparaît comme un tendeur de pièges à l'attitude retorse (505d, 510a, 519d) dont il faut se méfier, et les protagonistes perçoivent son *logos* comme un renversement où il s'agit seulement pour le philosophe de l'emporter sur les autres (Calliclès accuse Socrate de vouloir avoir absolument raison (φιλόνομος, 515b5)). Le *Gorgias* est donc l'occasion d'exposer la profonde cohérence de l'existence philosophique et de montrer que le renversement qu'il appelle n'a rien à voir avec celui du discours sophistique. La nature de cette inversion complète de la logique supposée par les autres personnages est explicitée clairement à la fin du dialogue, dans le mythe qui récapitule l'enchaînement des thèses socratiques :

Tout au contraire, après la réfutation, au cours de ce long débat, des autres thèses (λόγοις), seule celle-ci demeure en paix (ἡρεμεῖ), celle d'après laquelle on doit davantage prendre garde de commettre l'injustice que de subir l'injustice ; se soucier par-dessus tout, non point de passer (δοκεῖν εἶναι) pour un homme de bien, mais de l'être, dans la vie privée (ιδίᾳ) comme dans la vie publique ; au cas, d'autre part, où, sous quelque rapport, on en sera venu à faire le mal, on doit être corrigé (κολαστέος) : ce qui est, après le bien qui consiste à être juste, un second bien, celui qui consiste à le devenir et, par la correction, à payer la peine de sa faute (διδόναι δίκην) ; fuir toute flatterie (κολακειάν), aussi bien celle qui a rapport à soi-même que celle qui a rapport aux autres, qu'elle ait rapport à un petit nombre d'hommes ou bien à un grand nombre ; enfin, faire usage de la rhétorique comme de toute autre activité, de cette façon-là, en vue de la justice, toujours ! (527b3-c4)

Ici, Socrate résume les principales positions démontrées à travers le dialogue alors que leurs opposées ont été défaits. On remarque que les différents thèmes évoqués dans la conversation sont présents, mais que l'ordre de leur présentation a été renversé, puisque le philosophe remonte des derniers traités jusqu'aux premiers du début du dialogue. Au



lieu de commencer par le premier sujet, à savoir la rhétorique, Socrate expose la thèse qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, qui vient tout juste d'être symbolisée par le mythe. Il rappelle ensuite les grandes conséquences qui ont été tirées de son échange avec Calliclès. Il faut vivre en étant un homme de bien, et non correspondre aux conventions qui en donnent l'apparence. Puis, il revient à la conclusion de son échange avec Pôlos où il démontrait qu'il faut rechercher à être corrigé si l'on commet du mal. Avec la question de la flatterie, il fait ensuite référence au début de la conversation avec le jeune disciple. Enfin, il arrive à la conclusion de sa première discussion avec Gorgias, l'usage de la rhétorique doit se faire en ayant connaissance de la justice. Pourquoi Socrate renverse-t-il le chemin suivi par la conversation ? Ce récapitulatif est en fait l'illustration de tout le mouvement du dialogue, puisque Socrate a fait subir un renversement philosophique intégral à toutes les positions des protagonistes. Si l'on se regarde dans un miroir, la droite et la gauche s'inversent ; de même, Socrate présente toutes les conceptions des interlocuteurs comme des reflets irréels qu'il faut inverser, réformer grâce au prisme de la philosophie, pour atteindre la réalité. Ce mouvement est ressenti explicitement par Calliclès<sup>95</sup>. Le personnage souligne alors les conséquences radicales de la position du philosophe<sup>96</sup>. En effet, si Socrate dit la vérité alors les hommes font tout le contraire de ce qu'ils devraient (480c), ils vivent à l'envers pour ainsi dire, et ce que Socrate les invite à faire, c'est un bouleversement de leur existence, il utilise le participe ἀνατετραμμένος (du verbe ἀνατρέπω, renverser, retourner, virer à l'envers). On trouve également l'expression « sens dessus dessous » (ἄνω καὶ κάτω) dans le dialogue<sup>97</sup>. Le mouvement perçu par Calliclès de la parole socratique est celui d'une inversion<sup>98</sup> des valeurs qui touchent en réalité toutes les sphères abordées dans le dialogue : les conceptions de la rhétorique, du savoir et de la vérité, de la *techné*, de la justice et du châtement, du bien, de la politique, des plaisirs, de la philosophie, en un mot toutes les conceptions traditionnellement admises sont renversées. Socrate a pris à revers l'évidence partagée. Si nous revenons à l'extrait du mythe cité quelques lignes plus haut et qui réalise

<sup>95</sup> Ce dernier intervient pour demander si Socrate est bien sérieux de ce qu'il avance à la fin de sa discussion avec Pôlos, dans laquelle ils ont conclu que la rhétorique ne sert finalement qu'à s'accuser soi-même en cas de faute commise (481a–b).

<sup>96</sup> Lorsque Calliclès s'exclame ainsi, il ne se doute pas encore qu'il va lui-même faire le frais de ce renversement, au point d'en permettre l'achèvement.

<sup>97</sup> « Calliclès : – Je ne sais vraiment pas, Socrate, comment tu t'y prends, à chaque occasion, pour tourner sens dessus dessous (ἄνω καὶ κάτω) tout ce que l'on dit ! » (511a4–5).

<sup>98</sup> En ce sens, sa conception fait écho au bouleversement de l'opinion que réalisent les discours « philosophiques » pour Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène* au §13 : « ...en troisième, les conflits des discours philosophiques, dans lesquels la vivacité de la pensée se montre capable de produire des changements dans ce que croit l'opinion. »

le chemin inverse du dialogue, il faut comprendre que le renversement auquel Socrate convie ses interlocuteurs est en fait une inversion logique et nécessaire d'un ordre existentiel, où chaque thèse est intrinsèquement enchaînée aux autres<sup>99</sup> parce qu'elle relève de la cohérence d'un choix de vie individuel comme l'affirme Socrate à Calliclès : « je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante [...] que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire. » (482b7-c3) La philosophie implique une cohérence<sup>100</sup> qui fait en sorte que Socrate dit toujours pareil (482a, 490e) et se distingue en cela du sophiste qui jongle avec les arguments et d'un Calliclès qui ne cesse d'être précisément retourné sens dessus dessous (481d7-8).

Le renversement qui se produit dans le dialogue n'est donc pas simplement lié au résultat habituel de l'*elenchos* socratique (qui réfute la position adverse), mais à un bouleversement existentiel qui émane en réalité d'un désir fondamental différent et qui est décrit dans le passage évoqué plus haut par Socrate. Au lieu de commencer par la rhétorique et son utilité, il faut d'abord reconnaître le genre de vie qui vaut le plus, c'est-à-dire celui qui nous rendra véritablement heureux. En refusant de rester ignorant sur le sujet qui est le plus important qui soit, on se mettra donc à rechercher la vérité, afin de savoir comment agir justement. Or, c'est seulement en possédant la justice que l'âme saura comment agir pour son bien, et donc finalement connaître le bon usage de la rhétorique<sup>101</sup>. Le mode de vie philosophique est le seul à répondre à ce désir fondamental de rechercher la vérité sur le Bien, qui garantit le principe de la cohérence de soi, entre sa pensée et ses actions. Or, le seul moyen de parvenir à l'essence du Bien est de procéder en usant du *logos*. C'est par lui que l'on distingue l'être de l'apparence. Cette différence capitale nous permet de comprendre pourquoi la rhétorique et la question du bonheur ne sont pas opposées. Les individus qui recherchent la rhétorique sont persuadés qu'elle est le moyen pour leur procurer une puissance qui assurera leur bonheur (513a-b). Ce mode de vie qui conduit à la rhétorique, joue sur les apparences. En créant un bien trompeur plutôt que réel, elle leurre et produit des contradictions profondes chez les individus qui

---

<sup>99</sup> Socrate affirme que ces vérités sont enchaînées par des liens de fer et de diamants (509a).

<sup>100</sup> Nous reviendrons sur cette cohérence, notamment avec l'article de Delcomminette, Sylvain, « La chaîne des vérités », in Moutsopoulos, Euáγγελos et Protoparas-Marneli, Maria, dir., *Plato, Poet and Philosopher. In memory of Ioannis N. Theodoropoulos*, *Proceedings of the 3rd International conference of Philosophy*, Athens, Academy of Athens, 2011, pp. 135-147.

<sup>101</sup> Finalement, elle se réduira aux cas où l'âme aurait besoin d'être guérie et corrigée pour un mal commis comme nous le verrons dans le quatrième chapitre de notre étude.

l'utilisent ou qui l'écourent (de la même façon que la cosmétique fait apparaître un corps sain alors qu'il est malade). Cette incohérence caractérise aussi bien Gorgias, qui se prétend maître, alors qu'il est ignorant, que Pôlos qui croit que faire ce que l'on juge bon représente un grand pouvoir. Calliclès, à son tour, tombera dans le piège de l'incohérence en croyant à un homme supérieur, en réalité esclave de lui-même, enfin la démocratie athénienne elle-même se contredit en évoluant en tyrannie par son impérialisme. Dans chacun des cas, le bien est manqué, car l'apparence illusoire lui est préférée. Or, Socrate s'acharnera à montrer que c'est un problème d'ordre (τάξις) qui caractérise cette erreur. La notion de renversement est en fait liée à la reconnaissance d'une autre hiérarchie, d'une proportion dans l'âme<sup>102</sup> et dans le monde que seul l'homme de bien, cherchant la vérité, saura reconnaître (503d). C'est la connaissance de cet ordre qui permettra également de différencier les savoirs prophylactiques de ceux qui sont thérapeutiques, ainsi que de leurs ombres dans l'analogie des arts et des empiries (465b-c). Malheureusement, Gorgias, Pôlos et Calliclès sont tous ignorants du bien véritable, du fait qu'ils confondent apparence et être, qualité et essence, opinion et savoir.

#### *d. La dégénérescence des personnages du dialogue*

En exposant le mouvement du renversement dans le dialogue, nous avons surtout souligné le rôle de Socrate dans la progression du dialogue, revenons maintenant sur la progression négative réalisée par Gorgias, Pôlos et Calliclès. Plus le dialogue progresse, plus on observe une dégénérescence de plus en plus radicale des personnages. Dodds rappelle ainsi que les trois protagonistes ne représentent pas trois forces distinctes confrontant Socrate, mais bien plutôt trois développements successifs de la même force : « Polus is the spiritual heir of Gorgias, Callicles the spiritual heir of Polus. »<sup>103</sup> En ce sens, on peut dire que la première discussion entre Gorgias et Socrate pose un noyau théorique qui sera ensuite élargi en cercles concentriques. Plus haut, nous rappelions que Dodds prenait l'image d'une spirale ascendante pour qualifier le mouvement du dialogue, voulant ainsi souligner qu'à chaque détour le lecteur découvre un nouvel aspect du problème originel<sup>104</sup>. Mais le mouvement « d'ascendance » n'est peut-être pas si approprié au *Gorgias*. Le lecteur a plutôt l'impression de plonger en profondeur sous la

---

<sup>102</sup> « Socrate : – N'est-ce pas un ordre qui fait de l'excellent de chaque réalité quelque chose d'ordonné et d'arrangé ? [...] L'apparition à l'intérieur de chaque réalité d'un certain arrangement, celui qui est propre à chacune, est donc ce qui fait que chacune d'elle est bonne ? » (506e1-4).

<sup>103</sup> Introduction de Dodds dans Plato. *Gorgias*, p. 5.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 3.

surface de la rhétorique, vers ses racines sombres et dissimulées. Alors que Gorgias présentait son art avec une assurance éclatante et une certaine naïveté, le travail de Socrate dévoile peu à peu ses profondeurs inquiétantes, nous permettant de comprendre au fur et à mesure ses répercussions dramatiques. Mais cette exploration des conséquences de la rhétorique est aussi réalisée par les autres personnages qui, choqués par les questions et critiques de Socrate, vont revendiquer une forme de franchise (*παρρησία*) assumant de plus en plus ouvertement et explicitement l'immoralité de leur position. Même si on verra que cette *παρρησία* n'est en fait pas aussi réelle que le prétendent les protagonistes<sup>105</sup>, elle est révélatrice de leur dégénérescence morale. Pourquoi ? La franchise est en fait associée au fait que les personnages osent dire ce qu'ils pensent, mais que l'on doit habituellement tenir caché, car cela va à l'encontre d'une certaine retenue que Calliclès associera à la moralité des faibles. Et c'est bien là que réside son intérêt : elle n'a de valeur que si l'on prend un risque, celui de dire ce que l'on n'ose pas affirmer d'ordinaire. En ce sens, la parole de l'orateur passe alors pour plus authentique et véritable devant le *Dêmos*. Or, lorsque Pôlos revendique le droit de parler face à Socrate, ce fait est annonciateur qu'un cap est franchi par rapport à Gorgias. D'une part, Pôlos s'offusque, ce qui marque un changement de ton dans la discussion, puisqu'il n'est plus question de la même courtoisie que celle entre le maître de rhétorique et le philosophe. Mais surtout, tout préoccupé qu'il soit de faire reconnaître à Socrate la beauté de son art, il revendique ouvertement le fait que les orateurs dans la cité se voient conférer le pouvoir d'agir comme ils veulent par leur usage de la rhétorique dans la cité. Alors que Gorgias conservait une gêne quant à une critique morale d'un usage injuste de son art, Pôlos assumera haut et fort la figure du tyran comme modèle de la vie heureuse. Quant à Calliclès, sa franchise le mènera à prôner l'existence d'une loi naturelle du plus fort et la réalisation de ses plaisirs par tous les moyens. On constate donc que les degrés de vice empirent au fil des personnages, ces derniers se contenant de moins en moins. Leur intempérance (*ἀκολασία*) se dévoile au grand jour. Or, Platon souhaite ici montrer que la responsabilité de la déchéance morale qui habite aussi bien Pôlos que Calliclès (mais à un degré plus important pour le deuxième) est causée par l'enseignement de la rhétorique de Gorgias, sans que ce dernier ait visiblement réalisé les implications morales de son art.

---

<sup>105</sup> Il s'agira notamment de distinguer la fausse franchise des protagonistes par rapport à la véritable *parrhêsia* de Socrate. Voir à ce sujet également Husson, Suzanne, « *Parrhêsia* socratique et *parrhêsia* cynique : le cas de l'injure », *Cahiers « Mondes anciens »*. *Histoire et anthropologie des mondes anciens*, no. 5, 2014.

Il est donc coupable d'être ignorant et irresponsable, car il enseigne des opinions au lieu d'un savoir, ce qui rend malade ses disciples<sup>106</sup>. On remarque encore une fois ici que le conflit avec la rhétorique ne repose pas simplement sur un enjeu normatif du discours. Mise dans les mains de personnes ignorantes qui aspirent au pouvoir, la rhétorique est cause d'un déséquilibre profond et dangereux que tout le dialogue s'emploie à révéler, car elle n'est pas n'importe quel stratagème, elle rivalise sur le terrain du savoir face à la multitude. Elle a d'emblée une responsabilité éducative et politique, elle a une incidence importante non seulement sur soi, mais sur les autres. Tel un médecin, Socrate exposera les différents symptômes et l'origine du mal qui habitent aussi bien Gorgias, Pôlos que Calliclès. Voilà pourquoi la structure du dialogue est divisée en trois discussions d'inégales longueurs. La discussion avec Gorgias se concentre sur la conception rhétorique avant d'en démontrer concrètement les effets pervers sur les disciples. Plus le dialogue avance, plus les conséquences sont donc malfaisantes et importantes. Pour comprendre cette évolution, le dialogue propose de partir du présent pour remonter vers le passé d'Athènes, puis prédire son futur. Ainsi, la discussion commence par examiner la rhétorique et l'enseignement actuel de Gorgias, avant de remonter à ses racines psychologiques, et de finalement anticiper ses conséquences néfastes. De la sorte, Socrate dévoile l'émergence de la rhétorique à l'échelle du dialogue. Calliclès, à ce titre, est le patient le plus important de Socrate, car il est un citoyen athénien qui a adopté le mode de vie qui nécessite la maîtrise de la rhétorique. L'analyse de ses opinions et de ses désirs permettra de comprendre l'émergence et le succès de la rhétorique à Athènes. Le dialogue permet ainsi d'articuler l'histoire politique de la cité en même temps que l'apparition de cette pratique problématique.

Cette première section nous a permis de comprendre le mouvement du dialogue, en observant à la fois la temporalité du texte, le rôle structurant des personnages, l'articulation des deux thèmes principaux à travers le mouvement de renversement réalisé par Socrate et la dégénérescence morale qui s'accroît. Nous allons maintenant nous concentrer sur les différents visages de la rhétorique, en montrant plus explicitement le rapport de filiation entre les trois personnages que sont Gorgias, Pôlos et Calliclès. Ce faisant, nous pourrions mesurer l'évolution entre les personnages et saisir l'unité du dialogue et sa profonde cohérence.

---

<sup>106</sup> Nous allons expliciter plus en détail ce point dans la section suivante (B).

## B. La filiation intellectuelle des figures du *Gorgias*

*Ce que le père a tu, le fils le proclame ; et souvent j'ai trouvé révélé par le fils le secret du père.*<sup>107</sup>

Dans cette section, nous allons mettre en évidence les trois figures de la rhétorique que sont Gorgias, Pôlos et Calliclès, afin de montrer leur rapport de filiation intellectuelle et morale. Maître de rhétorique et premier de sa lignée, Gorgias est l'initiateur d'une réaction en chaîne, l'enseignement de son art amorce un mouvement qui s'étend et s'amplifie. Chaque vague ne représente pas seulement un des personnages suivants, mais une mutation dramatique des différentes caractéristiques primordiales de sa rhétorique. À partir du premier visage que Gorgias offre de l'art oratoire, nous retiendrons deux aspects importants qui conditionnent le reste du dialogue : la rhétorique se conçoit comme une puissance (δύναμις) et revendique le statut d'un véritable savoir, en prétendant être un art (τέχνη). L'exploration du premier versant permet de comprendre le désir qui se trouve au fondement de la rhétorique et ses implications politiques. La deuxième facette pose la question de sa légitimité en tant que savoir et aborde les enjeux de son enseignement. Le premier volet constitue le cœur de la séduction qu'opère la rhétorique sur Pôlos et Calliclès, le deuxième permet de saisir les conséquences de la négligence du rhéteur sicilien sur ses ouailles. En revenant sur les raisons de l'intérêt pour la rhétorique et sur son enseignement, l'objectif demeure introductif, il s'agit de montrer la cohérence profonde du dialogue à travers l'enchaînement de ses personnages, manifesté par le diagnostic platonicien posé sur la rhétorique. Mais avant de se lancer dans cet exposé, un commentaire préalable est nécessaire sur l'origine de l'expression ῥητορικὴ τέχνη et sur le choix de Gorgias comme représentant du noyau théorique de cette pratique.

### 1. D'où vient l'expression ῥητορικὴ τέχνη ?

Commençons par faire le point sur les termes employés par Platon pour nommer cette pratique. Pour désigner Gorgias, Socrate utilise le terme ῥήτωρ (449a6) et l'adjectif ῥητορικός (460c1) qui désigne l'élève apprenant la rhétorique. Pour nommer l'art que maîtrise et enseigne le Léontinien, c'est le substantif ἡ ῥητορικὴ (448d9, 449a5) ou l'expression ῥητορικὴ τέχνη (450c1, 467a1) qui sont employés. Si le terme ῥήτωρ est bien attesté dans son sens politique<sup>108</sup>, en revanche, il est frappant de remarquer que dans

---

<sup>107</sup> Nietzsche, Friedrich, *Œuvres*, « *Ainsi parlait Zarathoustra* », Paris, Robert Laffont, 1993, p. 360.

<sup>108</sup> Si l'on s'en tient à ce que recouvre le terme « *rhêtôr* » au V<sup>e</sup> comme au IV<sup>e</sup> siècle, il s'agit d'abord d'un rôle institutionnel occupé par une personne qui prend la parole lors des Assemblées. *Rhêtôr* est à la base un terme juridique pour désigner tout citoyen qui montait à la tribune, le terme s'appliquait à la fois aux

la littérature du V<sup>e</sup> siècle conservée, le terme ῥητορικὴ ne se retrouve jamais, alors qu'il est omniprésent dans le dialogue. On trouve davantage l'usage du mot λόγος pour désigner un art du discours. De plus, cette expression ne se trouve nulle part dans l'œuvre originale du Gorgias historique<sup>109</sup>. Ce n'est qu'au début du IV<sup>e</sup> siècle qu'on trouve chez Isocrate le mot ῥητορεία<sup>110</sup> et l'adjectif ῥητορικός, ainsi que ῥητορικῆς chez Alcidas<sup>111</sup> dans le *Sur les sophistes* dont la date est controversée. On peut donc se demander si l'expression est une invention platonicienne ou non. Si c'est le cas, ne fait-elle que mettre le doigt sur une pratique déjà bien établie ou a-t-elle été forgée pour systématiser et circonscrire un domaine précis ? Ces questions font l'objet d'un débat important chez les commentateurs. Edward Schiappa et Thomas Cole avancent l'idée que l'expression a été forgée par Platon, en s'appuyant sur l'idée qu'un tel substantif aurait nécessairement dû être mentionné dans les œuvres conservées<sup>112</sup> du V<sup>e</sup> siècle. Ainsi, dans les œuvres de Gorgias, il est seulement fait référence à la persuasion ajoutée aux discours. Comme le rappelle Schiappa : « Prior to the fourth century, *logos* and *legein* were used to describe what later would be called rhetoric. [...] In the two tracts by Gorgias most likely to discuss *rhêtorikê*, *On Not-Being* and *Encomium to Helen*, it is the power of *logos* that is described and praised; *rhêtorikê* is never mentioned. »<sup>113</sup> Nous n'avons donc pas de preuves que Gorgias ait effectivement utilisé le terme et lui ait donné son sens technique, malgré le fait que nous savons qu'il a écrit un catalogue de figures, qu'il a prononcé plusieurs discours et qu'il se considérait comme un spécialiste du langage. Sur la base de ces

---

orateurs proprement dits et aux auteurs de motions. Les plus actifs finissaient par se faire appeler couramment *rhêtôr*. Hansen précise que pour les « ... *rhêtores* au sens politique du terme, il ne peut guère n'y en avoir jamais eu plus d'une vingtaine à la fois — moins d'une centaine pour toute la période de 403 à 32. » Hansen, Mogens Herman, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 176. Dans le dialogue, Gorgias est effectivement nommé *rhêtôr* en ce sens, car il est d'abord venu à Athènes pour prononcer un discours devant l'assemblée du peuple en tant qu'ambassadeur, afin d'obtenir de l'aide pour sa colonie Léontinoi. De même, Miltiade, Thémistocle, Cimon et Périclès sont considérés comme des orateurs parce qu'ils s'adressent à la foule et sont ainsi appelés « *rhêtôrês* » (456a2, 503b2). « *Rhêtores* et *stratêgoi* [...] représentent deux sortes différentes de leadership politique ; mais rien n'empêchait un citoyen d'assumer les deux rôles à la fois et au V<sup>e</sup> siècle c'était une chose courante : des hommes tels que Thémistocle, Aristide, Cimon, Périclès, Cléon, Nicias et Alcibiade furent élus et réélus stratêges, tout en menant une carrière d'orateurs politiques et en proposant des projets de lois à l'Assemblée. » *Ibid.*, p. 310. Dans le texte, la rhétorique semble bien renvoyer à la nécessité de savoir prendre la parole en public dans les institutions civiques. L'association entre politique et rhétorique est clairement mise de l'avant.

<sup>109</sup> Schiappa, « Did Plato Coin *Rhêtorikê*? », p. 459.

<sup>110</sup> Isocrate, *Contre les sophistes*, §21, 3.

<sup>111</sup> Alcidas, *Sur les sophistes*, §1, 4 et 10.

<sup>112</sup> Schiappa, Edward, *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, New Haven, Yale University Press, 1999 ; Schiappa, « Did Plato Coin *Rhêtorikê*? » ; Cole, Thomas, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995 ; Wardy, Robert, *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and their Successors*, New York, Routledge, 1998.

<sup>113</sup> Schiappa, « Did Plato Coin *Rhêtorikê*? », pp. 458-459.

éléments, il semblerait donc que ce soit dans le *Gorgias* que l'on trouve la première mention d'une ῥητορικὴ τέχνη. Mais peut-on alors avancer que les auteurs précédant Platon n'avaient pas une conception de la rhétorique comme discipline ou pratique définie ? Pour Marie-Pierre Noël : « tout indique [...] qu'il s'agit d'un terme récent, dont l'invention est la marque d'une réflexion théorique elle aussi récente sur les fondements de l'éloquence. Que Platon ait fait de Gorgias le représentant de cette réflexion nouvelle semble bien indiquer que le Gorgias historique en fut, sinon l'inventeur, du moins le plus remarquable représentant... »<sup>114</sup> En mettant l'accent sur la figure de Gorgias, elle choisit de reconnaître l'importance du rhéteur dans le processus d'émergence de la rhétorique. Dans un même ordre d'idée, Laurent Pernot est sceptique quant à une possible invention du terme par Platon et refuse l'idée que la rhétorique le précédant n'ait été qu'une « protorhétorique ». La pratique oratoire a, selon lui, des origines anciennes, remontant jusqu'à Homère. Si le nom a été forgé plus tard, c'est simplement qu'il recouvrait une réalité déjà existante *a priori*<sup>115</sup>. Cette interprétation a le mérite d'expliquer l'adjectif qu'emploie Socrate lorsqu'il mentionne pour la première fois la rhétorique dans le dialogue : καλουμένην ῥητορικὴν (448d9). Le participe καλουμένη semble faire référence à une pratique courante reconnue sous ce nom<sup>116</sup>. Mais, s'il est difficile de trancher le débat assez spéculatif et technique de savoir si Platon a bien forgé l'expression ῥητορικὴ τέχνη, il semble clair que le dialogue ne fait pas simplement donner un « nom » à une pratique courante dans la vie politique athénienne et dont l'importance ne cesse de grandir. La rhétorique attribuée à Gorgias est présentée d'une façon beaucoup plus systématique à travers ces prétentions techniques et politiques. Pour Platon, il s'agit de mettre le doigt sur l'idéal de vie qu'elle présuppose. Sa conception donne la suprématie à l'orateur dans la cité aussi bien sur le plan du savoir que sur le plan politique, puisque la rhétorique permet d'être un maître (κύριος) et d'assurer une position de domination sur tous les autres arts (452e), ce qui donnera précisément matière à critique par la suite. Enfin, indépendamment des propos qui sont prêtés au personnage, la rhétorique est pour la première fois décortiquée et comprise dans toute son ampleur en revenant à ses origines historiques et psychologiques. En ce sens, on peut dire que le dialogue, qu'il introduise

---

<sup>114</sup> Noël, Marie-Pierre, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », *Papers on Rhetoric*, 2004, p. 136.

<sup>115</sup> Pernot, Laurent, « Les causes de l'invention de la rhétorique », in Chassignet, Martine, dir., *L'étiologie dans la pensée antique*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, pp. 85-98.

<sup>116</sup> Par anticipation, on peut également voir dans l'emploi du participe une manière de remettre en question le lien entre le nom et la chose, puisqu'ultimement Socrate montrera comment Gorgias se trompe en pensant qu'il pratique la rhétorique, alors qu'il ne possède pas un art, mais seulement une empirie.



ou non pour la première fois l'expression ῥητορικὴ τέχνη, témoigne d'une transposition complexe de la part de Platon, et surtout d'une théorisation sans précédent que nous allons expliciter.

## 2. Pourquoi avoir choisi Gorgias de Léontinoi comme représentant de la rhétorique ?

Une interrogation surgit légitimement à la lecture du dialogue : pourquoi Platon a-t-il choisi Gorgias comme personnage et représentant principal de la rhétorique ? Derrière cette question, il ne s'agit pas tant de savoir qui d'autre aurait pu se prêter à ce rôle, mais de comprendre ce que représente véritablement Gorgias dans cette œuvre. Avec Socrate, il est l'une des personnes les plus âgées et les plus respectées du dialogue. Or, clairement, Gorgias n'apparaît pas à titre de représentant d'une conception *spécifique* de la rhétorique. En d'autres mots, il n'est pas un rhéteur parmi d'autres, mais semble bien plutôt incarner la rhétorique elle-même<sup>117</sup>. Il suffit de penser à l'ouverture du dialogue. Socrate affirme d'entrée de jeu qu'il veut apprendre de Gorgias « quelle est la puissance (δύναμις) de son art (τῆς τέχνης) et qu'est-ce (τί ἐστίν) qu'il promet et enseigne (διδάσκει) ? » (447c1-2). Ensuite, il guide la question de Chéréphon en l'invitant à demander « qui est Gorgias ? » (447d1). Cette manière de s'adresser à Gorgias choque Chéréphon, car tout le monde sait *qui* est Gorgias, puisqu'il est célèbre. Or, ce n'est pas Gorgias, la célébrité, qui intéresse Socrate, mais à travers lui, l'essence de ce qu'il est, de ce qu'il incarne, à savoir la rhétorique. Quelques lignes plus bas, lorsque Pôlos prendra la défense de Gorgias, il insistera pour en faire le représentant de l'art oratoire de sorte que son éloge de la rhétorique sera indissociable de celui du rhéteur, qui étant le « meilleur des hommes » participe nécessairement « aux meilleurs des arts » (448c8-9). Ainsi, d'emblée, Gorgias se présente comme la plus prestigieuse incarnation de la rhétorique, il parle en son nom<sup>118</sup>, prenant la responsabilité d'en faire l'éloge et la défense devant Socrate. Il ne sera donc jamais question des spécificités de la pensée de Gorgias<sup>119</sup>. Cela est essentiel pour ne pas perdre de vue que la discussion ne vise pas simplement à mettre au jour les propres incohérences ou limitations intellectuelles de la personne de

---

<sup>117</sup> Rachel Barney affirme avec raison dans son article que Gorgias : « ...serves in the *Gorgias* as the personification of his craft and is speaking on its behalf. » Cf Barney, « Gorgias' Defense: Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good », p. 106.

<sup>118</sup> Dans un même ordre d'idée, Rachel Barney insiste dans son article sur la présentation de la rhétorique comme institution : « ...we are watching the discipline attempting to make the best case for itself as a civic institution. » *Ibid.*

<sup>119</sup> On peut ainsi comparer la mention de Gorgias dans le *Ménon* à son apparition dans le *Gorgias* (*Ménon*, 76a, 76c).

Gorgias. Autrement dit, la réfutation ne se veut pas *ad hominem*, même si elle pourrait sembler l'être<sup>120</sup>. Ici entre en jeu beaucoup plus que la simple volonté de libérer un individu de sa propre ignorance. À travers Gorgias, c'est la rhétorique en tant qu'institution sociale et phénomène possédant des caractéristiques propres que Platon cherche à analyser<sup>121</sup>. Cet effort sera plus visible dans la deuxième partie du dialogue, lorsque Socrate détachera la rhétorique de toute personnification, en l'étudiant pour elle-même (dans la section 463d-466a). C'est là que le philosophe montrera que la rhétorique, en tant que flatterie, n'est qu'une empirie, qui fonctionne par conjecture, cherchant la satisfaction du plaisir sans se soucier nullement du bien et de la vérité. Ainsi, même si Gorgias est l'objet d'une satire dans l'échange avec Socrate, ces propos témoignant d'une fatuité risible ; ce n'est pas simplement son attitude, sa personnalité ou sa pensée historique qui sont visées, mais bien une conception générale de la rhétorique que Pôlos et Calliclès semblent eux aussi reconnaître et accepter.

Il est important de préciser ici que les éléments apportés par le personnage de Gorgias dans le dialogue ne sont pas présentés dans une perspective de fidélité au personnage historique. On ne s'étonnera pas des libertés prises par Platon dans la mesure où l'on sait que les figures mythiques ou historiques célèbres de la tradition grecque avaient un ensemble de traits caractéristiques connus de tous<sup>122</sup>, mais qu'elles subissaient des traitements très différents d'un auteur à un autre. Socrate n'échappe pas à la règle comme en témoignent les restes de textes littéraires appartenant au genre des *sôkratikoï logoi*<sup>123</sup>. De la même manière, on ne doit pas s'attendre à ce que le personnage de Gorgias corresponde exactement à son avatar historique (ce que rend bien l'anecdote imaginée par Athénée<sup>124</sup>), et ce pour la raison simple que lorsque Platon rédige, son but n'est donc

---

<sup>120</sup> « His satire of Gorgias in the Defense and the refutation of him in the *elenchus* may be formally *ad hominem*, but given Gorgias' function in the *Gorgias* as the personification of his craft, their application is general. » Barney, « Gorgias' defense: Plato and his opponents on rhetoric and the good », p. 118.

<sup>121</sup> Rachel Barney affirme ainsi que Platon ne veut pas critiquer les rhéteurs en démontrant qu'ils sont de mauvaises personnes avec de mauvaises intentions, mais bien plutôt attaquer la rhétorique en tant que telle, *Ibid.*

<sup>122</sup> D'autant que certains des personnages dans les dialogues de Platon sont morts depuis un certain temps et qu'il ne les a pas nécessairement connus.

<sup>123</sup> Voir la section B.3 sur la polémique dans les dialogues platoniciens dans l'introduction.

<sup>124</sup> Athénée rapporte la réaction de Gorgias à la lecture du dialogue portant son nom : « On dit que Gorgias, également, ayant lu lui-même le dialogue qui porte son nom, déclara à ses familiers : "Comme Platon sait joliment manier l'iambe (ἰαμβίσειν)" [...] D'autres affirment qu'après avoir lu le dialogue de Platon, Gorgias déclara à ceux qui se trouvaient à ses côtés que, de tout cela, il n'y avait rien qu'il eût dit lui-même ou entendu dire à Socrate. » Athénée, *Deipnosophistes*, XI, 505 d-e, traduction modifiée de Noël, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », p. 131.

pas de rapporter des faits historiques<sup>125</sup>. Même s'il recherche, comme le souligne Charles H. Kahn<sup>126</sup>, un certain réalisme historique, Platon joue sur les références communes, se les approprie, mais s'affranchit librement des contraintes matérielles<sup>127</sup>. Sa transposition lui permet de s'amuser avec le style (très clairement identifiable par ses allitérations et ses répétitions), la personnalité, les anecdotes biographiques que ses lecteurs devaient connaître. Si Platon s'amuse librement avec la réalité, il faut donc accepter les personnages tels qu'ils sont, sans s'attendre à ce que l'avatar fictif de Gorgias corresponde à sa personnalité réelle.

On peut toutefois souligner certains aspects du Gorgias historique qui font du rhéteur un interlocuteur de choix pour ce dialogue précis. D'abord, il ne se présente pas comme un sophiste (ces gens que Calliclès précisément méprise, 520a), mais comme un maître de rhétorique (ce que le titre de ses œuvres laisse bien supposer<sup>128</sup>.) En ce sens, il ne dispense pas d'enseignement moral et ne s'intéresse pas à la vertu (519c), c'est du moins un *leitmotiv* que l'on retrouve aussi dans le *Ménon* (95c) et chez Isocrate, un de ses élèves<sup>129</sup>. Des témoignages<sup>130</sup> que nous avons, il est avant tout un théoricien du style, l'inventeur d'un style poétique en prose dont on peut voir la parodie comique<sup>131</sup> dans le dialogue. Dans l'entourage de Gorgias, on sait que son frère Hérodicos était médecin et disciple d'Empédocle d'Agrigente, lui aussi médecin et philosophe. Cet élément

---

<sup>125</sup> Comme le rappelle Noël dans son article : Platon « ... n'est pas et ne prétend pas être un historien de la philosophie et le dialogue platonicien, loin de constituer la simple transcription d'un dialogue oral, en constitue la représentation, une fiction dramatique qui s'inspire à la fois de la comédie et de la tragédie. » *Ibid.* « Les prologues, dans les dialogues de Platon, consonent avec le but d'ensemble du dialogue [...] ni ils ne visent la seule réalité historique, comme certains l'ont cru (car il n'est pas vraisemblable ni même seulement possible que tout ce qui assure l'unique achèvement des écrits de Platon ait été tiré d'événements ou de discours réels). » Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris, Belles Lettres, 1985, 15, 6-13 Segonds (18, 15-19, 1 Creuzer).

<sup>126</sup> Platon est responsable de « ...the creation of the realistic historical dialogue, a work a imagination designed to give the impression of a record of actual events, like a good historical novel. » Kahn, *Plato and the socratic dialogue*, p. 35.

<sup>127</sup> Dans le même esprit, citons la remarque d'A. Diès : « L'artiste en lui devait se plaire à ce jeu, de parler en public la langue du public ou la langue de ses favoris, tout en donnant aux mots de cette langue une résonance et une signification profonde. » Diès, *Auteur de Platon*, p. 401.

<sup>128</sup> Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Les sophistes, écrits complets*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, pp. 35-37.

<sup>129</sup> Dans *Contre les Sophistes*, Isocrate revendique également que la vertu ne peut pas s'enseigner et qu'il ne peut transmettre un art de la justice : « Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδασκτόν. » (§21). Cf Isocrate, *Cinq discours : éloge d'Hélène, Busiris, contre les sophistes, sur l'attelage, contre Callimachos*, Paris, Presses universitaires de France, 1961.

<sup>130</sup> Voir la section sur les témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Gorgias dans *Les Sophistes : fragments et témoignages*, dirigé par Pradeau, Jean-François, vol.1, Paris, Flammarion, 2009, pp. 103-120.

<sup>131</sup> La parodie est une méthode récurrente à laquelle Platon a recours pour critiquer celui qui parle, on le voit également à l'œuvre dans le *Banquet* où le discours d'Agathon est également une parodie du style de Gorgias. Cf Sheppard, Anne, « Rhetoric, Drama and Truth in Plato's *Symposium* », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 2, no. 1, avril 2008, p. 33.

biographique aura une importance dans le dialogue sur le rapport hiérarchique entre les *technai* (456b). Ensuite, politiquement, en 427, Gorgias a été ambassadeur pour sa cité à Athènes. Il fit une grande impression par ses discours<sup>132</sup> qui demandaient l'aide militaire d'Athènes pour se défendre contre Syracuse. En ce sens, c'est un acteur majeur dans le déclenchement de la future expédition désastreuse en Sicile qui teinte l'ambiance du *Gorgias*. Et puis, il a eu plusieurs élèves de renom, Critias, Alcibiade, Thucydide, Isocrate, Ménon, Aristippe, Aspasia, la femme de Périclès. Il a donc eu une influence importante sur les intellectuels de son époque et a marqué les esprits. Sa façon de parler est immédiatement reconnaissable. Philostrate parle d'ailleurs de l'invention d'un verbe pour désigner une façon de parler comme Gorgias : « gorgianiser (γοργιάζω) »<sup>133</sup>. Cela deviendra une mode, qui se répandra surtout en Thessalie, où Gorgias s'installera plus tard, sa manière de parler marquant tellement les esprits qu'on dit que tout thessalien parlait à la façon de Gorgias<sup>134</sup>. Enfin, du point de vue des idées, le rhéteur se veut un défenseur de la puissance du *logos* en s'appuyant sur la notion de persuasion dans l'*Éloge d'Hélène*. L'importance de cette notion se retrouve dans le dialogue. À ce titre, il est intéressant de souligner les lignes de continuité et de fracture entre la pensée du Gorgias historique de celle du Gorgias fictionnel pour mesurer les influences et les choix de Platon. On voit par ces quelques caractéristiques pour quelles raisons la figure de Gorgias est pertinente pour faire de lui un représentant de la rhétorique dans le dialogue.

### 3. La rhétorique comme puissance (δύναμις)

Les quatre premières lignes du *Gorgias* superposent d'emblée deux images apparemment contradictoires, celle des plaisirs de la fête ou du festin, et celle de la violence et de l'agressivité de la guerre. Ces deux auspices sous lesquels se place le dialogue composent en réalité deux facettes indissociables de l'art oratoire. D'un côté, la production du plaisir est le procédé principal auquel a recours le discours rhétorique pour persuader. De l'autre, l'art oratoire repose sur la domination par la persuasion. Il suppose ainsi une inégalité fondamentale entre les hommes, les plus habiles à parler ayant les moyens de prendre le dessus sur les autres pour défendre leur intérêt personnel. Or, ces

---

<sup>132</sup> De son vivant, il est clair que Gorgias était reconnu comme un grand orateur (célèbre pour son oraison funèbre, ses discours aux Panathénées) et il fit visiblement fortune au vu des nombreuses anecdotes sur sa richesse.

<sup>133</sup> Philostrate, *Lettres 73*, fragment traduit par M.-L., Desclos, dans *Les sophistes, écrits complets*, Paris, Flammarion, 2009, p. 120.

<sup>134</sup> Voir à ce sujet le *Ménon* en 70a–c et Canto–Sperber, Monique, « L'épidémie du rhéteur Gorgias en Thessalie », in *Éthiques grecques*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, pp. 369–382.

deux facettes, plaisir et puissance, caractérisent la conférence de Gorgias. Par ses prouesses rhétoriques, le rhéteur séduit son auditoire en lui procurant du plaisir, mais la production de cet agrément repose sur le fait que Gorgias est meilleur que les autres. C'est parce qu'il est capable de n'être jamais pris au dépourvu et de répondre à n'importe quelle question que Gorgias est supérieur aux autres rhéteurs. Dans sa discussion avec Socrate, le Léontinien déploie les attraits de son art, ce qui permet de comprendre la nature de l'attirance qu'exerce sa rhétorique sur Pôlos et Calliclès et le rapport de filiation qu'ils entretiennent. Si les réponses de Gorgias échouent à démontrer que sa pratique relève d'un véritable savoir, c'est-à-dire d'une *techné*, elles permettent en revanche de comprendre le rôle que joue, selon lui, l'art oratoire pour un individu dans la cité.

Dans son éloge de la rhétorique en 455a-457c, Gorgias prétend rendre habile à parler sur n'importe quel sujet, de sorte que l'orateur soit plus persuasif que quiconque, donc paraisse plus savant que les autres face à une foule (455c). On s'aperçoit ici que, contrairement aux sophistes, l'enseignement de la rhétorique ne touche pas la vertu, il ne présuppose aucun savoir. En ce sens, Gorgias peut établir une analogie entre son « art » et les arts de combat que sont le pugilat, le pancrace et l'escrime, pour lesquels on peut séparer leur maîtrise intrinsèque et la connaissance de leur usage. Ce parallèle entre les arts « martiaux » est révélateur de la nature défensive et agressive de la rhétorique. Le but de tous ces sports est de devenir le plus fort afin de vaincre l'adversaire dans les compétitions. De même, la rhétorique se présente comme une arme indispensable en démocratie, qui présuppose une compétition entre les individus, et entre les rhéteurs eux-mêmes. En voulant se faire appeler « bon rhéteur », Gorgias révèle une conception concurrentielle du discours rhétorique, qui se conçoit comme une performance d'un individu qui se démarque des autres, qui fait la démonstration de sa puissance. Il présuppose donc une inégalité entre les hommes qui sera de plus en plus manifeste et assumée dans le dialogue. Un peu plus modérée chez Gorgias, bien qu'il insiste sur la supériorité des rhéteurs sur les autres spécialistes, elle devient explicite chez Pôlos, lorsqu'il compare la supériorité des orateurs dans la cité à celle du tyran sur ses sujets ; puis, elle est flagrante chez Calliclès, pour qui l'inégalité naturelle est le fondement de sa conception politique. Dans chacun de ces cas, la rhétorique est valorisée parce qu'elle est un art au service des ambitions de l'individu, ce qui suppose sa prééminence sur les autres. Au fur et à mesure du dialogue, son aspect offensif sera de plus en plus mis en avant par les personnages. Si, chez Gorgias, elle permet à l'individu de défendre sa liberté et de

commander aux autres, elle devient un instrument de domination clairement assumé chez Pôlos, puis une habileté incontournable de la suprématie de l'homme fort callicléen. Mais pourquoi la rhétorique a-t-elle un tel pouvoir ?

Il faut commencer par souligner l'affinité profonde qui soude la rhétorique et la démocratie<sup>135</sup> et que le dialogue s'acharne à révéler en refaisant l'histoire politique d'Athènes. La condition même d'existence de la pratique oratoire repose sur la possibilité de parler librement devant une foule<sup>136</sup>, garantie posée par le régime démocratique où la prise de décisions repose sur la parole. Tout le *Gorgias* est en ce sens marqué par les lieux où se déroule la rhétorique, les allusions aux institutions athéniennes étant nombreuses, que ce soit les tribunaux, l'Assemblée ou encore le Conseil. Or, si Gorgias et son apprenti viennent à Athènes, c'est qu'elle est accueillante avec les étrangers et en particulier avec les intellectuels<sup>137</sup>. Athènes veut incarner un modèle démocratique comme le prétend Nicias dans son discours<sup>138</sup> en affirmant qu'elle est « la plus libre des cités (τῆς ἐλευθερωτάτης) ». Les valeurs fondamentales<sup>139</sup> de la démocratie athénienne sont d'ailleurs omniprésentes dans la bouche des personnages. Pôlos revendique ainsi le droit de parler librement<sup>140</sup> (ἐξουσία τοῦ λέγειν) parce qu'il est à Athènes, et cela même s'il n'est pas citoyen, Calliclès est quant à lui associée à la παρρησία, Socrate invoque le droit de ne pas écouter<sup>141</sup> et on trouve la notion du θόρυβος chez Chéréphon<sup>142</sup>. Enfin, de manière plus globale, on trouve plus d'une quinzaine de fois dans le dialogue la formule « ἂν βούλωμαι ». Cette expression est notamment employée par Pôlos pour qualifier le

---

<sup>135</sup> Si, historiquement parlant, la naissance de la rhétorique est associée à l'émergence de cités démocratiques en Sicile, c'est précisément parce que le système démocratique réunit les conditions pour développer une telle pratique.

<sup>136</sup> La rhétorique est l'art « de cette persuasion qui [...] qui a sa place dans les tribunaux et dans les autres endroits où les hommes s'assemblent en foule, et qu'il concerne les choses justes et injustes ». (454b5–7)

<sup>137</sup> Périclès s'en vante d'ailleurs dans son oraison funèbre : « Notre cité est accueillante à tous et jamais nous ne procédons à des expulsions d'étrangers pour éviter qu'on ne recueille certains renseignements... » Thucydide, II, 1, 39.

<sup>138</sup> Thucydide, VII, 69.

<sup>139</sup> Ces valeurs feront l'objet d'une analyse dans la section A, 2, b du chapitre II.

<sup>140</sup> « Pôlos : – Qu'est-ce à dire ? Il ne me sera pas permis de parler autant que je voudrai ! (οὐκ ἐξέσται μοι λέγειν ὅποσα ἂν βούλωμαι;) – Socrate : Ce serait pour toi, mon brave Polos, un étrange accident, que, une fois arrivé à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on jouit de la plus large licence de parler (οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν), tu dusses ensuite, dans notre réunion, toi seul, ne pas obtenir pareille licence ! » (461d8–e3).

<sup>141</sup> « Socrate : – [...] ne serait-ce pas pour moi, en revanche, un étrange accident qu'il ne me soit pas permis de m'en aller et de ne pas t'écouter (εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκοῦειν σου) ? » (461e5–462a1).

<sup>142</sup> Le θόρυβος correspond au vacarme de désapprobation (ou d'approbation, voir 458c) que peut émettre la foule lorsqu'elle refuse d'entendre l'orateur. Voir notamment à ce sujet Wallace, Robert W., « The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens », in Sluiter, Ineke et Rosen, Ralph Mark, dir., *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 223-224.

pouvoir des orateurs dans la cité, qui peuvent faire ce qu'ils veulent (466c), pouvoir qui les rend semblable à des tyrans. Le fait de désirer une liberté comprise ici comme l'absence totale de contrainte est ce qui caractérise la vie du tyran, idéal auquel tous aspirent intimement. Cette prémisse posée comme une évidence par Pôlos (468e-469a) est déjà sous-entendue chez Gorgias et assumée chez Calliclès (492c). De sorte que les interlocuteurs sont séduits par la rhétorique parce qu'elle se présente comme le moyen de « faire ce que l'on veut ». C'est sous cet angle que Gorgias met en évidence son art<sup>143</sup>. La rhétorique se met au service des intérêts personnels de l'individu en lui conférant une puissance (δύναμις) : « C'est en vérité, Socrate, le bien le plus grand, cause à la fois de liberté (ἐλευθερίας) pour les hommes et à la fois pour chacun de commandement (ἄρχειν) sur les autres dans la cité » (452d5-7). Le désir fondamental mis en avant dans cet extrait est bien celui de la liberté (ἐλευθερία), dont la condition est le fait de commander (ἄρχειν) autrui. Le cœur même de la rhétorique gorgianique est donc de faire croire que l'on acquiert un pouvoir de supériorité sur autrui, tel qu'il permet de devenir libre, de s'émanciper de toutes contraintes pour l'individu qui la maîtrise. De Gorgias à Calliclès<sup>144</sup>, cette croyance traverse tout le dialogue. En servant l'intérêt personnel de celui qui l'utilise, la rhétorique se présente alors comme une sorte d'anneau de Gygès. Elle confère une force de contraindre qui passe inaperçue, elle agit comme une violence invisible<sup>145</sup>. À partir de cette prémisse, on comprend mieux l'importance du thème de la justice dans un dialogue sur la rhétorique. Elle repose sur une compréhension populaire du juste, le fait d'apporter du bien à soi et ses amis et de nuire à ses ennemis (486b-c). La rhétorique de Gorgias en se présentant comme une *technê* qui défend l'intérêt personnel de l'individu s'appuie donc sur l'opinion commune qui rejette la justice conventionnelle, les lois, au nom de l'opposition entre le bien moral et le bien propre<sup>146</sup>. Le seul avantage

<sup>143</sup> « Tandis que Socrate parle de compétence, Gorgias, lui, vante l'étendue de la puissance de la rhétorique, hors de toute règle ou mesure, et donc l'étendue de sa domination sur les citoyens. Pour Gorgias, la puissance de la rhétorique n'est pas limitée à un domaine : elle est libre, démesurée, sans frontière, ce qui est, pour Socrate, une autre manière de dire qu'elle n'est pas un art au vrai sens du terme. » Lefebvre, David, « Art et puissance dans le *Gorgias* », in Samama, Guy, dir., *Platon. Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, p. 22.

<sup>144</sup> « Calliclès : – ... sensualité, absence de modération, liberté sans réserve (τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία), voilà, quand ne fait pas défaut ce qui y concourt, voilà la vertu et le bonheur ! » (492c4-6).

<sup>145</sup> Ce pouvoir du *logos* faisait précisément la démonstration de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias : « Discours est un maître puissant qui, par un corps très petit et tout à fait invisible (σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ), accomplit des actes au plus haut point divins » (8§).

<sup>146</sup> Anne Merker rappelle à ce sujet dans la *République* que « l'opinion commune est prise dans la croyance d'une opposition radicale entre le bien bénéfique et le bien moral, ou entre le juste et le profitable, ou encore entre le devoir moral et l'intérêt personnel. La vertu de justice n'est pour l'opinion commune qu'un ἀλλότριον ἀγαθόν, un bien étranger, qui profite à autrui, tandis qu'elle est pour celui qui la pratique un dommage propre (οἰκεία βλάβη). Le travail conceptuel de Platon consiste dans la *République* à montrer

que procure le fait d'avoir l'air de respecter la justice, c'est la réputation, mais autrement, il est nuisible d'être juste<sup>147</sup>, comme le répète à l'envi Pôlos (469b-c) et Calliclès (482b-c). Mais pourquoi la justice conventionnelle est-elle dommageable pour l'individu ? Elle implique de modérer ses désirs, de prendre seulement ce qui nous revient, d'accepter l'égalité entre les individus, autrement dit, elle commande une restriction de sa liberté. L'immoralité de la rhétorique se tient ainsi dans la puissance qu'elle donne de faire d'une pierre deux coups. Elle permet à la fois d'avoir l'air juste et en même temps de préserver les intérêts égoïstes du citoyen. En posant que cela est en réalité la véritable justice, la rhétorique encourage un déséquilibre chez l'individu, elle lui fait croire à la possibilité de refuser toute contrainte, d'aspirer à une liberté totale. Et pour quelle visée ? Pôlos présentait la rhétorique comme le moyen de parvenir aux mêmes fins que le tyran (châtier, torturer, tuer qui l'on veut, 469c, 471a-d), mais chez Calliclès, elle devient la condition pour que, même dans un état démocratique, domine de manière invisible la loi du plus fort, et ce malgré les lois institutionnalisées. Cette loi naturelle prescrit une justice où le meilleur possède légitimement davantage. Ce dernier se reconnaît du fait qu'il est habité par une insatiabilité dévorante (la *pleonexia*, la volonté d'avoir toujours plus, 483d, 484b) et qu'il est prêt à mettre tout en œuvre pour parvenir à la réaliser. Il s'enferme alors dans une roue sans fin de désirs et de passions. De sorte que le personnage de Calliclès incarne finalement le résultat d'une corruption ultime : il représente l'asservissement de soi<sup>148</sup> à ce qui était originellement un désir de liberté, de rejet de toute contrainte pour avoir plus (qui pousse finalement à rejeter la loi conventionnelle<sup>149</sup>). Ainsi, comme dans le régime démocratique dépeint dans la *République*, où le peuple « ... au lieu de cette fameuse liberté totale et de tous les instants [...] aurait endossé à la place l'esclavage le plus pénible et le plus amer... » (*République*, VIII, 569c), Calliclès a troqué sa liberté pour l'esclavage à ses passions. Ce renversement se produit aussi pour la rhétorique qui, en

---

qu'elle est, à l'inverse de ce qu'en pense le vulgaire, un bien propre. » Merker, Anne, « Nul n'est méchant de son plein gré », in Brisson, Luc et Fronterotta, Francesco, dir., *Lire Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 197.

<sup>147</sup> Le *Gorgias*, comme la *République*, met en scène cette opposition, Thrasymaque défend ainsi que « L'homme juste a partout le dessous par rapport à celui qui est injuste. » (*République*, I, 343d).

<sup>148</sup> « Ainsi la liberté (ἐλευθερία) excessive semble ne se changer en rien d'autre qu'en un esclavage excessif, à la fois pour l'individu et pour l'État. » (*République*, VIII, 564a).

<sup>149</sup> L'affirmation de la *pleonexia* va à l'encontre des lois conventionnelles que rejettent Calliclès, on peut ici voir un écho avec la *République*, le désir insatiable pour la liberté mène les hommes à rejeter les lois : « Et ils en viennent à la fin, tu le sais, à ne plus s'inquiéter des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître. » (*République*, VIII, 563d8-e1) Cf. Collette-Dučić, Bernard, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », in Collette-Dučić, Bernard, Gavray, Marc-Antoine, Narbonne, Jean-Marc, *L'esprit critique dans l'Antiquité*, tome 1 : critique et licence dans la Grèce antique, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 423.



s'avérant en réalité inférieure aux autres arts, n'est précisément qu'une empirie servile : « ... Ces arts-là sont des arts d'esclaves (δουλοπρεπεῖς), des arts qui s'acquittent d'un service (διακονικὰς) et qui ne sont pas d'un homme libre... » (518a1-2). La rhétorique est donc associée à un genre de vie où le désir d'avoir toujours plus de pouvoir, afin d'être libre et de ne subir aucune contrainte mène à la volonté de dominer de manière immanente autrui, alors que l'on n'est même pas soi-même capable de se modérer. C'est donc un dérèglement terrible de l'individu que produit en réalité l'enseignement d'un Gorgias ignorant. À l'inverse de la rhétorique, la philosophie ne pose pas le même désir fondamental au cœur de l'humain. Sur la question du bien, personne ne veut se contenter de son apparence : on désire tous le bien véritable (*République*, VI, 505d). Autrement dit, les hommes sont tous habités par le désir de savoir la vérité. Or, pour satisfaire ce désir et obtenir le bien, il faut rechercher la vérité en usant du *logos* philosophique. Car seul ce dernier nous contraint à faire la différence entre le vrai et le faux, à nous libérer de notre ignorance pour développer la connaissance de l'âme. Socrate cherchera ainsi à faire reconnaître à Calliclès que l'état d'une âme saine est celui d'une harmonie respectée où la partie rationnelle commande sur les parties inférieures.

#### 4. L'enseignement de la rhétorique

La dégénérescence morale des personnages du dialogue est causée originellement par l'ignorance de Gorgias qui croit enseigner par la rhétorique un véritable savoir. Dans son entretien avec lui, Socrate l'interroge sur la nature de son art et sur l'éducation qu'il en donne, pour savoir quelles compétences développeront ses disciples (455d). Or, rapidement, Gorgias reconnaît que la rhétorique ne donne pas de savoir puisqu'elle repose sur une persuasion de croyance<sup>150</sup>. L'orateur n'est absolument pas compétent pour donner un enseignement sur le juste et l'injuste dans les instances démocratiques. Pourtant, comme l'assure Gorgias, le rhéteur remportera l'adhésion de la foule face à celui qui est plus compétent que lui sur toutes ces questions (456a). Ainsi, non seulement le rhéteur est prêt à rendre habile à parler quiconque (458e-459a), mais en plus il se déresponsabilise de l'usage injuste que pourraient en faire ses disciples (457a). L'apprentissage de la rhétorique ne demande donc aucune réflexion, puisqu'il n'est pas nécessaire d'être savant du sujet dont on parle pour être persuasif, donc de maîtriser d'autres connaissances. En

---

<sup>150</sup> « Socrate : – En sorte que la rhétorique, comme il semble, est ouvrière d'une persuasion de croyance (πιστευτικῆς) et non d'enseignement (διδασκαλικῆς) à propos du juste et de l'injuste ? Gorgias : – Oui. » (454e9-455a2)

ce sens, la rhétorique dissuade même de vouloir apprendre d'autres savoirs, puisqu'elle représente un gain de temps considérable pour un même résultat au final, celui de persuader son auditoire efficacement.

Dès lors, le dialogue se veut une illustration des conséquences néfastes de l'éducation de Gorgias, en montrant l'état de ses disciples. Ces effets négatifs apparaissent dès les premières pages par l'intervention de Pôlos. Que nous apprennent son comportement et ses propos sur l'enseignement de Gorgias ? Il imite grossièrement son maître, de manière involontairement comique, en se lançant dans une tirade qui reproduit caricaturalement le style gorgianique. En voulant briller à son tour, Pôlos se présente comme une personne infatuée et avide d'honneurs, mais surtout comme un disciple ignorant, car incapable d'expliquer la nature de sa pratique. Enfin, en faisant un éloge de la beauté de la rhétorique, l'apprenti de Gorgias met en avant sa dimension fondamentalement égotique<sup>151</sup> qui se confirmera dans tout le dialogue. Faire reconnaître que la rhétorique est belle préoccupe davantage Gorgias et Pôlos<sup>152</sup> que de savoir ce qu'elle est, car ce qui est en jeu ici, c'est leur réputation et leur estime personnelle. Les personnages vont tour à tour faire des éloges, louer ou blâmer, mais sans jamais savoir véritablement de quoi ils parlent. Ils commettent ainsi tous l'erreur de confondre la question de l'essence de la rhétorique (ce qu'elle est) avec celle de la qualité (si elle est belle ou laide), car ce qui les obsède, c'est le jugement que l'on porte sur eux.

Pourquoi est-ce si important ? Gorgias joue de sa réputation et de son prestige pour attirer à lui des disciples, c'est un moyen pour vendre son enseignement. Or, plus le dialogue avance, plus l'enjeu de la réputation devient crucial. En fait, plus la moralité des personnages dégénère, plus ils mettent l'accent sur l'importance de passer pour un homme juste grâce à la rhétorique. En démocratie, dans une société d'honneur, la crédibilité de l'orateur repose principalement sur son renom<sup>153</sup>. À la fin du dialogue,

---

<sup>151</sup> Ainsi, lorsque Gorgias ou Pôlos vantent l'art oratoire au début du dialogue, ils utilisent le prestige de l'art oratoire, afin de se valoriser et de s'encenser eux-mêmes. Ce trait est important, car il donne à voir une racine cachée de la rhétorique, celle de l'amour de soi sur laquelle nous reviendrons dans le quatrième chapitre.

<sup>152</sup> Pôlos ne cesse d'affirmer la beauté de la rhétorique et de tarauder Socrate pour qu'il le reconnaisse également. Cette insistance apparaît dès le début du dialogue jusqu'en 464d où Socrate répond finalement que cette pratique est laide, parce que mauvaise.

<sup>153</sup> Cet enjeu est clairement établi dans la discussion avec Pôlos, quand Socrate souligne que faire comparaître des témoins célèbres et prestigieux (Nicias, Aristocratès, la maison de Périclès) permet de gagner des procès (471a-b).

Socrate explicitera ainsi la motivation véritable de celui qui souhaite apprendre la maîtrise des discours :

Socrate : « Par quels procédés serai-je, moi, très puissant (μέγα δυναίμην), et ne subirai-je aucun tort de la part de personne ? » Voici quelle en est pour lui vraisemblablement la voie : c'est, dès la jeunesse (ἐκ νέου), de s'accoutumer (ἐθίζειν) sans retard à trouver du plaisir (χαίρειν) ou à avoir de l'aversion (ἄχθεσθαι) pour les mêmes choses que le maître (δεσπότη), et à s'arranger pour finir par ressembler à celui-ci le plus qu'il le pourra. N'est-ce pas comme cela ? (510d4-9).

Socrate dévoile ici le calcul d'un jeune Athénien recherchant une puissance qui lui permet d'être toujours bien considéré et de n'être ainsi inquiété par personne. Cette stratégie était aussi bien celle de Pôlos, qui mettait en avant le pouvoir que les orateurs obtiennent par leur réputation (466a), que celle de Calliclès qui insiste sur la nécessité de passer pour un homme accompli et bien considéré (εὐδόκιμον, 484d2). Mais la description de ce calcul par Socrate nous apprend également que le rhéteur s'asservit à ceux qu'il veut persuader au lieu de les dominer (son but premier). La « voie » décrite ici consiste en une μίμησις parfaite et servile de la foule. L'apprentissage de la rhétorique repose en réalité sur l'expérience sensorielle, puisqu'il consiste à faire le miroir des sentiments de plaisirs et de douleurs du public, à être capable de les répéter par habitude (ἐθίζειν). Ce qui mène finalement ce dernier à se rendre semblable (ὅμοιος) à ceux-là même qu'ils méprisent et se soumettre à leur tyrannie. C'est pourquoi Socrate emploie le terme δεσπότης dans ce passage, puisqu'il s'agit de montrer à Calliclès l'ironie du sort réservé au rhéteur prétendument puissant. On voit donc que l'enseignement de la rhétorique se résume à imiter ceux qu'il doit persuader.

À l'enseignement promulgué par Gorgias qui débute le texte fait écho la conception éducative de Calliclès développée dans le dernier tiers du dialogue<sup>154</sup>. Cette dernière, axée sur un genre de vie politique, rejette plus brutalement et explicitement la philosophie. Calliclès considère qu'il ne faut pratiquer la philosophie qu'à l'adolescence, comme le conçoit également Isocrate<sup>155</sup>, car la philosophie prend du temps<sup>156</sup>. Or, si on

---

<sup>154</sup> Cette dernière présente des affinités importantes avec celle d'Isocrate sur lesquelles nous reviendrons dans le quatrième chapitre, section A.2.a.

<sup>155</sup> Dans l'*Éloge d'Hélène* d'Isocrate cette fois, l'attaque à la philosophie est la même que Calliclès, l'auteur critique la philosophie sur la base qu'elle fait rire d'elle-même quand on arrive sur le terrain concret de la politique : « Pour ma part, je trouve plus risible que tout le reste l'emploi qu'ils font de tels discours pour convaincre leur auditoire qu'ils possèdent la science des affaires politiques [...] En réalité, ces gens agissent à peu près comme un athlète qui se vanterait d'être plus fort que ses adversaires et descendrait dans une arène où personne ne jugerait à propos de le rejoindre. » Isocrate, *Éloge d'Hélène*, §9-10.

<sup>156</sup> On sait par Socrate que Calliclès avait formé une association avec Tisandre, Andron, Nausicydes, un groupe avec lequel il avait réfléchi sur la pratique de la sagesse et était arrivé à la conclusion qu'il ne faut

consacre sa vie à la philosophie, on ne verra pas cette vérité fondamentale qui consiste à reconnaître qu'il existe une inégalité naturelle<sup>157</sup> entre des hommes forts et des hommes faibles<sup>158</sup>. Cette justice naturelle implique que les premiers aient davantage et commandent les seconds. La reconnaissance d'une telle hiérarchie entraîne une éducation particulière. Dans une sorte de biographie dont on ne sait si elle est autobiographique et qui ressemble à une « allégorie de la caverne » renversée, Calliclès brosse le parcours du jeune homme au naturel supérieur qui, prenant conscience de sa propre nature<sup>159</sup>, doit se rebeller contre l'éducation donnée par les institutions démocratiques mensongères et asservissantes. C'est d'autres aptitudes qui font échos aux caractéristiques de la rhétorique gorgianique :

... l'expérience (ἐμπειρον) est indispensable quand on veut devenir un homme accompli et bien considéré (εὐδόκιμον). C'est un fait que le philosophe perd toute expérience des lois qui sont celles de la cité ; des discours dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques que comportent les relations humaines (ὁμιλεῖν)<sup>160</sup> ; des plaisirs comme des passions des hommes ; bref il perd, d'une façon générale, toute expérience des mœurs (484d1-6).

Dans ce paragraphe, il est possible d'observer l'arrimage de la rhétorique gorgianique avec le genre de vie politique conçu par Calliclès. Le citoyen athénien valorise ainsi l'expérience<sup>161</sup> pour connaître les plaisirs et les passions des hommes, mais adapte ces « recettes rhétoriques » à un contexte particulier, il veut réaliser la puissance naturelle de l'homme supérieur dans le régime démocratique constitué par les faibles. *In*

---

pas trop philosopher, car on risque de gâcher sa vie à vouloir être plus sage qu'il ne convient (487c). Isocrate considère également qu'elle n'a qu'un intérêt ponctuel, durant l'adolescence, mais doit être cessé à l'âge adulte.

<sup>157</sup> Calliclès dit à Socrate : « Qu'il en va ainsi en vérité, tu le sauras si tu arrêtes enfin la philosophie pour passer à des occupations plus importantes » (484c4-5). Dans cette phrase, il identifie la cause de l'ignorance du philosophe. S'étant trop occupé de philosophie, il a été détourné d'occupations plus importantes.

<sup>158</sup> « Mais la nature (φύσις) d'elle-même, selon moi, révèle que ce qui est juste (δίκαιόν) c'est que le meilleur ait plus (πλέον ἔχειν) sur celui qui vaut le moins, et le plus capable (δυνατότερον) sur l'incapable. » (483c9-d1).

<sup>159</sup> Calliclès dépeint un jeune homme « pris en main dès l'enfance » est réduit en servitude par la puissance du langage (il emploie les expressions : « par nos incantations et nos sortilèges » apprenant que l'égalité est belle et juste (donc la sagesse des conventions, promulguée par les faibles). Mais l'esclave saura se révéler maître en foulant aux pieds toutes ces formules et en reconnaissant la véritable justice selon la nature (484a-b).

<sup>160</sup> Le verbe ὁμιλεῖν (484d4) employé par Calliclès fait écho au verbe προσομιλεῖν (463a10) que Socrate utilise pour désigner le naturel de l'homme attiré par la rhétorique qui est doué pour les relations avec les autres hommes.

<sup>161</sup> À partir de cet extrait, il est possible d'observer certains parallèles avec la théorie d'Isocrate dans *Contre les Sophistes* : « En effet, les capacités à discourir (δυνάμεις) et à réaliser toutes les autres actions (τῶν ἄλλων ἔργων) naissent chez ceux qui ont un bon naturel (τοῖς εὐφυσίον) et qui s'entraînent concernant les expériences (τοῖς περι τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις). » (*Contre les Sophistes*, §14) Isocrate souligne que la capacité à parler et agir (l'accent est mis sur la combinaison des deux) repose sur deux conditions, posséder un bon naturel et développer par l'entraînement l'expérience. Ces deux conditions se retrouvent également dans la conception éducative de Calliclès.

*fine*, l'enseignement rhétorique de Gorgias prend un nouveau visage avec Calliclès, puisqu'il met clairement au jour le mode de vie qu'elle sous-entendait. La pratique oratoire supposait non seulement la domination des autres *technai* et de leurs représentants, mais en se définissant d'abord comme une arme à usage individuel, elle suppose une hiérarchie entre les individus, une lutte pour le pouvoir. La rhétorique n'existe que dans un contexte démocratique. Or, ses principes sont en réalité contradictoires avec ses valeurs : si, d'un côté, elle est associée aux institutions démocratiques, notamment à la liberté de parole (ἐξουσία τοῦ λέγειν), à l'égalité arithmétique et à la franchise (παρρησία), des caractéristiques précieuses de l'Assemblée athénienne, de l'autre côté, elle se vend comme une *technê* supérieure permettant à l'individu de supplanter les autres. Pour Calliclès, elle sera donc le moyen de rétablir la loi naturelle au sein de la convention, en faisant régner de manière invisible le plus fort sur les plus faibles. Elle permet de rétablir « l'ordre » naturel dans la situation artificieuse et illégitime créée par la démocratie. Mais Calliclès lui-même personnifie cette contradiction, comme le diagnostiquera Socrate. Sous ses dehors de franchise, de virilité et d'affirmation de soi, son comportement n'est en réalité qu'une stratégie de survie. La voie qu'enseigne la rhétorique ne mène donc pas à la véritable liberté ni à la maîtrise de soi et des autres, mais à l'asservissement de soi, puisque l'on est contraint d'imiter ceux que l'on souhaite paradoxalement dominer<sup>162</sup>. On se condamne ainsi à l'ignorance et au Bien.

## Conclusion

Le but de ce chapitre était de saisir le mouvement d'ensemble du dialogue et de comprendre la filiation intellectuelle entre les différents représentants de la rhétorique. Grâce à cette vue d'ensemble, il sera plus facile de comprendre les références et le contexte des chapitres suivants. Dans la perspective de comprendre la réception de la rhétorique dans le dialogue, notre prochaine étape sera d'expliquer son émergence à Athènes en se concentrant sur l'interprétation historique et politique proposée par Socrate, personnage de Platon.

---

<sup>162</sup> C'est le sens de la remarque de Socrate à la fin du texte : « Mais si tu penses que n'importe qui peut te transmettre la technique qui te donnera toute puissance (μέγα δύνασθαι) de faire le bien ou le mal dans une cité alors que tu ne ressembles pas (ἀνόμοιον) à sa constitution, je crois que tu fais un faux calcul, Calliclès. Car à mon avis, il ne faut pas imiter (μιμητήν) les Athéniens, mais leur être semblable par nature (αὐτοφυῶς ὁμοιον τούτους), si tu veux réaliser une action qui gagne authentiquement l'amitié de la démocratie athénienne... » (513a8-b4).

# Chapitre II : L'émergence de la rhétorique comme puissance : l'histoire politique d'Athènes

## Introduction

En observant les repères chronologiques disséminés dans le *Gorgias*<sup>163</sup> dans l'introduction, nous avons souligné la volonté de Platon de laisser un flou autour d'une date dramatique exacte. Cependant, les événements et les figures cités sont pour la plupart des références liées aux années de conflit entre Sparte et Athènes. En ce sens, on peut affirmer que le *Gorgias* est le dialogue qui s'inscrit le plus explicitement dans l'ambiance de la guerre du Péloponnèse<sup>164</sup>. Platon souhaite en souligner deux moments : les années qui suivent la mort de Périclès en 429 (la perte du leader principal d'Athènes) et les calamités de la fin de la guerre. Périclès mort, la scène politique athénienne est désertée à un moment crucial, laissant la place aux querelles intestines entre politiciens ambitieux tels que Cléon, Nicias ou encore Alcibiade. Athènes approche du désastre<sup>165</sup>. C'est l'esprit de la remarque de Socrate à Calliclès à la fin de leur échange :

... Tu fais l'éloge (ἐγκωμιάζεις) des hommes qui ont regalé (εἰστιάκασιν) les Athéniens en les gorgeant de ce dont ils avaient envie (ἐπεθύμουν), et desquels on dit qu'ils ont fait la grandeur (*megalên*) de la Cité ; mais ce qu'elle doit à ces anciens, c'est une boursoufflure qui cache une gangrène, et l'on se n'en aperçoit pas ! C'est en effet indépendamment de toute modération et de toute justice que, de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs et d'autres pareilles balivernes, ils ont gorgé (ἐμπεπληκασί) la Cité ; aussi le jour où vient l'accès aigu de cette maladie (ἄσθενείας) qui la travaillait, ce sont ceux qui à ce moment-là, dans l'assistance, donneront leurs avis (συμβούλους), que l'on incriminera (αἰτιάσονται), tandis que l'on fera l'éloge de Thémistocle, Cimon et Périclès, qui sont la cause des maux dont il s'agit ! Et peut-être est-ce à toi, si tu n'y prends pas garde, que l'on s'en prendra et à mon bien-aimé Alcibiade... (518e2-519a9).

Dans cet extrait, Socrate établit une continuité entre les anciens hommes d'État athéniens, jugés responsables de la perte d'Athènes par leur *hubris* et Calliclès et Alcibiade qui seront leurs héritiers. Ce faisant, il s'oppose directement à l'interprétation d'un

---

<sup>163</sup> Cf. Introduction, section B.1

<sup>164</sup> L'article d'Ariane Saxonhouse démontre brillamment ce point. Cf. Saxonhouse, Ariane W., « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, vol. 11, 1983, pp. 139-169.

<sup>165</sup> « The reader is aware that the generation of Callicles and Alcibiades will mount the hubristic, disastrous Sicilian expedition lose the war to the Spartans, and plunge Athens twice into brief spells of tyranny and destructive civil war. » Yunis, Harvey, *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 119.

Thucydide, qui verra, au contraire, une perversion à partir de la génération suivant Périclès<sup>166</sup> (Alcibiade, Nicias). Cette première remarque nous montre l'originalité de l'interprétation de Platon. Pour bien saisir sa position, nous devons la décalquer de celles de Thucydide<sup>167</sup> et l'éclairer par des éléments pertinents entourant le contexte historique du dialogue. Sur ce point, expliquer le lien entre les personnages présents et les politiciens du passé et notamment Périclès semble déterminant. En effet, chacun des interlocuteurs de Socrate semble avoir recours à ces figures de la tradition comme des autorités dans sa propre conception politique. Gorgias, le premier, introduira dans la conversation les noms de Thémistocle et de Périclès<sup>168</sup> comme des exemples glorieux de la puissance de la rhétorique dans la cité. Puis, Pôlos s'appuiera sur l'exemple d'Archélaos pour démontrer le bonheur de l'injustice (470d-471d). Enfin, Calliclès glorifiera Thémistocle, Cimon, Miltiade et Périclès comme des modèles d'hommes politiques pour leurs actions grandioses (503c1-3). Dans ce chapitre, nous analyserons donc toutes les références historiques faites dans le dialogue pour reconstituer l'émergence politique de la rhétorique à Athènes. Cette étude nous permettra ainsi d'exposer les raisons historiques identifiées par Platon du succès de l'« art oratoire » à cette époque.

## A. Platon, interprète de l'histoire

*... comme Platon le fait dire à Socrate et comme Nietzsche le dit de lui-même, aucun des deux ne s'occupe de politique, tout en prétendant être le seul à s'en occuper vraiment puisqu'il comprend que toute « vraie » ou « grande » politique est inséparable d'une anthropologie et d'une psychologie, et que la culture (paideia, Bildung) est son principal enjeu.<sup>169</sup>*

Dans cette citation, Monique Dixsaut fait référence à une phrase fameuse à la fin du *Gorgias* dans laquelle Socrate prétend être le seul homme à pratiquer authentiquement l'art politique (521d-e). La raison en est que contrairement à ce que Calliclès met en avant dans

<sup>166</sup> Thucydide, II, §65, 9-11.

<sup>167</sup> Nous rejoignons en ce sens le travail de Pierre Ponchon qui a insisté justement sur l'idée que « le *Gorgias* de Platon est le lieu d'une réfutation, d'une critique, parfois assez explicite, des analyses de Thucydide. » Ponchon, Pierre, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », in Alexandre, Sandrine et Rogan, Esther, dir., *Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs*, Nanterre-La Défense, 2011, p. 1. De plus, Platon propose des interprétations des figures historiques qui diffèrent de celles que l'on peut trouver habituellement chez les orateurs attiques. Voir sur ce sujet l'ouvrage de Nouhaud, Michel, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

<sup>168</sup> « Gorgias: – ... car tu sais fort bien, sans nul doute, que ces arsenaux, les murs, l'aménagement des ports, les Athéniens les doivent, partie aux avis de Thémistocle, partie à ceux de Périclès, mais nullement à ceux de professionnels » (455d8–e3).

<sup>169</sup> Dixsaut, Monique, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire : De Platon vers Nietzsche et retour », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 37, no. 1, 2013, p. 81.

le dialogue, la politique ne peut jamais se comprendre comme une réflexion simplement pragmatique (484d-e). En effet, la spécificité de la pensée de Platon réside dans cette volonté de comprendre la politique, non pas comme un domaine circonscrit et limité de l'expérience humaine, mais comme la connaissance approfondie de l'âme humaine. En ce sens, étudier le phénomène de la rhétorique ne peut se faire de manière cloisonnée, et ce n'est qu'en l'intégrant à un champ beaucoup plus vaste que l'on peut comprendre son émergence. Le *Gorgias* fait figure à ce sujet de modèle tant il présente de manière cohérente et organique l'enjeu de la rhétorique et de son enseignement en tenant compte de ses racines politiques, psychologiques, épistémiques, etc. Pour comprendre l'engouement politique de la rhétorique, il faut plonger à la fois au cœur de la *psyché* individuelle, au lieu même de l'amour propre, de cet attachement à soi qui veut éviter la douleur, maximiser les plaisirs, obtenir plus au mépris d'autrui, et en même temps au cœur de la *psyché* collective de la Cité. Car cette dissection de la psychologie humaine doit se faire sur deux plans simultanément. Même s'il n'est pas thématiquement aussi clairement que dans la *République*, le rapport entre la tripartition de l'âme individuelle et celle de la cité comme un tout apparaît déjà en filigrane dans le *Gorgias*. Si l'âme individuelle est divisée en parties inférieures et supérieures comme en témoigne l'exemple du tonneau troué dans la discussion avec Calliclès sur la maîtrise de soi, la cité manifeste également cette tension. La résolution de l'opposition entre la foule, lieu des instincts et de l'opinion, et le politicien est au cœur de la réflexion politique de Platon sur l'art de gouverner. Ainsi, que l'on se place sur un plan individuel ou collectif, c'est dans le conflit entre raison et désir que se joue le destin de la politique. L'histoire d'Athènes que le dialogue retrace sous nos yeux se veut l'illustration de ce problème fondamental.

#### 1. L'éclairage du *Timée* sur l'interprétation de l'histoire d'Athènes

Le *Gorgias* n'est évidemment pas le seul dialogue dans lequel Platon nous donne une interprétation historique de la politique athénienne dans une perspective plus vaste. Le *Timée* est à ce sujet particulièrement instructif. Pourquoi le parallèle est-il pertinent ? Dans ce dialogue, les réflexions historiques et politiques de Critias amorcent le discours cosmologique de Timée. Or, à travers le récit de l'affrontement passé entre Athènes et la cité de l'Atlantide, c'est aussi une réflexion sur le statut du récit historique lui-même et sur l'histoire réelle d'Athènes qui est entreprise. En ce sens, il est intéressant de comparer le



*Timée* et le *Gorgias* pour comprendre la façon dont Platon conçoit l'histoire<sup>170</sup>. Contrairement à d'autres types de discours comme la poésie ou la rhétorique, il ne définit jamais le genre « historique » tel que nous pouvons entendre le mot « histoire » aujourd'hui, il préfère parler de « récit d'antique renommée (ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς) » (*Timée*, 20d). Toutefois, il semble que, comme dans le cas de la poésie<sup>171</sup> et de la rhétorique, Platon s'approprie une tradition historique pour mieux la renverser et l'adapter à son propre cadre conceptuel. L'histoire d'Athènes est présentée de manière à diverger des conceptions communes dans les deux dialogues. Quand il s'agit des exploits du passé<sup>172</sup>, c'est aux illusions et aux prétentions de ses concitoyens que Platon s'attaque. Dans le *Gorgias*, comme dans le *Timée*, c'est donc le renversement de l'interprétation traditionnelle de l'histoire d'Athènes qui nous est proposé. Ces dialogues proposent une explication singulière de l'origine de la guerre du Péloponnèse, de sorte que la mise en parallèle de ces deux textes nous permettra de faire ressortir certains traits caractéristiques de la réflexion historique de Platon.

#### a. Histoire réelle et mythique

Le *Timée* se veut la suite narrative de la *République*<sup>173</sup>. En ce sens, il symbolise le passage d'une théorie politique à une théorie cosmologique, un enchaînement également souligné à l'intérieur même du dialogue : l'histoire de la guerre entre Athènes et l'ancienne cité de l'Atlantide est le prélude au discours de Timée sur le *kosmos*. Une telle transition se trouve également dans le *Gorgias*, en 508a1, où l'on passera de la cité réelle et critiquée à la communauté des Dieux et des hommes « faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice » à laquelle on donne « le nom de *kosmos* » (508a3). Dans les deux dialogues, on observe un jeu entre réalité à idéalité, une superposition de l'image et de son modèle harmonieux.

<sup>170</sup> « It is a difficult task to isolate a Platonic theory of history, and equally problematic to specify the function he thought historical discourse should perform. » Morgan, Kathryn A., « Plato and the Stability of History », in Marincola, John, Llewellyn-Jones, Lloyd et Maciver, Calum, dir., *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 227.

<sup>171</sup> Dans l'*Ion*, Socrate renverse la conception de la poésie en lui donnant le statut d'inspiration au détriment du statut de *techné* (*Ion*, 534c).

<sup>172</sup> On notera le ton ironique avec lequel Socrate s'adresse à Critias quand il l'enjoint à faire son récit : « ... Quel est donc cet exploit (ἔργον), non pas légendaire (οὐ λεγόμενον), mais accompli réellement par notre Cité, aux temps anciens (ἀρχαίων)... » (*Timée*, 21a4-5).

<sup>173</sup> Socrate demande à être diverti à son tour après avoir tant parlé (*Timée*, 19b-20c).

De manière générale, on peut considérer que le but du récit de Critias dans le *Timée* est de représenter le comportement idéal de citoyens lors de la guerre<sup>174</sup>. Le tableau brossé par le personnage décrit les qualités d'une cité modèle résistant à la conquête agressive des Atlantes, peuple possédant une flotte maritime puissante. Sans entrer dans le débat interprétatif complexe du statut du mythe dans le *Timée*, il est toutefois intéressant de souligner la façon dont l'histoire politique d'Athènes y est représentée. On y voit traditionnellement une transposition des guerres médiques, une réécriture d'un des plus fameux épisodes de la résistance de l'Athènes des origines à l'Empire perse. Sarah Broadie considère ainsi le mythe comme un pastiche de la bataille de Marathon en 490 av. J.-C.<sup>175</sup>. Cette façon de dépeindre une Athènes fantasmée établit un contraste également avec l'Athènes réelle, de sorte que l'impérialisme maritime attribué aux Atlantes correspond à l'Athènes impérialiste de la ligue de Délos<sup>176</sup> et de la guerre du Péloponnèse autant qu'à l'Empire perse<sup>177</sup>. Comme le *Gorgias*, le récit de Critias dans le *Timée* invite à superposer les périodes historiques. L'image de l'Athènes victorieuse des guerres médiques renvoie à celle de l'Athènes expansionniste et dominante sur les mers de la guerre du Péloponnèse. Ce procédé de superposition permet de mettre en lien le présent et le passé, puisque le rappel de l'histoire passée d'Athènes (modifiée par la voix de Critias) interroge directement le présent<sup>178</sup>. Le *Gorgias* réalise la même ambition en superposant plusieurs périodes historiques différentes par des figures du passé (Thémistocle, Aristide, Cimon, Miltiade, Périclès).

---

<sup>174</sup> « Socrate : – J'aimerais qu'au cours d'un récit on me fit entendre, aux combats par les Cités combattus, comment la nôtre rivalise avec les autres Cités : dignement elle s'en irait en guerre, et dans la guerre, elle ferait voir les effets de l'éducation (παιδεία) et de la formation (τροφή) données aux citoyens... » *Timée* (19c2-6) Cette thèse est également défendue par Johansen dans son ouvrage : Johansen, Thomas K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 24.

<sup>175</sup> « The story is an obvious pastiche of the real historical record of 490 BCE when an army of Greek hoplites, almost all from Athens, stood up to the Persian invaders and defeated them at Marathon. » Broadie, Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2012, p. 130.

<sup>176</sup> Dans la guerre du Péloponnèse, Périclès compara d'ailleurs Athènes à une île et élaborera une stratégie insulaire, ce qui explique la métaphore de l'Atlantide (Thucydide, I, 3, §143).

<sup>177</sup> « According to an illuminating and influential interpretation, Atlantis has a double role: it signifies on the one hand imperialist Persia of the first quarter of the fifth century and on the other hand imperialist Athens of the last quarter. » Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 140.

<sup>178</sup> Vidal-Naquet, Pierre, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *Revue des Études Grecques*, vol. 77, juillet-décembre 1964, p. 429 ; Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 129-140.

Toutefois, dans le cas du *Timée*, le récit a un statut d'emblée paradoxal, puisque Critias le présente comme « un récit fort étrange (ἀτόπου), et cependant absolument vrai (ἀληθοῦς) » (*Timée*, 20d8). Le lecteur est donc obligé d'interroger le rapport entre la fiction et le réel à travers le mythe<sup>179</sup> présenté. Dans le *Gorgias*, ce n'est pas immédiatement le cas, puisque l'histoire d'Athènes n'est pas présentée tout de suite à travers un filtre mythique, comme une période fantasmée, un âge d'or. Il y est d'abord fait référence de manière explicite à travers l'expérience des personnages, afin d'aborder la dégénérescence progressive de la cité pendant la guerre du Péloponnèse. C'est seulement dans le mythe eschatologique à la fin du dialogue que l'opposition entre l'Athènes réelle et l'Athènes modèle se fera. Cette dernière partie aura pour fonction de contraster métaphoriquement deux systèmes judiciaires<sup>180</sup>, l'un réel, l'autre idéalisé. C'est à ce stade-là que l'on trouvera la même mise en garde que celle de Critias dans le *Timée* : Socrate introduit le mythe de manière ambivalente, à la fois comme une belle histoire (καλοῦ λόγου, 523a1) que Calliclès prendrait comme un conte de bonne femme, mais dans la pensée que ce sont des vérités qui sont prononcées<sup>181</sup>. Même si la nature de l'objet transposé dans le mythe du *Gorgias* diffère de celui du *Timée*, on peut donc noter un procédé similaire dans les deux dialogues, celui de transposer une situation réelle, objet de critique, pour introduire ensuite un modèle. Dans le *Gorgias*, il s'agit de la critique et de la transformation des actions des hommes politiques et du système judiciaire réel, tandis que dans le *Timée*, il s'agit de transposer un événement réel<sup>182</sup> (la bataille de Marathon) en un événement métaphorique pour décrire le comportement d'une Athènes vertueuse.

---

<sup>179</sup> La fonction et le statut du récit du conflit entre Athènes et l'Atlantide est d'ailleurs un sujet de polémique très important dans la littérature secondaire sur le *Timée*. Voir à ce sujet Morgan, Kathryn A., « Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 118, 1998, pp. 101-118 ; Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus* ; Johansen, *Plato's Natural Philosophy* ; Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien » ; Gill, Christopher et Wiseman, Timothy P., « Plato on falsehood – not fiction », in *Lies and fiction in the ancient world*, Austin, University of Texas Press, 1993, pp. 38-87.

<sup>180</sup> Sedley, « Myth, Punishment and Politics in the "Gorgias" », p. 56.

<sup>181</sup> « Socrate: —... car les choses que je vais te dire, je les tiens pour vrai (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν » (523a3).

<sup>182</sup> Voir la section "5.3 Athenian history without Marathon" in Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, pp. 129-140.

### b. Des acteurs de la guerre du Péloponnèse

Si l'on met de côté les différences dans la façon dont les récits sont introduits, on peut faire ressortir une cohérence dans l'usage des références historiques du *Timée* et du *Gorgias*, notamment sur la guerre du Péloponnèse. Dans les deux cas, les personnages sont porteurs d'un arrière-plan qui introduit le conflit en jouant sur la connaissance du lecteur. Même si l'identité du personnage de Critias est sujette à controverse<sup>183</sup>, qu'il soit question de Critias, fils de Leïdes ou de Callaeschros, il aurait joué un rôle soit comme opposant à Thémistocle<sup>184</sup>, soit comme participant au régime tyrannique éphémère des Trente qui s'est installé grâce aux Lacédémoniens pendant la guerre du Péloponnèse<sup>185</sup>. Hermocrate, un autre interlocuteur du *Timée*, était un général, principal artisan de la victoire syracusaine sur la flotte athénienne en 413 et conscient des dangers d'une Athènes expansionniste<sup>186</sup>. Ces deux personnages sont rattachés directement à l'actualité évoquée par le mythe et aux dangers que ce dernier va pointer. De même, on sait que Calliclès, dans le *Gorgias*, est un ami d'Andron, un oligarque qui a participé à la révolution des Quatre-cents en 411. Quant à Gorgias, il ne faut pas oublier la première raison pour laquelle il est venu à Athènes<sup>187</sup>. Même si le dialogue ne nous permet pas de savoir exactement à quelle visite du rhéteur il fait référence, Gorgias n'a pas été invité pour démontrer ses compétences oratoires, mais le motif premier de sa présence en 427 est une raison politique. C'est en effet pour demander de l'aide aux Athéniens que le rhéteur a fait le voyage depuis la Sicile. Il espérait ainsi les convaincre de prêter main-forte aux Léontiniens en guerre avec les Syracusains, alliés de Sparte. Enfin, la mention d'Archélaos par Pôlos n'est pas anodine. Le tyran de Macédoine qui a pris le pouvoir est l'allié des Athéniens dans la guerre du Péloponnèse, leur fournissant du bois pour construire leurs navires<sup>188</sup>. On voit donc que les personnages présentés dans ces deux dialogues introduisent subtilement aux difficultés et aux instabilités propres au contexte de

---

<sup>183</sup> Nails, *The People of Plato*, p. 106.

<sup>184</sup> *Ibid.* Il fut également accusé de trahison pendant le revirement démocratique de Syracuse en 410.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>187</sup>: « Les Léontiniens et leurs alliés avaient envoyé une ambassade à Athènes et, en invoquant leur ancienne alliance, et leur qualité d'Ioniens, avaient réussi à obtenir l'envoi d'une flotte. [...] Cette expédition athénienne avait officiellement pour but de venir en aide à un peuple ami, mais les Athéniens avaient en réalité l'intention d'empêcher du blé sicilien vers le Péloponnèse et de faire une première tentative pour mesurer les chances qu'ils pouvaient avoir de soumettre l'île. » Thucydide, III, chapitre II, 86-88. Une remarque également notée par Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 143.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 144.

la Guerre du Péloponnèse (enjeu de la Sicile, des ressources, changements de régime politique, trahison, etc.) En ce sens, une lecture attentive de ces dialogues doit prêter attention aux biographies des personnages et à leurs propos pour comprendre les enjeux politiques mis en scène<sup>189</sup>.

c. *L'origine de la guerre du Péloponnèse dans les guerres médiques*

*Rencontrant et vainquant l'Atlantide, qui donc vainc en réalité l'Athènes de Platon, sinon elle-même ?*<sup>190</sup>

Dans les deux dialogues, Platon ne se livre pas simplement à une référence à la guerre entre Sparte et Athènes, pour ensuite exposer un modèle. Il cherche, tel un médecin, à déterminer les causes de cet événement en remontant dans le passé. La prémonition du désastre de la guerre du Péloponnèse à partir des guerres médiques semble présente dans les deux dialogues. Dans le *Timée*, le récit de Critias propose une relecture de la bataille de Marathon à contre-courant de celle de ses contemporains<sup>191</sup>. Le rejet de l'Athènes glorieuse se perçoit de deux manières. D'abord, Platon semble se jouer de la traditionnelle idéalisation des exploits de l'Athènes pendant cette période en faisant de Marathon un pastiche<sup>192</sup>. Le lecteur sait très bien que la peinture de l'ancienne Athènes vertueuse par Critias ne correspond pas à la véritable Athènes. Le récit joue même sur l'idée que personne n'aurait entendu parler de cet exploit puisque les deux camps disparaissent engloutis par les tremblements de terre et les cataclysmes (*Timée*, 25c-d). Or, comme le fait remarquer avec justesse Broadie, la fin du récit de Critias correspond métaphoriquement à la fin de la guerre du Péloponnèse, dans la mesure où un rideau symbolique tombe sur l'Athènes réelle après

---

<sup>189</sup> Dans un même ordre d'idées, Saxonhouse souligne : « An understanding of the characters in the dialogue and their arguments cannot be disassociated from the political circumstances surrounding the dialogue, especially considering the frequency with which references to precise political events are made throughout. » *Ibid.*

<sup>190</sup> Vidal-Naquet, Pierre, *Le chasseur noir : formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, F. Maspero, 1981, p. 429.

<sup>191</sup> Broadie insiste également sur ce point : « Plato may well have viewed Marathon not, as so many of his countrymen had done, as a straightforwardly happy source of continuing Athenian self-congratulation, but as the prelude to the disastrous trajectory of his city's rise to naval predominance and imperial power, its development as a full democracy, its embroilment in a thirty-year-war ending in its abject defeat. » Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 135.

<sup>192</sup> Marathon est également encensé dans la parodie de l'oraison funèbre du *Ménexène* par Aspasia : « C'est en effet pour avoir porté leurs regards dans la direction de ce glorieux exploit, que, les batailles ultérieures, les Grecs ont eu l'audace, pour leur salut, d'en courir le risque, s'étant mis à l'école des héros de Marathon ! » (*Ménexène*, 240e).

Marathon, au point d'effacer cet exploit des mémoires<sup>193</sup>. Même si les Athéniens idéalisés du passé repoussent les Atlantes, les deux camps sont détruits simultanément par des phénomènes météorologiques hors du commun<sup>194</sup>, comme si la glorieuse victoire d'Athènes sur les Atlantes était finalement effacée par les terribles dissensions qui la suivirent. Personne n'a jamais entendu parler des exploits de l'Athènes vertueuse, les individus du *Timée* vivent dans un monde sans Marathon. En revanche, on sait que tout le monde continue à encenser les exploits d'Athènes pendant les guerres médiques, le récit de Critias étant un pastiche de cette glorification. Cette dernière a lieu malgré les conséquences néfastes qui ont découlé de la victoire d'Athènes. Dans la réalité, Marathon marque le début de la recherche d'un pouvoir démesuré pour satisfaire l'orgueil de la cité. Ainsi, dans la bouche de Critias, les Atlantes, qui représentent à la fois l'invasion perse et l'expansionnisme athénien de la guerre du Péloponnèse, sont menés à leur perte par leur impérialisme. Platon se moque donc de l'idéalisation des faits du passé dans le *Timée* en superposant les Athènes de différentes époques. On trouve le même procédé à l'œuvre dans le *Gorgias*, les mentions des héros athéniens tels que Thémistocle (515-450), Miltiade (550-489), Cimon (510-449, et Périclès (490-429) par Gorgias et Calliclès introduisant plusieurs époques d'Athènes. À nouveau, Socrate se moquera de cette admiration et établira entre les guerres médiques et la guerre du Péloponnèse un lien similaire à celui du *Timée*. Le philosophe pose une filiation entre les grands hommes du passé que sont Thémistocle, Miltiade, Cimon et Périclès avec la situation dans laquelle est Athènes au moment du dialogue. Cette ligne de continuité repose sur un noyau commun : tous ont corrompu le peuple d'Athènes en encourageant ses désirs (519a). Il est d'ailleurs amusant de noter le parallèle entre les Atlantes dans le *Timée-Critias* qui se distinguent par leurs nombreuses constructions (arsenaux, ports, murailles et enceintes (*Critias*, 115c-116c)) et les édifices semblables offerts au peuple par les hommes politiques du *Gorgias*. Tous ces aménagements sont caractéristiques de la puissance maritime d'Athènes et sont rappelés à plusieurs reprises dans le dialogue. Gorgias les mentionne pour

---

<sup>193</sup> Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 135.

<sup>194</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter que Thucydide mentionne également, après les guerres médiques, pendant la guerre du Péloponnèse, que la Grèce connut de nombreuses épreuves et notamment des phénomènes météorologiques exceptionnels : « Des phénomènes, dont on parlait par ouï-dire, mais qu'on observait rarement dans la réalité, cessèrent d'être incroyables. Ce furent des tremblements de terre qui, par leur violence et par l'étendue des territoires qu'ils ébranlèrent, dépassèrent tout ce qu'on avait vu dans le passé... » Thucydide, I, 1, §23.

la première fois lorsqu'il parle de figures historiques dans la discussion avec Socrate : « [...] tu sais fort bien, sans nul doute, que ces arsenaux (νεώρια), les murs (τείχη), l'aménagement des ports (λιμένων), les Athéniens les doivent, partie aux avis de Thémistocle, partie à ceux de Périclès » (455d-e). Plus tard dans la discussion, Socrate revient sévèrement sur ces mesures politiques réalisées et renverse la perception glorieuse que les citoyens ont habituellement (tel que rappelé par Gorgias) : « de ports (λιμένων), d'arsenaux (νεωρίων), de murs (τείχων), de tributs (φόρων) et d'autres pareilles balivernes, ils ont gorgé (έμπεπλήκασι) la Cité... » (519a2-4). On voit donc que le *Gorgias* comme le *Timée* caractérisent l'Athènes de la guerre du Péloponnèse par son *hubris*. Cette dernière est rendue manifeste par l'avidité d'obtenir des constructions, signe d'une puissance navale et d'une soif de conquête qui commence dès les guerres médiques. Ces dialogues identifient une même cause, un même diagnostic. Ce sont dans les exploits d'autrefois, habituellement encensés par les Athéniens, que l'on trouve la source de cette maladie si nocive qu'est l'impérialisme. Cette critique est toutefois plus explicite et détaillée dans le dialogue sur la rhétorique que dans le *Timée*, nous y reviendrons.

Pour conclure cette analyse, la comparaison entre les deux dialogues nous permet de faire ressortir un élément capital de la pensée sur l'histoire de Platon. Dans le *Timée* comme dans le *Gorgias*, Platon se moque des exactitudes historiques : il ne cherche pas à récapituler des événements, mais à inscrire l'histoire dans une conception humaine plus vaste. Autrement dit, Platon ne cherche pas à faire œuvre d'historien et ne s'inscrit pas dans une perspective d'exactitude des faits. Les deux dialogues jouent sur cette différence en faisant des allusions et des transpositions d'événements historiques. Le fait que le *Gorgias* ne soit pas situé à un moment précis, mais que Platon s'efforce de le placer dans l'ambiance de la guerre du Péloponnèse, en demeurant volontairement évasif, démontre bien cette idée. Cela a pour conséquence de renforcer la nature fictionnelle du dialogue<sup>195</sup> en l'opposant à une œuvre historique comme celle de Thucydide. Alors que ce dernier cherche les raisons de l'émergence de la guerre à travers l'exposition détaillée et progressive des événements et des discours, Platon se libère des contraintes factuelles pour développer une réflexion plus

---

<sup>195</sup> Saxonhouse va même jusqu'à dire que cela explique les incertitudes autour du personnage de Calliclès : « This dialogue could never have taken place and perhaps this has something to do with Callicles' own elusiveness. » Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 145.

fondamentale et globale (comme le mentionnait Dixsaut en introduction) ; de sorte que dans le *Timée* comme dans le *Gorgias*, ce n'est pas l'exactitude des faits historiques qui intéresse le philosophe, mais bien la vérité qu'ils révèlent sur la nature de l'homme et son devenir éthico-politique.

## 2. Socrate, témoin et juge de l'histoire d'Athènes

*Socrate : – Or, à cette heure, ô le meilleur des hommes, puisque personnellement tu commences tout juste à t'occuper des affaires de l'État, que, moi, d'autre part, tu m'invites à m'en occuper et que tu me reproches de ne pas le faire... (515a1-4).*

Si le personnage de Socrate est beaucoup moins présent dans le *Timée*, il joue un rôle crucial dans le *Gorgias*, en portant une interprétation sévère de l'histoire d'Athènes. Quelle crédibilité a-t-il pour se poser ainsi en commentateur voire en critique implacable de ses contemporains présents et des figures du passé ? C'est non seulement à titre de témoin, mais également à titre de participant actif de la vie politique que Socrate peut se présenter comme juge. Il indique plusieurs éléments temporels pour situer l'intrigue, mais il donne surtout ses couleurs au décor de l'Athènes démocratique. Au début du dialogue, il arrive en retard après avoir passé du temps sur l'Agora. Accompagné de Chéréphon, il se rend à une assemblée pour écouter le rhéteur Gorgias entouré d'un public privilégié de citoyens athéniens. À travers ses yeux, le lecteur perçoit la réalité de la vie politique de l'époque. Dans cette section, nous regarderons d'abord les raisons qui font de Socrate un juge crédible de la politique athénienne, puis le portrait qu'il dresse des institutions politiques de l'Athènes démocratique (valeurs communes, procédures). Cela nous permettra de mieux saisir par la suite le conflit entre raison et désir qui se joue dans le contexte propre de la démocratie.

### a. Le savoir politique de Socrate

De manière générale, il n'est pas aisé de saisir le rapport<sup>196</sup> du Socrate de Platon aux affaires politico-judiciaires de la démocratie athénienne (les *pragmata*). Souvent associé à la

---

<sup>196</sup> « Mais peut-être jugera-t-on étrange, précisément, que, tout en donnant dans le privé (ἰδίᾳ), de droite à gauche, ces consultations, tout en me mêlant des affaires de tout le monde (πολυπραγμονῶ), je n'aie pas l'audace de m'occuper des affaires publiques, et, montant à la tribune de l'Assemblée du Peuple, de donner à la Cité mes consultations (συμβουλεύειν) sur ce qui vous concerne ! » (*Apologie*, 31c4-7). À ce sujet, Carter rappelle la difficulté à catégoriser Socrate : « He is a 'busybody' (*polypragmôn*)—in private (*idiai*). Socrates, it seems, is an *apragmôn*, but a very special case. He is debarred from political involvement, from addressing the assembly, by his divine sign. Yet, he feels impelled to go about the city constantly accosting the citizens, questioning their accepted notions of commonly held ethical qualities — courage, and so on — but above all, wisdom and justice. He himself does not regard this as an *apragmôn* existence. Socrates is in fact both



figure de l'*apragmôn*, Socrate rejette souvent dans les dialogues<sup>197</sup> la *polupragmosunê* : l'implication dans les affaires. Mais Socrate est-il un véritable *apragmôn* ? Dans le *Gorgias*, il est d'emblée présenté comme peu compétent pour les affaires publiques, ainsi qu'il le révèle lui-même à Pôlos :

Pôlos, je ne suis pas un homme politique, et, l'an dernier, appelé par le tirage au sort à faire partie du Conseil, quand ce fut à ma tribu d'avoir la prytanie et qu'il me fallut mettre aux voix une proposition, je fis rire à mes dépens : je ne savais pas comment on met aux voix ! (473e6-474a2).

Dans cette citation, on retrouve l'habituel ridicule du philosophe<sup>198</sup>. Ici, Socrate nous apprend qu'il a servi comme *bouleutês* l'année précédente, ce qui correspond à la mention dans l'*Apologie* (32b-c) de son rôle comme membre du Conseil<sup>199</sup> pendant le procès des généraux des Arginuses en 406. Pourtant, derrière l'affirmation de son inexpérience, il faut sentir l'ironie de Platon. Socrate n'est pas un citoyen se tenant en simple retrait des affaires, un complet *apragmôn*, mais il n'est pas non plus un acteur qui s'implique activement dans ces dernières. Sur ce point, Paul Demont rappelle qu'il était nécessaire de se présenter au tirage au sort pour pouvoir être élu<sup>200</sup>. Autrement dit, Socrate s'est manifesté volontairement ce jour-là pour juger le procès des généraux. Demont souligne ainsi justement que « la description ironique adoptée par Platon a [...] pour finalité d'éviter aux lecteurs toute confusion entre Socrate et les citoyens engagés dans l'action politique, parce qu'une telle confusion n'est pas impossible. »<sup>201</sup> En effet, Socrate suit de près la vie démocratique, il connaît très bien son fonctionnement<sup>202</sup> et les usages langagiers de ses participants<sup>203</sup>, mais

---

*apragmôn* and not. He is a case of his own ». Carter, L. B., *The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 185.

<sup>197</sup> Le Socrate de la *République* envisage même « de rester tranquille, de s'occuper de ses affaires (ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων) à la façon d'un homme qui, dans la tempête, quand le vent soulève la poussière et chasse des trombes d'eau, se tient à l'abri d'un petit mur... » (*République*, VI, 496d6-8)

<sup>198</sup> Voir à ce sujet la digression du *Théétète* en 172-177c où le philosophe se ridiculise à l'assemblée et au tribunal.

<sup>199</sup> Le rôle de *bouleutês* exerçant la charge de prytane est une fonction politique importante en démocratie. Voir Demont, Paul, « Socrate et ἡ ἀπραγμοσύνη (*apragmosynê*) chez Platon », *Études platoniciennes*, no. 6, novembre 2009, p. 45.

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> Dans l'épisode des Arginuses, il avait argumenté sur l'illégalité de cette condamnation par rapport à la loi athénienne, cf. Nails, « Excursus 2 : The Arginusae Trial of 406. », *The People of Plato*, pp. 79-82.

<sup>203</sup> Voir en particulier les passages 451b-c, 489d, 495d, 500a. Josiah Ober remarque sur ce point : « In several passages, Socrates paraphrases the technical language of the Assembly and courts, demonstrating an easy familiarity with the discourse appropriate to those institutions. » Ober, Josiah, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 194.

il n'est pas un orateur, un conseiller et encore moins un sophiste<sup>204</sup>. Il est un témoin critique de sa cité et l'épisode des Arginuses sert à souligner cette différence. Et même si Socrate peut se rendre ridicule devant la multitude, il connaît les instances démocratiques et ses acteurs de près<sup>205</sup> comme le révèle le *Gorgias*. Socrate a par exemple assisté au discours de Périclès (mais il n'a précisément pas été son ami ou son protégé contrairement à nombre d'intellectuels de l'époque dont Gorgias et Protagoras). Il raconte ainsi une anecdote à propos de cette figure politique majeure du dialogue : « Quant à Périclès, j'étais de ceux qui l'ont entendu donner ses avis sur le mur du milieu » (455e5-6). Il a donc été témoin de l'action politique de l'homme d'État, de sa rhétorique, du début à la fin de sa carrière (515e-516a). Or, cette fonction de conseil occupée par le rhéteur sur les questions de travaux et des constructions jouera un rôle important dans la compréhension de l'impérialisme athénien à la fin du dialogue (518e-519a). Enfin, cette allusion à Périclès renforce l'impression que le dialogue se passe à l'ombre de cette figure<sup>206</sup>. Calliclès rappelle d'ailleurs en 503c sa mort récente et le fait que Socrate l'avait entendu. En étant aux premières loges, on pourrait donc penser que Socrate a toute la légitimité pour produire une critique juste de son temps, en opposition à un Calliclès, qui a certes une expérience de la vie politique, mais fort différente de celle du philosophe, puisque ce personnage valorise au contraire la *polupragmosunê* et s'implique activement dans les affaires.

En plus du procès des Arginuses, symbole de la dégénérescence du débat démocratique, et du décès de Périclès, on trouve dans le dialogue la prévision de la condamnation à mort de Socrate. Les menaces de Calliclès à la fin de sa première tirade font tristement écho à la réalité (486a-d). En mettant l'accent sur la vie politique du philosophe à travers le dialogue, Platon montre le lien intrinsèque entre le destin tragique de son maître et la dégénérescence de sa cité. L'épisode du procès de Socrate traverse tout le dialogue, qu'il soit mentionné de manière allusive dans l'exemple du médecin au tribunal (521e-522a) ou

---

<sup>204</sup> Cette distinction est en effet essentielle pour éviter la confusion entre le personnage de Socrate, philosophe, et la figure du sophiste.

<sup>205</sup> Cf. *Apologie de Socrate*, (32e-33a), « When Socrate criticises democracy, he does not do so out of ignorance or indirect knowledge. » Ober, *Political dissent in democratic Athens*, p. 195.

<sup>206</sup> La fin du V<sup>ème</sup> siècle est marquée par une instabilité due non seulement au conflit extérieur avec Sparte, mais à la dissension interne de la démocratie post-péricléenne. Comme le rappelle Jaeger, après la mort de ce dernier, la lutte pour la possession du pouvoir atteignit une violence inouïe, « les deux partis jetèrent dans le combat toutes les armes de la rhétorique et de l'argumentation sophistique » Cf. Jaeger, Werner, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988, p. 372.

brandi comme une menace par Calliclès (486a-d), ou encore envisagé par Socrate lui-même (519a, 521b, 523d-e). Son omniprésence est en fait révélatrice du conflit fondamental qui habite la cité et de la véritable raison pour laquelle Socrate peut évaluer la politique de son temps. Ce n'est pas tant une question d'expérience politique qui rend Socrate capable de juger. C'est précisément parce qu'il est en retrait, en bon philosophe, que le vieil homme peut observer ses contemporains. C'est sur point que Calliclès lui adressera d'ailleurs des reproches. Étant en marge, le philosophe n'a pas l'expérience nécessaire de l'homme politique et pragmatique pour connaître les mœurs de ses concitoyens, ce qui pourrait faire de lui une simple victime d'injustices, incapable de se défendre (484c-e, 486a-c). Or, à en juger par le procès sévère mené contre l'empirie dans le dialogue, il serait surprenant de légitimer Socrate par sa simple expérience politique. C'est là que l'analogie entre Socrate et un médecin impuissant à se défendre dans un tribunal démocratique est pertinente pour comprendre la réflexion posée par le philosophe sur sa cité<sup>207</sup>. Si Platon n'est pas historien, il peut néanmoins, en observant l'histoire d'Athènes, identifier les causes et poser un diagnostic sur les raisons de son déclin, à la manière d'un médecin sur un corps humain. Il est le seul à pouvoir défaire les illusions du passé et dévoiler la véritable source du mal d'Athènes. Ce n'est pas donc pas en tant qu'homme expérimenté, mais surtout en tant que seul véritable représentant de l'art politique que Socrate peut diagnostiquer Athènes : « Je crois que, en compagnie de quelques Athéniens, pour ne pas me flatter d'être le seul, je me consacre à ce qu'est authentiquement l'art politique (πολιτικῆ τέχνη), et suis le seul des hommes d'aujourd'hui à m'occuper des affaires de l'État (τα πολιτικά) » (521d6-8). En dévoilant les difficultés et les menaces<sup>208</sup> qui planent sur les personnages du *Gorgias* et sur lui-même, Socrate dévoile en réalité les symptômes d'une maladie (ἀσθένεια, 519a4) dont il doit chercher les racines dans le comportement des politiciens passés de sa cité. Et si ses propos ne sont pas destinés à plaire, mais bien à dire la vérité, Socrate subira le même sort que le médecin traîné au tribunal des enfants par le cuisinier (521e3-522a7). Cette métaphore illustre un ultime paradoxe, ce sont les hommes qui dénoncent les causes véritables de la

---

<sup>207</sup> « Socrate : – Je serai jugé en effet comme serait jugé un médecin qu'accuserait un cuisinier devant un tribunal d'enfants » (521e3-4).

<sup>208</sup> On observera que les personnages sont souvent menacés ou menacent les autres. Gorgias et Pôlos n'ont pas une franchise et une liberté de parole aussi grande que Calliclès, car ils sont étrangers à Athènes et doivent donc mesurer leur propos, Calliclès brandit des menaces à Socrate, qui lui répond en lui disant qu'il pourrait subir le même sort que les hommes d'État qu'il vénère.

maladie d'Athènes que l'on accusera. Nous reviendrons en détail sur ce diagnostic et sur le renversement qu'il suppose, mais nous pouvons d'ores et déjà souligner que si Socrate peut s'inscrire en porte-à-faux de ses contemporains en refusant de louer la gloire d'Athènes (contrairement à Gorgias), c'est bien parce qu'il est le seul à vraiment comprendre l'objet de la politique, en un sens qui s'oppose radicalement à la compréhension sophistique et rhétorique. En comprenant véritablement l'enjeu de la politique, non pas du point de vue de l'expérience (comme le revendique Pôlos ou Calliclès), mais bien d'un point de vue philosophique, Socrate pourra poser un diagnostic sur l'âme de la cité d'Athènes et de ses citoyens.

*b. Les caractéristiques de la démocratie athénienne et la rhétorique*

À travers le personnage de Socrate, le *Gorgias* nous apprend beaucoup sur les paramètres propres à la démocratie athénienne qui ont favorisé l'émergence de la rhétorique. Pour les définir, Socrate utilise à la fois le point de vue des citoyens de sa cité et celui d'étrangers. Il se dégage du dialogue plusieurs concepts-clés en lien avec l'art oratoire que sont la liberté de parler associée à l'*isonomia* et à l'*isêgoria*, la *parrhêsia* (la franchise), le *misthos* (rémunération instaurée par Périclès) et les procès judiciaires.

b.1 La licence de parler (ἐξουσία τοῦ λέγειν)

L'importance de la liberté de parler (ἐξουσία τοῦ λέγειν) dans la démocratie athénienne est révélée par Pôlos qui s'étonne de ne pouvoir s'exprimer comme il le souhaite dans le dialogue. À cela, Socrate répond : « Ce serait pour toi, mon brave Pôlos, un étrange accident que, une fois arrivé à Athènes, l'endroit de la Grèce où l'on jouit de la plus large liberté de parler (ἐξουσία τοῦ λέγειν), tu dusses ensuite, dans notre réunion, toi seul, ne pas obtenir pareille liberté ! » (461e1-3). Cette liberté de parler est liée à plusieurs notions, celle de la *parrhêsia* sur laquelle nous reviendrons plus tard, mais aussi celles de l'*isonomia* et de l'*isêgoria*, la première référant à l'égalité entre tous les citoyens<sup>209</sup>, la seconde au droit de

---

<sup>209</sup> Jones rappelle l'importance de ce terme pour la fondation de la démocratie : « ...it was the word *isonomia* rather than the terme *democratia* which at first was used to express the concept of a government broadly based on the popular will, though by the middle of the fifth century it had given place to the latter term. It continued to be the characteristic which the Greeks liked more than any other to associate with democracy... » Jones, John Walter, « Eunomia, homonoia, isonomia », in *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 85.

tout citoyen de prendre la parole à l'Assemblée<sup>210</sup>. Socrate rappelle les bases de l'institution civile qu'est l'*Ekklēsia*. Il y a un système de tirage au sort pour siéger au Conseil (473e) et les décisions prises le sont selon la loi de la majorité en comptant les voix (474a). Les prises de paroles se font donc toujours devant une foule. L'*isonomia* et l'*isēgoria* faisaient la fierté de la démocratie athénienne, qui s'opposait en cela à la tyrannie, puisque la cité n'était pas gouvernée par un seul homme, mais par un gouvernement libre où chaque citoyen avait un droit de vote égal, qu'il soit riche ou pauvre. Cette insistance est d'ailleurs perceptible dans la réponse de Socrate, puisqu'il ne dit pas simplement qu'Athènes est une cité où l'on possède la licence de parler, mais bien celle de toute la Grèce où elle est la plus large (πλείστη). La preuve en est, malgré son jeune âge et sa nationalité étrangère, Pôlos invoque ce droit de parler librement. La démocratie reposait sur l'idée que la parole de tout citoyen était égale dans toutes instances publiques et devant la loi. Or, à Athènes, la liberté de parler ne renvoyait pas seulement à la notion de prise de parole publique, ce que la majorité des citoyens faisait rarement, mais à un esprit démocratique de liberté dans toutes les sphères de la vie associé au principe de l'égalité arithmétique. C'est sans doute pour cette raison que Pôlos et Gorgias, étrangers, pouvaient particulièrement apprécier la ville d'Athènes, car les conditions de possibilités de la rhétorique y étaient réunies, celle-ci dépendant du pouvoir de s'exprimer librement. Théoriquement, chacun pouvait s'exprimer librement, ce dont témoigne d'ailleurs Gorgias qui peut s'exprimer sur tous les sujets devant une assemblée de personnes.

De cette licence de parler<sup>211</sup> découle aussi une liberté d'agir (ἐξουσία τοῦ πράττειν) comme le montre la réponse de Socrate à la tirade de Pôlos : « ... si c'est toi qui parles longuement et te refuses à répondre aux questions posées, ne serait-ce pas pour moi, en revanche, un étrange accident que je n'eusse pas la liberté de m'en aller et de ne pas t'écouter ? » (461e4-462a1) Ici Socrate fait référence au fait que le droit de parler ne garantissait nécessairement celui d'être écouté<sup>212</sup>. Le peuple pouvait librement refuser

---

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> Sur ce passage du *Gorgias*, Bernard Collette précise que cette liberté est un droit : « L'utilisation du terme *exousia* dans l'expression *exousia tou legein* (licence de parler) a ici pour fonction de souligner le fait que la liberté de parole est un *droit* dont jouissent ceux qui vivent en démocratie. C'est ce qui se voit à travers l'usage de la forme verbale *exesti* [...] que l'on peut traduire par "il est permis". » Collette-Dučić, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », p. 420.

<sup>212</sup> Voir à ce propos : Monoson, Susan Sarah, « Citizen as *parrhēsiastēs* », *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 58.

d'écouter l'orateur, non pas comme Socrate, en quittant l'assemblée, mais en faisant du bruit comme en témoigne un autre passage du *Gorgias*. Indissociables de l'*isêgoria* et de la *parrhêsia*, Socrate et Gorgias rencontrent le *thorubos* à mi-chemin de leur entretien. Alors que Gorgias souhaite s'enquérir de la fatigue de l'auditoire suite à son long discours, leurs auditeurs manifestent leur enthousiasme à voir se poursuivre l'entretien entre les deux hommes : « Chéréphon : Vous entendez, Gorgias et Socrate, le vacarme (θορύβου) que font ces gens-là pour protester de leur désir de vous entendre parler ? » (458c3-5) Si le *thorubos* a ici une connotation positive, il représente une autre face du débat démocratique à Athènes. Wallace explique qu'il constituait le droit fondamental de la communauté à décider qui elle veut écouter<sup>213</sup>. C'était une façon pour le public d'exprimer ses vues. De sorte que le *thorubos* représentait là encore le signe d'une véritable démocratie, dans la mesure où l'obligation de rester assis silencieusement sans parler était plus souvent la caractéristique d'une monarchie<sup>214</sup>, d'une tyrannie ou d'une oligarchie<sup>215</sup>. Là aussi, la rhétorique tirait pleinement parti de cette liberté de ne pas écouter dans la démocratie athénienne en renforçant l'instinct grégaire. Le *thorubos* est particulièrement intéressant pour l'art oratoire, car il n'implique pas simplement de s'en aller sans rien dire. Il donne au contraire le pouvoir à la foule d'exprimer par un simple bruit son mécontentement ou sa satisfaction, tel un animal qui ronronne ou hurle<sup>216</sup>. Ce point est bien dépeint dans un passage extraordinaire de la *République* où Platon montre comment la rhétorique joue de la bestialité de la foule à travers la dimension primitive du son :

Socrate: – Lorsque, répondis-je, ensemble ils viennent, multitude compacte, prendre place à l'Assemblée, au tribunal, au théâtre, au camp, à tout autre concours et rassemblement de population, où ce qui se dit et se fait est, à grand fracas, tantôt blâmé, tantôt loué, de façon excessive, avec des hurlements ou des battements de mains, tandis que les rochers avoisinant le lieu où ils se trouvent leur renvoient, doublé par l'écho, le fracas du blâme et de la louange (*République*, VII, 492 b-d).

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>214</sup> Même si le contexte est celui de la guerre, on trouve parfois dans l'*Iliade* des scènes de délibération où des murmures de désapprobation ou le tumulte sonore du *laos* apparaissent. Homère, *Iliade*, chant II, vers 85 à 100, vers 142-154, et chant XVIII, vers 501.

<sup>215</sup> Wallace, « The Power to Speak – and not to Listen – in Ancient Athens », in Sluiter, Ineke et Rosen, Ralph Mark, dir., *Free speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, p. 226.

<sup>216</sup> Cette comparaison animalière se trouve également chez Homère avec les insectes (*Iliade*, chant II, vers 87) ou avec le bruit de la mer, voir (*Iliade*, chant II, 144-154).

On voit que le *thorubos* est lié à la manifestation primaire d'un plaisir ou d'une douleur. La foule et l'orateur forment un couple parfait, la première répondant aux stimuli du second. Dans le *Gorgias*, le *thorubos* apparaît comme un baromètre pour le rhéteur, un moyen de prendre le pouls de son auditoire. On remarque donc que la notion d'*exousia*, qu'elle implique la licence de parler ou celle de ne pas écouter, représente un trait typique de la démocratie athénienne et est une condition de possibilité de la rhétorique.

## b.2 La franchise (παρησία)

Une autre valeur associée à la liberté de parler et qui joue un rôle important pour la rhétorique était celle de la franchise (παρησία). Socrate revient sur ce critère essentiel dans la prise de parole athénienne. En 487a2-3, il confère à Calliclès cette qualité avec celles de la bienveillance (εὐνοία) et du savoir (ἐπιστήμη). Or Socrate précise bien à ce moment que si Pôlos et Gorgias ont, eux, manqué de franchise, c'est précisément parce qu'ils étaient étrangers, tandis que Calliclès, étant Athénien, possède cette capacité à dire les choses, qualité tant revendiquée par les orateurs attiques. Selon Socrate, cette différence fera de lui un meilleur interlocuteur dans la discussion. La franchise était en effet une condition essentielle des instances démocratiques, et se distinguait de l'*isêgoria*, le droit de parole accordé à tout citoyen. Dans son étude sur la notion, Monoson rappelle que la franchise était valorisée dans les relations personnelles, en amitié, au théâtre, comme dans les délibérations politiques<sup>217</sup>. Ce trait apparaît très clairement dans le *Gorgias*, la franchise est un enjeu essentiel pour parvenir à la vérité dans la discussion, Socrate s'attend à ce que l'interlocuteur puisse expliciter clairement ce qu'il pense (454c, 487a) et c'est ce que Calliclès prétend faire dans cette réunion privée. Sa réponse en 482c se veut justement un exemple de franchise, Calliclès affirme haut et fort que Gorgias et Pôlos ont été muselés (482e) par Socrate, mais que lui voit clair dans son jeu. Dans ces exemples, la franchise est attribuée à deux actions que peut poursuivre le citoyen athénien, d'une part le fait de critiquer, de l'autre le fait de dire la vérité<sup>218</sup>. Calliclès possède les deux versants de la franchise, sa première intervention témoigne d'une franchise sans précédent dans la conversation, puisqu'il critique la thèse de

---

<sup>217</sup> À l'origine, *parrhêsia* signifie « dire n'importe quoi », plus spécifiquement c'est dire le fond de sa pensée, Monoson, « Citizen as *parrhêsia*stês », p. 52.

<sup>218</sup> Ce qui rejoint l'analyse générale de la notion chez Monoson « To speak with *parrhêsia* was to confront, oppose, or find fault with another individual or a popular view in a spirit of concern for illuminating what is right and best. » *Ibid.*, p. 53.

Socrate, et prétend démasquer ses procédés réfutatifs, pour finalement dire ouvertement ce que tout le monde n'ose entendre, qu'il existe un droit naturel du plus fort. Ici, on peut rappeler le lien fort qu'il existe entre la franchise et la notion de liberté (ἐλευθερία) qui caractérise également la démocratie dans *la République* (livre VIII, 557b). Les Athéniens comprenaient l'excellence de leur démocratie par rapport à la tyrannie<sup>219</sup>. En ce sens, la franchise dans la vie publique et privée était là encore la preuve que les Athéniens vivaient en citoyens libres<sup>220</sup>, et non réduits au silence par un tyran. Toutefois, on peut souligner que Calliclès affirme sa franchise dans l'espace d'un cercle restreint. Néanmoins, cette idée d'un risque pris par celui qui est franc était importante dans le débat athénien. Monoson souligne ainsi : « The strong association of political *parrhêsia* with danger illuminates the value of this idea for Athenian democrats. The free democratic citizen presupposed by the ethic of *parrhêsia* is daring and responsible, self-confident and eager to enter the fray- the very antithesis of the slavish subject of a tyranny. »<sup>221</sup> Cette remarque est tout à fait cohérente avec la mentalité du citoyen en pleine mesure de ses capacités et valorisée par Calliclès. La prise de parole en public était risquée et toute la valeur de la franchise résidait précisément dans ce danger. Celui qui manifestait une franchise voulait parler de manière authentique et honnête, il mettait son intégrité personnelle en jeu. Voilà pourquoi elle était devenue un lieu commun de la rhétorique. Revendiquer une franchise dans son discours, c'était établir une confiance avec l'auditoire. Or, la qualité de la prise de décision dans le débat démocratique dépendait grandement de la capacité des orateurs à parler franchement devant l'Assemblée. En ce sens, Démosthène rappelle le danger encouru si personne n'osait prendre la parole en public pour critiquer et dire le fond de sa pensée<sup>222</sup>. En s'opposant radicalement à la complaisance, la franchise était un garde-fou contre la flatterie, danger réel de la liberté de parler. L'*isêgoria* laissait en effet la place pour des discours manipulateurs servant les intérêts personnels plutôt que ceux de la collectivité, et une bonne illustration nous en est donnée dans ce passage de la *Troisième Philippique* :

Je ne crois d'ailleurs pas légitime, Athéniens, quand je vous dis la vérité en toute franchise, que vous vous en irritiez. Voyez donc. Vous pensez que la liberté de parole doit s'appliquer

---

<sup>219</sup> Hérodote explique les différences de mentalité entre les Perses et les Grecs à partir de la notion de la liberté et de la servitude, voir *L'Enquête*, livre VII, 102-103.

<sup>220</sup> Monoson, « Citizen as *parrhêsia* », p. 55.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>222</sup> Démosthène, *Sur l'Organisation financière*, §15.



pareillement, pour les autres questions, à tout le monde dans notre cité, si bien que vous en faites bénéficier même les étrangers et les esclaves, et l'on pourrait voir beaucoup de serviteurs chez nous s'exprimer sur tous les sujets plus librement que des citoyens d'autres cités ; mais c'est à l'orateur qui vous conseille que vous avez complètement interdit cette liberté. Il s'ensuit que, dans les assemblées, vous faites les difficiles et vous vous laissez flatter par des discours parfaitement complaisants, et que, lorsque les problèmes surgissent, vous courez alors des risques extrêmes.<sup>223</sup>

Dans ce passage, Démosthène oppose clairement flatterie et franchise, l'une garantissant la bonne volonté de l'orateur, l'autre étant à l'opposé le gage d'intérêts mal placés. On comprend dès lors que la franchise sera l'apanage du bon rhéteur, prêt à dire la vérité indépendamment du déplaisir qu'elle peut causer. Socrate insistera sur ce point à plusieurs reprises dans son discours : « ... les paroles que je prononce ne sont pas des paroles destinées à plaire, mais à dire ce qui vaut le mieux, non ce qui est le plus agréable... » (521d8-e1) La tension entre franchise et flatterie sera rendue encore plus manifeste dans le dialogue par l'entremise du personnage de Calliclès. Dès le début de leur entretien, Socrate avait joué sur l'amour de Calliclès pour Dêmos et le peuple, le menant à dire toujours pareil que ces derniers, tout en soulignant sa franchise. La fin de leur discussion reviendra sur ce conflit :

Socrate : – Définis-moi donc la manière dont, sur ton invitation, je donnerai mes soins à la Cité. Sera-ce celle qui consiste à batailler (διαμάχεσθαι) contre les Athéniens pour les rendre meilleurs, en me conduisant comme ferait un médecin ? Ou bien celle qui consistera à me mettre à leur service (διακονήσοντα) et, dans mes relations avec eux, à chercher à leur complaire (πρὸς χάριν) ? Dis-moi la vérité, Calliclès ; car, ayant commencé par avoir envers moi ton franc-parler (παρρησιάζεσθαι), il est juste que pareillement tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu as en tête (521a2-7).

Dans cet extrait, la tension entre flatterie et franchise se voit clairement. Calliclès se contredit en voulant à la fois être franc et viril, tout en voulant être aimé du peuple, ce qui l'amène à l'imiter et le flatter pour se protéger de son courroux (520a-b). Cette frontière entre flatterie et franchise marquera la différence entre une rhétorique esclave que loue Calliclès (520b2) et une véritable rhétorique éducative telle que la dépeindra Socrate en 517a5.

### b.3 Le *misthos* et l'égalité dans la démocratie athénienne

En plus des valeurs démocratiques représentées dans le dialogue, Socrate critique aussi des mesures politiques plus concrètes telles que l'instauration du *misthos*<sup>224</sup> par

---

<sup>223</sup> Démosthène, *Philippiques ; Sur la couronne avec Eschine, Contre Ctésiphon*, Paris, Flammarion, 2000, p. 184. *Troisième Philippique*, §3-§4.

<sup>224</sup> Aristophane critique également le versement d'indemnités, notamment dans les *Cavaliers*. À partir du vers 1165, le charcutier et le paphlagonien s'affrontent pour nourrir au mieux *Dêmos*, en lui offrant nourriture et

Périclès. Socrate affirme que cette loi « a rendu les Athéniens paresseux, lâches, bavards, cupides. » (515e5-6) La critique de cette mesure lui vaut immédiatement une insulte de la part de Calliclès : « C'est à nos gens à l'oreille arrachée que tu as entendu dire cela, Socrate ! » (515e8-9). Cette allusion nous rappelle qu'Athènes se définissait et se pensait aussi en opposition à l'*ethos* spartiate. Cette remarque sous-entend que si Socrate critique Athènes, c'est parce qu'il répète les propos du camp ennemi, qu'il a pourtant lui-même combattu ! Socrate demande à Calliclès de corroborer ce constat, à savoir que les mesures politiques de Périclès n'ont visiblement pas réussi, puisqu'au début de sa carrière, il était bien vu des Athéniens, mais que ceux-ci ont fini par le rejeter (515e-516a). Cette discussion sur le *misthos* nous renseigne sur une autre dimension fondamentale de la démocratie, celle de l'égalité. Permettre à une majorité de citoyens de participer à la vie politique était un gage de bon fonctionnement. Une rémunération comme le *misthos* visait à rassurer les classes populaires et à garantir une égalité arithmétique où chaque citoyen comptait, peu importe son revenu<sup>225</sup>.

Le *misthos* est en réalité un indicateur de la tension entre les classes sociales des citoyens sur laquelle joue la rhétorique, qui représente un enjeu majeur de la démocratie dans le *Gorgias*. Sur ce point, Ober rappelle la difficulté à saisir exactement les rapports entre les citoyens ordinaires et la classe d'élite, malgré les études approfondies de Finley et Ste Croix<sup>226</sup>. Socrate introduit dans la discussion des références aux *démiourgoi*, les artisans, corps professionnel qui constitue une part importante de la cité. On entend ainsi parler du tisserand, du cordonnier, du boulanger, du cuisinier, du cabaretier, du navigateur, du constructeur de machine et de bateaux, etc. Calliclès, dérangé par ses allusions, manifeste un clair mépris pour ces citoyens de seconde zone. Pour quelles raisons ? Il semble être un représentant de la caste de l'élite athénienne, celle qui se distingue du *dêmos* ordinaire par sa

---

boisson : « Que ne décides-tu, Dêmos, lequel de nous deux est le plus méritant envers toi et ton ventre ? » Aristophane, *Les Cavaliers*, vers 1205-1210.

<sup>225</sup> Cette compréhension de l'activité politique comme propre à l'identité athénienne se retrouve d'ailleurs dans le discours de Périclès encourageant à la guerre du Péloponnèse, il y oppose la mentalité spartiate à celle d'Athènes et affirme ainsi que les Lacédémoniens : « Prenant leur temps pour se réunir [...] ne consacrent que de rares instants aux intérêts communs et sont le plus souvent occupés par leurs affaires particulières. » On voit ici que la vie politique spartiate est déconsidérée, car elle n'est pas une réelle activité pour les Lacédémoniens contrairement aux Athéniens. Thucydide, I, 4, §141.

<sup>226</sup> Ober, Josiah, *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 11.

richesse, son éducation, sa naissance et son excellence. Il est donc bien plus qu'un citoyen qui vote, il appartient à la caste de ceux qui voient la nécessité de maîtriser la rhétorique (500c4-7) et de recevoir des leçons de Gorgias. Il est intéressant de remarquer que si la rhétorique se déploie dans un contexte égalitaire et démocratique, elle présuppose en réalité un rapport hiérarchique, car elle repose sur la tension interne qui oppose le peuple et ses dirigeants. C'est d'ailleurs cette hypocrisie que Socrate met au jour. Au sein de la démocratie, la rhétorique se vante d'offrir le pouvoir de faire d'autrui son esclave (452e). Cette affirmation est particulièrement choquante si on garde à l'esprit que la société se construisait principalement sur l'opposition entre citoyens et esclaves. Or la puissance de la rhétorique n'est rien de moins que d'introduire dans l'espace égalitaire de la parole politique un rapport de domination entre les citoyens. Face à une telle prétention des élites, nous verrons comment l'on peut critiquer une mesure comme le *misthos*, qui permit d'accroître la popularité de Périclès auprès d'une certaine frange plus populaire de citoyens. En ce sens, Périclès était une figure de transition entre l'ancienne et la nouvelle élite<sup>227</sup>, par sa richesse et sa naissance, il appartenait à l'élite athénienne, mais par ses nouvelles mesures politiques<sup>228</sup> il favorisait le peuple.

#### b.4 Les procès judiciaires et la rhétorique

Nous avons insisté jusqu'à présent sur le rapport de la rhétorique à l'Assemblée, mais le *Gorgias* révèle également son usage dans la sphère judiciaire. Dans sa discussion avec Pôlos, Socrate nous éclaire également sur le fonctionnement des procédures en vigueur à Athènes où les occasions de juger étaient omniprésentes<sup>229</sup>. La prise de parole était encore une fois au cœur des délibérations judiciaires et leur fonctionnement reposait sur une conception égalitaire où chacun possédait la capacité de juger. Le dialogue nous donne un aperçu d'un procédé utilisé pour les défenses au tribunal en 472a. Socrate oppose deux manières de réfuter. Il identifie la façon de procéder de Pôlos à celle traditionnelle des tribunaux. Le jeune disciple de Gorgias cherche par des méthodes oratoires à produire des

---

<sup>227</sup> Connor, Walter Robert, *Thucydides*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 119-128.

<sup>228</sup> « Pericles seems to have gone further than any previous politician in both promoting, especially through pay for jurors, and personally accepting the power of the people to determine the public behaviour of their leaders. » Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, p. 90.

<sup>229</sup> Noël fournit un éventail des actions devant les tribunaux : « ... procédures d'*eisangélis*, actions publiques, privées, redditions de compte des magistrats devant les différentes assemblées, etc. » Noël, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », p. 140.

preuves à l'aide de témoins nombreux et de bonne réputation. Socrate rejette cette façon de se défendre, puisqu'il mentionne le risque d'être écrasé<sup>230</sup> « sous les faux témoignages, émis par nombre de gens... » (472a1-2). À ce titre, Laurent Pernot rappelle que le système judiciaire « supposait un engagement effectif des citoyens, comme défenseurs et comme accusateurs, dans la vie judiciaire »<sup>231</sup>. Les tribunaux occupaient une place considérable dans la vie des citoyens, chaque matin, parmi ceux de plus trente ans qui avaient été sélectionnés pour l'année, les jurés étaient tirés au sort pour chaque affaire qui durait toute la journée. Les tribunaux siégeaient environ 200 jours par année. Chaque partie devait plaider personnellement sa cause, sans pouvoir se faire représenter par un avocat, mais elle pouvait être conseillée par un logographe. Le fait d'avoir des témoins de marque dans son procès était la preuve du bien-fondé de l'action intentée. Le *Gorgias* nous renseigne sur les critères qui font un bon témoin dans un procès :

Dans le cas présent, sur le sujet dont tu parles, peu s'en faut que tes paroles ne rencontrent un assentiment unanime, de la part des Athéniens comme des étrangers, si tu souhaites contre moi produire des témoins attestant que je ne dis pas la vérité : témoigneront en ta faveur, si tu le souhaites, Nicias, fils de Nicératos, et, avec lui, ses frères dont les trépieds, en file, se dressent dans l'enclos de Dionysos ; si tu le souhaites, Aristocratès, le fils de Scellios, de qui l'enceinte d'Apollon Pythien possède la belle offrande que nous savons ; si tu le souhaites la maison de Périclès, tout entière ; ou n'importe quelle autre famille d'ici que tu pourrais souhaiter choisir (472a2-b3).

Dans cette tirade, Socrate souligne les deux critères qui permettent de juger de la valeur des paroles proférées dans un tribunal : il faut soit obtenir l'assentiment unanime de la majorité (les Athéniens et les étrangers) soit celui de témoins prestigieux et de bonne réputation. Qu'est-ce qui fait un témoin puissant ? Les figures auxquelles Socrate fait ici référence ne sont rien de moins que les personnages les mieux en vue de la société athénienne

---

<sup>230</sup> On peut également penser au problème des sycophantes. L'Athènes démocratique avait vu émerger des accusateurs systématiques qui intentaient des procès aux plus riches en espérant toucher une récompense. Il est intéressant de souligner qu'à l'opposé d'Athènes, Sparte avait pour usage de ne jamais prononcer un arrêt irrévocable contre un citoyen, à moins de posséder contre lui des preuves formelles, voir sur ce point Thucydide, I, §132. On avait tenté d'endiguer ce problème récurrent dans la démocratie athénienne en imposant de recueillir au moins un cinquième des votes pour toute action intentée sous peine d'amendes. Sur cette mesure voir Mossé, Claude, *Politique et société en Grèce ancienne : le « modèle » athénien*, Paris, Flammarion, 2003, p. 159 ; MacDowell, Douglas Maurice, *The law in classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1978, pp. 62-66.

<sup>231</sup> Pernot, Laurent, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 42.

(Nicias<sup>232</sup>, Aristocrates<sup>233</sup>, la famille de Périclès), tous célèbres pour leur richesse et leur influence, ils ont occupé des postes haut placés de généraux ou de stratège et participé aux honneurs de la cité. On voit ici que la société athénienne était une civilisation d'honneur où la réputation est un bien précieux pour tout citoyen, encore plus pour un orateur, qui en faisait souvent un gage de sa fiabilité. À l'inverse, les attaques sur les adversaires portent très souvent sur leur moralité. À ce sujet, Winkler nous rappelle que la société grecque était basée sur la compétition<sup>234</sup> : ceux qui gagnent gagnaient tout (honneur, récompenses) au profit de ceux qui perdaient (amendes, honte). Cette préoccupation de la réputation sera une obsession chez Calliclès. Il utilisera d'ailleurs cet argument pour tenter d'effrayer Socrate : le philosophe n'ayant aucun souci pour les conventions publiques et les mœurs ne saurait finalement se défendre dans un procès (484d, 485d-e, 486a-c). L'allusion au futur procès de Socrate, aux procédures légales comme l'usage de témoin, à la nécessité de connaître les conventions, souligne l'importance de la rhétorique pour se défendre en contexte judiciaire.

Ce tour d'horizon de la culture démocratique athénienne nous a renseigné sur certaines de ses valeurs que sont la licence de parler et d'écouter, la franchise, l'égalité arithmétique, qui touchent directement à l'usage de la rhétorique. Nous avons également précisé le fonctionnement des institutions (assemblée, tribunaux) dans lesquelles la rhétorique est employée. Ces préliminaires nous ont permis de planter le décor des tribunes dans lequel se déploie l'art oratoire. Enfin, nous avons commencé à défricher le rapport de Socrate à la chose politique. Regardons maintenant comment la rhétorique a émergé à partir de la relecture de l'histoire d'Athènes proposée par Platon.

---

<sup>232</sup> Nicias était célèbre pour être l'un des citoyens les plus riches grâce à sa mine d'argent exploitée par des milliers d'esclaves. Socrate rappelle le fait qu'il avait souvent performé comme chorège dans un style somptueux. Il a également été général dans de nombreuses batailles, artisan de la Paix de Nicias, il connaît le désastre de l'expédition en Sicile, alors qu'il était contre l'idée. Nails, *The People of Plato*, pp. 212-215.

<sup>233</sup> Aristocrates était un citoyen riche qui avait servi d'ambassadeur pour la paix de Nicias en 421. Il a été général et stratège. Il est l'un des généraux exécutés au procès des Arginuses. *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>234</sup> Winkler, John J., *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL, 2005.

## B. Les raisons politiques de l'émergence de la rhétorique comme puissance : l'histoire d'Athènes

### 1. Gorgias et les facteurs d'émergence de la rhétorique dans la cité

*Si tu veux qu'un garçon vive avec les dieux, enseigne-lui la philosophie, si c'est avec les hommes enseigne-lui la rhétorique.*<sup>235</sup>

Pourquoi la rhétorique a-t-elle connu un tel succès à Athènes et pourquoi son enseignement a-t-il été si recherché ? Si l'on se concentre seulement sur le premier entretien entre Socrate et Gorgias, on peut identifier plusieurs facteurs qui ont favorisé l'émergence de la rhétorique à Athènes. De ce point de vue, le rhéteur nous facilite la tâche, car sa préoccupation principale dans l'entretien est de vanter les qualités de son art. Ses répliques cherchent à mettre en avant la pertinence de la rhétorique pour le public athénien.

La place de la parole dans la démocratie athénienne constitue un premier facteur qui a favorisé l'usage de la rhétorique à Athènes. Le Léontinien rappelle l'omniprésence des discours dans les institutions athéniennes :

Gorgias : – Ce dont je parle c'est du fait de persuader par des discours, aussi bien, au tribunal, les juges que, au Conseil, les conseillers, ou que, à l'Assemblée, les ecclésiastes, ou encore quiconque dans une réunion politique (452e1-4).

Cette prédominance de la parole explique la présentation de la rhétorique comme l'art politique par excellence. La maîtrise du langage était essentielle, parce que cette compétence était la base d'un comportement civique quotidien. L'évolution de la signification du mot même de « ῥήτωρ » illustre bien cette idée comme nous l'avons déjà souligné. Au début, le terme ne signifiait pas la maîtrise d'un art spécifique, mais bien le nom donné à toute personne qui prenait la parole dans un contexte institutionnel<sup>236</sup>. Progressivement, ce titre finit par être réservé à ceux qui montaient plus régulièrement à la tribune que les autres. Les professionnels de la prise de parole faisaient partie des *politeuomenoi* « ... ceux qui, investis ou non d'une charge officielle consacraient le plus clair de leur temps aux affaires de la cité. »<sup>237</sup> Ces derniers s'opposaient aux « *idiôtai* », « qui étaient plus préoccupés par leurs

---

<sup>235</sup> Antisthène, fragment 173.

<sup>236</sup> Hansen, Mogens Herman, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 309-219.

<sup>237</sup> Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, p. 127.

affaires privées (τὰ ἰδίᾳ) que par les affaires communes de la cité. »<sup>238</sup> Ainsi, même si Gorgias est un étranger, il veut que Socrate l'appelle par son titre adéquat, celui de « bon » (αγαθός) rhéteur (449a7), car le terme ne désigne plus simplement une charge ou une fonction spécifique à la démocratie, mais la professionnalisation d'une activité qui renvoie à la maîtrise du langage.

Un deuxième facteur de la réussite de la rhétorique dans la cité est le fait qu'elle se présente comme un art de l'improvisation et de l'adaptation aux circonstances. L'étymologie du terme ῥήτωρ est pertinente pour comprendre ce point. Ce mot signifie « apte à parler » (*Iliade*, 9, 443), « celui qui parle en public », d'où « orateur à l'assemblée, homme politique ». Le terme se rattache au verbe εἶπω, « dire, déclarer » dont le participe aoriste passif ῥηθείς et le futur ῥηθήσομαι auraient donné l'adjectif ῥητός, c'est-à-dire « convenu, conforme à ce qui a été dit, que l'on peut dire, rationnel »<sup>239</sup>. Cette dernière signification se relie à un trait essentiel de la rhétorique mis en avant par Gorgias pour expliquer sa supériorité sur les autres arts. En 449b, le rhéteur fait remarquer « qu'il y a certaines réponses qui rendent nécessaire de longs développements. » On trouve ici sous-entendue la notion-clé de l'adaptation du discours aux circonstances : le *kairos*. Même si le terme n'est pas explicitement développé de manière théorique dans le *Gorgias*, on sait que Gorgias était connu pour avoir mis en avant cette notion<sup>240</sup> et il en fait la démonstration dans le dialogue. Dès le début, il rappelle qu'il n'a jamais été pris au dépourvu, et ce, depuis de nombreuses années (448a). Étant maître de rhétorique, Gorgias a la capacité de n'être jamais décontenancé et de toujours dire ce qui est requis, convenable. On revient au sens originel de l'adjectif ῥητός. Or, cette capacité est absolument essentielle et déterminante pour celui qui monte à la tribune de l'Assemblée. Dans la prise de parole publique, il est essentiel de savoir improviser, car la nature même du public auquel on fait face requiert une adaptation permanente. L'Assemblée est le lieu de l'opinion et de l'instabilité, face à l'interaction avec

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>239</sup> Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, 2009, p. 325.

<sup>240</sup> Voir le chapitre V « le temps comme moment opportun (*kairos*) » chez Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, pp. 49-52. Un usage dont Philostrate nous rapporte que Gorgias avait la réputation : « Gorgias fut le fondateur du discours improvisé. Se présentant au théâtre, à Athènes, il eut l'audace de dire : "Proposez !" c'était lui le premier à tenir ce périlleux propos, démontrant par là qu'il possédait un savoir total, et qu'il pouvait se permettre de parler de n'importe quoi, à propos. » Philostrate, *Vie des sophistes* I, 1, (D.K. 82 A1a).

la foule, la variabilité des questions, la diversité des opinions, les interventions imprévisibles des adversaires, les revirements soudains, il est crucial de posséder une capacité d'adaptation aux circonstances. Cette qualité revendiquée par Gorgias est très valorisante et source de sa gloire aux yeux des Athéniens. Le Léontinien en fait d'ailleurs le clou de son spectacle, puisqu'après l'*epideixis*, il démontre sa véritable puissance de rhéteur en répondant à l'improviste aux questions posées par l'assistance.

Un troisième facteur du succès de la rhétorique se trouve dans la nature de la persuasion qu'elle exerce. La persuasion que Gorgias produit ne nécessite aucune connaissance technique (voilà pourquoi elle n'est, selon Socrate, qu'une persuasion de croyance et non de savoir). Autrement dit, l'orateur est plus convaincant que le médecin (qui a pourtant étudié longuement son art) dans le cas où le public qui l'entoure ne sait pas<sup>241</sup>. Cela se justifie du fait qu'il serait impossible de transmettre et d'enseigner dans un temps aussi court un savoir véritable :

Et donc l'orateur n'est pas non plus compétent pour donner sur le juste et l'injuste un enseignement au tribunal, comme dans les autres endroits où des hommes s'assemblent en foule, mais compétent seulement pour produire une croyance. Car bien sûr il ne pourrait pas, en un temps tellement court, donner sur de si grands objets un enseignement à une foule (455a2-6).

Cette efficacité apparente cache en réalité le fait problématique que le fonctionnement même de la démocratie pour la prise de décisions communes favorise l'émergence de l'opinion plutôt que du savoir, car elle ne permet pas l'enseignement et la délibération rationnelle à cause du manque de temps et de la nature même de son public, la foule. Si la rhétorique réussit justement dans les lieux où se trouve une foule (*ὄχλοις*) (454b), c'est qu'elle est la condition de son efficacité comme le révèle l'examen plus approfondi de Socrate :

Ce que sont en elles-mêmes les choses, quelle est leur manière d'être, voilà quelque chose que l'art oratoire n'a pas du tout besoin de savoir ; mais il a besoin d'avoir découvert un procédé (*μηχανήν*) de persuasion (*πειθοῦς*) pour paraître devant les ignorants plus savants que ceux qui savent (459b7-c2).

La force et la faiblesse de la rhétorique résident dans sa capacité à persuader qui ne fonctionne que devant un public d'ignorants. De sorte que, quelques lignes plus loin, Gorgias

---

<sup>241</sup> Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir en détail sur la prétention de supériorité de la rhétorique sur les autres *technai*.



compense cette faiblesse en précisant que la rhétorique est un art autosuffisant. Comme il n'est pas nécessaire de connaître d'autres savoirs, elle représente un gain de temps exceptionnel (459c3-5) ce qui explique son succès. Cela fait d'elle le seul art politique nécessaire, supérieure aux autres selon Gorgias, car elle ne nécessite pas la maîtrise d'un vaste champ de connaissance, mais peut se saisir de tout sujet à condition de se trouver face à une foule<sup>242</sup>. Socrate est lui-même étonné du fait que la rhétorique se prétend un art politique qui se reconnaît non pas par le savoir de gouverner, mais par la capacité à persuader. Voulant apporter une preuve supplémentaire, Gorgias montre des exemples réels du succès de la rhétorique avec Thémistocle et Périclès : alors qu'ils conseillaient sur des sujets dont ils ne possédaient pas un savoir spécifique (les murailles, les ports, etc.), ils étaient davantage écoutés que les professionnels (455e).

Dans cette première discussion entre Socrate et Gorgias, on peut mieux comprendre pourquoi la démocratie est un terreau fertile au développement de la rhétorique. L'importance de la parole en contexte public, la notion de *kairos*, la persuasion de croyance face à la foule sont des atouts de taille en démocratie. Nous avons toutefois laissé de côté dans notre analyse l'argument majeur de Gorgias, présent tout au long de son échange avec Socrate. Le rhéteur a présenté la rhétorique comme arme donnant la puissance (*δύναμις*) de commander sur autrui et de se défendre<sup>243</sup> et affirme ainsi être capable de faire de quiconque son esclave (452e5). Mais comment comprendre cette nécessité de devoir se protéger et cette volonté de vouloir commander et dominer autrui dans une société pourtant égalitaire et démocratique ?

## 2. La nécessité de posséder le pouvoir de la rhétorique dans la cité

*Socrate : – Lorsque, répondis-je, ensemble ils viennent, multitude compacte, prendre place à l'Assemblée, au tribunal, au théâtre, au camp, à tout autre concours et rassemblement de population, où ce qui se dit et se fait est, à grand fracas, tantôt blâmé, tantôt loué, de façon excessive, avec des hurlements ou des battements de mains, tandis que les rochers avoisinant le lieu où ils se trouvent leur renvoient, doublé par l'écho, le fracas du blâme et de la louange. Dans de telles conditions, quel jeune homme crois-tu capable, comme on dit, de se tenir le cœur en place ? Ou quelle éducation privée résisterait en lui, qui, submergée sous une masse pareille d'éloge ou de blâme, ne s'en aille, emportée au fil du courant là où on pourra l'emporter celui-ci ? Ne déclarera-t-il pas belles et laides les mêmes choses qu'eux ? Ne s'occupera-t-il pas de ce*

---

<sup>242</sup> On se rappellera la prétention de Gorgias lui-même au début du dialogue de répondre à toute question sans être pris au dépourvu (447a).

<sup>243</sup> La rhétorique concerne : « le bien le plus grand et un principe, à la fois d'indépendance pour l'individu et, à la fois, pour chacun, à l'intérieur de sa Cité, de commandement sur les autres » (452d5-8).

à quoi précisément s'occupent ces gens-là ? Ne sera-t-il pas tels qu'ils sont ? (République, VII, 492 b-d).

Dans cet extrait de la *République* (que nous avons déjà partiellement cité) sur la dégénérescence du naturel philosophe, Platon décrit une image saisissante de la réalité démocratique : l'Assemblée est un véritable tintamarre digne d'une fanfare de foire dont le son est si fort qu'on ne s'entend plus penser. En décrivant les réunions politiques de cette manière, Platon montre que les conditions dans lesquelles se déroule le débat démocratique entravent la réflexion rationnelle. Tout est fait pour impressionner les sens : le bruit répercuté par le décor, la masse des individus serrés les uns contre les autres. Comment ne pas s'étonner de l'oppression de la majorité que tout esprit sensible pouvait ressentir en assistant à ce spectacle ? D'autant que la nature même d'une jeune âme est d'être facilement impressionnée, modelée, car elle manque encore de fermeté<sup>244</sup>. L'extrait révèle deux éléments essentiels qui concourent à l'endoctrinement du jeune homme qui seront repris dans le *Gorgias*. D'une part, le rôle joué par l'orateur dans le débat démocratique est de louer ou de blâmer, deux modalités séductrices de la rhétorique pour Platon, qui ne servent qu'à qualifier les choses. Ce faisant, le discours associe des émotions agréables et désagréables à des notions, comme un dresseur associerait plaisir et douleur à des ordres pour ses animaux<sup>245</sup>. Si ce discours a son effet, c'est qu'il est adressé à une foule qui par la pression physique qu'elle exerce, produit un mimétisme, une uniformisation de tous les individus à une seule masse. La fin de l'extrait permet à Platon d'insister sur l'adoption des valeurs démocratiques auxquelles le jeune homme est finalement soumis. Le diagnostic est sans appel : séduit par les discours, ce dernier ne peut résister à une imitation à la fois des

---

<sup>244</sup> Dans les dialogues platoniciens, plusieurs passages associent les jeunes ou les enfants aux termes suivants : *aphrosunê*, *hubris*, *mania* ou *akolasia*, ce qui rejoint l'opinion commune que « l'enfance et la jeunesse sont des âges sinon de folie, du moins de déraison. » cf. Debarbieux, Éric, « L'enfant, le cru et le philosophe : orthopédie et sauvagerie dans les dialogues de Platon », in *Hommage à Henri Joly*, Groupe de recherches sur la philosophie et le langage, 1990, p. 145. Comme le remarque B. Charlot, pour Platon : la jeunesse « restera l'âge de l'erreur, de l'illusion, des préjugés, de la crédulité, l'âge où le sensible impose sa tyrannie à la pensée encore balbutiante, l'âge où tout est possible : le glissement vers la corruption la plus grande ou bien la libération progressive de la Raison. » cf. Charlot, Bernard, « L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 82, no. 2, avril 1977, p. 245.

<sup>245</sup> Cette image est explicitée quelques lignes plus loin avec la comparaison de la foule à une bête à flatter développée quelques lignes plus loin : « Exactement comme si, faisant l'élevage d'un animal de grande taille et vigoureux, on s'instruisait à fond de ses mœurs et de ses penchants ; de quel côté on doit s'approcher de lui et en quel endroit on le toucher ; [...] on appliquerait toutes ces dénominations à ce qui a été jugé par la grande bête, appelant bonnes les choses auxquelles ladite bête trouvera du plaisir, mauvaises, celles qui lui seront importunes... » (*République*, VI, 493a-c).

comportements et des pensées véhiculés par l'Assemblée, adhérant à un cercle sans fin où l'orateur modèle son discours à l'image du peuple, confirmé en retour par la parole qui encense ses propres plaisirs et déplaisirs. Perdant ainsi son éducation, le jeune citoyen se transforme en miroir des opinions de l'orateur et de la foule. Et s'il s'y refuse, la conséquence est tragique. Socrate précise en effet quelques lignes plus bas que s'il n'est pas convaincu, il risque « la dégradation civique, par la confiscation des biens, par la mort [...] » (493d). La conformité aux mœurs de la multitude est en réalité une nécessité pour survivre en démocratie et qu'il va s'avérer être un enjeu du dialogue.

Le *Gorgias* s'efforce de révéler ce diagnostic en explorant les rouages de la notion du mimétisme à l'œuvre dans la rhétorique et qui se joue sur deux plans, à la fois dans son enseignement, entre le maître et son disciple, mais également entre l'orateur et la foule. Dans la dernière conversation, Socrate se penche avec Calliclès sur « l'art (τέχνη) relatif aux moyens de ne subir absolument pas l'injustice... » (510a6-7). Il revient sur le calcul personnel qui mène à la conclusion que pour se protéger il faut soit : « exercer personnellement un pouvoir dans l'État (αὐτον ἄρχειν) ou encore à avoir la tyrannie, ou bien à être le camarade (ἐταῖρον) de ceux qui composent le gouvernement existant » (510g-0). À ces paroles, Calliclès acquiesce vigoureusement. Socrate décrit alors le processus de celui qui choisit, pour assurer sa protection, d'imiter celui qui possède le pouvoir :

Par quels procédés serai-je, moi, très puissant (μέγα δυναίμην), et ne subirai-je aucun tort de la part de personne ? » Voici quelle en est pour lui vraisemblablement la voie : c'est, dès la jeunesse, de s'accoutumer (ἐθίζειν) sans retard à trouver du plaisir (χαίρειν) ou à avoir de l'aversion (ἄχθεσθαι) pour les mêmes choses que le maître (δεσπότη), et à s'arranger pour finir par ressembler (ὁμοίς) à celui-ci le plus qu'il le pourra. N'est-ce pas comme cela ? (510d5-9).

Socrate révèle un calcul fait dans une tyrannie par un jeune ambitieux qui réfléchirait à la meilleure manière d'accéder au pouvoir tout en échappant aux périls. Il s'agit d'imiter en tout point le maître, pour ne pas lui déplaire, car le tyran déteste tout ce qui lui est différent et ne supporte que celui qui loue et blâme les choses que lui (520c8). Il faut donc développer une rhétorique esclave du pathos du despote. Or ce procédé est, pour Platon, le même dans un régime démocratique où c'est la foule tyrannique qui gouverne. Quelques pages plus loin, on retrouve ainsi la même imitation que celle dépeinte dans l'extrait de la *République* plus haut. À Athènes, Calliclès a cherché à imiter des maîtres de rhétorique pour posséder le pouvoir d'échapper aux dangers courants de la vie démocratique (procès judiciaires, actions

à l'Assemblée, etc.). Mais il s'est trompé de maître, car ce qu'il doit apprendre à imiter parfaitement c'est un maître qui sait ressembler *in fine* au peuple d'Athènes en tout point. On voit donc une conséquence paradoxale du fonctionnement de la vie politique athénienne que Platon expose clairement à ses concitoyens. Si les citoyens qui font de la politique ne vivent pas sous une tyrannie, ils sont en réalité exposés aux mêmes risques importants, parce que la foule est un tyran<sup>246</sup>. Pour se protéger, ce n'est pas le silence que l'on doit garder<sup>247</sup>, mais on n'a pas le choix de développer une rhétorique imitative. Dans l'échange entre Socrate et Calliclès, Platon cherche donc à montrer comment la rhétorique est devenue incontournable pour tout individu qui souhaite gouverner, car elle émerge des conditions politiques liées au fonctionnement de la démocratie. Nous reviendrons plus en détail sur ce point, mais retenons pour le moment que la *République* et le *Gorgias* nous dépeignent une même réalité : la rhétorique imitative et flatteuse est une condition de survie, un bouclier, dans un régime où le peuple rejette tout dirigeant différent de lui.

Si tout ceci n'est explicité que dans le dernier tiers du dialogue, c'est parce que Platon dévoile progressivement son diagnostic de la rhétorique à ses partisans<sup>248</sup>. De sorte que dans la conversation qui débute le texte, le maître de rhétorique qu'est Gorgias présente la rhétorique comme une arme, mais n'insiste pas ouvertement sur le danger vécu dans la cité par les politiciens. Il met d'abord et avant tout l'accent sur la puissance qu'elle confère à son utilisateur, et donc sur sa dimension agressive plus que défensive. Gorgias met en avant une compréhension combative de la rhétorique : elle est une arme. Il présente ainsi la rhétorique comme ce qui concerne « le bien le plus grand (μέγιστον ἀγαθόν), cause (αἴτιον) à la fois de liberté (ἐλευθερίας) pour l'individu et de commandement (ἄρχειν) dans la cité » (452d5-7). C'est dans cette perspective que l'on saisit la comparaison de la rhétorique à un art comme

---

<sup>246</sup> De surcroît, la foule est habitée par une *hubris* exacerbée par les politiciens précédents.

<sup>247</sup> Car comme le rappelle Socrate, le peuple comme le tyran s'irrite également de tout ce qui lui est étranger. (513c) Dans ce passage, on peut voir également Platon expliquer les raisons de la condamnation à mort de Socrate. En tenant des propos évidents opposés à la foule, il allait de soi qu'il risquait un sort tragique. Socrate reconnaît explicitement ce risque à la fin du dialogue : « Calliclès : – Ne sais-tu pas que l'imitateur en question fera périr, s'il le veut, celui qui n'imité pas et qu'il le dépouillera de son avoir ? Socrate : – Je le sais fort bien, mon bon Calliclès ! Sinon, c'est que je suis sourd ! Quoique maintes fois cela me soit dit, et par toi, et naguère par Pôlos, et par presque tout le reste des habitants de cette ville ! » (511a4-b5).

<sup>248</sup> Les rhéteurs sont en effet victimes de leur propre illusion de puissance quand ils jugent la rhétorique avec prestige (512c-513c). Ils ne souhaitent pas reconnaître les raisons beaucoup moins nobles qui les poussent à la rechercher pour se défendre. Voilà pourquoi Calliclès est en réalité esclave du Dêmos et de Dêmos et qu'il dit toujours comme ses deux amoureux, car il a en réalité peur de leur déplaire.

le pugilat, le pancrace ou l'escrime : « À la vérité, Socrate, avec l'art oratoire, il faut en user comme on le fait avec toute autre compétition qui nous met aux prises avec quelqu'un » (456c8-d1). Cette remarque ne se veut pas simplement une analogie sur l'usage juste ou injuste de disciplines, elle explicite la dimension traditionnellement compétitive de l'art oratoire chez Gorgias<sup>249</sup>. Mais cette puissance qui suppose une inégalité entre les individus l'oblige à justifier ses conséquences néfastes. Le rhéteur doit ainsi défendre l'enseignement des maîtres sur leurs élèves, car elle est parfois source d'abus. Il tempère donc la dimension agressive de la rhétorique, en insistant ensuite sur la protection qu'elle représente :

—... les gens dont il s'agit ont communiqué leur art afin qu'il en fût usé justement (δικαίως), pour combattre les ennemis et ceux qui commettent l'injustice, pour parer une attaque (ἀμυνομένων), non pour en prendre l'initiative. [...] L'orateur a en effet le pouvoir de parler à tout le monde indistinctement et sur toute question... ce qui ne doit nullement être davantage pour lui une raison de frustrer de leur réputation, ni les médecins, pour la simple raison qu'il aurait le pouvoir de le faire ni les autres professionnels (456e2-4, 457b3-5).

À vouloir trop insister sur la suprématie de son art sur les autres, on sent dans cet extrait que Gorgias n'est pas très convaincant sur les garde-fous qui limiteraient un usage injuste de la rhétorique. On voit donc que le rhéteur oscille entre deux manières de présenter la rhétorique. D'une part, elle est un moyen pour attaquer, puisqu'elle est une puissance pour commander à autrui (452d), d'autre part, elle ne sert qu'à parer un coup, à se défendre contre ses ennemis et l'injustice dans la cité. Dans tous les cas, la rhétorique semble essentielle à celui qui souhaite obtenir le pouvoir, car les périls sont alors nombreux. Le risque est d'ailleurs une préoccupation majeure chez Pôlos et Calliclès<sup>250</sup> qui ne cessent de rappeler à Socrate le danger d'être impuissant et de subir l'injustice. Le ton du dialogue devient ainsi plus tragique, puisque Gorgias ne présentait pas de manière aussi explicite les raisons dramatiques pour lesquelles la rhétorique était nécessaire. Mais comment en sommes-nous arrivés à des conditions aussi féroces pour exercer le pouvoir et gouverner en démocratie ?

---

<sup>249</sup> Voir la section B, 3 du premier chapitre à ce sujet et la réfutation de cette position dans le quatrième chapitre. En 456a3, il avait affirmé que les orateurs emportaient leurs propositions sur celles des autres. Puis Gorgias avait parlé de mettre en compétition (ἀγωνίζοιτο, 456c3) un médecin et un orateur, enfin il mettra en garde contre les abus d'élèves qui useraient de la rhétorique autrement que pour parer une attaque (456e4).

<sup>250</sup> On risque de finir traîné injustement en prison, incapable de défendre ses amis et condamné à mort (486a-b). Cette nécessité de posséder un savoir pour se défendre en démocratie se cristallisera avec la description par Calliclès d'une sorte de *curriculum vitae* du citoyen athénien souhaitant protéger ses intérêts personnels en 484d1-7. Nous aurons l'occasion d'y revenir en détail dans la section sur Calliclès.

C'est en remontant aux politiques menées par les grands hommes d'État du passé que Platon pourra expliquer la dégénérescence de la situation politique d'Athènes.

### 3. La dégénérescence politique d'Athènes

Dans notre comparaison du *Timée* et du *Gorgias*, nous avons déjà évoqué l'interprétation commune aux deux dialogues de l'origine de la guerre du Péloponnèse dans les guerres médiques. Nous allons maintenant essayer de comprendre plus en détail l'interprétation platonicienne des raisons de la dégénérescence politique d'Athènes et de l'émergence de la rhétorique. Au début de son livre sur la guerre du Péloponnèse, Thucydide affirme que « la cause la plus vraie, celle aussi qui fut la moins mise en avant, se trouve selon moi dans l'expansion athénienne, qui inspira des inquiétudes aux Lacédémoniens et ainsi les contraignit à se battre. »<sup>251</sup> L'historien identifie l'impérialisme athénien comme la raison des belligérances. Platon semble en accord avec cette interprétation, dont il connaissait d'ailleurs l'œuvre<sup>252</sup>. Dans le *Gorgias*, les propos sévères de Socrate sur l'impérialisme athénien contrasteront fortement avec l'éloge de son hégémonie par les autres personnages. Toutefois, l'interprétation historique de la guerre du Péloponnèse que Platon propose diffère par sa méthode et par ses intentions de l'œuvre de l'historien. Comme nous l'avons déjà souligné dans la section sur le *Timée*, les visions de Platon et Thucydide sont différentes, l'un cherchant dans l'exposé minutieux et détaillé des discours et des événements l'origine de la guerre, tandis que l'autre articule les malheurs de la cité à une conception plus globale de la politique qui repose sur une analyse de la nature humaine. De plus, même si l'historien et le philosophe semblent s'entendre sur les responsabilités d'Athènes dans la guerre, leur interprétation va profondément diverger, sur la figure de Périclès notamment. Il sera d'ailleurs pertinent de montrer en quoi Périclès est une figure positive chez Thucydide et négative chez Platon. Mais revenons aux origines de la guerre.

#### a. Les origines de la corruption du peuple d'Athènes

*L'événement le plus important de l'histoire antérieure fut la guerre contre le Mède. Il suffit pourtant de deux batailles sur mer et de deux batailles sur terre pour obtenir la décision. Cette*

---

<sup>251</sup> Thucydide, I, 1, §23.

<sup>252</sup> « Plato surely knew the works of Herodotus and Thucydides, and also the more popular forms of historical discourse, as his masterly pastiche of the funeral oration in the *Menexenus* shows. » Morgan, « Plato and the Stability of History », p. 227. On soulignera que son constat est également partagé par Isocrate : « l'hégémonie (ἀρχή), pour la cité, fut le début (ἀρχή) de ses malheurs. » Isocrate, *Philippe*, §61 ; *Sur la paix*, §101.

*guerre-ci, au contraire, a duré longtemps, et elle s'est accompagnée pour la Grèce d'une somme d'épreuves telle qu'on ne vit jamais autant en aucune période de durée égale.*<sup>253</sup>

Pour expliquer la corruption du peuple athénien, Platon doit revenir sur la carrière des hommes d'État appartenant à l'histoire passée de la cité<sup>254</sup>. Ces derniers sont sujets d'admiration pour les protagonistes du dialogue. D'abord, Gorgias introduit Thémistocle et Périclès comme des exemples d'orateurs ayant réussi à dominer la scène politique par leurs conseils sur des infrastructures de la cité (455e-456e). Ensuite, face à Pôlos qui invoque des figures célèbres pour prouver son point, Socrate récuse la valeur de ces témoins prestigieux (« ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία », 472b2) au tribunal. Puis, Calliclès s'offusque des propos de Socrate qui ne reconnaît pas de politicien qui aurait rendu les Athéniens meilleurs. Il s'exclame : « Qu'est-ce à dire ? Du grand homme que fut Thémistocle, tu n'as jamais entendu parler ! ni de Cimon, ni de Miltiade ! ni de Périclès, mort depuis peu et que tu as toi-même écouté ! » (503c1-3). Ensuite, de 515c à 519b, Socrate reprend les noms donnés par Calliclès pour lui expliquer pourquoi ces grands hommes d'État n'ont pas rempli leur vraie mission. Pour bien comprendre le renversement que le Socrate de Platon fait subir à ces figures, il faut peut-être rappeler l'aura qu'elles possédaient sur leurs contemporains. Certes, la période historique des guerres médiques n'est pas connue d'une façon très précise, ce que Thucydide déplore lui-même<sup>255</sup>, mais les allusions aux grandes figures des guerres médiques étaient omniprésentes. L'examen de l'ensemble des discours du IV<sup>e</sup> siècle mené par Nouhaud montre qu'ils étaient souvent cités en groupe, et que Thémistocle, Miltiade et Aristide se suivaient. C'est avec la résistance à l'invasion perse de 490 que l'histoire commence à intéresser véritablement les orateurs et que les noms des hommes d'État apparaissent comme modèles dans les discours. Or, le recours à ces symboles était devenu pour le public l'équivalent d'une référence à Thésée ou Héraclès, « bienfaiteurs d'Athènes et de la Grèce, [qui] incarn[ai]ent les vertus des Athéniens d'autrefois, et comme tels, [étaient] les garants de cet esprit que les orateurs veulent maintenir vivant chez leurs contemporains quand ils s'attachent à leur éducation politique et morale »<sup>256</sup>. Cette aura se perçoit explicitement par

---

<sup>253</sup> Thucydide, I, 1, §23.

<sup>254</sup> Dans cette section, nous laissons de côté le nom d'Aristide dans le mythe final, car il représente une exception dans les hommes d'État.

<sup>255</sup> Thucydide, I, 3, §97.

<sup>256</sup> Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 169.

la façon dont Gorgias et Calliclès parlent de ces figures : elles sont l'objet « d'un culte et d'une sorte de vénération » pour reprendre les mots de Nouhaud<sup>257</sup> chez les contemporains de Socrate dont on trouve de nombreux échos dans les dialogues<sup>258</sup>. Or, cette admiration dont ces figures font l'objet est injustifiée. Quand il est question des grands hommes politiques du passé, Platon n'a qu'un leitmotiv, démontrer leur ignorance d'un véritable savoir politique. Ainsi, dans le *Ménon*<sup>259</sup>, comme dans le *Protagoras*<sup>260</sup> et dans le *Gorgias*, Socrate examine la capacité de politiciens à transmettre leur vertu et leur savoir. Si, en effet, ils les possédaient réellement, ils seraient alors capables de les communiquer à autrui.

#### *a.1 Thémistocle figure de transition entre les guerres médiques et la guerre du Péloponnèse*

De tous les hommes d'État du passé, Thémistocle (515-450) est celui qui est le plus évoqué dans les discours des orateurs du IV<sup>e</sup> siècle, son nom réfère soit à des éloges, soit à sa critique<sup>261</sup>. Chez Thucydide comme chez Platon, il n'est pas seulement un héros des guerres médiques, mais il est surtout étroitement associé au début des ambitions expansionnistes d'Athènes qui causèrent la guerre du Péloponnèse. Dans le *Gorgias*, son nom est mentionné à plusieurs reprises et est associé aux grands travaux d'aménagements d'Athènes (517c, 519a), et en particulier à une réalisation majeure, celle d'avoir fait construire des fortifications autour d'Athènes et du Pirée (455e) entre 479-476. On va voir que cette association est déterminante dans l'esprit de Platon, elle permet de comprendre le rôle de Thémistocle<sup>262</sup> dans les débuts de l'hégémonie athénienne et la critique qui est faite à son égard. Faisons d'abord un détour chez Thucydide pour mieux saisir sa personne avant de revenir au dialogue. L'historien décrit sa personnalité et sa capacité à persuader plus en détail :

---

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> Anytos s'exclame que Thémistocle est un homme de valeur (*Ménon*, 93b-c).

<sup>259</sup> « Socrate : – Est-ce que ces hommes de valeur, aussi bien parmi les contemporains que parmi ceux qui nous ont précédés, est-ce que cette vertu qui faisait d'eux des hommes de valeur, ils ont su aussi la communiquer à autrui ? » (*Ménon*, 93b).

<sup>260</sup> À propos des orateurs politiques et de Périclès, Socrate dit : « ... si, dis-je, on pose à l'un d'eux quelque question, alors, pareil à un livre, il n'est pas capable, ni de répondre, ni de questionner à son tour... » (*Protagoras*, 329a).

<sup>261</sup> Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, p. 165.

<sup>262</sup> Le dialogue est en revanche avare de détails sur sa personnalité, son rapport au peuple ou sa capacité à persuader. Chez Lysias et Isocrate, en revanche, il est considéré comme un grand orateur, qualifié d'ικανότατος εἰπεῖν pour avoir fait adopter son plan d'évacuation de la cité, voir Lysias, *Oraison funèbre*, §42, Isocrate, *Sur l'échange*, §233.



Thémistocle avait en effet montré des dons naturels indiscutables. C'était, à cet égard, une personnalité exceptionnelle. Grâce à sa perspicacité (ξυνέσει), qu'il ne devait à aucune formation préalable et à laquelle l'étude ne put rien ajouter, il était capable, devant une question urgente, de discerner (βουλῆς) avec une promptitude extrême la meilleure solution, capable aussi de former les conjectures les plus clairvoyantes au sujet de l'avenir le plus lointain. [...] Bref, par la rapidité avec laquelle il se mettait au fait, il était sans égal pour improviser les mesures nécessaires.<sup>263</sup>

Thémistocle se distingue des autres, parce qu'il possède un excellent naturel et une capacité à s'adapter aux circonstances, à juger rapidement, qualités qu'il ne doit à *aucun savoir préalable*. Chez Platon, cette capacité à la conjecture doit être distinguée du savoir<sup>264</sup>. Ce passage rejoint sur certains points la description faite par Socrate dans le *Gorgias* de l'âme associée à la rhétorique flatteuse. Il s'agit d'une âme douée naturellement pour les relations avec les hommes, mais surtout perspicace (στοχαστικῆς, 463a7) et audacieuse, habile aux conjectures<sup>265</sup> comme Thucydide le soulignait à propos de Thémistocle. Ce n'est pas seulement pour vaincre les Perses que Thémistocle fut brillant. Il utilisa surtout sa persuasion pour construire des remparts. C'est ce dernier point qui nous intéresse pour comprendre sa critique dans le dialogue. Dès la fin de la guerre avec l'empire, le politicien amorça la transition vers une Athènes plus confiante et affirmée dans l'Attique. Thémistocle avait brillé par sa stratégie maritime pendant la guerre avec les Mèdes, il poursuivit sa vision, ce qui détermina pour Athènes le socle de son impérialisme, ce que souligne Thucydide :

Thémistocle décida aussi les Athéniens à achever les travaux de fortification du Pirée, qui avaient été entrepris au cours de l'année où il exerça sa magistrature à Athènes. Il trouvait que le site offrait bien des avantages avec ses trois ports naturels et pensait qu'à ses concitoyens, devenus désormais un peuple de marins, il rendrait les plus grands services pour l'accroissement de leur puissance.<sup>266</sup>

C'est sans doute à cet épisode que fait référence Gorgias en 455e lorsqu'il mentionne que les citoyens écoutèrent les conseils de Thémistocle et non ceux des spécialistes en construction pour bâtir les fortifications. Or, cet événement a une importance capitale dans

---

<sup>263</sup> Thucydide, I, 4, §138.

<sup>264</sup> Dans le *Ménon*, Socrate examine pourquoi les grands hommes ne réussissent pas à transmettre leur mérite et cite l'échec de Thémistocle sur son fils Cléophantos (93b-e), ainsi que les fils de Périclès (94a-b). Ces exemples servent encore une fois à montrer que ces figures ne possèdent pas un réel savoir politique, même s'ils sont pourtant adulés pour leurs contemporains pour leur « compétence. » Voir également le *Protagoras* (328a-b) sur l'incapacité de transmettre la vertu des hommes politiques (conjecture versus connaissance) et Gavray, Marc-Antoine, *Platon : héritier de Protagoras : un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016, p. 175.

<sup>265</sup> La capacité à conjecturer est le propre de la flatterie : « la flatterie s'étant aperçue de leur existence, non en vertu d'une connaissance effective, mais au hasard d'une conjecture... » (464c5-6).

<sup>266</sup> Thucydide, I, 3, §93.

l'histoire d'Athènes. Thucydide explique que les Lacédémoniens réagirent immédiatement à l'entreprise de fortifications de Thémistocle en envoyant une ambassade à Athènes, car « eux-mêmes auraient préféré que ni en Attique ni ailleurs il n'y eût de place fortifiée ; mais ils cédèrent surtout aux instances de leurs alliés, auxquels Athènes inspirait des inquiétudes à cause de cette flotte considérable dont elle ne disposait pas auparavant et de cette audace dont elle avait fait preuve au cours de la guerre contre le Mède »<sup>267</sup>. On voit donc que Thémistocle est le responsable d'une tension entre les deux cités dès la fin de la guerre perse<sup>268</sup>. La mention de cet épisode dans le dialogue est parlante, c'est en suivant les conseils de Thémistocle, comme le soulignent Gorgias et Thucydide, que les Athéniens purent commencer leur politique de conquête. Thémistocle rusa auprès des Spartiates en abusant de leur confiance pour gagner du temps et achever les murailles<sup>269</sup>. Il leur tint un discours exposant clairement l'indépendance de la cité en s'appuyant sur ses faits d'armes passés (dont il était l'instigateur) :

... les Athéniens avaient estimé préférable d'abandonner leur ville et de s'embarquer sur leurs vaisseaux, ils n'avaient pas eu besoin des Péloponnésiens pour prendre cette décision audacieuse. En outre, au cours des délibérations interalliées, personne ne s'était montré mieux avisé qu'eux. Or, ils estimaient maintenant qu'il valait mieux fortifier leur ville.<sup>270</sup>

Thucydide montre que l'argumentaire des Athéniens s'appuie sur la confiance qu'ils ont gagnée lors de la guerre médique. Thémistocle va répéter l'idée originale qu'il avait eu d'abandonner Athènes pour vaincre les Perses sur la mer en faisant de la cité une île grâce à ses murailles. C'est cette même île que l'on retrouve dans le *Timée* et ces mêmes remparts auxquels fait allusion à plusieurs reprises le *Gorgias* (455e, 517c). Ils sont des symboles forts de l'indépendance d'Athènes qui par la construction de ses murailles<sup>271</sup>, affirme sa capacité à se défendre seule<sup>272</sup>. Or, on sait, dans les *Lois*, l'hostilité de Platon pour les remparts,

---

<sup>267</sup> Thucydide, I, 3, §90.

<sup>268</sup> Les Lacédémoniens sont ainsi pris à partie par les Corinthiens et tenus pour responsables de n'avoir pas tenu tête à Athènes : « De cette situation, c'est vous qui êtes responsables ; vous, qui, au lendemain des guerres médiques, avez laissé les Athéniens fortifier leur ville et, plus tard, leurs Longs Murs... » Thucydide, I, 2, §69, 1-3.

<sup>269</sup> Thucydide, I, 3, §90-93.

<sup>270</sup> Thucydide, I, 3, §91.

<sup>271</sup> Yvon Garlan rappelle que pendant la guerre du Péloponnèse (431-404) l'assaut contre les remparts était rarement tenté et encore moins victorieux. De manière générale, les murailles étaient réputées imperméables aux attaques, Garlan, Yvon, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, Editions La Découverte, 1989, p. 123.

<sup>272</sup> L'importance des murailles dans la conscience collective de la cité est ancienne, on peut déjà l'observer chez Héraclite : « il faut que le peuple se batte pour la loi comme pour un rempart. » Diogène Laërce, Livre IX, 2.

puisqu'il valorise la position spartiate sur cette question<sup>273</sup>. Il justifie cela en affirmant que les remparts ont un impact négatif sur la santé de l'âme de la population, ils amollissent<sup>274</sup> les citoyens, les rendent paresseux en leur faisant croire qu'ils sont à l'abri sans effort à l'intérieur des murs. C'est un même reproche que l'on trouve dans le *Gorgias*, où Thémistocle et Périclès ont conseillé la construction de murailles (455e). Les deux hommes sont liés, puisque Périclès sera le successeur spirituel de la stratégie insulaire développée originellement par Thémistocle. Car c'est la même argumentation que celle de Thémistocle que Périclès tiendra plus tard lorsqu'il conseillera à son tour d'entrer en guerre contre les Lacédémoniens. Il encouragera ses concitoyens à entrer en conflit en comparant Athènes à une île, possédant à la fois la maîtrise de la mer<sup>275</sup> et des fortifications protectrices. En dépeignant la ville comme « une cité absolument inexpugnable »<sup>276</sup>, il proposera de laisser les Lacédémoniens guerroyer en prodiguant le conseil suivant : « Il nous faut, sans plus nous inquiéter de nos terres et de nos propriétés, veiller sur la mer et sur la ville »<sup>277</sup>. En exposant la filiation politique entre Thémistocle et Périclès, on comprend mieux le parallèle fort tracé entre les deux figures dans le *Gorgias*. Socrate montre l'évolution et la dégradation d'une même attitude à la tête de l'État. Thémistocle et Périclès sont responsables de la politique qui a corrompu Athènes, faisant croire au peuple que leur cité était invincible sur les mers,

---

La muraille est considérée comme un fait de civilisation, voir Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, p. 129.

<sup>273</sup> « Concernant les remparts, Mégille, moi je me rangerais à la conception spartiate de les laisser dormir en terre et ne pas les en faire lever ! » (*Lois*, VI, 778d3-6).

<sup>274</sup> Comme le rappellent Brisson et Pradeau, la dénonciation des fortifications dans les dialogues est récurrente, car ils encouragent la lâcheté, voir la note 164 dans et l'extrait suivant tiré des *Lois* : « D'abord, cela n'est nullement avantageux pour la santé des citadins ; en outre, cela amollit (μαλθακήν) d'ordinaire l'âme de la population, et l'incite, plutôt que de repousser l'ennemi, à venir se réfugier à l'abri de cette muraille ; cela l'incite, plutôt que de monter dans le pays de nuit comme de jour, des gardes constantes et ainsi d'assurer sa sauvegarde, à s'imaginer qu'une fois barricadée derrière ses tours et ses murailles, et bien endormie, elle possédera de la sorte de vrais moyens de salut : comme si elle était née pour ne pas se donner de peine, dans la méconnaissance où elle est de cette vérité que c'est à prendre de la peine que l'on gagne la facilité de se reposer ! tandis que, j'imagine, la facilité d'une honteuse insouciance (τῆς αἰσχρᾶς ῥαθυμίας) est au rebours la source naturelle de peines à endurer ! (*Lois*, VI, 778e6-779a8).

<sup>275</sup> Encore une fois dans les *Lois*, Platon pointe le danger pour une cité d'être trop proche de la mer : « En effet, si [la cité] devait être au bord de la mer, avec de bons ports, si elle ne produisait pas tout ce qu'il lui faut et si elle devait manquer de beaucoup de choses, elle aurait besoin d'un grand sauveur et de législateurs divins pour éviter d'offrir une multitude de mœurs aussi bigarrées que perverses, conséquence naturelle d'une pareille situation. [...] cette proximité fait que la cité manque de confiance et d'amitié à l'égard d'elle-même aussi bien qu'à l'égard des autres hommes. » (Livre IV, 704d-705a) Cf. Platon, *Les Lois*, Paris, Flammarion, 2006.

<sup>276</sup> Thucydide, I, 3, §143.

<sup>277</sup> *Ibid.* Livre I, 3, §143.

inatteignable par ses murailles, ses arsenaux<sup>278</sup>, et légitime dans son impérialisme. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur les raisons de cette corruption en abordant la figure de Périclès. Soulignons toutefois déjà que c'est par leur ignorance que les politiciens ont corrompu leur cité. Ce n'est pas un hasard si, Socrate oppose aux contre-exemples de ces hommes politiques, le capitaine de navire (511d-512b), l'ingénieur de machines de guerre (512b-c) et le constructeur de murailles (514a-c). Ces spécialistes ou « professionnels » serviront de repoussoirs<sup>279</sup> pour critiquer et démontrer ce qu'est un véritable savoir face aux dirigeants adulés par Calliclès. Nous reviendrons plus loin sur cette valorisation des professionnels. Soulignons simplement ici que ni Thémistocle ni Périclès n'étaient des spécialistes de la construction de fortifications ou de navigation maritime, bien que le cœur de leur politique s'appuyât sur ces domaines.

### *a.2 Miltiade et Cimon, l'impérialisme d'Athènes*

Vers la fin de sa discussion avec Calliclès, Socrate est en train de démontrer la nécessité de posséder un véritable savoir politique pour gouverner. C'est à ce moment qu'il se livre à une analyse des politiques de Thémistocle et de Périclès. À cet endroit, Socrate mentionne également Miltiade et Cimon. Même si ce sont des figures sur lesquelles le dialogue s'attarde moins en général, elles sont néanmoins des exemples de l'échec de la politique de toute cette génération de politiciens. Quand elles sont introduites dans le dialogue, l'accent est mis sur la maltraitance et l'inconstance avec lesquelles elles ont été traitées par le peuple. Socrate avait déjà mentionné qu'il en fut de peu pour que Périclès ne soit victime d'une condamnation pour détournement, voire même d'une condamnation à la peine de mort (516a1-3). Un peu plus loin, il énumère à la suite les unes des autres le sort réservé à ces élites si admirées par Calliclès. Socrate présente les condamnations prises par l'*Ekklesia* contre Cimon, Thémistocle, Miltiade dans un ordre volontairement non

---

<sup>278</sup> Ce leitmotiv se retrouve également dans l'*Alcibiade*, dans un passage très semblable au *Gorgias* : « Donc ce n'est pas de murs (τειχῶν), ce n'est pas non plus de trières, pas davantage d'arsenaux (νεωρίων), que les États ont besoin s'ils veulent être heureux, Alcibiade, ni non plus d'une nombreuse population et d'un vaste territoire, quand c'est la vertu (ἀρετῆς) qui leur fait défaut. » (*Alcibiade*, 134b7-9).

<sup>279</sup> « Or, suppose, Calliclès, que nous nous invitions mutuellement à faire dans l'avenir, hommes publics, les affaires de l'État en ce qui se rapporte à la construction de bâtiments, aux constructions les plus importantes, soit de murs, soit d'arsenaux, soit de temples, ne devrions-nous considérer ce que nous sommes et nous soumettre nous-mêmes à examen, d'abord pour savoir si vous connaissons l'art en question, l'art d'édifier des constructions, ou si nous ne le connaissions pas... » (514a5-b1).

chronologique (puisqu'il commence par Cimon, fils de Miltiade). Dans ce passage, il privilégie plutôt une progression selon la sévérité des peines. Il commence par l'ostracisme de Cimon, une mesure instituée à l'origine pour protéger Athènes de la tyrannie<sup>280</sup>, mais qui se limitait à un éloignement de dix ans<sup>281</sup>. Il mentionne ensuite la condamnation à l'exil de Thémistocle<sup>282</sup>, peine encore plus sévère puisqu'il s'agit d'un éloignement à vie. Enfin, Miltiade<sup>283</sup> a échappé au pire, il a failli être condamné à mort d'une façon sordide, s'il n'avait pas été sauvé par l'intervention de l'épistate des prytanes. Ce qui est notable, c'est que dans chacun des cas, Cimon, Thémistocle, Miltiade et Périclès avaient déjà accompli les faits remarquables pour lesquels on les admire encore à l'époque de Calliclès, mais c'est après ces exploits qu'ils ont été condamnés. Ainsi, c'est après avoir été général et commandant de la ligue de Délos (476-465) que Cimon fut exilé en 465. De même Thémistocle, Miltiade et Périclès furent attaqués à la fin de leur vie. Miltiade était un homme malade et blessé, proche de sa fin, quand il fut traduit en procès pour trahison<sup>284</sup> (προδοσία). Bien que Miltiade ait été reconnu coupable de trahison, l'Assemblée le condamna à une grosse amende (cinquante talents) que son fils, Cimon paya à sa place, il mourut finalement de gangrène<sup>285</sup>. Dans cette suite d'exemples, Socrate met au jour la contradiction entre le prestige présumé de ces hommes d'État et les punitions qu'ils reçurent suite à leur façon de gouverner. Il met l'accent sur la nature commune de leurs peines : tous les quatre ont subi le même genre de menaces, qui émanaient non pas seulement de procès judiciaires, de rivalités de pouvoir entre familles,

---

<sup>280</sup> « Ostracism was instituted to protect Athens from would-be tyrants, presumably as a part of Cleisthenes' reform, but the institution was not employed immediately or consistently. Nevertheless, the 480s was a period of enthusiasm for ostracism. If a man appeared to be gaining too much power, he could be exiled for a period of ten years (with or without his family) and lose neither his citizenship nor his property. » Nails, *The People of Plato*, p. 280.

<sup>281</sup> : « Socrate : – [...] Parle-moi de Cimon : ne l'ont-ils pas frappé d'ostracisme (ἐξωστράκισαν), ces hommes auxquels il donnait ses soins, afin de n'avoir pas de dix ans, à entendre sa voix ? » (516d5-7)

<sup>282</sup> « Pour Thémistocle aussi, n'en firent-ils pas autant, et ne lui infligèrent-ils pas en outre une peine d'exil ? » (516d8-9).

<sup>283</sup> « Quant à Miltiade, le vainqueur de Marathon, leurs votes ne le condamnèrent-ils pas à être précipité au fond du Gouffre et, si le Président des Prytanes ne s'y était opposé, n'y aurait-il pas été jeté ? Et pourtant, si ces hommes avaient été les hommes de valeur eu tu dis, jamais ce sort n'eût été le leur » (516d9-e3).

<sup>284</sup> Voir à ce sujet Hammond, Nicholas, « The Expedition of Xerxes », in Bowman, Alan K, Bury, John B et Cameron, Averil, dir., *The Cambridge ancient history Persia, Greece and the Western Mediterranean*, vol. 4, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 520. La condamnation à laquelle fait allusion Socrate avait été instituée par Clisthène, elle décernait que toute personne ayant été reconnue coupable d'un crime contre les Athéniens voyait ses biens confisqués et était jetée dans un gouffre, voir Ostwald, Martin, « The Reform of the Athenian State by Cleisthenes », in *The Cambridge Ancient History Persia, Greece and the Western Mediterranean*, vol. 4, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 332.

<sup>285</sup> Hammond, « The Expedition of Xerxes », p. 520.

ou encore de belligérances, mais bien des conséquences de leur vie et de leur carrière politique. Autrement dit, ils étaient tous victimes de mesures prises par l'Assemblée, et ce malgré leurs exploits passés.

Comment expliquer ces revirements tragiques dans leur carrière politique ? C'est parce que toute cette génération d'hommes politiques a introduit une manière corruptrice de gouverner le peuple. Avides de conserver et d'étendre leur pouvoir, ils ont étendu leur *hubris* à la masse, la rendant aussi immodérée qu'eux :

Et maintenant, toi, Calliclès, tu agis d'une manière toute semblable, tu fais l'éloge (ἐγκωιάζεις) d'hommes, qui ont régalé (εὐωχοῦντες) les Athéniens en leur servant tout ce qu'ils désiraient (ἐπεθύμουν), et on dit qu'ils ont fait la grandeur de la cité, mais ce qu'elle doit à ces anciens, c'est une enflure (οἰδεῖ) qui cache une gangrène (ὑπουλός) et l'on ne s'en aperçoit pas ! En effet, sans modération et sans justice, ils ont gorgé la cité de ports, d'arsenaux, de murailles, de tributs et autres balivernes ; aussi le jour où vient l'accès aigu de cette maladie qui la travaillait, ce sont ceux qui à ce moment-là, dans l'assistance, donneront leurs avis, que l'on incriminera, tandis que l'on glorifiera Thémistocle, Cimon et Périclès, qui sont la cause des maux dont il s'agit ! (518e1-519a6).

Dans cet extrait, Platon pose un diagnostic sévère sur la politique menée par ces figures politiques. Par leur ignorance d'un véritable savoir politique et de la justice, ils sont responsables d'une maladie bien précise, ils ont créé une enflure<sup>286</sup> (οἶδος) chez les citoyens. La métaphore choisie sert à illustrer l'excès produit par leur politique. D'abord, du fait qu'ils ont gavé le peuple par la construction d'infrastructures<sup>287</sup> ils l'ont habitué à être flatté et ont nourri son orgueil. Mais Socrate ajoute à ces chantiers politiques le terme « tribut (φόρος) » et « d'autres balivernes ». Cet ajout n'est pas anodin, car il introduit une autre source d'excès, cette fois monétaire, associé à la Ligue de Délos<sup>288</sup>. Il s'agit du symptôme le plus explicite pour Platon de la *pleonexia* qui s'est emparée de la cité suite à ses visées impérialistes<sup>289</sup>. La

---

<sup>286</sup> Substantif à rapprocher du verbe οἰδέω (s'enfler, grossir, se gonfler, fermenter) qui a donné le terme médical οἶδημα (tumeur, enflure).

<sup>287</sup> On sait que Cimon, fils de Miltiade, s'illustra également dans ce domaine en finançant des travaux, en particulier la plantation d'arbres sur l'agora et un aqueduc en terre cuite pour irriguer l'Académie. Cf. Nails, *The People of Plato*, p. 97. Selon Plutarque, Cimon était également connu pour les banquets qu'il offrait aux citoyens dans le cadre des institutions, ce qui permet à Jangos de souligner dans son article la dimension fondamentalement culinaire de la flatterie de Cimon, cf. Andreadis, Jangos, « Les maléfices de la cuisine dans le *Gorgias* de Platon », *Quaderni di Storia*, no. 26, 1987, p. 148.

<sup>288</sup> Si l'on considère la carrière de Cimon, rival principal de Thémistocle, on rappellera qu'il a joué un rôle décisif dans la constitution de cette ligue dont il a été le principal chef des opérations.

<sup>289</sup> Dans les *Lois*, Platon explique le danger que représentent les ports en insistant sur la cupidité que cela développe. La Cité développe le commerce et en particulier les exportations, ce qui emplit ses coffres de monnaie, d'argent et d'or : « c'est là ce qui engendre, pour ainsi dire, la pire des calamités pour une cité qui doit acquérir des mœurs nobles et justes » (*Lois*, IV, 705b).

ligue de Délos a été une des sources de tensions principales<sup>290</sup> du conflit entre Athènes et Sparte, à cause de la cupidité des Athéniens<sup>291</sup>. La cité se retrouve prise dans un engrenage monétaire, pour assurer la pérennité de son empire, il est nécessaire qu'elle continue à s'enrichir. Cette faille est exploitée philosophiquement par Platon pour montrer le déséquilibre qui a été introduit dans la démocratie athénienne. Ce désir d'avoir toujours plus détermine la chute de la cité et la mène à une contradiction interne : de démocratie, elle devient tyrannie. Ce statut impérialiste transparaît très clairement dans le troisième discours de Périclès sur les raisons de la guerre contre les Lacédémoniens :

Ce qui est en jeu dans ce combat, ne l'oubliez pas, ce n'est pas seulement la question de savoir si nous resterons libres ou si nous deviendrons des esclaves. Il s'agit encore de ne pas perdre notre empire et d'échapper à la menace que font peser sur nous les haines suscitées par notre domination. Et vous n'avez plus la possibilité de vous démettre, [...] Car ce que vous possédez désormais est une tyrannie (τυραννίδα), qu'il peut paraître injuste de maintenir, mais dont on ne peut plus abdiquer sans danger.<sup>292</sup>

Dans sa première phrase, Périclès fait référence au motif principal pour lesquels les Athéniens avaient combattu les Perses<sup>293</sup>. C'était pour préserver leur liberté face à un tyran venu de l'autre côté de la mer qu'ils s'étaient faits les ardents défenseurs du monde grec. On saisit ici tout le paradoxe de l'argument de Périclès : Athènes est désormais bien loin de son image de cité libératrice d'autrefois puisqu'elle est elle-même devenue une démocratie tyrannique. En ayant affirmé sa suprématie à travers la ligue de Délos, elle est prise par la nécessité de préserver son empire, ne pouvant montrer le moindre signe de faiblesse pour conserver sa position de leader. Ses racines démocratiques ont été corrompues par ses ambitions de domination. Ce résultat est le fait de l'action politique successive de Thémistocle, Miltiade, Cimon, et Périclès, qui n'ont fait que renforcer l'impérialisme de leur cité.

---

<sup>290</sup> Thucydide, I, 3, §97.

<sup>291</sup> S'affirmant de plus en plus, la cité prélève des tributs en échange de sa protection aux cités de la ligue. Les sommes que les cités versaient « permettaient aux Athéniens d'accroître leur flotte et, quand une cité tentait de faire défection, elle n'avait ni les moyens militaires suffisants ni l'expérience nécessaire pour soutenir la guerre dans laquelle elle s'engageait. » Thucydide dépeint ses débuts insidieux : « Placée originellement à la tête d'une coalition de cités indépendantes, ayant chacune voix délibérative dans les assemblées communes, Athènes allait, dans les années qui s'écoulèrent entre la guerre médique et notre guerre, affirmer sa suprématie dans le domaine militaire comme dans la conduite générale des affaires. » Thucydide, I, 3, §99.

<sup>292</sup> Thucydide, II, 1, §63.

<sup>293</sup> Hérodote nous renseigne clairement sur l'opposition de mentalité entre les Perses et les Grecs sur la notion de la liberté et de la servitude, voir notamment le livre VII de l'*Enquête*, 102-103.

### a.3 La transformation du peuple athénien en tyran et l'émergence de la rhétorique

*Le chœur : – O Dêmos, qu'il est beau ton empire ! Tous te craignent à l'égal d'un tyran. Mais tu es facile à mener par le nez ; tu aimes à être flatté et dupé. Toujours écoutant les parleurs bouche bée ; et ton esprit, tout en étant au logis, voyage au loin.*

*Dêmos : – De l'esprit, il n'en est guère sous vos cheveux longs, si vous croyez que je ne sais pas ce que je fais ; c'est volontairement qu'ainsi je fais le sot. Moi-même j'ai plaisir à avaler ma pâtée de chaque jour, et tiens à nourrir un voleur comme seul ministre. Mais celui-là, quand il est repu, je l'enlève de terre et frappe !<sup>294</sup>*

Le paradoxe de la démocratie-tyrannie mis dans la bouche de Périclès par Thucydide est repris sous une autre forme dans le *Gorgias*, puisque Socrate s'échine à y montrer que la démocratie athénienne cache en réalité une tyrannie du peuple sur ses élus, apparue sous l'action des politiciens ignorants du passé. C'est de cette corruption que naît en réalité la nécessité de s'armer par la rhétorique face au peuple. En 518a, Socrate introduit la différence entre les arts libres (médecine, gymnastique) et les arts esclaves. Cette distinction lui permet d'abord d'expliquer à Calliclès pourquoi les politiciens de la génération passée ont transformé l'art politique de gouverner en une pratique servile de flatterie<sup>295</sup> qui ne repose pas sur un savoir véritable. Socrate est alors en mesure d'exposer son effet corrupteur<sup>296</sup> sur le peuple et son impact sur la façon de faire de la politique pour la génération suivante, en explicitant à la fois le sort réservé à une véritable figure politique qui émergerait et utiliserait une bonne rhétorique et le danger auquel sont soumis des gens comme Calliclès et Alcibiade<sup>297</sup>. Ces derniers se retrouvent obligés d'user d'une rhétorique servile et flatteuse,

---

<sup>294</sup> Aristophane, *Les Cavaliers*, v. 1114 à 1130.

<sup>295</sup> Le philosophe oppose gymnastique et cuisine pour expliquer à Calliclès que ses exemples de politiciens revenaient à qualifier de bons gymnastes des gens ignorants comme Sarambos, le cabaretier, Théarion le boulanger ou Mithécós, un cuisinier (518c1-9).

<sup>296</sup> Socrate décrit comment le peuple réagira au discours d'un politicien exprimant son réel savoir, ce passage fait évidemment écho au sort de Socrate lui-même : « ... mais, s'il se trouve alors dans l'assistance des gens pour leur donner quelque bon avis (συμβουλευόντες), pour leur dire que leur goinfrerie présente, en tant qu'elle a lieu indépendamment de ce qui est un état sain, viendra, longtemps après, leur apporter la maladie, ce sont ceux-là qu'ils incrimineront, qu'ils blâmeront, à qui ils feront du mal s'ils le peuvent, tandis qu'ils feront l'éloge des premiers, ceux qui sont la cause même de leurs maux. » (518d2-e1). Platon est en train de justifier les raisons de l'incrimination de Socrate par un enchaînement, la politique des figures du passé est responsable de l'ignorance et de la sauvagerie du peuple.

<sup>297</sup> Ces derniers contribuent à cette corruption sans pourtant en être les initiateurs : « Et peut-être est-ce à toi, si tu ne te gardes, que l'on s'en prendra et à mon bien-aimé Alcibiade, le jour où, en plus de ce que l'on a acquis, on aura perdu ses biens anciens, et pourtant de ces maux vous n'êtes pas les auteurs, quoique vous y ayez sans doute contribué (ἴσως συναίτιων) » (519a7-b2).



car les anciens hommes politiques d'Athènes ont rendu tyrannique le peuple en lui créant une enflure (οἶδος, 518e4) qui cache une gangrène<sup>298</sup> (ὑπουλός, 518e4).

Socrate retrace l'apparition progressive de l'œdème qui explique comment le peuple s'est transformé en tyran. Au lieu d'agir selon un savoir véritable et de gouverner selon ce dernier, les glorieux hommes d'État du passé se sont mis au service (διακονία) du peuple pour satisfaire ses désirs (le désir d'avoir toujours plus d'infrastructures militaires, d'argent, de puissance, etc.). Comme un corps qui enfle à cause d'un régime déséquilibré, le peuple d'Athènes a été corrompu par une politique servile, centrée sur un mouvement<sup>299</sup> de sensation répétitive. Ce mouvement est caractérisé par une alternance du couple manque-satiété propre au désir. L'utilisation du verbe ἐμπίπλημι dérivé de πίπλημι (utilisé à trois reprises dans le dialogue 505a9, 518c, 519a) est révélateur de cette idée de plein et de vide<sup>300</sup>. Son sens original est rattaché à l'alimentation<sup>301</sup> : « être rassasié, rempli » et renvoie à la notion de satisfaction<sup>302</sup>. Or la satisfaction des désirs est liée à un lieu particulier de l'âme (493a2-3), celle qui n'est précisément pas modérée et facilement persuadée comme le souligne la fable du tonneau<sup>303</sup>. En 493a5-c3, Socrate avait en effet repris le jeu de mots d'un Sicilien qui représentait ce lieu de l'âme dans lequel se trouvent les désirs comme un tonneau parce qu'il se laisse facilement persuader et impressionner. Cette partie de l'âme est comme ce qu'il y a de disloqué dans un tonneau troué, à cause de son intempérance (ἀκολασία) et de son incapacité à se contenir, voilà pourquoi elle est marquée par l'insatiabilité (ἀπληστία). De même, les politiciens, en apportant des aménagements grandioses, des conquêtes ambitieuses et des richesses, en faisant d'Athènes un empire naval, n'ont fait que se comporter en

---

<sup>298</sup> Les termes empruntés au vocabulaire médical pour qualifier le simulacre d'art politique exercé par Thémistocle, Miltiade, Cimon et Périclès font ainsi écho à l'analogie des arts et des empiries réalisés par Socrate dans sa conversation avec Pôlos (464b) et qui teinte d'ailleurs tout ce passage.

<sup>299</sup> Sur le fait que le plaisir et la douleur sont des mouvements : « En outre, il est bien certain que ce qui, dans l'âme, devient état agréable, ou devient état pénible, est dans les deux cas un mouvement (κίνησις) ; n'est-ce pas ? » (*République*, IX, 583e9-10).

<sup>300</sup> Tout le vocabulaire culinaire employé dans ce passage pour qualifier les actions et les effets des politiciens sur le peuple fait écho à la pièce d'Aristophane : « O Dêmos, prends ton bain d'abord, après avoir jugé une seule affaire, puis bourre-toi, gorge-toi, empiffre-toi : voici une tribole. Veux-tu que je te serve à dîner ? » Aristophane, *Les Cavaliers*, v. 50.

<sup>301</sup> Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 902.

<sup>302</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter que le mot πλήθος « foule, grand nombre » dérive de la racine commune « πλη » du verbe πίπλημι (se remplir).

<sup>303</sup> Image amenée pour réfuter la thèse de Calliclès, d'une vie de plaisir sans modération aucune. Socrate soutiendra que cette vie est terrible (δεινός, 492e7) en prenant successivement plusieurs images que nous analyserons dans le quatrième chapitre.

serviteurs. Au lieu de chercher à rendre les citoyens meilleurs, ils les ont réduits à se comporter comme un tonneau percé, entraînés à désirer sans cesse et toujours plus, comme Socrate le dépeint :

... C'est d'avoir été, plus que nos contemporains, des serviteurs (διακόνοϋς), et d'avoir été plus capables que ceux-ci de procurer à la Cité ce qui était l'objet de ses convoitises ! Mais pour ce qui est de modifier les désirs de la cité et d'y résister, de l'amener par la persuasion ou par la contrainte aux mesures les plus propres à rendre les citoyens meilleurs, il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence à cet égard entre ceux-ci et ceux-là (517b2-c1).

Or, cet état entraîne chez le peuple un défaut dans l'ordre de la connaissance<sup>304</sup>. Quand on est amené à se préoccuper seulement de ses désirs, qu'on a sans cesse peur de manquer, de souffrir, la réalité finit par se réduire à une seule dimension celle de la satisfaction du plaisir et de l'évitement de la douleur. De sorte que la foule ignorante ne saura reconnaître ses bourreaux<sup>305</sup> et fera des victimes (innocentes comme Socrate) ou incriminera à tort les politiciens contemporains de la cause de leurs maux.

Comment comprendre la raison pour laquelle le peuple s'en prend aux contemporains présents sans voir que les responsables véritables de leurs maux sont ceux du passé ? Ce n'est pas la première fois dans le dialogue que Socrate explique que le plaisir mène à la confusion et à l'ignorance. Dans l'extrait, le peuple grossit par son appétit pour des plaisirs du ventre, c'est donc la satisfaction de son estomac qu'il recherche<sup>306</sup>. Socrate avait déjà évoqué le risque de laisser le corps gouverner plutôt que l'âme :

Si c'était au contraire au corps tout seul de décider (σταθμώμενον) d'après une évaluation qui se fonderait (ἔκρινε) sur les satisfactions (χάρισι) dont il est personnellement l'objet, alors, mon cher Pôlos, ce serait en plein le thème d'Anaxagore [...] : ensemble s'entremêleraient toutes choses dans le même tas, dans la confusion indistincte de ce qui est médical et sain avec ce qui est culinaire (465d2-d7).

Le corps ne peut être juge, puisqu'il s'inscrit sur le seul plan de la sensation, sa « source d'appréhension du réel » : une chose douloureuse est mauvaise, une chose agréable

---

<sup>304</sup> Ce qui est également le cas pour les insensés (ἄνοητοι) de la fable du Sicilien, puisque c'est par aveuglement (ἀπιστίαν) et par oubli que l'âme laisse tout fuir (493c2-3).

<sup>305</sup> « Quant à ceux-ci, de leur côté, par leur ignorance (ἀπειρίαν), n'attribueront (αἰτιάσονται) pas à ceux qui les nourrissaient (ἐστιῶντας) la responsabilité de leurs maladies et la perte de leurs bonnes chairs d'autrefois... » (518c9-d2).

<sup>306</sup> Là encore, le rapprochement entre la cuisine et la politique se trouve chez Aristophane, qui fait de la figure de l'orateur un charcutier, vendeur de boudin : « C'est que je suis capable de parler moi aussi, comme de faire du boudin. » Aristophane, *Les Cavaliers*, v. 434.

est bonne. Pour déterminer cela, le corps se base sur son expérience sensorielle immédiate. Il donnera donc plutôt sa préférence à un pâtissier<sup>307</sup>, parce qu'il procure des mets agréables, qu'à un médecin qui lui fait mal, même si c'est pour sa santé. Mais pourquoi ? La seule expérience de la douleur et du plaisir ne permet pas de posséder le vrai savoir, car elle emprisonne dans une seule temporalité, celle du présent, sans la capacité à faire les liens entre ce dernier avec le passé et l'avenir<sup>308</sup>. Le peuple, en étant prisonnier de ses sensations de plaisir ou de déplaisir, fondera son opinion sur son ressenti immédiat<sup>309</sup>. Étant devenu obèse par les politiques antérieures, il ne supportera plus la frustration et la vérité (d'où la condamnation de Socrate). Or, les politiciens du temps présent n'ont plus les moyens de satisfaire l'appétit de la foule par des arsenaux, des murailles, des ports ou de l'argent. L'impérialisme d'Athènes place trop haut ses exigences. Les politiciens sont réduits à flatter le peuple par la parole, d'où l'importance prise par la rhétorique. Le peuple est alors prisonnier de son ignorance et de son insatiabilité causées par les dirigeants passés et perpétuées par ceux du présent, il n'est pas en mesure de voir la source véritable de son désagrément<sup>310</sup>. C'est pour cette raison que le parallèle entre un tribunal d'enfants et les tribunaux athéniens sera proposé à plusieurs reprises dans le dialogue (464d5-e1, 521e-523e). Le peuple athénien a été gavé par les monuments et les richesses offertes par Miltiade,

---

<sup>307</sup> Ce n'est pas la première fois que Platon rapproche la cuisine de la politique (comme le fait également Aristophane comme nous l'avons souligné dans les notes précédentes). Dans la *République*, Glaucon fait une réflexion sur le régime alimentaire de la cité.

<sup>308</sup> À ce sujet, on se rappellera du passage du *Protagoras* sur la métrétique des plaisirs et le fait d'être vaincu par ses plaisirs en 353a-357e. Socrate cherche à expliquer en quoi consiste l'accident qui arrive à ceux qui se laissent vaincre par le plaisir : c'est parce qu'ils se fondent sur leurs sensations qu'ils sont ignorants (357d-e) comme en témoigne l'exemple de la vue et de l'ouïe pris par Socrate en 356c : « Les mêmes grandeurs vous paraissent, à la vue, plus grande de près, et plus petites de loin, ou non ? ... Et même des sons équivalents paraissent plus forts de près, et moins forts de loin ? » Par conséquent, ils ne réussissent pas à faire le bon choix entre les plaisirs et les peines, tandis que l'homme qui possède l'art de mesurer saura faire la balance : « Comme un homme qui sait peser correctement, mets ensemble tous les plaisirs et ensemble tous les peines, en ajoutant dans la balance le poids de l'immédiat et du différé, et dis-moi quel plateau l'emporte » (356a9-b1). Autrement dit, c'est par leur incapacité à anticiper l'avenir qu'ils sont prisonniers des plaisirs immédiats.

<sup>309</sup> « La faculté de saisir les causes est en même temps faculté temporelle, qui permet de s'élancer au-delà de ce qui est présent. La pensée intellectuelle est une puissance accrue d'appréhender le temps (par la saisie de la causalité, qui structure la temporalité)... » Merker, Anne, *Une morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 52.

<sup>310</sup> Pour mieux comprendre ce point, on peut faire un parallèle avec le *Théétète* qui est cohérent avec le passage du *Protagoras* cité précédemment. Lorsqu'il est question de légiférer, une cité juge ses lois à l'aune de leur utilité, non pas pour le seul présent, mais en vue de l'avenir « Or, sans doute est-ce aussi au temps à venir que l'utile a du rapport : quand en effet nous instituons une législation, c'est en tant que devant être utiles dans le temps qui suivra, que ces lois sont instituées par nous ; et c'est là ce qu'à bon droit nous appellerions leur "avenir" » (*Théétète*, 178a).

Cimon, Thémistocle et Périclès, et « l'empire est le seul moyen politique de satisfaire des plaisirs »<sup>311</sup>. On l'a habitué à être traité comme un enfant : « Socrate : - [...] ils ont avec le peuple les mêmes façons de faire qu'avec des enfants, s'efforçant uniquement de lui faire plaisir, sans se préoccuper aucunement de savoir, si par cette méthode, ils le rendront en vérité meilleur ou pire ? » (502e5- 503a1). Or, la caractéristique d'un enfant est d'être *anoêtos* (« N'as-tu pas déjà vu se réjouir un enfant, être dénué d'intelligence ? » (497e6)) et qui exprime satisfaction ou insatisfaction au gré des plaisirs et des peines ressentis. En le gâtant, l'enfant finit par demander toujours plus, ne supporte pas la frustration et le refus et tient pour responsable celui qui se trouve devant lui. Socrate emploie une autre métaphore pour illustrer cette révolte. Il compare le processus de « régression » du peuple causé par les politiciens à celui de mauvais « bergers » qui auraient maltraité les animaux paisibles dont ils avaient la charge, en les rendant sauvages et incontrôlables : « En tout cas, un ânier, un palefrenier, un bouvier, seraient jugés ne rien valoir de bon, s'ils étaient de telle sorte que, après s'être chargés de soigner des ânes, des chevaux, des bœufs, qui ne leur lancent pas de ruades, qui ne leur donnent pas non plus de coups de corne, qui pas davantage ne les mordent, ils en vinsent à nous les montrer devenus assez sauvages pour faire tout cela ! » (516a). En comparant le peuple athénien à un animal, Socrate l'associe encore une fois à un être qui ne vit que dans la sensation, sans être capable de prévoir<sup>312</sup>, victime de mauvais hommes d'État.

Si l'Assemblée est devenue un lieu risqué pour ceux qui aspirent à gouverner, c'est donc parce que les hommes politiques incompetents du passé ont rendu le peuple tyrannique. Par conséquent, ces figures du passé ont non seulement reçu un traitement en accord avec le résultat de leur politique (condamnations, ostracisme, etc.), mais elles ont aussi condamné toute la génération de politiciens qui les suivraient (Calliclès, Alcibiade) à devoir trouver des

---

<sup>311</sup> Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 6. À ce sujet, Ponchon souligne que Platon réitère peut-être une attaque faite par les « milieux aristocratiques ou des partisans de l'oligarchie contre l'impérialisme démocratique d'Athènes. » À savoir que l'on associait l'impérialisme athénien à la glotonnerie du régime populaire, le peuple ayant un appétit (pour les plaisirs du ventre, comme la faim et la soif) que seul l'empire pouvait satisfaire.

<sup>312</sup> Ce passage des *Devoirs* de Cicéron fait écho à ce point : « Mais, entre l'homme et la bête, il y a surtout cette différence, c'est que la seconde ne s'applique, pour autant qu'elle est mue par sa sensibilité, qu'à ce qui est proche ou présent, n'ayant qu'une perception très réduite du passé ou de l'avenir ; l'homme, en revanche, parce qu'il possède en partage la raison (qui lui permet de discerner les conséquences, de voir les causes des choses et n'ignorer point leur prodromes, et, pour ainsi dire, leurs antécédents) met en rapport les ressemblances, il associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener. » Cicéron, *Les devoirs*, Livre I, IV, §11.

parades pour survivre face à un peuple encore plus sauvage et déchaîné. C'est sur ce terreau d'ignorance et d'instabilité que la rhétorique a pu s'épanouir. Elle était l'instrument pour tenter, à défaut de maintenir une politique de prestige impossible avec les vicissitudes de la guerre, de flatter le peuple par la parole. On comprend alors pourquoi « l'art oratoire » d'un Gorgias devient essentiel pour qui veut faire une carrière politique et se défendre; il a trouvé une niche parfaite offerte par les conditions politiques d'Athènes. Elle tire sa force et son fondement d'une racine que tout le dialogue s'attache à révéler : l'ignorance<sup>313</sup>.

Si les politiciens de la génération de Calliclès en sont réduits à utiliser la rhétorique, c'est parce que l'exercice du pouvoir requiert de flatter la foule. Ils ont compris que pour arriver à ses fins, il faut avoir une connaissance des hommes et de leurs mœurs comme le soulignait Calliclès en 484d. Mais étonnamment, ils ne voient pas que le résultat de cette situation a été causé par les politiciens d'antan qu'ils admirent et que cela le transforme en esclave de ceux que précisément il méprise. Ne se laissant pas abuser par les discours élogieux à l'égard des figures du passé, Socrate est le seul capable de reconstituer une histoire de la politique lui permettant d'exposer les causes des malheurs des temps présents. Il agit à ce titre comme un médecin capable par son art de *prognosis* (prédire ce qui va arriver), en liant événements passés, présents et futurs. Il conclut en 517a4-6 que les grands hommes politiques du passé ne valent pas mieux que leurs contemporains, contrairement à ce qu'affirmait Calliclès<sup>314</sup> (qui distinguait la génération précédente de la génération actuelle). À la différence près que les premiers ont été plus habiles que les seconds à servir le peuple en lui procurant ce qu'il désirait (517c).

---

<sup>313</sup> Monique Dixsaut souligne ainsi : « On peut, je crois, lire le *Gorgias* comme une réflexion sur les racines de l'opinion, racines à la fois psychiques et sociales, et sur le fait que la rhétorique ne tire son pouvoir que des premières et contribue soit à consolider soit à saper les secondes. » Dixsaut, *Platon*, p. 73.

<sup>314</sup> On peut néanmoins souligner deux différences entre les hommes politiques contemporains de Calliclès et les grandes figures du passé. D'une part, par le passé, les grands hommes n'employaient pas la rhétorique flatteuse de leurs contemporains pour gouverner (ni d'ailleurs la rhétorique véritable évoquée par Socrate) (517a). D'autre part, ils pratiquaient une politique impérialiste de prestige dont Socrate reconnaît qu'elle se distingue par son ampleur : « ... je t'accorde que ceux-ci ont eu plus de talent (*deinoterous*) que nos hommes d'État contemporains pour en approvisionner la Cité » (517c3-4).

### b.1 La fascination de Calliclès pour Périclès

Le *Gorgias* accorde une place particulière à la figure Périclès, sur laquelle le dialogue s'arrête plus longuement<sup>315</sup>. Son nom est prononcé quatorze fois, ce qui fait de lui la figure politique la plus mentionnée. Nous avons déjà souligné que toutes les indications temporelles donnent le sentiment que l'intrigue se déroule à l'ombre de ce grand personnage et du désastre causé par sa disparition sur la scène politique athénienne. Or le génie de Platon dans le *Gorgias* est de montrer deux faces du personnage. Il y a bien sûr le procès qu'en fait Socrate, mais aussi l'éloge que porte Gorgias et surtout Calliclès de l'homme d'État. Du point de vue de Socrate, Périclès est la clé de voûte de la dégénérescence athénienne, l'analyse de sa carrière sera l'illustration de la perte de contrôle du *dêmos*. Dans la vision de Calliclès en revanche, Périclès n'est pas simplement une figure glorieuse ayant orné Athènes de beaux bâtiments. Son œuvre représente un modèle à imiter qui correspond parfaitement à sa conception, non seulement de la politique, mais surtout de la façon dont il faut mener sa vie.

Dans le dialogue, Calliclès cite en exemples les quatre hommes politiques dont nous avons parlé. Il semble que c'est surtout Socrate qui décide de s'attarder sur Périclès. Pourtant, ce politicien occupe une place à part dans la pensée politique de Calliclès. Même si son admiration pour le personnage n'est pas aussi explicite, l'aura de Périclès est au cœur de son idéal de l'homme politique courageux et intelligent. D'une part, il incarne à merveille l'homme d'action valorisé par Calliclès en étendant la *pleonexia* naturelle au niveau de la cité en soutenant l'impérialisme d'Athènes. D'autre part, Périclès définit l'essence du citoyen athénien<sup>316</sup> à travers le conflit entre la *πολυπραγμοσύνη* et l'*ἀπραγμοσύνη*<sup>317</sup>, opposition que

---

<sup>315</sup> Outre le *Gorgias*, dans le corpus platonicien, Périclès apparaît à de nombreuses reprises dans le *Phèdre*, le *Banquet*, le *Protagoras*, le *Ménéxène*, le *Ménon* et l'*Alcibiade*.

<sup>316</sup> De manière générale dans l'œuvre de l'historien, l'opposition entre les deux notions que sont la *πολυπραγμοσύνη* et l'*ἀπραγμοσύνη* est essentielle pour qualifier la différence de tempérament entre les Lacédémoniens et les Athéniens. Dès la Pentékontaétie qui a permis l'expansion athénienne de 480 à 430, Thucydide attribue l'expansion des Athéniens par la tranquillité des Spartiates et leur lenteur : « les Spartiates se tiennent tranquilles (ἡσυχάζον) » (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, I, 118, 1). Ce contraste est rendu encore plus manifeste dès le livre I, dans le discours des Corinthiens aux Lacédémoniens qui pointent du doigt les différences d'attitudes entre les Spartiates et les Athéniens et sur lequel nous reviendrons plus loin.

<sup>317</sup> L'opposition entre les deux notions que sont la tranquillité (ἡσυχία) (dont on trouve aussi les quasi-synonymes (*ἀπραγμοσύνη*, *σχολή*)) et l'activité (*πολυπραγμοσύνη*, *φιλοπραγμοσύνη*, *περιεργία*) traverse la cité grecque archaïque et classique. C'est ce que démontre le livre de Paul Demont qui a réalisé une analyse de ces notions d'Homère (en passant par Pindare, Hésiode, Hérodote, Euripide, Thucydide, Platon, Isocrate, Xénophon) jusqu'à Aristote et Démosthène. Demont, Paul, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Belles Lettres, 1990.

Calliclès reprend à son compte pour définir sa conception de la vie bonne et attaquer la philosophie et Socrate. Pour mesurer la correspondance et l'influence de cette figure politique sur Calliclès, nous utiliserons principalement les trois discours (Livre I, 140-144, Livre II, 35-46, Livre II, 60-64) mis dans sa bouche par Thucydide dans son ouvrage.

Calliclès défend une conception naturelle de la justice selon laquelle l'homme doué d'un naturel plus fort doit avoir plus et le dessus sur les plus faibles. Cette *pleonexia* naturelle entre en conflit avec les institutions démocratiques, érigées par les faibles pour se défendre des forts. Sans rentrer dans les détails de cette thèse naturaliste pour le moment<sup>318</sup>, on peut néanmoins souligner sa continuité avec la position politique de Calliclès par rapport à l'histoire de la démocratie athénienne. Cohérente, sa thèse aboutit à la valorisation de l'impérialisme athénien et d'hommes politiques qui manifestent cet idéal pléonexique en dominant le *Dêmos*. Pour Calliclès, ceux qui méritent le pouvoir sont « ceux qui, en ce qui concerne les affaires publiques, sont intelligents et courageux. [E]t la justice veut que la part des avantages soit plus grande pour eux que pour les autres... » (491c9-10 à 491d1-2). Cette supériorité leur vient d'un naturel plus fort<sup>319</sup> que les autres (483d) qui leur permet d'affirmer leur *pleonexia*, auquel s'ajoute une connaissance pratique de l'*êthos* des hommes. Possesseur d'une autorité inégalée sur le peuple<sup>320</sup> et défenseur de la politique expansionniste d'Athènes, Périclès correspond à ce modèle d'homme accompli. En effet, il possédait un excellent naturel et un savoir<sup>321</sup> qui lui a permis de tourner à son avantage la politique athénienne. Mais, surtout, il a dépassé la *pleonexia* simplement individuelle pour l'étendre à la cité elle-même, faisant de ses ambitions personnelles des ambitions pour faire d'Athènes un empire<sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> Nous y reviendrons par la suite dans la section C de ce chapitre.

<sup>319</sup> « Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus (ἀμείνω) doit avoir plus (πλέον ἔχειν) sur celui qui vaut moins (χείρονος), le capable (δυνατώτερον) sur l'incapable (ἀδυνατώτερον) » (483c9-d1). On peut déjà noter que dans cette définition se trouve l'idée d'une puissance, qui suppose une certaine activité, elle dessine l'opposition actif-passif qui sert à démarquer le plus fort du plus faible (les exemples de Calliclès mettent l'accent sur un activisme, Héraclès s'accapare les vaches de Géryon, Xerxès tente de conquérir la Grèce).

<sup>320</sup> « C'était à ce moment-là le citoyen le plus considérable d'Athènes, supérieur à tous dans la parole comme dans l'action. » Thucydide, I, 139.

<sup>321</sup> À propos de Périclès, Socrate dit à Phèdre qu'il possède un talent oratoire, parce qu'il possède à la fois un savoir et un don naturel : « c'est même de ce complément que Périclès a joint la possession à ses qualités naturelles » (*Phèdre* 270a3). Ce point est également souligné dans le *Ménexène* 235e.

<sup>322</sup> On trouve d'ailleurs chez Thucydide une certaine acceptation de la *pleonexia*, comme le remarque Ponchon : « la *pleonexia* est en partie valable dans le cadre des relations extérieures et de la guerre, puisqu'elle est compatible avec les intérêts de la cité et la reconnaissance de la supériorité, ce qui explique l'absence de condamnation franche de la prise de Mélos (Livre V, 84-116). Dans les relations internationales, la loi veut que

C'est en ce sens que l'on peut d'ailleurs comprendre l'exemple politique déroutant pris par Calliclès de Xerxès et de Darius : « En vertu de quelle sorte de justice, dis-moi, Xerxès a-t-il fait une expédition contre la Grèce, ou son père contre les Scythes ? Sans parler de mille autres exemples analogues que l'on pourrait alléguer » (483d6-e1). Cette allusion semble toujours étrange à nos oreilles, car les deux rois ont perdu leur guerre, mais la dernière phrase a son importance : « de mille autres exemples ». Les Perses n'étaient pas les seuls à avoir voulu étendre leur domination sur la Grèce, Athènes aussi. L'expédition perse contre la Grèce était légitime aux yeux de Calliclès, car elle n'est qu'un exemple parmi d'autres qui montre qu'aussi bien dans le règne animal que dans « les cités des hommes et dans leurs familles [...] l'on voit que le signe distinctif du juste, c'est que le supérieur commande à l'inférieur et ait plus que lui » (483d4-7). Si Xerxès a envahi la Grèce, c'est sur la base de cette justice naturelle. Or qu'est-ce que la ligue de Délos si ce n'est une imposition de la part d'Athènes de sa puissance sur les autres cités ? Qui en est l'instigateur ? Nul autre que Périclès que Calliclès encensera vingt pages plus tard (503c). Si la guerre entre Sparte et Athènes se déclenche, c'est précisément parce que Périclès, comme nous le rappelle Thucydide, « était en effet, à ce moment, l'homme le plus influent d'Athènes. Il dirigeait la politique athénienne et s'opposait en toute chose aux Lacédémoniens. Refusant toute concession, il poussait ses concitoyens à la guerre. »<sup>323</sup> Périclès est l'un des acteurs principaux du développement de l'impérialisme athénien, du plus fort qui s'empare avec légitimité des biens du plus faible, ce que soutient la conception naturaliste callicléenne. Si Athènes peut exiger un lourd tribut à ces alliés de la ligue de Délos, c'est en échange de sa défense grâce à sa flotte puissante, grâce aux dépenses pour des « navires [...] murailles [...] arsenaux et [...] mainte autre chose du même genre... » (517c2-3). L'exemple de Pindare donné par Calliclès n'est qu'une autre justification de cet impérialisme, Héraclès prenant les vaches de Géryon, car « la loi qui règne sur tous [...] justifie que, d'une main entre toutes puissante, on mène à bonne fin la suprême violence... » (484b3-6) On peut voir dans ces lignes une référence à la politique guerrière athénienne et à la ligue de Délos. Héraclès enlève les vaches de Géryon sans les payer et sans que celui-ci les lui ait données, mais « dans la pensée que la justice selon la nature, c'est que vaches et autres biens qui sont la propriété de ceux qui valent moins et sont plus faibles

---

le plus puissant l'emporte partout et cherche systématiquement son avantage, lequel consiste à avoir plus. » Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 9.  
<sup>323</sup> Thucydide, I, 4, §127.



appartiennent tous à qui vaut davantage et est plus fort » (484c1-3). C'est la même logique que l'on retrouve à l'œuvre dans la politique de la ligue de Délos. Périclès en faisant son oraison funèbre souligne l'héritage de la génération précédente :

De cet État qu'ils ont reçu, ils ont, à force de travaux, fait ce vaste empire qu'ils ont remis aux hommes d'aujourd'hui. Et nous autres ici, qui sommes encore dans la force de l'âge, nous avons, nous aussi, largement contribué à accroître notre puissance et, ce dans tous les domaines, nous avons assuré (παρεσκευάσαμεν) à notre cité des ressources [argent, navire, armée] qui lui donnent, dans la paix comme dans la guerre, la plus grande liberté d'action (αὐταρκεστάτην).<sup>324</sup>

Dans cet extrait, on note d'emblée la valorisation par Périclès de ses prédécesseurs, qui ont fait d'Athènes, la reine de l'Attique par leur activisme. Il se présente comme le successeur de leur politique de puissance qui consiste à apporter à la cité les infrastructures dont elle a besoin pour assurer son hégémonie. Ce passage fait directement écho à la glorification de ces hommes d'État<sup>325</sup> par Calliclès, quand Socrate lui demande s'il n'a déjà jamais vu des bons politiciens : « Au contraire, il s'en faut de beaucoup, Socrate, que jamais aucun de nos contemporains n'accomplisse (ἐργάσῃται) des œuvres (ἔργα) semblables à celles accomplies (εἰργασῃται) par tel qu'il plaira parmi les hommes en question ! » 517a7-b1. On voit ici que l'accent est mis sur le champ lexical du verbe ἐργάζομαι, c'est par leur activité, leur capacité à produire, réaliser, que Calliclès distingue ces figures de leurs contemporains. Cette valorisation d'un activisme incessant va de pair avec l'accroissement de sa puissance qui permet d'obtenir l'autarcie (αὐτάρκης), idée dépeinte par Périclès. Chez Calliclès, être capable d'affirmer sa puissance sera également la condition pour échapper à tout asservissement. En ce sens, l'homme doué naturellement devra être actif et s'impliquer dans la cité (484c-d) pour obtenir la reconnaissance et la puissance qui lui est due (486c).

Quels parallèles y a-t-il entre l'idéal du citoyen chez un Périclès et un Calliclès ? Les hommes d'État comme Périclès ont su tourner à leur avantage la démocratie, en faisant d'Athènes une cité puissante et hégémonique, et ce peu importe les moyens employés. Dans l'extrait suivant, on peut voir des parallèles importants entre la définition de l'homme d'État idéal chez Calliclès et sa conception chez Périclès :

---

<sup>324</sup> Thucydide, II, 1, §36.

<sup>325</sup> « Calliclès : – Qu'est-ce à dire ? Du grand homme que fut Thémistocle, tu n'as jamais entendu parler ! ni de Cimon, ni de Miltiade ! ni de Périclès, mort depuis peu et que tu as toi-même écouté ! » (Gorgias, 503c1-3).

En premier lieu, quand je parle des plus forts (κρείττους), de ceux qui le sont, ce n'est pas de cordonniers que je parle [...], mais de ceux qui seront intelligents (φρόνιμοι) pour administrer les affaires de l'État, quelle que puisse être d'ailleurs la manière dont ils y réussissent ; de plus, non pas seulement intelligents, mais virilement énergiques ; ainsi pleinement capables de mener à bonne fin les desseins qu'ils ont conçus, hommes à qui la mollesse (μαλακίαν) de leur âme ne fait pas perdre courage ! » (491a7-4).

Dans cette citation, Calliclès montre que l'intelligence (φρόνησις) et le courage (ἀνδρεία) sont des qualités possédées par les hommes politiques qu'il admire. Dans un autre passage célèbre de l'oraison funèbre de Périclès chez Thucydide, l'homme politique emploie le même terme que Calliclès : « Nous aimons la beauté (φιλοκαλοῦμέν), sans pour cela aimer l'extravagance (τε γὰρ μετ' εὐτελείας) et nous aimons philosopher sans faiblesse (καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας) » La notion de mollesse « *malakia* » est un repoussoir pour Calliclès et Périclès. Elle est en fait associée à un certain type d'homme que tous les deux rejettent : l'ἀπράγμων. Dans son discours qui répond aux critiques des Athéniens mécontents de la tournure de la guerre, Périclès oppose deux types d'hommes : « Les gens attachés à leur tranquillité (ἄπραγμον) ne peuvent en effet survivre que s'ils ont à côté d'eux des hommes d'action énergiques (δραστηρίου) »<sup>326</sup>. Les premiers sont associés au revirement de mentalité face à la guerre. En prenant conscience des sacrifices qu'elle requiert, ils essaient de faire changer d'avis les autres. Mais Périclès leur répond qu'ils doivent agir en conséquence des choix posés par la cité. Or, celle-ci a choisi la voie de l'impérialisme comme il le leur rappelle : « Il est vrai qu'ils [les citoyens tranquilles] peuvent rendre des services (ἄλλ' ἐν ὑπηκόῳ) dans une cité sujette en lui assurant un paisible esclavage (ἀσφαλῶς δουλεύειν), mais une cité impériale n'en a que faire chez elle (οὐδὲ ἐν ἀρχούσῃ πόλει ξυμφέρει.) »<sup>327</sup>. Athènes n'est pas une simple cité soumise, elle se veut désormais maîtresse d'un vaste territoire et de nombreuses villes. Elle a choisi comme le souligne Périclès de construire un empire et c'est de le défendre dont il est question dans la guerre contre Sparte. On voit ici une correspondance nécessaire entre la cité et les individus citoyens qui la constituent. L'impérialisme athénien est associé à un certain *ethos*, le πολυπράγμων<sup>328</sup>, qui s'oppose à l'ἀπράγμων comme le souligne Périclès : « Il se peut que les gens dépourvus d'ambition ne

---

<sup>326</sup> Thucydide, II, 4, §63.

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> C'est également ce que démontre Pierre Ponchon, affirmant que la *pleonexia* « apparaît comme un trait du comportement des Athéniens, c'est-à-dire de la démocratie impérialiste. Celle-ci semble liée à la *polupragmosunê*, c'est-à-dire à cette activité incessante qui caractérise les Athéniens. » cf. Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », pp. 11-12.

nous approuvent pas, mais ceux qui voudront, à leur tour, être des hommes d'action, nous prendront pour modèles et ceux qui n'auront rien pu conquérir nous envieront. »<sup>329</sup> L'homme d'État valorise clairement l'activité. Il n'est pas étonnant, dès lors, de trouver dans la bouche même de Calliclès plusieurs références (485e4, 484e5, 485e6, 486b4-5, 486c4-8) à la pièce de l'*Antiope* d'Euripide qui mettait précisément en scène ce conflit. Il s'attribue le rôle de Zéthos en s'adressant à Socrate comme s'il était son frère Amphion, l'encourageant à délaisser ses enfantillages pour se consacrer à des activités plus dignes de sa nature. Même s'il n'emploie pas directement le terme de *πολύπραγμον*<sup>330</sup>, il rejoue cette opposition dans toute sa première tirade en valorisant le citoyen qu'il s'implique dans la cité (*πολιτικός*) et le philosophe (*ἄπράγμων*) qui reste dans son coin représenté par Socrate. C'est d'ailleurs par la négative qu'il définit le premier par rapport au second. Alors que le philosophe ignore les lois de la cité, la manière dont il faut doit se comporter dans les affaires privées et publiques, se consacrant seulement à discuter (484d1-2 et 485d9-10), le citoyen actif en politique connaît tout ce qui est nécessaire pour être un *kalos kagathos*, à savoir les plaisirs et les désirs, les mœurs des hommes. On voit donc un parallèle frappant entre la conception du citoyen valorisée par Périclès dans son oraison funèbre chez Thucydide et celle de Calliclès.

Dans l'œuvre de Thucydide, la *πολυπραγμοσύνη* représente une différence de taille dans la définition des Athéniens par rapport à leurs ennemis, les Lacédémoniens. Dans leurs reproches aux Spartiates, les Corynthesiens opposent la mentalité spartiate à la mentalité athénienne et caractérise le peuple athénien ainsi : « ... les loisirs de l'inaction leur sont plus pénibles que le tracassé des affaires. Bref, on pourrait justement caractériser les Athéniens par une formule et dire qu'il est dans leur nature de ne pas rester en repos (*ἡσυχίαν*) et de n'en pas laisser aux autres »<sup>331</sup>. Même si le terme *πολυπραγμοσύνη* n'est pas utilisé, on peut voir que les Athéniens se voient attribuer une agitation incessante<sup>332</sup>, alors que les Lacédémoniens

---

<sup>329</sup> Thucydide, II, 2, §64 (4-5).

<sup>330</sup> C'est dans le mythe que l'on trouvera une occurrence du terme, au moment où Socrate renversera ce rapport, en opposant le philosophe qui ne s'est occupé qu'à ses affaires propres (*φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος*) à celui qui s'est dispersé (*οὐ πολύπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ*) (526c3-4).

<sup>331</sup> Thucydide, I, 2, §70, 8-9.

<sup>332</sup> Voir dans le même ordre d'idées : Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 151 ; Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 13.

sont dépeints comme un peuple aimant la modération<sup>333</sup> et refusant le changement<sup>334</sup>. Le tableau montre ainsi deux types d'*êthos* bien résumés par Saxonhouse.

The Spartans, characterized by their *hêsuchia*, their quiet, their moderation, their freedom from longing, stay within, become mired, in their ways, lack adventure and allow others to grow while they remain still. The pain or suffering, the wanting of more which drives the Athenians to become an empire is what leads to their greatness, what makes their defeat worthy of the attention of the greatest historian as the greatest event ever. The *eunomia* and passivity of the Spartans leaves them as still as stones or as dead as corpses.<sup>335</sup>

Sa dernière remarque est intéressante, car elle permet de faire écho à l'analogie présentée en 493d-494c. Lorsque Socrate prend l'exemple de deux hommes ayant chacun des tonneaux, il cherche à illustrer la différence entre la modération et l'incontinence. Le premier homme n'a plus besoin de bouger, ses tonneaux sont en bon état et pleins, il possède une tranquillité (ἡσυχία, 493e6), tandis que l'autre homme connaît les pires souffrances parce qu'il est sans cesse agité, courant sans cesse pour remplir ce qui fuit. Cette analogie était une réponse à une remarque de Calliclès qui qualifiait la vie de modération comme celle d'une pierre ou d'un mort (492e5). On ne peut s'empêcher de voir ici un certain écho de l'opposition entre la passivité des Spartiates décrite chez Thucydide dont l'attribut est la tranquillité (ἡσυχία) et l'agitation caractéristique des Athéniens. D'autant que le couple passif-actif joue un rôle important dans le *Gorgias*. L'homme actif est valorisé par Calliclès comme un idéal de virilité, alors que la figure de la honte est associée au κίναδος, le passif par excellence. De même, le philosophe pour son inutilité sociale devrait être condamné à être fouetté et objet d'opprobre dans la cité (486d). Cette condamnation se retrouve également chez Périclès comme le souligne Paul Demont : « Le modèle de Périclès implique [...] la capacité de chacun à assumer tous les rôles, toutes les tâches, y compris l'activité politique et la condamnation des citoyens inutiles, qui ne participent pas aux décisions : il implique même que cette condamnation soit collective et absolue, et non pas le fait d'un seul homme »<sup>336</sup>. Quand Périclès est en train de justifier l'entrée en guerre d'Athènes et la nécessité de poursuivre les efforts, il s'appuie comme Calliclès sur la notion de force et de virilité : « Ils peuvent être justement jugés les plus vaillants (κράτιστοι) ceux qui réalisant le

---

<sup>333</sup> « Sans doute est-ce à cette confiance que vous devez votre modération... » Thucydide, I, 2, §68.

<sup>334</sup> « Vous ne songez, vous, qu'à maintenir l'état de choses existant. » *Ibid*, Livre I, 2, §70.

<sup>335</sup> Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 151.

<sup>336</sup> Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, p. 235.

plus clairement les souffrances et les plaisirs, ne se détournent pas des dangers »<sup>337</sup>. Les citoyens idéaux sont ceux qui agissent sans retenue face aux dangers. Cette idée est également exprimée par Calliclès :

... pour bien vivre (ὀρθῶς βιωσόμενον), il faut entretenir en soi-même les plus forts désirs (ἐπιθυμίας) au lieu de les réprimer (κολάζειν), et qu'à ces désirs, quelques forts qu'ils soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage (ἀνδρείας) et son intelligence (φρόνησιν), en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent (491e7-492a3).

Ce principe d'action est presque une personnification de la ligne conductrice d'Athènes prescrite par sa *pleonexia*. Bien qu'il mette davantage l'accent sur la dimension hédoniste, sa remarque correspond à la vision de la cité par Périclès. Pierre Ponchon explique ainsi que la *pleonexia* est une « force motrice » chez les Athéniens, correspondant au caractère insatiable du désir chez Calliclès. Les citoyens doivent être à la hauteur de cet empire (*archê*). C'est d'ailleurs pourquoi dans les trois discours de Périclès, on observe une progression, d'éloge et d'idéal, la *πολυπραγμοσύνη* devient un incontournable, une nécessité pour se préserver pour Athènes. Comme chez Calliclès, où le citoyen actif est d'abord digne d'éloges, sa valeur est reconnue par ses actions, mais où la nécessité de s'engager dans la cité se fait en réalité sous la menace que l'inexpérience des mœurs des hommes et des institutions puisse le rendre impuissant. En faisant de la philosophie en toute tranquillité, sans se soucier des affaires de la cité, sans acquérir l'expérience nécessaire dans la vie active pour se protéger, on risque de devenir esclave des autres, incapable de se défendre si on est attaqué. Périclès utilise le même argument que Calliclès à Socrate, mais à l'échelle de la cité et pas simplement de l'individu. Il faut persévérer sur la voie de la *πολυπραγμοσύνη* pour pouvoir conserver la liberté acquise. L'analyse des discours de Périclès nous montre ainsi de nombreux parallèles avec celui de Calliclès<sup>338</sup>. Encensant la vertu virile, le courage, l'audace,

---

<sup>337</sup> Thucydide, II, 1, §40.

<sup>338</sup> Certains commentateurs ont d'ailleurs émis l'hypothèse très discutable que Calliclès serait une personnification d'Athènes pour comprendre la contradiction de la démocratie-tyrannie. Ainsi, dans la préface de leur ouvrage, Marchand et Ponchon évoque l'idée que Calliclès est « une image de la cité d'Athènes : le pouvoir se conquiert par la parole dans l'assemblée des citoyens égaux, mais s'exerce par la force dans la ligue de Délos. » Introduction à l'ouvrage Platon, *Gorgias*, p. 53 ; *ibid.*, p. 65. Voir également Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 19. C'est la thèse défendue par Saxonhouse dans son article, elle propose que Calliclès par son discours sur le droit du plus fort personnifie Athènes de 413 à 404, et défende les valeurs des Athéniens durant la Guerre du Péloponnèse. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 142. Mais cette thèse semble très contestable, Socrate pose explicitement la différence entre Calliclès et la démocratie puisque ce dernier diffère clairement du *Dêmos* : « ... si tu penses que n'importe qui peut te transmettre la technique qui te donnera toute puissance de faire le bien ou le mal dans une cité alors que tu ne ressembles pas à sa constitution, je crois que tu te trompes

Périclès comme Calliclès rejette les citoyens qui ne se comportent pas conformément à l'idéal athénien à la hauteur de son impérialisme.

### *b.2 La perversion du peuple athénien dans la carrière de Périclès selon Socrate*

Dans la tradition postérieure, Périclès est parfois considéré comme la figure qui a unifié la cité<sup>339</sup>. Dans le *Gorgias*, il est au contraire présenté comme le prolongateur d'une dissension dans la cité. Si l'on regarde les nombreuses références à ce personnage dans le corpus platonicien, on voit qu'elles brossent une image commune de l'homme politique, cohérente avec celle présentée dans le *Gorgias*. Deux caractéristiques sont de manière récurrente attribuées à Périclès. D'une part, dans le *Phèdre*, le *Ménon* et le *Ménexène*, son talent oratoire est souligné. Dans le *Phèdre*, c'est l'alliance de dons naturels à un savoir appris auprès d'Anaxagore qui fait de lui l'homme « parvenu au plus haut degré du talent oratoire... » (269e). Dans le *Ménexène*, l'origine de son habileté est attribuée à sa femme Aspasia<sup>340</sup>. D'autre part, les mentions de Périclès dans le *Protagoras* et l'*Alcibiade* critiquent son incapacité à former des hommes. Dans l'*Alcibiade*, Alcibiade souligne à nouveau l'alliance de dons naturels à l'apprentissage d'un savoir chez l'homme d'État : « Il est vrai, Socrate, que son talent n'est pas dû qu'à son génie personnel, mais qu'il a été en relation avec beaucoup de savantes gens : Pythoclidès, Anaxagore, et maintenant encore, à l'âge qu'il a, il fait, toujours avec la même intention, sa compagnie de Damon ! » (118c). Mais l'évocation de ses compétences oratoires dans les dialogues est largement contrebalancée par une critique récurrente de Socrate à l'égard du personnage. Dans l'*Alcibiade*, le philosophe remarque que Périclès n'a pas su transmettre sa compétence<sup>341</sup> (σοφός) à son entourage personnel, ni à ses

---

Calliclès » (523a-b). De plus, la contradiction entre démocratie et tyrannie est toute relative, quand on considère le rapport du peuple au pouvoir, voir à ce sujet l'article de Hoekstra, Kinch, « Athenian Democracy and Popular Tyranny (Chapter 1) », in *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 15-51.

<sup>339</sup> « Not the least of the services which Pericles was said to have rendered to Athens is that under him she became "one" » Jones, « Eunomia, homonoia, isonomia », p. 79. Il fait ici référence à l'affirmation de Plutarque, *Vie de Périclès*, §15-3, 161d.

<sup>340</sup> « Socrate : – ... il n'y a rien de surprenant que je fusse capable de parler : moi à qui il est échu d'entendre les leçons d'une femme qui, en matière d'art oratoire, n'était pas du tout sans valeur ; d'une femme qui, tout au contraire, a formé beaucoup de bons orateurs, un en particulier, et même le plus distingué de la Grèce, Périclès, fils de Xanthippe ! » (*Ménexène*, 235e).

<sup>341</sup> « Socrate : – Eh quoi ? Es-tu à même de nommer quelqu'un à qui Périclès (et à ses fils pour commencer) ait communiqué son propre talent ? Alcibiade – Qu'est-ce que cela prouve, Socrate, si les deux fils de Périclès étaient des imbéciles ? Socrate : – Mais y a-t-il réussi avec Clinias, ton propre frère ? Alcibiade : – À quoi servirait-il maintenant de parler de Clinias ? Un fou furieux ! » (*Alcibiade*, 118d-e).

fil, ni au frère d'Alcibiade, Clinias, les premiers étant des « imbéciles », le second « un fou furieux ». Il n'a pas réussi non plus à transmettre son savoir au reste des Athéniens, esclave ou homme libre ou aux étrangers. Cette critique se retrouve élargie dans le *Protagoras* où Socrate utilise l'exemple de Périclès pour illustrer le fait que dans les affaires publiques comme dans les affaires privées même « les plus avisés et les meilleurs citoyens que nous ayons sont incapables de transmettre à autrui ce mérite (ἀρετή) qu'ils possèdent » (319e). Même si les fils de Périclès ont reçu l'enseignement le plus parfait donné par des maîtres, lui-même ne leur a jamais transmis « ce en quoi il est personnellement habile » et n'a finalement, comme tous les autres « hommes de valeur », amélioré personne (320a-b). Devant ces mentions, on constate que lorsqu'il présente Périclès, Platon montre son incroyable talent à parler et l'admiration dont il fait l'objet, mais déconstruit cette valorisation en illustrant l'échec politique du personnage à transmettre son savoir.

Dans le *Gorgias*, on retrouve le même schéma de présentation du personnage. Gorgias souligne les talents oratoires de Périclès (455e3 et 456a1-3) et Calliclès sa réussite politique (515c), mais son incapacité à enseigner est également mise en avant par Socrate. Il n'est plus simplement question de savoir si Périclès a rendu meilleur son entourage, mais de mesurer la valeur éducative de son action politique. C'est l'ensemble de son attitude vis-à-vis du peuple qui est évaluée<sup>342</sup>. Lorsque Socrate cherche à montrer ce qu'est un véritable homme politique à Calliclès, c'est-à-dire un dirigeant qui possède un savoir pour rendre les Athéniens meilleurs, il va se concentrer sur le contre-exemple de Périclès<sup>343</sup>. Le politicien occupe, en effet, une place de choix dans le processus de perversion des Athéniens. C'est lui dont la politique est la plus détaillée pour en mesurer les effets pervers sur le peuple athénien. De 515d à 517c, Socrate se lance dans une rétrospective de sa carrière et de ses effets néfastes :

---

<sup>342</sup> Isocrate s'inscrira directement contre cette critique de Périclès par Platon dans l'*Échange* en faisant un historique d'Athènes et un éloge de l'action politique de Périclès : « Enfin Périclès, à la fois chef habile de la démocratie et excellent orateur, orna si bien la cité de sanctuaires, de monuments et de toutes autres choses, que maintenant encore ceux qui y arrivent la jugent digne de commander, non seulement aux Grecs, mais au monde entier. Or, de ces hommes qui ont fait de si grandes choses, aucun n'a dédaigné les discours ; [...] le nom de sophiste, cette appellation qui maintenant est décriée et attaquée devant vous, et que Périclès fut l'élève de deux sophistes, Anaxagore de Clazomènes et Damon, qui passait pour le plus sage des citoyens de ce temps. Comment pourrait-on mieux démontrer que ce n'est pas le talent de la parole qui pervertit les hommes ? » Isocrate, *Sur l'échange*, §234-§236.

<sup>343</sup> « Although Plato is careful not let the three earlier Athenian leaders drop entirely from sight, Callicles and Socrates eventually concentrate on Pericles. » Yunis, *Taming democracy*, p. 140.

Alors, au temps des débuts de Périclès comme orateur devant l'Assemblée du Peuple, les Athéniens étaient pires que les dernières fois qu'il parla ? [...] est-ce que, grâce à Périclès, les Athéniens passent pour être devenus meilleurs ? Ou bien, tout au contraire, passent-ils pour avoir été corrompus par lui ? Car ce que, pour mon compte, j'entends dire, c'est que Périclès, en établissant le premier des lois en vue de la rémunération des fonctions publiques, a rendu les Athéniens paresseux, lâches, bavards, cupides. [...] c'est que Périclès était, pour commencer, très bien vu des Athéniens et que ceux-ci, du temps qu'ils étaient pires, n'avaient pas voté contre lui aucune condamnation déshonorante ; que cependant, une fois, devenus par son influence des hommes accomplis, ils ont voté contre lui une condamnation pour détronement, alors que Périclès était à la fin de sa vie ; et peu s'en fallut qu'ils ne l'aient même jugé digne de la peine de mort [...] Il est pourtant certain que Périclès les a fait apparaître plus sauvages qu'il ne les avaient reçus, et cela contre lui personnellement, contre lui qui ne souhaitait nullement ce résultat. [...] Or s'il est vrai qu'il les ait rendus plus sauvages, il les a rendus aussi plus injustes et pires ? [...] Alors d'après cette argumentation, Périclès n'avait donc pas de valeur comme homme d'État (515c-517d2-3).

Dans cette rétrospective, Socrate fait référence à deux événements de la carrière de Périclès, l'instauration de la rémunération et sa condamnation vers la fin de sa carrière. La première mesure est souvent associée à une critique typiquement aristocratique contre Périclès<sup>344</sup>. En offrant un salaire à la tranche de la population la plus démunie, il assurait la participation des citoyens les plus pauvres, ce qui pouvait déranger les classes aristocratiques qui voulaient conserver le pouvoir de l'assemblée. Mais la remarque de Socrate se concentre plutôt sur le changement de comportement que cela a favorisé chez les citoyens. Cette mesure permettait à Périclès d'assurer sa popularité auprès de la foule, mais à quel prix ? L'assemblée se voit dénaturée, car on n'y assiste plus par intérêt pour la chose publique, mais par cupidité. Puisqu'il suffit de se présenter pour toucher sa redevance, l'activité de délibération politique ne se conçoit plus dans une perspective d'intérêt général. Si la motivation pour assister à l'assemblée relève seulement de l'argent, on devient effectivement moins concerné par l'efficacité et la pertinence des débats : on devient lâche, paresseux et bavard. On voit que la mesure prise par Périclès corrompt directement la nature de l'activité politique en renforçant l'intérêt individuel au détriment de l'intérêt public<sup>345</sup>. Par conséquent, Socrate soutient que l'effet principal de la politique péricléenne a été de rendre les Athéniens ingouvernables, affirmation qu'il soutient en soulignant l'ingratitude du peuple à l'égard de

---

<sup>344</sup> Marchand et Ponchon dans l'introduction à Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 49.

<sup>345</sup> D'autant que pour financer une telle mesure, il faut également avoir les moyens de la payer au trésor public. Par ricochet, on peut penser que cela encourage la perception des tributs. Il y a un lien entre le *misthos* et l'impérialisme athénien dont témoigne d'ailleurs les arguments avancés après la guerre par les partisans d'un retour à l'hégémonie athénienne : « ... on peut dire que les premiers s'appuyaient sur la masse du *démos* urbain, soucieuse de conserver l'avantage des salaires que procurait l'empire... » Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, p. 163.



celui-là même qui les avait flattés. En rappelant la condamnation de Périclès à la fin de sa vie, Socrate affirme ainsi à Calliclès :

... C'est que Périclès était, pour commencer, très bien vu (ἠὺδοκίμει) et que ceux-ci, du temps qu'ils étaient pires (χείρους), n'avaient voté aucune condamnation déshonorante ; que cependant, une fois devenus par son influence (ὑπ' αὐτοῦ) des hommes accomplis ils ont voté contre lui une condamnation pour détournement, alors que Périclès était à la fin de sa vie ; et peu s'en est fallu qu'ils ne l'aient même jugé digne de la peine de mort... (515e11-516a3).

On sent dans ce passage le ton moqueur de Socrate. Il joue sur les mots pour souligner le contraste ironique. Les citoyens d'Athènes ne sont évidemment pas devenus des καλοὶ κάγαθοί<sup>346</sup> sous l'influence de Périclès. Si Calliclès avait raison d'avancer l'idée que Périclès a eu un effet bénéfique sur la population, il n'aurait pas été maltraité par eux<sup>347</sup>. En fait, Socrate joue sur l'expression rendre les citoyens « meilleurs » (βέλτιστοι, 502e4) lorsqu'il affirme que Périclès ne les a pas améliorés. Il reprend le terme employé par Calliclès, lorsqu'il désignait certains hommes meilleurs (βελτίονος, 484c2) que d'autres. Socrate lui avait justement reproché d'être flou sur le sens de ce mot pour distinguer les hommes supérieurs<sup>348</sup>. Or, c'est sur les acceptions différentes de l'expression « rendre meilleur » que doit se comprendre la critique de Platon. Certes, Périclès a rendu meilleurs les Athéniens, car il les a enrichis en développant la puissance de la cité. Ils sont meilleurs, car ils sont plus puissants militairement. En ce sens, il est digne des louanges de Calliclès. Mais il n'a pas rendu meilleur ses concitoyens, au sens d'être plus vertueux. Lorsque Socrate demande à Calliclès s'il a déjà rendu quelqu'un meilleur, il lui dit : « Y a-t-il quelqu'un, étranger ou homme de la ville, esclave ou homme libre, qui étant auparavant pervers (πονηρὸς), injuste

---

<sup>346</sup> Socrate reprend l'expression déjà utilisée en 515a6 quand il avait demandé à Calliclès s'il avait rendu quelqu'un καλὸς τε κάγαθός.

<sup>347</sup> Selon Yunis, ce reproche à Périclès est tendancieux d'un point de vue historique. Thucydide et Platon font référence à cet épisode et présument l'innocence de Périclès, mais il est exagéré, selon lui, de dire que Périclès ait presque été condamné à mort. Platon omettrait un fait important souligné par Thucydide, après cette perte de popularité, Périclès a regagné sa position de leader qu'il a conservé jusqu'à sa mort. Quand il est mort, Périclès était encore l'homme le plus influent d'Athènes, la preuve, le *dēmos* lui a accordé un privilège extraordinaire, celui de faire de son fils illégitime un citoyen (en 430-029), parce qu'il avait perdu ses deux fils légitimes dans la peste. « On a strict interpretation of the historical facts it cannot be argued that the citizens treated Pericles worse at the end of his career than they did at the beginning. » Yunis, , *Taming democracy*, p.148

<sup>348</sup> Socrate : « Toi en effet tu prétends que je dis toujours pareil, et tu m'en blâmes ; moi, tout au contraire, je te blâme de ne jamais dire pareil sur les mêmes objets : tantôt tu définis ceux qui valent davantage (βελτίους) : les plus forts (κρείττους), comme étant les plus robustes (ἰσχυροτέρους) ; mais, une autre fois, comme les plus intelligents (φρονιμωτέρους) ; et maintenant, voici que tu arrives muni d'un autre qualificatif encore : les plus forts, ceux qu'ils valent davantage, sont, à t'entendre, certains hommes qui ont plus de virile énergie (ἀνδρειότεροι) » (491b5-c5).

(ἄδικος), incontinent (ἀκόλαστος), déraisonnable (ἄφρων), soit devenu grâce à Calliclès, un homme accompli ? » (515a4-7). Rendre meilleur, c'est donc rendre plus juste, modéré et raisonnable. Sur ce plan, pour Platon, Périclès a lamentablement échoué, puisqu'il fait du peuple d'Athènes des animaux plus sauvages (ἀγριωτέρους, 516c6) encore que quand il les avait reçus.

Il est intéressant de démarquer ici l'image que Platon nous propose de Périclès de celle de Thucydide. Harvey Yunis considère ces passages comme des charges clairement anti-thucydiennes. La présentation de Périclès en tant que leader politique négatif s'inscrit directement contre le tableau que nous propose l'auteur de la *guerre du Péloponnèse*. Pourquoi attaquer Thucydide ? Il a fait de Périclès le champion de la puissance athénienne (avec Thémistocle). Il n'était certes pas le seul, mais comme l'explique Yunis : « Thucydides is responsible for giving formal expression to the popular account of the great Pericles as the motive force behind the great imperial Athens... »<sup>349</sup>. Or, leur désaccord porte sur la thèse principale de Thucydide à savoir que Périclès était un leader différent des hommes d'État qui le suivront. Au contraire, Platon trace une continuité de Thémistocle à Alcibiade, en passant par Périclès, tandis que, pour l'historien, la scène politique athénienne connaît une déchéance à partir de la mort de Périclès<sup>350</sup>. Les politiciens lui succédant seront présentés comme des démagogues ambulants<sup>351</sup>. Dans son ouvrage, la construction des différents discours de Périclès cherche à montrer que sa rhétorique se veut éducative<sup>352</sup>. Thucydide insiste sur l'importance de la capacité à se faire comprendre pour être un bon leader politique. Sans cette capacité, Périclès ne peut pas transmettre au public les informations qui lui permettent de

---

<sup>349</sup> Yunis, *Taming democracy*, p. 143.

<sup>350</sup> Thucydide, II, 65 « Il (Périclès) avait dit à ses concitoyens qu'ils l'emporteraient à condition de rester dans l'expectative, de prendre bien soin de leur flotte, de ne pas chercher à étendre leur empire pendant la durée des hostilités et d'éviter de lancer la cité dans les aventures. Après sa disparition, les Athéniens prirent en tout point le contre-pied de cette stratégie et, dans les autres domaines aussi, qui ne concernaient apparemment en rien les opérations militaires, ils engagèrent l'état dans des entreprises servant des ambitions et des convoitises particulières, mais néfastes pour la cité et ses alliés. » Sur cette interprétation, on pourra également consulter Romilly, Jacqueline de, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, Tallandier, 2008, p. 247. « Thucydides undertook a subtler task: defend Pericles and the original democratic decision of 431 to fight the Spartans and lay the blame for defeat on the subsequent democratic leaders and decisions. » Yunis, *Taming democracy*, p. 59.

<sup>351</sup> « Thucydides on the Rhetoric of the Successors » in Yunis, *Taming democracy*, pp. 86-116.

<sup>352</sup> Pour voir la démonstration complète de ce point, on lira les sections « Periclean Instruction » et « Pericles' Three Instructive Speeches » du chapitre III « Thucydides on Periclean Rhetoric » d'Harvey Yunis, *Taming Democracy*, pp.72-86.

prendre une décision éclairée. Dans son dernier discours, par exemple, Périclès insiste sur la dimension pédagogique :

Et pourtant vous attaquez en ma personne un homme qui, je crois, ne le cède à nul autre quand il s'agit de discerner (γινῶναι) la politique à suivre et de vous l'expliquer (ἐρμηνεύσαι), un homme aussi qui aime sa cité (φιλόπολις) et qui est inaccessible à la tentation de l'argent (χρημάτων κρείσσων). On peut avoir du discernement (γνοῦς), si l'on ne sait pas se faire comprendre (μὴ σαφῶς διδάξας), c'est comme si l'on n'en avait pas (εἰ μὴ ἐνεθυμήθη).<sup>353</sup>

Périclès se défend devant les Athéniens en revendiquant son habilité à instruire : il peut non seulement élaborer une politique forte, mais aussi en donner une compréhension claire qui permet au peuple de délibérer et d'y adhérer<sup>354</sup>. Il insiste sur l'idée que sans cette capacité d'instruire, il est inutile de posséder les autres qualités. Selon Yunis, c'est ce qui fait la caractéristique principale et la supériorité de Périclès sur les autres hommes d'État athéniens pour Thucydide. L'historien reprend ces quatre attributs valorisés par Périclès et souligne qu'il les possède à plusieurs reprises<sup>355</sup>. On voit donc que la présentation par Platon de Périclès dans le *Gorgias* s'attaque directement à l'interprétation thucydienne. Pour Socrate, Périclès ne possédait pas une rhétorique véritable, puisqu'il était peut-être capable de persuader, mais non pas d'instruire. Sa politique a corrompu le peuple et a accentué les travers amorcés par Miltiade, Cimon et Thémistocle. Cette critique s'inscrit également contre les conceptions traditionnelles de son époque, en attaquant l'admiration de Calliclès pour la carrière politique de Périclès, Platon souligne et remet en question le prestige accordé aux grandes figures du passé par les Athéniens. Il nous reste maintenant à voir la génération suivante qui hérite de la politique de Périclès.

### *c. L'enjeu érotique du rapport à la foule et à la cité*

Chez Thucydide, Périclès exacerbe l'amour (*éros*) de la cité pour elle-même. Il se présente lui-même comme un homme aimant sa cité (φιλόπολις). Les déclarations d'amour faite à la cité par l'orateur sont une manière de créer un élan érotique commun pour sa puissance (faisant ainsi coïncider le désir de puissance de l'orateur avec celui de la cité).

---

<sup>353</sup> Thucydide, II, 60, 5.

<sup>354</sup> Dans le même ordre d'idées, Yunis souligne : « Periclean instructive rhetoric is speech that explains policy to the *demos* in such a way that they are persuaded to adopt it because they understand it. » Yunis, *Taming democracy*, p. 85.

<sup>355</sup> Voir notamment Thucydide, II, 1, §25, 8, et Livre II, 1, §34, 6, le contraste entre le démagogue Cléon et Périclès.

Périclès invite les citoyens à être amoureux de sa puissance : « Contemplez plutôt chaque jour, dans sa réalité, la puissance de la cité (τὴν τῆς πόλεως δύναμιν), soyez-en épris (ἐραστὰς γιγνομένουσ ἀυτῆσ) »<sup>356</sup>. Il encourage ainsi un amour immodéré d'Athènes pour elle-même<sup>357</sup>, nourrissant son désir d'avoir plus (*pleonexia*). Or, cette manière d'exacerber l'*Éros* de la cité est la source d'une corruption profonde du peuple pour Platon comme le souligne Ponchon : « Cette formule concentre cependant tout ce que Platon reproche à Thucydide et à Périclès : proposer comme modèle une passion irrationnelle (et donc toujours susceptible d'aller à l'excès), pour un objet dangereux, la puissance de la cité. »<sup>358</sup> Dans le *Gorgias*, cette dimension érotique du *dêmos* est ainsi vivement critiquée. Elle est au cœur de la critique des hommes d'État du passé qui ont favorisé l'impérialisme d'Athènes en encourageant ce désir d'avoir plus auprès du peuple, son « œdème » comme le formule Socrate. Elle est également illustrée par l'expédition de Sicile qui symbolise l'aveuglement causé par le désir de puissance des orateurs nourrissant l'*hubris* du peuple, événement tournant de la guerre. Dans le dialogue, son désastre couve avec la venue de Gorgias, puisque la raison principale de sa première venue à Athènes était pour demander de l'aide à la cité contre les visées belliqueuses de Syracuse. Considérant la requête, les Athéniens décident de lui porter secours. Mais dans le passage suivant, Thucydide souligne les réelles motivations de la cité :

Les Léontiniens et leurs alliés avaient envoyé une ambassade à Athènes et, en invoquant leur ancienne alliance, et leur qualité d'Ioniens, avaient réussi à obtenir l'envoi d'une flotte. [...] Cette expédition athénienne avait officiellement pour but de venir en aide à un peuple ami, mais les Athéniens avaient en réalité l'intention d'empêcher du blé sicilien vers le Péloponnèse et de faire une première tentative pour mesurer les chances qu'ils pouvaient avoir de soumettre l'île.<sup>359</sup>

On voit ici que les visées impérialistes d'Athènes sont le véritable moteur de son action. Quant à Alcibiade, ce dernier s'inscrit dans la droite ligne de la politique menée par les figures du passé, qui flatte le peuple en s'appuyant sur le prestige d'Athènes. Le procès des Arginuses<sup>360</sup> (406) et le débat sur l'expédition en Sicile (415), deux événements de la

---

<sup>356</sup> Thucydide, II, 60, 5.

<sup>357</sup> Dans les *Lois*, Platon identifie d'ailleurs l'amour de soi comme la cause de l'ignorance et le pire des maux (*Lois*, V, 731d-732a), nous aurons l'occasion de revenir sur ce point plus tard.

<sup>358</sup> Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p.15.

<sup>359</sup> Thucydide, III, 2, §86.

<sup>360</sup> Le procès des Arginuses est l'événement le plus proche de la fin de la guerre, c'est une période particulièrement dramatique puisque Athènes va bientôt subir la défaite d'Aigos Potamos, la perte de sa flotte et l'obligation d'accepter les conditions de la paix imposées par Sparte. La seconde révolution oligarchique

deuxième moitié<sup>361</sup> de la guerre du Péloponnèse sont des désastres liés à un problème délibératif dans l'*Ekklesia*<sup>362</sup>. Le procès de Socrate a lieu après la défaite athénienne. Dans le cas de la Sicile, la rhétorique d'Alcibiade face à la foule repose sur l'exacerbation du désir de puissance du peuple afin d'obtenir son amour.

Le nom d'Alcibiade évoque immédiatement l'expédition en Sicile, dont il est en partie responsable. Lorsque Socrate fait référence à Alcibiade comme un politicien actuel, il souligne la menace qui pèse sur lui (519a8). Même s'il n'est pas la cause première de la corruption du peuple, le philosophe rappelle qu'il y a contribué. Ce n'est pas un hasard que ce soit son nom qui soit prononcé, puisqu'il est le digne héritier de la politique impérialiste athénienne et son ambition le perdra. Pour comprendre le désir de puissance qui l'amène à proposer l'aventure sicilienne, il faut revenir à Thucydide, qui met justement en avant la notion d'*Éros*<sup>363</sup> pour caractériser l'expédition de Sicile. En introduisant l'événement, il insiste sur les rapports alléchants que les Égestains firent aux Athéniens sur l'argent disponible qu'ils pourraient ajouter à leur trésor public (livre VI, 8), ils voulaient jouer sur le désir de cupidité, la *pleonexia*. Sa lecture de l'événement repose sur l'explicitation du rapport érotique entre le peuple et Alcibiade. Après le discours de Nicias qui souhaite dissuader les Athéniens de mener l'expédition, Thucydide brosse un tableau d'Alcibiade.

... Il désirait exercer le commandement, espérant que sous sa direction on ferait la conquête de la Sicile et de Carthage et qu'un tel succès lui rapporterait à lui-même de l'argent et de la gloire. Très en vue parmi ses concitoyens, il avait des goûts de luxe qui dépassaient ses moyens. Son écurie notamment, pour ne rien dire de ses autres prodigalités, lui coûtait cher.<sup>364</sup>

---

éclate ensuite, amenant une guerre civile qui s'achève en 403. Voir sur ce point Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, p. 161.

<sup>361</sup> En 421, la paix de Nicias est décrétée et dure jusqu'en 415. C'est pendant ces années de repos qu'Alcibiade va prendre sa place sur la scène démocratique, fort de ses succès à Délion et Potidée, il sécurise les alliances d'Athènes avec des cités autrefois prolacédémoïennes dont Argos, Mantinée et Ellis. Cf. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 143.

<sup>362</sup> Le procès des Arginuses cause la mort des généraux, malgré l'opposition de Socrate pour éviter la catastrophe. Par la suite, Athènes connaît une période d'instabilité politique beaucoup plus grande par le retour ponctuel de l'Oligarchie avec le régime des Quatre-Cents également évoqué par l'allusion à Andron (487c) et Aristocrates (472a).

<sup>363</sup> Saxonhouse souligne d'ailleurs que dans le même livre que celui où la décision d'aller en Sicile est prise, Thucydide inclut hors de son contexte, l'histoire d'amour entre Harmodios et Aristogiton et montre comment l'amour influence les événements politiques (Livre VI, 2, §55-§59) Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 151.

<sup>364</sup> Thucydide, IV, 1, §15.

On voit que les motifs d'Alcibiade pour l'expédition de Sicile sont la satisfaction de ses intérêts personnels, l'amour de l'argent et des honneurs. Son attitude face à l'attaque intentée par Nicias contre lui, révèle quelqu'un d'orgueilleux, qui se préoccupe d'être aimé et de s'assurer de l'amour qu'on lui porte. Son discours est révélateur de cette mentalité et reprend la politique de puissance de Périclès<sup>365</sup> en évoquant les mêmes arguments : la puissance de la flotte et l'héritage des guerres médiques, l'impossibilité de faire marche arrière maintenant que l'empire est construit<sup>366</sup>, l'activité incessante qui caractérise les Athéniens<sup>367</sup>, leur supériorité sur les autres peuples et la conquête qui les attend<sup>368</sup>. Il ne cesse de jouer sur un double niveau, individu cité<sup>369</sup>, qui fait nourrir le rapport érotique du peuple à lui. Il s'encense lui-même, arguant que son prestige contribue directement aux honneurs de la cité. Alcibiade met ainsi en parallèle sa propre *pleonexia* et l'empire athénien<sup>370</sup>. En vantant sa puissance individuelle à travers ses exploits<sup>371</sup> comme vainqueur aux Jeux olympiques, comme chorège, comme consommateur de luxe, il vante en même temps celle de la cité. Flattés par ses paroles, les Athéniens sont emportés dans leur propre désir pour la puissance de leur cité. C'est ainsi que Thucydide conclut suite au débat dans l'Assemblée : « Et parmi tous similairement ils ressentirent une intense ardeur (*erôs*) d'appareiller... »<sup>372</sup>. Yunis interprète le recours à ce terme par Thucydide comme une volonté de souligner l'irrationalité et la perte de contrôle<sup>373</sup>. Même le discours de Nicias, volontairement trop

---

<sup>365</sup> Yunis souligne également la continuité du discours d'Alcibiade avec la tradition de conquête, et souligne ses échos avec le discours des Corinthiens (Livre I, 70) et le rejet de l'*apragmosunê* chez Périclès (Livre II, 2, §63. Cf. Yunis, *Taming democracy*, p. 107.

<sup>366</sup> « Nous nous sommes mis désormais dans une situation telle que, par la force des choses, nous devons à la fois préparer de nouvelles conquêtes et éviter tout abandon, car nous serions en danger de tomber sous la domination étrangère, si nous cessions nous-même de dominer. » *Ibid.* Livre VI, 1, §18.

<sup>367</sup> « Il ne vous est pas permis d'envisager le repos à la façon des autres peuples, à moins de renoncer aussi à toutes vos habitudes pour vivre comme eux. » *Ibid.*

<sup>368</sup> « Ensuite, après avoir annexé cette île à notre empire, nous deviendrons vraisemblablement maîtres de la Grèce entière. » Thucydide, VI, 1, §18.

<sup>369</sup> Dans le même ordre d'idée, voir Yunis, *Taming democracy*, p. 105.

<sup>370</sup> « Indépendamment de l'honneur qui s'attache traditionnellement à ces choses, le fait d'avoir pu réaliser un tel exploit constitue aux yeux de l'opinion un indice de puissance. » Thucydide, VI, 1, §16.

<sup>371</sup> « ... la démonstration éclatante que j'ai faite devant eux aux Jeux olympiques leur a maintenant donné une idée presque exagérée de sa puissance... la magnificence avec laquelle je me suis acquitté de certaines fonctions comme celles de chorège a naturellement éveillé la jalousie de mes concitoyens, mais, pour les étrangers, cela aussi est signe de force... on dépense son argent de façon à en faire profiter la cité autant que soi-même... » *Ibid.*

<sup>372</sup> Thucydide, VI, 1, §24.

<sup>373</sup> Yunis, *Taming democracy*, p. 108.

alarmiste sur les moyens démesurés<sup>374</sup> qui seraient nécessaires pour remporter la Sicile, ne les effrayera pas, mais aura l'effet inverse à celui escompté. Convaincus de leur propre puissance et de l'enthousiasme d'Alcibiade, ils sont prêts à lui donner les rênes de l'expédition. Cet épisode scelle le sort d'Athènes. Dans son discours, Alcibiade modifie les faits pour les faire correspondre à une réalité plus flatteuse. Sa méconnaissance de la réalité sicilienne est choquante comme le remarque Harvey Yunis<sup>375</sup>. L'expédition connaîtra un sort tragique<sup>376</sup> et le peuple s'en prendra précisément<sup>377</sup> à ses rhéteurs<sup>377</sup>. Thucydide estime ainsi que le désastre de Sicile est causé par une nouvelle génération de démagogues qui diffère de Périclès, car ils exploitent un désir de puissance de la cité. Jacqueline de Romilly souligne justement que Platon et Thucydide « blâment l'ambition et y voient la raison du désastre final d'Athènes, mais ils placent chacun la limite à un endroit différent »<sup>378</sup>. Alors que pour Thucydide, les successeurs de Périclès sont victimes de leur intérêt personnel et de leurs ambitions, Platon, au contraire établit une ligne de continuité de Thémistocle, Cimon, Miltiade, Périclès à Alcibiade<sup>379</sup> et Calliclès.

Calliclès concentre la quintessence de cette critique sur l'incompétence des hommes politiques, puisqu'il hérite d'un ensemble de ressemblances avec Périclès<sup>380</sup>, mais aussi avec

---

<sup>374</sup> La stratégie de Nicias pour lutter contre les propositions d'Alcibiade était de surestimer les moyens nécessaires pour réussir l'invasion de la Sicile, afin de décourager les Athéniens devant l'effort de guerre nécessaire. Mais c'est tout le contraire qui arriva : « Les paroles de Nicias produisirent un effet contraire à celui qu'il en attendait : on apprécia beaucoup ses conseils et on crut qu'en les suivant, on n'aurait plus rien à craindre. » Thucydide, VI, 1, §24. On voit ici comment, de la rivalité entre Alcibiade et Nicias pour dominer le *Démos*, naît un aveuglement encore plus grand de ce dernier, qui se laisse persuader par ses rhéteurs de sa propre puissance.

<sup>375</sup> Alcibiade dépeint la Sicile comme peu armée, désorganisée, avec des cités primitives. « The reader is likely to be shocked by the irrelevance and shallowness of Alcibiades' account of Sicily and Sicilian resources » Yunis, *Taming democracy*, p. 105.

<sup>376</sup> « ... Thucydides viewed the Sicilian expedition of 415-413, which failed miserably and produced massive Athenian losses, as the second turning point for Athens in the long course of the war (2.65.11, the death of Pericles was the first). » *Ibid.*, p. 108.

<sup>377</sup> Thucydide commente la fin de l'aventure en Sicile ainsi : « Quand la nouvelle du désastre parvint à Athènes, on se refuse longtemps à croire à une destruction aussi complète du corps expéditionnaire [...] S'étant finalement rendus à l'évidence, les Athéniens se retournèrent alors contre les orateurs qui s'étaient prononcés pour l'expédition, comme s'ils ne l'avaient pas eux-mêmes votée. » Thucydide, VIII, 1, §1.

<sup>378</sup> Romilly, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, p. 247.

<sup>379</sup> Il est d'ailleurs intéressant de voir qu'Alcibiade distingue la réputation des grands hommes d'État de leur vivant et après la mort. Il pointe ainsi l'hypocrisie que Socrate dénoncera lui-même plus loin dans le dialogue, à savoir que l'on encense désormais Miltiade, Cimon, Thémistocle et Périclès, mais que de leur vivant, ils ont été impopulaires (*Gorgias*, 516d-e), Thucydide, VI, 1, §16.

<sup>380</sup> Comme nous l'avons vu dans la section B.3.b1 « La fascination de Calliclès pour Périclès. »

Alcibiade<sup>381</sup>. Cultivant une supériorité individuelle, l'espoir d'utiliser la cité pour servir ses intérêts, il est en réalité pris dans un rapport érotique avec le peuple. Ce rapport est mis au jour par Socrate dans sa première longue tirade à Calliclès (481d-482a) qui fait d'ailleurs écho à la pièce des *Cavaliers* d'Aristophane<sup>382</sup>. Il utilise pour cela une analogie : lui et Calliclès subissent une affection identique; étant amoureux, ils expérimentent l'impossibilité de contredire leurs amants. Calliclès<sup>383</sup> est amoureux à la fois de Dêmos, fils de Pylampès et du peuple d'Athènes, tandis que Socrate aime à la fois Alcibiade et la philosophie. Les deux personnages se sentent contraints sous l'effet de l'amour de dire et d'aimer les mêmes choses que leurs amants, à la différence que la philosophie est constante, car elle est un savoir et fait ainsi dire toujours les mêmes choses à Socrate. À l'inverse, malgré ses capacités<sup>384</sup> (dont on sait qu'elles sont principalement pragmatiques) Calliclès adopte un comportement étonnant et déroutant (θαυμάζοι, ἄτοπά, 481e7) qui risque de lui nuire, puisqu'il devient impuissant, irrationnel et esclave des propos toujours changeants du peuple. S'étant fait remarquer qu'il mettait le monde à l'envers (481c), Socrate reprend l'expression de Calliclès (ἄνω καὶ κάτω) pour qualifier son comportement amoureux face au peuple. Son *éros* lui fait perdre le contrôle de lui-même, il se sent obligé d'imiter dans ses propos les désirs du peuple.

---

<sup>381</sup> Le personnage, très imbu de lui-même, fait une distinction hiérarchique entre les hommes qui fait écho à la conception naturaliste de Calliclès. Il affirme que l'on doit donner un traitement supérieur à ceux qui sont meilleurs de naissance (c'est-à-dire aux aristocrates), ces derniers méritant de regarder de haut les autres : « Et n'a-t-on pas aussi le droit, quand on a une haute opinion de soi, de se tirer hors du pair ? » Alcibiade critique également l'ἀπραγμοσύνη, valorisant l'activisme dans la cité comme le fera Calliclès : « Pour tout dire, je pense qu'une cité naturellement active aurait vite fait de se perdre si elle changeait sa manière d'être pour tomber dans la passivité (ἀπραγμοσύνης) et que, pour vivre à l'abri des accidents, les peuples n'ont rien de mieux à faire que de se conformer le plus possible dans la conduite de leurs affaires à leur caractère et à leurs usages, si critiquables soient-ils » Thucydide, VI, 1, §18.

<sup>382</sup> Rappelons que dans cette pièce, le dramaturge propose une compétition entre un charcutier et Cléon pour savoir qui sera le meilleur serviteur de *dêmos*, personnifié par un vieillard. Le meilleur politicien est ici déterminé par un affrontement en cuisine. Or, les personnages n'hésitent pas à déclarer leur amour pour *Dêmos*, Cléon (le Paphlagonien) dit ainsi : « – Parce que je t'aime Dêmos, et que je suis épris de toi. » Aristophane, *Les Cavaliers*, v. 733. Le personnage du charcutier souligne ensuite la récurrence de procédé auprès du peuple : « – D'abord, lorsque quelqu'un disait dans l'assemblée : “Dêmos, je suis épris de toi, je t'aime tu es mon souci, seul je veille à tes intérêts”, du moment qu'il usait de ce préambule, tu battais des ailes et dressais tes cornes. » *Ibid.*, v. 1340 à 1343.

<sup>383</sup> « Socrate : –... Quelles que soient tes hautes capacités, tout ce que tes deux aimés peuvent bien dire et quelque opinion qu'ils professent sur ce qui en est des choses, tu es incapable de dire le contraire (οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν) ; mais te voilà retourné sens dessus dessous (ἄνω καὶ κάτω) ! Que dans l'Assemblée, à telle chose que tu auras dite, ton bien-aimé, je veux dire le peuple d'Athènes, nie qu'il en soit de la sorte, aussitôt retournée, tu dis ce que veut celui-ci... Aux résolutions et aux propos de tes bien-aimés tu es hors d'état de résister... » (481d5-e6).

<sup>384</sup> Ce passage nous fait comprendre que Calliclès a déjà pris la parole dans l'Assemblée, il pratique la rhétorique puisque Socrate souligne qu'il finit par dire ce que le peuple veut entendre (481e).



La raison pour laquelle il n'est plus maître de lui-même, c'est parce qu'il veut absolument plaire, être aimé par son amant. Ici le rôle de Calliclès est passif, il est contraint à suivre, à se soumettre pour conserver l'affection de son aimé. Ce reproche est particulièrement désagréable pour un personnage dont on sait à quel point il revendiquera le refus de se soumettre à toute autorité et convention (484a-b) dans la suite du dialogue. En introduisant le facteur érotique pour expliquer le comportement de Calliclès, Socrate pose les bases du renversement de sa conception politique, du fort qu'il s'imagine être, il est en réalité faible<sup>385</sup>.

En menaçant conjointement Calliclès et Alcibiade d'un sort funeste et en faisant de multiples références à l'expédition en Sicile, Socrate nous invite à mettre en parallèle les deux personnages, alors que la fin de la guerre et la défaite d'Athènes approchent. Avec le discours d'Alcibiade dans la *guerre du Péloponnèse* en arrière-plan, on peut constater un travers semblable. Pour servir leur intérêt personnel, ces deux individus, qui se pensent supérieurs à la masse, créent un désir pour la puissance de la cité à travers leur puissance individuelle. Or, sans s'en apercevoir, alors qu'ils pensent dominer la foule et lui être supérieur, ces personnages sont en réalité soumis à son bon vouloir, puisque la rhétorique qu'ils adoptent est une nécessité héritée des conséquences de la politique antérieure qui encourageait l'*hubris* du peuple. Ces politiciens essayent donc d'imiter le peuple pour pouvoir survivre en croyant que la *techné* rhétorique de Gorgias leur donnera le pouvoir de commandement sur autrui<sup>386</sup>. Mais, en agissant de la sorte, ils ne font que perpétuer les travers malsains qu'a pris la politique athénienne. Ainsi, contrairement à ce que pense Thucydide, les politiciens après Périclès poursuivent, selon Platon, la corruption du peuple amorcée par leurs prédécesseurs, mais en usant d'une nouvelle arme, une rhétorique flatteuse, rendue essentielle par l'évolution de la démocratie. Par la bouche de Socrate, Platon livre bien plus qu'une interprétation historique de la guerre du Péloponnèse. Les luttes de pouvoir dont le dialogue se fait l'écho sont d'abord un prétexte pour examiner les raisons

---

<sup>385</sup> « ... Callicles' error is in supposing that his own thinking is importantly different from that of the *demos*. » Ober, *Political dissent in democratic Athens*, p. 203.

<sup>386</sup> « Mais si tu penses que n'importe qui peut te transmettre la technique qui te donnera toute puissance de faire le bien ou le mal dans une cité alors que tu ne ressembles pas à sa constitution, je crois que tu fais un faux calcul, Calliclès. Car à mon avis, il ne faut pas imiter les Athéniens, mais leur être semblable par nature, si tu veux réaliser une action qui gagne authentiquement l'amitié de la démocratie athénienne... » (513a8-b4). Socrate remarque ici que la voie de Calliclès est mal choisie, il semble souligner que seul le fait de se fondre dans la masse des faibles, d'être partie de la foule, permettrait à Calliclès de survivre.

psychologiques de la corruption d'un individu et de sa cité. Socrate juge les acteurs politiques et cherche, en philosophe, les causes véritables du destin tragique d'Athènes. Un trop grand amour de soi, menant à l'ignorance et la recherche de la puissance, condamne à l'absence de modération et de justice. D'un même coup, Platon a ainsi expliqué les raisons politiques de l'émergence de la rhétorique à Athènes. Il a mis en garde ses concitoyens contre l'impérialisme athénien, un message que l'on comprend d'autant mieux quand on sait qu'à partir de 380, les partisans d'un retour de l'hégémonie revinrent en grâce dans l'opinion<sup>387</sup>.

### **C. Le rôle de la conception de la justice dans l'émergence de la rhétorique**

Si la *République* est sans doute le dialogue dans lequel se déploie la tentative la plus aboutie du corpus platonicien pour déterminer ce qu'est la justice, celle-ci est également une préoccupation majeure du *Gorgias*, même si la recherche de sa définition n'est pas aussi explicite. En fait, le dialogue met en scène plusieurs conceptions de la justice. La définition de cette dernière peut avoir trois fondements différents : elle peut se comprendre soit à partir des conventions (découlant d'une égalité arithmétique en démocratie), soit à partir du point de vue de l'avantageux pour l'individu ou soit divinement, sur la base d'une égalité géométrique. Ces différentes fondations du juste sont au cœur du conflit qui oppose Socrate à ses interlocuteurs et les conceptions des partisans de la rhétorique doivent se saisir à travers cet enjeu. Premièrement, la réfutation de Gorgias se jouera sur l'enjeu du juste et de l'injuste comme objet de la ῥητορικὴ τέχνη. Deuxièmement, la réfutation de Pôlos refusera l'association du bonheur et de l'injustice. Ces deux premières discussions reposeront sur une compréhension populaire de la justice s'opposant à l'égalité arithmétique portée par la démocratie athénienne. Troisièmement, la justice naturelle prônée par Calliclès qui s'oppose à la justice instituée par les lois de la majorité sera réfutée par Socrate, lui donnant

---

<sup>387</sup> Voir sur ce sujet le témoignage d'Aristophane dans l'*Assemblée des femmes* représentée en 392, on y saisit l'opposition entre les partisans du retour de l'hégémonie athénienne et ses opposants (soucieux d'éviter les erreurs du passé). En 380, les premiers réussissent à imposer la Seconde Confédération maritime d'Athènes, mais « dès que les difficultés réapparurent, liées en particulier aux ambitions thébaines [...] l'opposition à la politique hégémonique se fit plus nette... » Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, p. 163.

l'opportunité d'exposer une conception divine de la justice, reposant sur une égalité géométrique. Malgré des différences dans les propos de chacun, on verra que l'usage de la rhétorique est en réalité justifié par une compréhension commune d'une certaine justice. La rhétorique permet à l'individu de se protéger et de se défendre dans un contexte démocratique, où les procès sont omniprésents et où la défense de ses intérêts personnels dépend de la maîtrise de la parole en public. En ce sens, la pratique oratoire n'est jamais présentée comme un moyen de faire respecter la justice décrétée par la convention et la majorité. Dans cette section, nous analyserons donc le rapport entre la rhétorique et la justice, en essayant d'expliquer comment l'émergence de la première est favorisée par une conception problématique de la seconde aux yeux de Platon. Pour ce faire, nous procéderons dans l'ordre des trois échanges, en examinant successivement les positions de Gorgias, Pôlos et Calliclès sur la justice<sup>388</sup>.

## 1. La rhétorique de Gorgias et la justice

### a. *L'origine sicilienne de la rhétorique*

Pour commencer notre réflexion sur les liens entre la justice et la rhétorique chez le rhéteur Gorgias, commençons par rappeler une anecdote de la tradition. La naissance de la rhétorique est souvent située en Sicile, l'île dont est originaire Gorgias. Cicéron nous dit à ce sujet :

Suivant Aristote, ce fut seulement après l'abolition de la tyrannie en Sicile, quand les procès, après une longue interruption, furent de nouveau soumis à des tribunaux réguliers que, chez ce peuple sicilien d'une intelligence aiguisée [...] deux hommes, Corax et Tisias, composèrent une théorie de la rhétorique, avec des préceptes.<sup>389</sup>

Cette histoire est intéressante à plusieurs titres, même si elle est « invérifiable et très probablement controuvée »<sup>390</sup>. D'abord elle associe la naissance de la rhétorique à celle de la démocratie, montrant que c'est après l'effondrement d'un régime tyrannique que la liberté de parler a pu se développer. Or, ce changement de régime politique entraîne le retour des tribunaux réguliers. C'est donc dans un contexte démocratique et judiciaire que la rhétorique

---

<sup>388</sup> En revanche, nous laissons de côté la réfutation de ces thèses et la position de Socrate pour y revenir dans le quatrième chapitre de la thèse.

<sup>389</sup> Pernot précise que cette référence se trouvait dans un ouvrage perdu d'Aristote selon Cicéron, *Brutus*, §46 et Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, p. 25.

<sup>390</sup> *Ibid*, p. 26.

émerge. Mais l'anecdote va plus loin : si l'on suit Sextus Empiricus<sup>391</sup>, Tisias et Corax sont restés célèbres à cause du procès qu'ils s'intentèrent mutuellement. Tisias était le disciple de Corax. Il était allé le trouver pour apprendre la rhétorique en s'engageant à lui payer un salaire s'il gagnait son premier procès. L'accord étant conclu, lorsque Tisias fut formé, Corax demanda salaire et le jeune homme refusa de payer son maître. Au tribunal, Corax affirma qu'il devait, qu'il gagnât ou perdît, recevoir un salaire puisque s'il gagnait, il gagnait, et s'il avait le dessous, Tisias gagnait son premier procès, donc l'accord devait s'appliquer. Tisias répondit lui aussi que s'il gagnait ou perdait, il ne devait rien verser non plus à Corax, puisque s'il gagnait, il gagnait, s'il perdait, Corax n'aurait pas respecté l'accord qui était de lui faire gagner son premier procès. Les juges, désarmés, décidèrent de chasser les deux en disant : « Au méchant corbeau, méchante couvée ! » La dernière partie de l'anecdote nous renseigne sur le caractère problématique de l'enseignement de la rhétorique<sup>392</sup>. Dans cet exemple, les deux individus sont en conflit, car ils ont tous deux utilisé la rhétorique comme une arme permettant de défendre leur intérêt personnel. Leur dispute est révélatrice d'un problème récurrent dans l'art oratoire : si le rapport entre maître et élève est tant sujet à conflit et souvent questionné<sup>393</sup>, c'est parce que la préservation de soi est en jeu dans la transmission de cet usage. Pour résumer, dès son émergence sicilienne, la rhétorique soulève deux problèmes : elle sert d'arme pour régler des contentieux judiciaires entre des intérêts privés et elle crée une tension dans l'enseignement entre maître et élève. Dans le *Gorgias*, ces deux enjeux sont immédiatement présents, puisque Gorgias conçoit la rhétorique comme un moyen de défense de l'individu dans la cité et s'empresse de déresponsabiliser le maître quant à un usage injuste du discours. C'est sur ces deux aspects que nous allons nous attarder pour expliquer sa conception de la justice.

### b. *La fin de la rhétorique*

Le *Gorgias* ne se déroule pas en Sicile, mais à Athènes. Dans la cité, la rhétorique joue sur deux plans : d'un côté, elle est utilisée par les orateurs à l'Assemblée pour conseiller;

---

<sup>391</sup> Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, II, 97-99. Une anecdote semblable était rapportée à propos de Protagoras et son élève Euathlos, voir Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, p. 27.

<sup>392</sup> Comme le fait remarquer Pernot : « Un tel récit exprime à la fois l'émerveillement et l'inquiétude devant un certain usage de la rhétorique, ainsi que la satisfaction de voir la rouerie se retourner contre son auteur. » *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>393</sup> Il suffira de regarder les nombreuses justifications omniprésentes dans la littérature des professeurs de rhétorique vis-à-vis de leur enseignement, notamment dans Isocrate, *Sur l'échange*.

de l'autre, elle possède un volet judiciaire essentiel pour les citoyens qui se présentent aux nombreux tribunaux qui se déroulent chaque jour<sup>394</sup>. L'importance de la parole dans ces deux sphères favorise la présentation de la rhétorique comme l'art politique par excellence (452e1-8), supérieure à tous les autres (456a9-10) et suffisante pour toutes les situations de la vie démocratique athénienne (459c3-5). Gorgias affirme ainsi que la rhétorique concerne les biens les plus grands dans les affaires humaines (451d7-8), et précise qu'elle est cause à la fois de liberté, et en même temps de commandement (452d5-7). Cette assertion, comme nous l'avons déjà remarqué, souligne à la fois la fonction défensive et offensive de la rhétorique. Elle permet de garantir son indépendance, sa liberté, son autonomie dans la cité, donc de se défendre face aux autres (volet judiciaire), et en même temps de leur commander (volet politique). Bien que la notion d'*eleutheria* ne soit pas explicitée davantage à ce moment-là du dialogue, elle renvoie à l'absence de contrainte dont Pôlos et Calliclès se feront les défenseurs et plus généralement à l'idée de « faire ce que l'on veut » sur laquelle nous reviendrons. Les deux dimensions, protectrice et offensive de la rhétorique, ne font qu'une en réalité, puisqu'il s'agit à la fois de se défendre contre les injustices ou d'en commettre en toute impunité, le plus grand des biens étant de garantir l'intérêt personnel d'un individu dans la cité (dimension également mise en avant par Pôlos et Calliclès). Cette phrase révèle donc que la rhétorique ne sert pas l'intérêt public de la démocratie, mais l'intérêt privé d'un individu (qui s'oppose généralement aux lois de la cité<sup>395</sup>). L'art oratoire de Gorgias s'inscrit donc dans un calcul d'intérêts<sup>396</sup> et ouvre la possibilité d'un usage injuste, au sens d'un refus d'obéir à la loi<sup>397</sup>, si cela est moins avantageux. Cet usage fait fi de la moralité démocratique et du savoir, pour ne conserver que le point de vue de l'individu qui recherche le pouvoir<sup>398</sup>.

---

<sup>394</sup> Pour plus de détails sur le fonctionnement des tribunaux, on consultera volontiers la section « E.4 People's court (*dikasteria*) » dans le chapitre III « Public Speakers and Mass audiences » dans Ober, Josiah, *Mass and elite in democratic Athens : rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 141-148 ; ainsi que la section sur les procès politiques et le rôle des tribunaux populaires dans Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, pp. 154-173.

<sup>395</sup> Si la justice démocratique est belle, elle ne vaut que pour son apparence, l'injustice demeurant préférable, voir sur ce point le discours d'Adimante (*République*, II 362d-367e).

<sup>396</sup> Calcul qui va de soi, tout individu cherche à maximiser son profit et ses chances de réussite. S'il est plus avantageux de commettre l'injustice, comme le souligne Glaucon dans la *République*, il faudrait être un fou pour agir autrement (*République*, II, 359b).

<sup>397</sup> Le terme « *eleutheria* » le souligne bien, l'individu peut s'affranchir par l'usage de la rhétorique de la contrainte dans la cité.

<sup>398</sup> Dodds résume l'idée : « Men like Callicles did not pay high fees to Gorgias because they enjoyed playing tricks with words, but because they were hungry for power and the new education was αἴτιον τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει... » voir son introduction dans Plato. *Gorgias*, p. 10.

Ce point est illustré par l'exemple que donne Gorgias à la suite de sa définition. Il reprend les figures du médecin, du gymnaste et du financier que Socrate avait introduites comme des spécialistes de biens en 452a-d pour montrer qu'ils peuvent tous être dominés par le rhéteur, si celui-ci le veut (452e). Il souhaite ainsi réaffirmer la supériorité de son art sur les autres *technai*, en montrant que la rhétorique est non seulement maîtresse dans la sphère judiciaire (où se jouent des décisions sur lesquelles les autres *technai* n'ont aucune prise), mais aussi dans tous les domaines quels qu'ils soient. En possédant une *technê* supérieure, le rhéteur s'assurera d'être supérieur aux autres, de pouvoir faire du médecin et du gymnaste son esclave. Le renversement du pouvoir du financier est particulièrement frappant, pour montrer l'usage privé de la rhétorique. Gorgias affirme à son sujet : « Quant à notre magnifique financier, c'est à un autre, et non pas à lui-même, que profiteront apparemment ses opérations de finance : à toi bien plutôt, qui as le pouvoir de parler et de persuader la multitude ! » (452e6-8). Gorgias soutient ici que celui qui possède la capacité de bien parler peut tourner à son avantage toute situation, et cela au détriment même de l'intérêt de la personne qui, pourtant, possède un savoir. Il emploie d'ailleurs le verbe « ἀναφαίνω », révélateur du jeu sur les apparences que réalise le langage<sup>399</sup>. L'intérêt de la rhétorique est donc de servir tout but personnel que l'individu se fixe, indépendamment de la justice commune et du savoir (cela apparaîtra encore plus explicitement dans la section suivante). D'une part, la ligne que prétend tracer le pouvoir de la rhétorique est celle entre l'homme libre et l'homme esclave, dans un contexte pourtant démocratique, où les lois posent une égalité entre tous les citoyens. La possession d'une telle *technê* permet d'outrepasser un principe démocratique essentiel, en créant entre les citoyens une inégalité. D'autre part, Gorgias insiste sur la supériorité de l'orateur sur le spécialiste, dont il donne de nombreux exemples, se prenant lui-même comme modèle. Il rappelle ainsi comment il a convaincu un patient récalcitrant à prendre le remède de son frère Hérodicos, pourtant médecin (456b1-5). Ainsi, même si l'orateur est ignorant de la médecine ou de la finance, il peut toujours passer pour savant sans l'être devant une foule. Gorgias ne présente donc pas la rhétorique comme une technique neutre, servant simplement à mettre en forme un discours pour être persuasif. Dans la manière même dont il aborde son

---

<sup>399</sup> Cela fait écho à cette remarque du *Phèdre* de Socrate sur Gorgias : « ... et Gorgias [...] eux qui, par la force de leur parole, font apparaître grandes les choses qui sont, au contraire, petites, et petites celles qui sont grandes ? qui ont trouvé à dire des nouveautés d'une antique façon, et, d'une façon neuve, d'antiques choses ? Qui, sur tout sujet, ont trouvé aussi bien la concision que l'amplification sans limites ? » (*Phèdre* 267a-b).

art, il renvoie sans cesse à l'idée d'une puissance de commandement<sup>400</sup> du discours, puissance servant à la préservation de soi dans tous les domaines. Cette puissance de commandement est illustrée finalement par Thémistocle et Périclès, puisque Gorgias montre que les citoyens parmi les plus importants de la cité utilisent la rhétorique pour faire passer leur avis personnel par-dessus celui des spécialistes (455e-456a).

*c. L'usage juste de l'enseignement de la rhétorique*

À partir de 452e, Socrate estime que Gorgias a montré au plus près qu'il se peut quel art est, à son jugement, la rhétorique. Elle se voit définie comme une ouvrière (δημιουργός) de persuasion (πειθοῦς) et son « affaire », toute son « occupation » (πραγματεία) et ce en quoi elle trouve à se réaliser, c'est de « persuader » (452e10-453a5). Une fois cette première étape définitionnelle franchie, Socrate demande à Gorgias de préciser la nature de l'objet sur lequel porte la persuasion qui est produite par son art<sup>401</sup>. Gorgias rappelle alors qu'elle se place « dans les tribunaux et dans les autres endroits où des hommes s'assemblent en foule », et ajoute, nouvel élément, qu'elle concerne « les choses justes et injustes » (δίκαιά τε καὶ ἄδिका) (454b6-7). Cet ajout est déterminant dans la discussion entre les deux protagonistes. Gorgias ne réalise pas la conséquence de son propos qui ouvrira la porte à sa réfutation<sup>402</sup>. Dans le contexte de ce passage, le rhéteur cherche à satisfaire Socrate en identifiant un objet propre à la rhétorique qui permette de distinguer la spécificité de sa persuasion par rapport aux autres arts. Il avance ainsi l'idée qu'elle concerne le juste et l'injuste, dans la mesure où les décisions prises par l'Assemblée sont généralement le produit des ῥήτορες<sup>403</sup>, comme l'illustre l'exemple de Thémistocle et Périclès cités en 455e. Toutefois, si la persuasion produite par la rhétorique de Gorgias a bien un certain rapport avec la détermination de ce qui est juste dans les instances démocratiques, l'enjeu est ici de savoir sur quelle conception de la justice Gorgias s'appuie-t-il pour défendre l'usage de la rhétorique ? Selon Marie-Pierre

---

<sup>400</sup> Ici, il reprend la vision du Gorgias historique pour qui le discours est un maître très puissant, Gorgias, l'*Éloge d'Hélène*, §8.

<sup>401</sup> « Socrate : – [...] De quelle sorte de persuasion, et de la persuasion relative à quel objet, l'art oratoire est-il un art ? » (454a8-9).

<sup>402</sup> À partir de cette affirmation, Socrate peut montrer que pour être véritablement un orateur, il faut posséder la connaissance de la justice, ce qui implique de toujours agir justement. Sans ce savoir, l'orateur n'est pas compétent pour donner un enseignement au tribunal sur le juste ou l'injuste, il ne produira qu'une persuasion de croyance en présence d'une foule (455a). Cette concession force Gorgias à démontrer la puissance de la rhétorique et à justifier son enseignement. Nous y reviendrons dans le quatrième chapitre.

<sup>403</sup> Commentaire de Dodds dans Plato. *Gorgias*, p. 208.

Noël, la justice n'est pas prise dans un sens absolu pour Gorgias : il ne s'agit pas de « faire reposer les discours sur la connaissance préalable des choses justes; [...] le juste est ici sujet de délibération du peuple dans les assemblées »<sup>404</sup>. Voilà pourquoi, ajoute-t-elle, Gorgias cite en premier les discours judiciaires et les tribunaux, car ce sont les lieux où l'on trouve une conception relative de la justice humaine, qui repose sur le consensus par le grand nombre. Autrement dit, le rhéteur s'appuierait sur une conception démocratique de la justice, basée sur une égalité arithmétique. Si Noël a raison de souligner que la rhétorique de Gorgias a lieu dans des institutions où la justice est déterminée relativement à la loi de la majorité, il nous semble que la compréhension du rhéteur ne corresponde pas au juste et à l'injuste déterminée suite aux délibérations d'une assemblée démocratique. Rien ne laisse entendre dans le texte une telle possibilité. Au contraire, il semble essentiel de distinguer la justice « démocratique » produite par l'égalité arithmétique des citoyens qui votent d'une forme opposée de justice que Gorgias et par la suite Pôlos ainsi que Calliclès mettent en avant et sur laquelle repose un usage légitime de la rhétorique. En effet, dans sa présentation, Gorgias a surtout insisté sur le pouvoir que la rhétorique procurait à l'individu en posant qu'elle concernait le plus grand des biens. Si la rhétorique se déploie dans des contextes où l'on discute sur la base d'une justice commune, déterminée par débat démocratique, son usage ne s'appuie pas sur cette justice « officielle » comme le sous-entendent à plusieurs reprises les propos de Gorgias. Ce dernier insiste sur le fait qu'elle sert les intérêts de l'individu (451d, 452d). En ce sens, comme rappelé plus haut, il cite la capacité oratoire de certains individus, Thémistocle et Périclès, qui ont réussi grâce à elle à faire primer leur avis personnel face à la foule. La rhétorique consiste donc à obtenir un pouvoir de se défendre ou d'attaquer autrui dans les instances démocratiques en se basant sur l'idée que le juste est ce qui est avantageux d'un point de vue individuel<sup>405</sup>. De sorte que la rhétorique de Gorgias ne se présente pas comme un art au service de la cité ou du grand nombre, mais elle se place explicitement du côté de l'individu qui veut influencer ses instances et ses décisions, qui veut apporter ses conseils pour servir son bien ou se défendre dans les multiples occasions dont regorge la démocratie et dans lesquelles l'individu est menacé (tribunaux, etc.) Pour Gorgias, il s'agit ainsi de garantir la liberté (*ἐλευθερίας*, 452d6) de l'individu face à la cité. Il ne faut donc pas

---

<sup>404</sup> Noël, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », p. 138-139.

<sup>405</sup> On peut voir ici comment la rhétorique de Gorgias se rapproche d'une conception populaire de la justice.



confondre ce qui semblera juste ou injuste à la foule sous l'influence du discours de la conception de la conception du juste qui motive l'usage de cet « art » par un orateur. Or, c'est précisément parce que ses principes sont peu compatibles avec une justice démocratique garantissant l'égalité entre ces membres que Gorgias sent la nécessité de redonner une « moralité » plus démocratique à son art en distinguant ses aspects offensif et défensif.

Cette conception de la justice comme ce qui correspond aux intérêts individuels transparaît clairement dans l'éloge de la rhétorique fait par Gorgias en 456a7-457c4 (dans la suite du dialogue, Pôlos et Calliclès jugent d'ailleurs l'intérêt de la rhétorique dans cette perspective). Dans le premier temps de sa tirade, Gorgias revient sur la puissance de son art, en montrant que « s'il le veut » (εἰ βούλοιο, 456c2), l'orateur peut aisément gagner sur un médecin dans un affrontement à l'assemblée. Toutefois, il y a un risque à présenter d'emblée la rhétorique comme une arme pour protéger ses intérêts personnels et à l'enseigner en sachant qu'il est fort possible qu'on en abuse. C'est pourquoi dans la deuxième partie de son discours, Gorgias nuance l'usage de la rhétorique en insistant sur sa dimension défensive plus qu'offensive. Il souligne que malgré sa puissance, cela n'est pour autant un motif pour « frustrer de leur réputation, ni les médecins, pour la simple raison qu'il aurait le pouvoir de le faire, ni les autres professionnels, mais au contraire une raison d'user aussi de la rhétorique justement (δικαίως), comme on le fait également de la compétition qui vous met aux prises avec un autre » (457b1-5). En introduisant la notion d'usage injuste lorsqu'on attaque autrui, Gorgias cherche à redonner une certaine moralité à la rhétorique et à distinguer le professeur de rhétorique de son élève. Si, en effet, l'étudiant fait un mauvais usage de l'art en attaquant, ce n'est pas de la responsabilité du maître qui l'a enseigné pour se défendre face à une agression injuste. Cette déresponsabilisation est clairement explicitée par l'analogie avec les techniques de combat que fait Gorgias, comme si le contexte de l'usage de la rhétorique était semblable à celui d'un « ring ». Si le maître a transmis l'art de la boxe, de l'escrime ou du pancrace, c'est dans l'idée que ses étudiants les utilisent pour se défendre face à des ennemis (456e). Autrement dit, la rhétorique servira dans le contexte démocratique où l'on est attaqué injustement<sup>406</sup>. C'est dans cette perspective que l'enseignant aura transmis son art, et non dans l'idée que son étudiant puisse en abuser pour devenir agresseur. La puissance de la

---

<sup>406</sup> On peut penser ici à l'omniprésence des procès, mais aussi à l'activité problématique des sycophantes.

rhétorique n'est donc pas à blâmer, ni l'enseignement du professeur, mais bien l'utilisateur lui-même, qui aura agi immoralement. Cette explication s'appuie sur l'idée que l'individu a un légitime besoin de savoir se défendre en démocratie, lieu non pas de l'égalité<sup>407</sup>, mais d'une compétition entre les citoyens. En ce sens, la rhétorique fait écho à une peur profonde du citoyen athénien, celle d'être dominé par un autre, d'être incapable de se défendre et d'être esclave du bon vouloir d'autrui. Cette angoisse transparaît clairement dans les menaces de Calliclès à Socrate, puisque c'est le procès qui est le malheur le plus redouté<sup>408</sup>, situation où l'on a le plus à perdre individuellement si l'on ignore la rhétorique. On voit donc que l'art présenté par Gorgias se développe sur un terreau psychologique bien précis, une conception récurrente et populaire de la justice<sup>409</sup>, à savoir, être capable de défendre ses intérêts dans un système démocratique plus dangereux que l'on pense. Cette idée apparaîtra encore plus clairement dans la discussion avec Pôlos et Calliclès.

## 2. Les orateurs et la justice chez Pôlos

Si la discussion entre Gorgias et Socrate ne permet pas d'approfondir davantage la conception de la justice qui sous-tend la rhétorique, c'est que Gorgias a eu honte de l'immoralité de son enseignement et, en voulant sauver les apparences, s'est contredit<sup>410</sup>. C'est du moins ce que Pôlos souligne d'entrée de jeu à Socrate (461b). Dans la discussion qui suit, le poulain de Gorgias explicite plus clairement le lien entre la préservation de soi et la justice de la majorité. On verra que sa compréhension subjective de la justice repose sur l'idée que tout homme recherche son intérêt personnel et pour cette raison admire plus ou moins ouvertement la figure réalisant ce modèle : le tyran.

---

<sup>407</sup> Nous reviendrons plus en détail sur la notion d'égalité dans le dialogue dans lequel s'affrontent des conceptions concurrentes. Alors que Calliclès dénoncera le leurre de l'égalité démocratique, Socrate distinguera l'égalité arithmétique de la démocratie athénienne de l'égalité géométrique, représentative de l'harmonie et de l'ordre dans le cosmos.

<sup>408</sup> « Maintenant, vois-tu suppose que, s'étant saisi de toi ou de tel autre de tes pareils, on vous traîne en prison, en vous prétendant coupables d'un crime dont vous ne seriez nullement coupables, ne sais-tu pas bien que toi, tu serais incapable de te tirer d'affaire ? [...] rencontrant en face de toi un accusateur plein de malveillance et de perversité, tu serais mis à mort s'il le voulait de requérir la mort, contre toi. » (486a6-b4) On notera que l'on trouve la même formule que Gorgias : « s'il le voulait » (456c2).

<sup>409</sup> Au sens où, comme dans la *République*, les protagonistes du *Gorgias* pointent le désavantage de la justice commune et louent l'intérêt de l'injustice pour le particulier.

<sup>410</sup> Nous reviendrons sur cette réfutation dans le troisième chapitre.

### a. Les motivations d'apprentissage de la rhétorique pour Pôlos

La vie de Pôlos est mal connue, en dehors du fait qu'il a écrit des traités de rhétorique (462b). On sait qu'il vient d'Agrigente, une des rares cités siciliennes connue pour sa richesse qui resta neutre durant la guerre du Péloponnèse<sup>411</sup>. Quel intérêt aurait-il eu à suivre Gorgias à Athènes ? C'est visiblement pour le pouvoir et la gloire associée à la rhétorique. Car ce à quoi aspire le jeune Pôlos se devine aisément par son comportement. Dès le début du dialogue, désireux lui aussi de briller après Gorgias, il s'empresse de répondre à Chéréphon, puis de défendre la beauté de « l'art rhétorique » face à Socrate. Il admire le tyran, figure idéale du bonheur, et ce malgré le fait qu'il vient d'une cité démocratique (les procédures judiciaires lui sont manifestement familières, au vu de ses appels à la majorité). Mais, pourquoi la figure d'Archélaos inspire-t-elle autant Pôlos ? Il est frappant de noter le contraste créé par Platon dans la construction de ce personnage qui défend « avec une grande netteté l'idéal de la toute puissance et du refus absolu de toute entrave »<sup>412</sup> mais dont le comportement est pétri de frustration. C'est que le jeune rhéteur se trouve dans la situation d'infériorité du faire-valoir. Jeune, disciple de Gorgias, il est réduit à participer à la démonstration épideictique quand celui-ci est fatigué<sup>413</sup>. Si le jeune homme aspire à la tyrannie, par l'intermédiaire de la rhétorique, c'est précisément dans la mesure où celle-ci permet de « faire ce que l'on veut ». Comme le mentionnait Gorgias, ce qui attire le disciple dans la rhétorique, c'est la liberté qu'elle procure par sa puissance et sa reconnaissance, en témoigne son obsession dans tout le dialogue pour faire reconnaître sa beauté. Les raisons qui le motivent sont ainsi en opposition avec la justice commune. En ce sens, Pôlos assume plus explicitement la dimension « immorale » de la rhétorique gorgianique : il recherche cette *technê* pour son intérêt personnel et ne s'en cache pas.

### b. Pouvoir de faire ce que l'on veut : volonté et liberté chez Pôlos

La première partie de l'échange entre Socrate et Pôlos déploie une explication analogique où le philosophe rapatrie la rhétorique sous le genre de la flatterie. Face à la réduction de sa « belle rhétorique » à une empirie, Pôlos tient à réaffirmer la puissance de son art en introduisant à son tour une analogie : l'orateur est à la cité ce que le tyran est à ses

---

<sup>411</sup> Freeman, Kathleen, *Greek City-States*, New York, W. W. Norton & Co, 1963, p. 64.

<sup>412</sup> Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 81.

<sup>413</sup> Voir le portrait brossé par Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 147.

sujets. Il s'offusque ainsi devant Socrate : « Est-ce que, dis, les bons orateurs sont, d'après toi, considérés dans les cités comme gens de rien, sous prétexte que ce sont des flatteurs ? [...] Comment ! Pas considérés (νομίζεσθαι) ! N'ont-ils pas, dans les cités, un pouvoir immense (μέγιστον δύνανται) ? » (466a9-10, 466b4-5). Le verbe νομίζεσθαι renvoie à la reconnaissance sociale et à l'envie que les rhéteurs génèrent, dont la source est, selon Pôlos, le « pouvoir immense » qu'ils possèdent. Mais de quelle puissance s'agit-il exactement ? Le personnage précise plus loin comment il comprend cette puissance en comparant l'orateur dans la démocratie à son double tyrannique : « Pareils aux tyrans, ne font-ils pas périr qui ils veulent (ἄν βούλωνται) ? ne dépouillent-ils pas de sa fortune, ne chassent-ils pas des cités qui ils jugent bon de traiter ainsi (ὄν ἄν δοκῆ αὐτοῖς) ? » (466b11-c2). On retrouve ici la même notion qui était également mise en avant par Gorgias dans ses propos sur la rhétorique<sup>414</sup>. Posséder un véritable pouvoir pour Pôlos consiste à faire ce que l'on veut, autrement dit la puissance est une adéquation entre sa propre volonté et sa mise en œuvre. L'orateur possède la capacité d'agir, de réaliser ce que sa volonté désire. En ce sens, il est libre, au sens où il ne subit aucune entrave à sa volonté de faire<sup>415</sup>. À travers la figure du tyran, Pôlos fait en réalité l'éloge de la liberté obtenue grâce à la rhétorique dans la cité. Mais à la différence de Gorgias, qui mettait lui aussi l'accent sur la liberté acquise grâce à son art, il n'est pas question de simplement se défendre lorsqu'on est injustement attaqué. Pôlos assume pleinement sa comparaison, si l'on souhaite acquérir un tel pouvoir, c'est pour commettre l'injustice, dérober et tuer qui l'on veut. L'expression « faire ce que l'on veut » se comprend dans le sens d'une liberté d'enfreindre *impunément* la loi de la cité, c'est là sa valeur et le fruit de l'admiration des rhéteurs<sup>416</sup>. Voilà pourquoi la conversation se dirigera ensuite rapidement vers la question de commettre ou subir l'injustice. Et cette puissance implique nécessairement un commandement sur autrui. Si l'on s'extrait des contraintes pour affirmer sa liberté, c'est parce que l'on peut asservir les autres à ses propres fins. De sorte que le tyran est, pour Pôlos, la figure ultime de la vie bonne, l'incarnation du bonheur auquel tous aspirent et que tous envient puisqu'il a la capacité de contraindre, voire de supprimer les

---

<sup>414</sup> Gorgias avait déjà insisté sur la puissance de son art en insistant sur le fait qu'il permettait de faire ce que l'on veut (456c2).

<sup>415</sup> Nous reviendrons sur cette réfutation plus en détail dans le quatrième chapitre de notre étude.

<sup>416</sup> En réalité, il faut distinguer la capacité à faire ce que l'on veut de la capacité à faire ce que l'on juge meilleur. Les orateurs comme les tyrans ont la dernière capacité, mais pas la première, et n'ont en ce sens pas de grand pouvoir.

autres pour faire ce qui lui paraît bon (ὄν ἄν δοκῆι αὐτοῖς). Il est frappant de constater comment, dans ce passage, le jeune rhéteur considère ces assertions comme des évidences partagées. Il présente comme allant de soi non seulement l'équivalence entre tyrans et orateurs – les derniers étant aussi puissants que les premiers grâce à la rhétorique dans la cité – mais aussi le fait d'admirer et d'aspirer à la vie de tyran (donc à commettre l'injustice). Pourquoi cela lui semble-t-il aussi certain ? Pour répondre, il faut d'abord comprendre quels sont les fondements épistémiques qui lui permettent d'arriver à une telle conviction. En mettant au jour la stratégie utilisée par Pôlos pour persuader Socrate de sa thèse, nous comprendrons mieux l'origine de sa réflexion.

*c. Les fondements épistémiques de Pôlos : l'appel à la majorité et l'expérience*

Dès le début du dialogue, Socrate se moquait de Pôlos en soulignant sa faiblesse argumentative en comparaison de ses compétences oratoires (448d). Ce n'est pas un hasard si Pôlos est en effet le plus irréfléchi de tous les protagonistes. Par son admiration du tyran et le fait de préférer commettre l'injustice à la subir, il incarne une morale populaire qui se caractérise précisément par son absence de réflexion ou son insuffisance (en témoigne l'importance des émotions invoquées dans la discussion). Cela se traduit dans sa manière juvénile et empressée de parler. Il s'exprime avec émotions, tour à tour en s'emportant, se moquant, riant pour tourner en ridicule. En ce sens, on peut observer que ces manières de faire sont d'emblée moins honnêtes et professionnelles que l'interlocuteur précédent (et ses positions ouvertement plus individualistes). Le rapport de force dans la discussion a également évolué, Pôlos intervient pour *défendre* la rhétorique face à ce qu'il juge comme un procès que lui intente Socrate. Il se comporte comme s'il était au tribunal et défendait sa cause avec les stratégies de la rhétorique judiciaire. Voilà pourquoi le rhéteur développe de manière récurrente un appel à la majorité pour fonder ses propos. À plusieurs reprises, il utilise l'argument du nombre, pour se défendre devant un jury. En 470d, il affirme qu'il existe de nombreux exemples d'hommes heureux qui commettent l'injustice. Après avoir donné l'exemple d'Archélaos, il conclut sarcastiquement :

Et voilà, pourquoi, à cette heure, après avoir surpassé en injustice tous les gens de la Macédoine, il est de tous les Macédoniens le plus malheureux, au lieu d'en être le plus heureux, et pourquoi sans doute, qui que ce soit à Athènes, à commencer par toi, accepterait d'être n'importe quel Macédonien, plutôt que d'être Archélaos (471c6-d2).

Dans cet extrait, il entend ironiquement que tous désirent en réalité obtenir la place du tyran. Pôlos estime donc que la majorité est évidemment de son côté et qu'il peut produire de nombreux exemples pour appuyer son argument. Il proposera d'ailleurs plus loin à Socrate d'interroger qui il voudra : « Ne te crois-tu pas, Socrate, suffisamment confondu, du seul fait de dire des choses comme personne au monde n'en voudrait soutenir de pareilles ? Demande donc à n'importe qui de ceux qui sont ici ! » (473e4-5). Ce procédé est critiqué par Socrate, lorsqu'il oppose la méthode oratoire de Pôlos à sa réfutation (471e-472bc). Alors que Socrate ne cherche à prendre pour témoin que son seul interlocuteur pour prouver son point, Pôlos, lui, estime avoir le dessus dans la discussion sur la base du critère de la majorité, ayant de nombreux témoins comme « preuves » pour appuyer ses propos. Socrate dépeint ainsi la manière de faire du jeune rhéteur comme une procédure courante<sup>417</sup> employée au tribunal :

Tu entreprends en effet, bienheureux Pôlos, de me réfuter par des méthodes oratoires (ῥητορικῶς) à la façon de ceux, qui devant les tribunaux, estiment produire une preuve. Effectivement, dans ces endroits-là, les parties croient (δοκοῦσιν) se réfuter l'une l'autre, quand, à l'appui des allégations qu'éventuellement elles présentent, elles produisent des témoins nombreux et bonne réputation, tandis que, à l'appui de ses allégations, la partie adverse n'en produit qu'un seul ou même point du tout (471e2-7).

Avec cette explication, on comprend mieux la mentalité du Sicilien et l'assurance avec laquelle il avance son discours, se pensant du côté le plus favorable. Or, de quelle opinion majoritaire se présente-t-il le fervent défenseur ? Socrate reconnaît quelques lignes plus bas que « dans le cas présent, sur le sujet dont tu parles, peu s'en faut que tes paroles ne rencontrent un assentiment unanime (συμφήσουσιν), de la part des Athéniens comme des étrangers... » (472a2-3). Dans tous ses propos, le jeune homme défend une conception communément admise et partagée. D'une part, il s'agit de l'assertion partagée que tous veulent « ... avoir la liberté de faire dans la cité ce qui nous semble bon, même quand on tue, qu'on expulse et qu'on le fait selon son bon plaisir » (469c5-7) qui conduit au fait que tous préfèrent commettre l'injustice plutôt que de la subir. Autrement dit, il défend que ce qui est véritablement « juste », c'est ce que l'on juge avantageux, utile, même si cela n'est pas beau en regard des lois. Ce qui est « injuste » ne l'est ainsi qu'au regard des lois démocratiques<sup>418</sup> qui prescrivent l'égalité, mais ce qui est « juste » du point de vue de l'individu, c'est le fait

---

<sup>417</sup> La même critique du recours à de nombreux témoins est également décriée dans l'*Apologie de Socrate* (33<sup>e</sup>-34c).

<sup>418</sup> Il faudra attendre Calliclès pour que cette distinction conceptuelle soit clairement explicitée.

de vouloir s'avantager par rapport aux autres, d'avoir plus qu'eux. De sorte que tous désirent commettre l'injustice<sup>419</sup>, mais sont retenus par la peur du châtement, par la honte.

À cette façon d'argumenter par le nombre chez Pôlos, comme s'il se trouvait au tribunal, et que Socrate qualifie d'oratoire (ῥητορικῶς) s'ajoute des images fictionnelles qui ont une puissance suggestive, puisque les impressions et les sensations sont des moyens efficaces pour impressionner le public s'ils surgissent au moment opportun (*kairos*). On trouve ainsi une foule d'exemples dans le discours de Pôlos : des orateurs puissants, des tyrans heureux, des hommes torturés. Le jeune homme ne fait pas l'économie de longues descriptions, son discours est une illustration vivante de l'attraction qu'exerce la figure du tyran<sup>420</sup>, présentée avec toute sa force de séduction. Il se lance dans une biographie détaillée des atrocités commises par Archélaos (470d-471d), puis dans un tableau terrible de la condition de l'homme torturé (473c-d). Socrate s'amuse de ces exemples effrayants (473d). Que ce soit des témoins ou des exemples, le personnage de Pôlos utilise des « preuves » rhétoriques qui marquent les sens et l'imagination de celui qui écoute. Ces procédés associés à la rhétorique judiciaire (appel à la majorité et aux émotions) sont symboliques de l'empirisme de la rhétorique. L'appel à la majorité comme l'appel aux sentiments font partie des recettes expérimentales<sup>421</sup> développées pour rendre persuasif le discours si elles sont employées au bon moment. Ces procédés sont utilisés selon la conjecture de la situation pour gagner par des effets (plaisirs et peines) produits que le rhéteur ne doit qu'« à la routine et à l'expérience de sauvegarder un souvenir de ce qui a coutume de se produire » (501a). En ce sens, on peut lire l'ensemble de l'échange avec Pôlos comme une illustration de la rhétorique empirique, le personnage ne faisant qu'utiliser des artifices oratoires<sup>422</sup> pour l'emporter.

---

<sup>419</sup> « Pôlos : – Et moi, ce que je pense, c'est que ni moi, ni aucun autre homme n'avons cette idée-là ! Toi, par exemple, accepterais-tu de subir l'injustice plutôt que de la commettre ? Socrate : – Toi aussi, en vérité, tu l'accepterais, et tout le monde aussi. Pôlos : – Tant s'en faut ! ni moi, ni au contraire, ni toi, ni personne d'autre ! » (474b6-10).

<sup>420</sup> « Ce qui est attirant dans le tyran, c'est sa puissance fictionnelle. » Voir Boucheron, Patrick, *Fictions politiques « Face au Léviathan, 1 : l'événement visuel »*, Amphithéâtre Marguerite de Navarre — Marcelin Berthelot, 2017.

<sup>421</sup> Vers la fin de l'échange, Socrate se moque de la façon de réfuter de Pôlos en l'associant cette fois plus explicitement à l'expérience : « Si tu n'as pas de meilleure réfutation que ce genre d'exemples, accorde-moi à ton tour ce que je te demandais tout à l'heure, et expérimente (πειρασαι) le genre de réfutation que je préconise » (474a3-5).

<sup>422</sup> Il insulte Socrate (461c3), se scandalise (461d8-9), saute aux conclusions (462c), loue et blâme (465b-c), exagère ses réactions (« Cela me fait mal et m'outrepasse, Socrate, de t'entendre parler ainsi ! » (467b10)).

Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Socrate fait allusion aux écrits de Pôlos avant de réduire la rhétorique à une empirie<sup>423</sup>. Il semble avoir été un théoricien de cette nouvelle pratique et avoir défendu sa prétention technique. Dès sa première intervention, où il imitait le style de Gorgias, Pôlos avait mis en avant cette idée :

Pôlos : – Chéréphon, il existe chez les hommes de nombreux arts (τέχναι) que, expérimentalement (ἐμπειριῶν), des expériences (ἐμπειρώς) ont permis de découvrir ; car c'est l'expérience (ἐμπειρία) qui fait que notre séjour ici-bas est guidé par la technique (κατὰ τέχνην) et, sans expérience, notre vie est abandonnée au hasard (κατὰ τύχην). À chacun de ces arts participent les hommes, les uns aux uns, les autres aux autres, d'autre et d'autre façon, mais aux meilleurs arts, les meilleurs hommes. Du nombre de ces derniers est Gorgias ici présent, et l'art auquel il participe est le plus beau des arts (448c4-9).

Cette tirade retrace la naissance de l'art<sup>424</sup> à partir de l'expérience. Autrement dit, à force de procéder à tâtons, en accumulant les essais, on s'élève de l'inférieur<sup>425</sup> vers une connaissance supérieure<sup>426</sup>. Cette explication matérialiste (expliquer le supérieur par l'inférieur) sera vivement critiquée par Socrate, qui associera les connaissances développées par la rhétorique à un ensemble de recettes découvertes approximativement par conjecture (464c5-6). Il faut donc comprendre que Pôlos s'appuie sur l'expérience pour fonder non seulement le savoir technique de la rhétorique, mais aussi sa connaissance des hommes. Les deux sont en réalité indissociables, comme le montrera clairement Calliclès lorsqu'il dépeindra à Socrate l'éducation pratique du futur politicien (484c-d). Or, le fondement expérimental de la rhétorique repose sur deux affections fondamentales que sont le plaisir et la peine<sup>427</sup>, deux éléments qui reviennent dans les exemples pris par Pôlos. Il est douloureux de subir l'injustice, d'être torturé (473c), tout comme il est pénible de subir un châtement

---

<sup>423</sup> « Socrate : – Qu'est-ce à ton avis que la rhétorique ? – Une chose de laquelle, dans un écrit que j'ai lu récemment, tu prétends avoir fait un art » (462b9-c1).

<sup>424</sup> Pôlos a été présenté comme l'auteur d'un traité également dans le *Phèdre* (267b) et Aristote le cite : « ... l'expérience paraît bien être à peu près de même nature que la science et l'art, avec cette différence toutefois que la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience, car l'expérience a créé l'art, comme le dit Pôlos avec raison, et le manque d'expérience, la chance (ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην.) » Aristote, *Métaphysique*, 981a1-5.

<sup>425</sup> Dans le *Philèbe*, le hasard renvoie aux sciences inférieures, qui se situent le plus bas dans la classification (55e) et dans les Lois, X, l'explication matérialiste est également associée au hasard (888<sup>e</sup>-890b).

<sup>426</sup> Au début de la *Métaphysique*, quand Aristote fait référence à Pôlos, c'est précisément pour expliquer que la science et l'art découlent d'un mouvement de l'inférieur vers le supérieur : « L'art naît lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables. » Aristote, *Métaphysique*, 981a5.

<sup>427</sup> Sensations sur lesquelles Gorgias met également l'accent : « Les incantations inspirées par les dieux, en effet, apportent le plaisir et éloignent la peine par leurs paroles » *Éloge d'Hélène* (§10).



(470a). Cette primauté de la sensation fonde une conception matérialiste de la justice<sup>428</sup> émanant d'une *pleonexia* naturelle.

d. *L'origine de la conception populaire de la justice*

*Il convient donc de représenter en cercle tout autour de moi, comme une façade et un décor, la peinture d'un artifice de vertu — et il faudra tirer derrière moi le renard, subtil et astucieux, du très sage Archiloque.*<sup>429</sup>

Pôlos ne cesse de présenter à Socrate l'évidence de thèses partagées par tous. Il affirme à Socrate que tout le monde envie et désire être un tyran (471b-d), car exercer la tyrannie c'est « avoir la licence (ἐξεῖναι), dans la cité, de faire ce qu'on juge bon de faire, que ce soit de faire périr et bannir qui on veut, bref d'agir selon son opinion personnelle (δόξαν) » (469c5-7). La tyrannie est une aspiration commune à tous les hommes, car elle est le régime de la libre volonté, celui où l'on peut avoir la licence (ἐξουσία) sans contrainte et ainsi faire ce que l'on veut. Tous les hommes veulent posséder un tel pouvoir, même s'ils s'en cachent. C'est pour cette raison que Pôlos interprète le refus de Socrate comme une hypocrisie<sup>430</sup>. La notion d'un double jeu entre l'envers et l'endroit du décor est au cœur de la conception de la justice de Pôlos. On voit s'opposer l'apparence et la réalité, la visibilité d'une bonne réputation et l'invisibilité des désirs d'aspirer à l'injustice. Cette opposition émane d'une contradiction interne à la démocratie entre deux types de justice que le débat entre la loi et la nature a abondamment mis en lumière dans la littérature du V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle. Cette polémique distingue d'une part la justice conventionnelle instituée par les lois (νομοί), dont l'origine est une sorte de contrat social (thématisé par Calliclès, 483b-c ou encore Glaucon, 358e1-359b5, et dont on trouve la source chez Antiphon<sup>431</sup>) qui cherche à garantir

---

<sup>428</sup> Cette conception sera d'ailleurs à mettre en lien avec la conception naturaliste de la justice portée par Calliclès.

<sup>429</sup> (*République*, II, 365c).

<sup>430</sup> Pôlos accuse Socrate de se contredire dans la mesure où il refuse de dire ce qu'il pense réellement : « C'est que tu ne le veux pas ! Car ce que je dis, tu le penses véritablement. » (471e) La notion de contradiction est importante dans le dialogue, Socrate menacera plus loin Calliclès de se contredire et revendiquera pour lui une absence totale de contradiction entre ses propos et ses pensées. L'accusation de Pôlos n'a évidemment ici pas la même portée philosophique, mais elle témoigne néanmoins de la force de la thèse que « personne n'est juste de son plein gré. » La conception de la nature humaine qui est avancée ici suppose que l'on agisse toujours pour son intérêt personnel (et l'injustice rapporte beaucoup plus que la justice), il paraît dès lors inconcevable à Pôlos que Socrate rejette cette évidence. Voir la position de Glaucon (*République*, II, 358e-361d).

<sup>431</sup> « [les] lois sont dues à la conclusion d'un accord et ne sont pas naturelles, tandis que celles de la nature sont naturelles et ne sont pas dues à la conclusion d'un accord. » Antiphon, *Peri Alêtheias*, B 44 A col.I (Papyrus d'Oxyrhynque, 1364). Antiphon de Rhamnonte (-480 à -411) est l'un des artisans les plus importants du débat intellectuel entre le *nomos* et la *phusis* du Ve siècle. Il a écrit un traité intitulé *Περὶ ἀληθείας* dans lequel il se fait le défenseur de la justice naturelle. On peut dire qu'Antiphon est à l'art oratoire, ce que Socrate est à la

l'intérêt du grand nombre, et la justice naturelle où ce qui est juste est déterminé par ce qui est avantageux du point de vue de l'individu. Or, comme l'explique Glaucon à Socrate dans la *République*, la première justice ne vaut la peine d'être recherchée que pour ses conséquences<sup>432</sup>, à savoir qu'elle permet d'acquérir une bonne réputation. Seule l'apparence de justice est avantageuse. C'est en ce sens que Pôlos oppose d'un côté la beauté de la justice, et la laideur de commettre l'injustice et, d'un autre, l'avantage de subir l'injustice et le désavantage de subir la justice (474c-475c). C'est pourquoi la plupart des hommes désirent secrètement commettre l'injustice et que ceux qui en auront le pouvoir, le feront, car cela est plus avantageux.

Pour quelles raisons cette opposition est-elle reconnue par tous ? Ce constat repose sur l'idée révélée par l'anneau de Gygès dans la *République*. Si l'on offre un même pouvoir d'action à l'homme juste et à l'homme injuste<sup>433</sup>, pouvoir qui leur permettrait de faire ce qu'ils veulent : « Nous trouverons l'homme juste s'engageant à découvert sur le même chemin que l'homme injuste, mû par la *pleonexia*, cela même que toute la nature poursuit naturellement comme un bien, mais qui se voit ramener par la force de la loi au respect de l'équité »<sup>434</sup>. Cette expérience de pensée permet à Glaucon de révéler la *pleonexia* naturelle des hommes, opinion largement partagée et que Gorgias, Pôlos et Calliclès présupposent dans

---

philosophie. Les deux Athéniens ont en effet de nombreuses ressemblances : intellectuels, amis de figures publiques majeures, ils ont été jugés, reconnus coupables et exécutés par un gouvernement démocratique récemment restauré. Antiphon fut le premier logographe, il a commencé à écrire en 430-425. Il donnait ses conseils sans apparaître publiquement jusqu'à sa participation à son instigation de la révolution oligarchique des Quatre-Cents pour laquelle il fut jugé (il y est fait allusion dans le *Gorgias* par la mention d'Andron, un des associés du cercle philosophique de Calliclès, connu pour avoir été le dénonciateur d'Antiphon. Plato, *Gorgias*, p. 282 ; Nails, *The People of Plato*, p. 28-29.) Il est également mentionné dans le *Ménexène* comme l'instructeur de rhétorique d'Aspasie (236a). Aristote le considère comme un ἀνὴρ μεγάλωνυχος, parce qu'il aurait répondu qu'il préférerait le jugement d'un seul homme sur l'opinion de la masse (*Éthique à Eudème*, III, 5, 1232b5-10). Un débat a longtemps existé pour savoir si Antiphon le rhéteur et Antiphon le sophiste étaient deux personnes distinctes. Les travaux récents de Gagarin tendent à montrer qu'il s'agit bien d'un seul et même individu (cf. Gagarin, Michael, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press, 2002.) On consultera également la notice de Meier, Mischa, « Antiphon », *Brill's New Pauly*, octobre 2006.

<sup>432</sup> « Ces paroles me disent que si je suis juste, et que je n'en donne pas l'apparence, alors je n'en tirerai aucun profit, mais plutôt des peines et des châtiments évidents, alors que si j'assortis une vie injuste d'une apparence de vie juste, on dira que mon existence est digne des dieux. En conséquence, puisque le paraître, comme l'expliquent les sages, vient à bout même de la vérité et se montre souverain pour le bonheur, c'est dans cette direction qu'il faut entièrement se tourner. » (*République*, II, 359b-c).

<sup>433</sup> « S'il y avait deux anneaux de ce genre et que le juste en eût un, où est l'âme de diamant qui s'en tiendrait à la justice ? » Alain, *Platon*, Paris, Flammarion, 2004, p. 123.

<sup>434</sup> (*République*, II, 359b-c).

leur conception de la nature humaine. Glaucon développe une conception matérialiste de la justice, qui part d'un constat naturel dont tout homme peut faire l'expérience. En donnant la licence de faire ce que l'on veut par l'anneau de Gygès, il affirme que l'on peut ainsi observer où l'homme sera poussé par son désir. Or, en possession d'une telle licence, l'homme équipé de l'anneau de Gygès de même qu'Archélaos commettent allègrement l'injustice en enfreignant les lois. Pour quelles raisons ? Les lois instituées démocratiquement sont précisément des freins pour protéger les hommes d'une guerre perpétuelle causée par l'intérêt personnel. Par la peur du châtement, elles forcent la modération artificielle des désirs individuels. Quand une personne réussit à s'émanciper des entraves légales, le fait de pouvoir faire ce qu'elle veut abolit la notion de limitation et de modération. Archélaos est pris par une *hubris* pour obtenir tout ce qu'il souhaite, il tombe dans l'intempérance. Et c'est précisément cette liberté des possibles qui exerce une telle fascination sur Pôlos. Il faut donc des moyens coercitifs puissants pour empêcher les citoyens de commettre l'injustice, c'est la peur du déshonneur et de la douleur qui est utilisée comme dissuasion. Tout le système judiciaire repose alors sur la réputation. C'est le tableau dépeint par Glaucon qui montre comment l'homme injuste, en se construisant une apparence de citoyen juste accède au commandement de la cité, s'enrichit, et obtient une vie meilleure, aimé des dieux (*République*, II, 362a-c). La démocratie est ainsi le régime qui crée la nécessité de se soucier de l'opinion de la majorité, et le meilleur moyen de s'assurer que cette opinion est favorable est de soigner son apparence en respectant les lois et si l'on est accusé, d'avoir recours aux témoins pour attester de sa réputation.

La présence ou l'absence de témoins est ainsi un enjeu crucial en démocratie que la discussion avec Pôlos révèle. Socrate prend en exemple un homme qui sur l'agora, à l'heure où il y a foule, menace un autre d'un poignard, arguant qu'il possède le pouvoir de tuer qu'il veut (469d-e). Pôlos répond que l'homme qui agit de la sorte encourra forcément une peine (470a). La raison en est qu'il ne pourra passer inaperçu en commettant son injustice. Ce passage fait écho à cette phrase sur l'usage des témoins dans la cité chez Antiphon, figure politique importante dans le débat sur la loi et la nature du Ve siècle et dont on trouve des allusions dans le dialogue :

La justice, donc, est le fait de ne pas transgresser les lois de la cité dans laquelle on est citoyen.  
En ce sens, un homme se servirait de la justice de la manière la plus avantageuse pour lui-même

si, en présence de témoins il tenait les lois pour importantes, tandis que, en l'absence de témoins, il tenait les <demandes> de la nature pour importantes.<sup>435</sup>

On voit ici résumer clairement l'attitude à adopter, en présence des autres, il faut rendre visible son comportement juste. Au contraire, l'absence de témoins confère l'invisibilité aux actes injustes (comme l'anneau de Gygès). Tout repose finalement sur la *doxa*, l'apparence fondant l'opinion commune du plus grand nombre. On voit se dessiner ici un défaut supplémentaire du système judiciaire athénien également pointé par Antiphon<sup>436</sup> : il est impuissant à protéger le juste lui-même. Comme la réalité et la vérité ne se mesurent qu'à l'aune de l'apparence et de la réputation, le système judiciaire est lui-même biaisé<sup>437</sup>. C'est d'ailleurs la menace que Pôlos et Calliclès pointent à Socrate, à tel point qu'à la fin du *Gorgias*, le philosophe finira par dire qu'il faudrait être sourd pour ne pas l'avoir entendu (511b1-5) ! Pour préserver son intérêt personnel, il faut donc jouer un double jeu et passer inaperçu : « Quand on transgresse les lois, donc, et que l'on passe inaperçu de ceux qui ont conclu un accord, alors on échappe à la honte et à la punition... »<sup>438</sup>. Dès lors, pourquoi les orateurs sont-ils les champions de la cité selon Pôlos ? S'ils sont si bien considérés, c'est précisément parce qu'ils réussissent à merveille le double jeu dont il est question. Par la capacité à persuader, ils peuvent non seulement se donner l'apparence de la justice et avoir une excellente réputation, mais ils peuvent surtout faire passer leurs conseils par-dessus ceux des autres et ainsi obtenir la puissance de faire ce qu'ils veulent. Cette idée était déjà présente dans l'*Éloge d'Hélène*, lorsque le rhéteur soulignait que le *logos* est étonnamment « d'une extrême petitesse et totalement invisible (ἀφανεστάτω) »<sup>439</sup>. Il voulait ainsi signifier que, contrairement à la force, contrainte violente et visible, la propriété d'invisibilité du *logos* rend la contrainte qui produit (la persuasion) inaperçue, tout en produisant le même effet au final (dans les deux cas, Hélène a été contrainte, enlevée et menée à Troie). Par conséquent, le coupable est évidemment plus facilement attrapé s'il a recours à

---

<sup>435</sup> Antiphon, B 44 A col.I.

<sup>436</sup> « Mais en réalité, il est clair que la justice qui dérive des lois n'est pas capable de venir au secours de ceux qui se soumettent à ces choses. En premier lieu, elle permet à la victime de souffrir et à l'auteur d'un <méfait> d'agir. » Antiphon, Col. VI (5-10).

<sup>437</sup> « [La victime] doit, en effet, persuader ceux qui appliquent le châtement qu'elle a subi un méfait, ou être capable d'obtenir justice par le moyen d'une tromperie. Mais ces moyens sont aussi laissés à la disposition de l'auteur <du méfait> [...] il y a une égale possibilité de persuasion à la disposition de la victime comme de l'auteur du <méfait>. » Antiphon, B 44 A, col. VII.

<sup>438</sup> Antiphon, B 44 A, col.II.

<sup>439</sup> *Éloge d'Hélène*, §8.

la contrainte physique (ou facilement haï s'il s'agit d'un despote) que s'il a utilisé une contrainte invisible pour persuader la foule et finalement obtenir le pouvoir de faire ce qu'il veut. Cette puissance du langage comme arme pour commettre l'injustice de manière inaperçue est également soulignée par Glaucon dans la *République* :

Accordons donc à l'homme parfaitement injuste l'injustice absolue, et qu'on n'y retranche rien : permettons plutôt que la réputation de justice la plus élevée lui soit reconnue, alors qu'il commet les injustices les plus graves ; [...] qu'il soit réellement capable de parler de manière à persuader, si l'on dénonce l'une de ses entreprises injustes, et qu'enfin il soit en mesure d'user de violence dans toutes les situations où la violence est requise, en se fondant sur son courage, sur sa force, et avec l'aide de ses amis et de ses richesses.<sup>440</sup>

Dans cette description, on retrouve toutes les raisons de l'admiration de Pôlos pour la rhétorique. Elle est ce qui permet de garantir son bien (au sens de l'avantageux<sup>441</sup>) dans un système où les lois entendent limiter ce bien individuel au profit de la collectivité. À l'inverse, la figure de honte récurrente dans le dialogue est celle de l'homme victime de l'injustice et incapable de se défendre lui et ses proches (celui-là même qui sera traité d'esclave en 483b) et que l'on retrouve de manière récurrente dans la bouche de nombreux personnages dans les dialogues (Pôlos, Calliclès, Ménon, Glaucon). Alors que cet homme-là sera jugé impuissant, celui qui réussira à tourner à son avantage la justice conventionnelle obtiendra une admiration secrète des citoyens pour sa réussite. Car si tous officiellement condamnent l'injustice, tous, en cachette, envient et aspirent à échapper aux contraintes. C'est un jeu difficile et risqué que peu peuvent se permettre de jouer. En ce sens, on peut se demander si la rhétorique n'est pas présentée dans le *Gorgias* comme un anneau de Gygès. La façon dont Gorgias et Pôlos semblent comprendre son usage relève précisément du moyen en contexte démocratique pour échapper aux limites et aux châtiments de la justice conventionnelle, tout en paraissant juste et en préservant ses intérêts personnels. En ce sens, la rhétorique est l'arme ultime pour paraître juste, parvenir au pouvoir et camoufler ses injustices.

On voit donc que les positions de Pôlos présentent une certaine cohérence, dans la mesure où elles émanent d'une conception populaire de la justice qui s'inscrit dans un débat

---

<sup>440</sup> (*République*, II, 361a-b).

<sup>441</sup> « Il faut entendre "le bien" au sens du bénéfique, de l'avantageux, du profitable ; l'expression *to agathon* n'a pas immédiatement de sens moral en grec, et ne désigne pas spontanément une valeur morale. C'est l'expression *to kalon* qui a une connotation morale assez immédiate (en revanche, quand on parle d'une personne, l'adjectif *agathos*, "bon", a souvent un sens moral, mais non exclusivement. » Merker, *Une morale pour les mortels*, p. 78.

entre la loi et la nature. S'il est fondamentalement toujours plus avantageux de commettre l'injustice pour chacun, alors l'intérêt personnel des individus entrera nécessairement en conflit avec les lois de la cité. Mais pour se préserver de la honte sociale, il faut être capable de jouer sur deux niveaux, ce que la rhétorique permet. Plus efficace encore que le tyran qui asservit et torture ses sujets pour étendre sa licence, la rhétorique par la persuasion peut insidieusement contrôler et étendre son influence, en construisant sa réputation et en réalisant son propre bien.

### 3. La conception naturaliste de la justice chez Calliclès

Située en 482c-486d, « la profession de foi » de Calliclès, comme l'appelle Léon Robin, a exercé une fascination sur les nombreux lecteurs du *Gorgias* au point de devenir l'un des passages les plus célèbres. Situé après deux discussions où Socrate a affronté des interlocuteurs peu exercés à l'argumentation, le discours de Calliclès est un chef d'œuvre oratoire. Alors que la rhétorique de Gorgias ou de Pôlos était pompeuse et ridicule, l'exposé de Calliclès est une attaque directe et percutante de la philosophie. Le texte est également riche de nombreuses références : pastiche de l'*Antiope* d'Euripide, citation de Pindare, allusions aux guerres médiques (Xerxès) et à l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias, réécriture de l'allégorie de la caverne de la *République*, influences perceptibles d'Antiphon et d'Isocrate. Enfin, le discours de Calliclès constitue l'aboutissement des enjeux précédents sur la rhétorique et la justice. L'interlocuteur le plus coriace de Socrate se fait l'héritier des prémisses posées par Gorgias et Pôlos. Si Calliclès accueille Gorgias dans sa maison et bénéficie de ses leçons, c'est parce qu'il recherche le bien le plus grand (μέγιστον ἀγαθόν) que cause la rhétorique, tel que l'avancait Gorgias, à savoir être libre (ἐλευθερία) pour l'individu et commander (ἄρχειν) sur les autres dans la cité (452d5-7). L'ἐλευθερία et l'ἄρχειν jouent un rôle essentiel dans la conception politique de Calliclès. On verra que ce personnage est le défenseur de la liberté, comprise comme le développement non entravé d'un individu dont la nature est supérieure, car il est plus intelligent et courageux. C'est pourquoi Calliclès fera l'éloge de ses capacités et lui attribuera le commandement des autres pour obtenir la puissance de satisfaire ses désirs (πλεονεξία). L'usage de l'art oratoire (et la connaissance psychologique qu'il requiert et qui s'acquiert par l'expérience politique) est dès lors légitime pour s'avantager dans la démocratie, car Calliclès soutient ouvertement une

inégalité entre les hommes. Quant aux lois institutionnalisées par ce qu'il nomme les plus faibles, elles sont injustes puisqu'elles prônent une limitation de la liberté et des désirs individuels au nom de l'égalité entre les citoyens. Tout son discours est ainsi polarisé entre, d'un côté, des termes sociaux infamants (esclavage, manque de virilité, déshonneur, ridicule, soumission) associés à une condition souffrante qui lui permettent de blâmer les hommes appartenant à la catégorie des faibles et, d'un autre côté, des termes mélioratifs qui louent l'homme supérieur, puissant, qui jouit de ses plaisirs. Pour comprendre en détail sa conception naturaliste de la justice nous parcourons dans l'ordre les différentes étapes de son discours en évitant de répéter notre analyse de la section B.3, b1 sur le *πολύπραγμον*. Le passage se découpe essentiellement en trois temps, le début et la fin de son discours s'adressent directement à Socrate, le prenant à parti, tandis que le cœur du propos déploie sa position théorique. Calliclès commence par corriger la façon dont Socrate a mené la discussion jusqu'à présent, l'accusant de démagogie. Pour ce faire, il livre une distinction entre la nature et la loi pour juger correctement ce qui est beau et laid. De là, il déploie sa thèse sur la loi naturelle en faisant la biographie de l'homme meilleur et en réalisant une généalogie des valeurs démocratiques, puis il dépeint une éducation idéale pour le puissant dans la cité et en tire les conséquences pour la place de la philosophie dans la vie. Cette longue *ῥῆσις* se termine par des menaces voilées sous des « conseils amicaux » qui enjoignent Socrate à abandonner son mode de vie philosophique considéré comme infamant et nuisible.

*a. Le juste selon la nature et la loi*

C'est sur un terrain à la fois personnel<sup>442</sup> et politique que Socrate attaque Calliclès en 482b-c, sous-entendant que le jeune politicien n'est pas maître de lui-même dans le contexte démocratique de l'Assemblée et qu'il manque de cohérence intérieure. Face à cette mise en garde, Calliclès accuse le philosophe de se comporter en véritable orateur populaire (*ἀληθῶς δημηγόρος*, 482c4), enorgueilli de ses victoires dans les discussions précédentes. Ses premiers mots visent ainsi à démasquer les intentions véritables de Socrate en révélant le

---

<sup>442</sup> On se rappellera que Socrate affirme que lui et Calliclès ont un commun une affection identique, ils sont tous deux soumis au bon vouloir de leurs amours, Calliclès au peuple d'Athènes et à Dêmos et il est impuissant à lui résister (481d6-7).

sophisme<sup>443</sup> (τοῦτον τὸ σοφὸν, 483a1) qu'il a employé jusqu'à présent pour l'emporter. Calliclès pose une contradiction entre le « juste » du point de vue de la loi et le « juste » du point de vue de la nature qui, tant qu'elle n'avait pas été explicitée, a créé une gêne chez Gorgias et Pôlos, les forçant à restreindre leur propos. Il est intéressant de noter que dès le début de sa tirade, Calliclès identifie explicitement la morale démocratique prônée par les lois comme un frein dans l'expression de ce que pensaient Gorgias et Pôlos et comme la source de leur honte. Le maître de rhétorique a admis qu'il enseignerait le juste à celui qui utilise la rhétorique pour *satisfaire l'usage* (τὸ ἔθος), parce que s'il avait soutenu le contraire, cela aurait créé une violente irritation (ἀγανακτοῖεν) chez les gens (482d2-3). Si Pôlos avait lui aussi noté cette erreur, il tombe à son tour dans le même piège, alors qu'il semblait assumer davantage ce qu'il pensait. Mais en ayant concédé qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir, parce que c'est ce que la morale démocratique prescrit, il a à son tour eu honte et s'est contredit. Les deux rhéteurs ont donc censuré leur réelle position, afin de ne pas contredire leur public et de ne pas s'opposer à la morale de la masse (il ne faut pas oublier que le pouvoir de persuasion de la rhétorique ne fonctionne qu'en présence d'une foule). D'après Calliclès, Socrate aurait profité de cette faille pour alterner les points de vue (loi, nature)<sup>444</sup> et ainsi piégé ses interlocuteurs. Or, si on applique la distinction apportée par Calliclès, le juste<sup>445</sup> selon la loi de la majorité édicte qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir, mais le juste selon la nature établit au contraire l'identité entre le plus laid et le plus mauvais. Alors que la beauté est le fruit d'une convention dans la démocratie, dans la nature il n'y a pas de différence entre ce qui est beau et ce qui est bon, les deux correspondant à ce qui est avantageux. Calliclès se place ici dans la perspective d'Antiphon qui, dans son *Peri Alêtheias*, différencie la détermination du juste selon les lois et la nature :

---

<sup>443</sup> On notera au passage que ce terme est d'autant plus méprisant dans la bouche de Calliclès quand on sait son aversion pour les sophistes soulignée plus loin dans le dialogue par Socrate (520b).

<sup>444</sup> S'il est plus laid de commettre l'injustice, ce n'est pas simplement du point de vue de la loi commune, mais cela l'est aussi du point de vue réel.

<sup>445</sup> Rachel Barney retrace l'émergence des concepts de justice et rappelle que les Grecs utilisaient principalement trois mots pour la désigner : la justice entendue comme vertu (la « *dikaïosunê* »), l'abstraction de la justice (la « *dikê* »), parfois personnification de la déesse, et le juste (le « *dikaion* »). C'est ce dernier terme que Calliclès utilise quand il développe sa conception. Il s'agit de définir le « juste » en tant que critère pragmatique de l'action. Barney, Rachel, « Callicles and Thrasymachus », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, Fall 2017, <https://plato-stanford-edu.acces.bibl.ulaval.ca/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus>, consulté le 19 décembre 2017.



Les <demandes> des lois, en effet, sont adventices, tandis que celles de la nature sont nécessaires (ἀναγκαῖα). Et celles des lois sont dues à la conclusion d'un accord et ne sont pas naturelles, tandis que celles de la nature sont naturelles et ne sont pas dues à la conclusion d'un accord (οὐχ ὁμολογηθέντα).<sup>446</sup>

Antiphon distingue ici l'arbitraire des lois émanant d'un contrat entre les hommes vivant en société de « lois naturelles. » Les positions du rhéteur et de Calliclès se rejoignent dans la mesure où toutes deux partent du rapport conflictuel et irréconciliable de ces deux formes de justice et vont rejeter la justice émanant des conventions au profit d'une justice naturelle, réellement avantageuse pour l'individu. Considérons les deux extraits suivants, le premier tiré de Calliclès, le deuxième d'Antiphon :

Ce n'est pas non, vois-tu, la condition qu'un homme puisse supporter (τὸ πάθημα) : de subir l'injustice ; mais cette condition est celle d'un esclave (ἀνδραπόδου<sup>447</sup>), pour qui être mort vaut mieux que de vivre, espèce d'homme incapable de se porter assistance à soi-même ou à celui qui peut vous être encore à cœur, contre les injustices et les outrages. (483a8-b4)

En revanche, si on fait violence au-delà du possible aux <demandes> naturelles établies par la nature [...] ce n'est pas alors dans l'opinion <des hommes> qu'on subit un dommage, mais en vérité. [...] La majorité des choses qui sont justes selon la loi se trouve en conflit avec la nature. [...] Les choses avantageuses établies par les lois sont des chaînes pour la nature, celles établies par la nature sont libres. Par conséquent, les choses douloureuses ne sont pas, en droite raison, plus profitables pour la nature que les choses qui réjouissent. Donc les choses plus pénibles ne sont en rien plus avantageuses que les choses plaisantes. En effet, les choses qui, en vérité, sont avantageuses ne doivent pas nuire, mais être bénéfiques.<sup>448</sup>

Les deux hommes démontrent le désavantage de respecter la loi instituée<sup>449</sup> au détriment de la loi de la nature<sup>450</sup>. La justice de la nature correspond à ce qui est réellement bénéfique pour l'individu tandis que ce qui est par convention est arbitraire et nuisible. La première est liée à la liberté chez l'individu, le deuxième correspond à une condition dont l'esclave pâtit. Ce qui caractérise la nature, pour Calliclès et Antiphon, c'est qu'elle est régie par un ordre qui n'a pas été établi par l'homme, et auquel il est réellement soumis : naître et

---

<sup>446</sup> Antiphon, B 44 A, col. I.

<sup>447</sup> L'emploi du terme ἀνδραπόδου n'est pas anodin, Calliclès n'utilise pas simplement le terme δοῦλος, il fait référence à un homme qui est *devenu* esclave suite à sa capture lors d'une guerre. Cela souligne le fait que l'on subit sa propre impuissance, l'incapacité à se défendre condamne à être asservi.

<sup>448</sup> Antiphon, B 44 A, col. II à IV.

<sup>449</sup> Ce point rejoint le calcul fait par l'individu dans la cité dont il était question avec Pôlos et au livre II de la *République*, il est préférable si l'on peut passer inaperçu de désobéir aux lois.

<sup>450</sup> D. Keyt souligne l'aspect paradoxal de l'expression « loi de la nature » qui recoupe deux termes historiquement opposés (loi et nature) dans une formule qui apparaît, selon lui, pour la première fois dans la bouche de Calliclès. Keyt, David, *Nature and Justice: Studies in the Ethical and Political Philosophy of Plato and Aristotle*, Leuven, Peeters, 2017, p. 11.

mourir (subir l'injustice) ne sont pas des conditions amovibles. Il s'agit de connaître ses deux niveaux de réalité, la loi et la *phusis*, si l'individu ne veut pas être victime.

Là où en revanche les deux textes se séparent, c'est que le discours de Calliclès cherche à faire reconnaître une hiérarchie naturelle et réelle entre les hommes à laquelle il confère une supériorité normative<sup>451</sup> (νόμον τὸν τῆς φύσεως, 483e3) sur l'égalité artificielle créée par la démocratie. La véritable justice est celle de la nature, parce que c'est en son sein qu'il y a une correspondance entre les capacités des individus et leur pouvoir. Autrement dit, dans la nature, plus on est meilleur (ἀμείνων, 483d1) au sens d'être le plus capable (δυνατώτερον, 483d1), plus on possède (πλέον ἔχειν, 483d1). Pour le dire encore d'une autre manière, si l'individu possède des capacités innées supérieures, la nature est le lieu pour qu'il les développe jusqu'à leur plein accomplissement, sans qu'elles soient entravées (c'est en ce sens que la nature est libre). Car, si un individu s'est vu attribuer naturellement ces dons, c'est pour qu'ils servent, ils ont une fin. En ce sens, Calliclès possède une vision téléologique de la nature, elle exprime une hiérarchie justifiée par une cohérence profonde qui fonde sa justice. Cette équation est celle illustrée par le règne animal ou par les rapports de domination dans la famille, les cités ou encore par Xerxès ou Darius (483d) qui ont suivi cet ordre naturel dans leurs conquêtes (même si celles-ci ont échoué) en attaquant plus faible qu'eux<sup>452</sup>. Pour Calliclès, la loi de la nature révèle ainsi la justice d'un processus de domination et d'appropriation. L'exemple d'Héraclès cité d'après Pindare<sup>453</sup> montre que « la justice selon la nature, c'est que vaches et autres biens qui sont la propriété de ceux qui valent moins et sont plus faibles appartiennent tous à qui vaut davantage et est plus fort » (484c1-3). Dans cet extrait, Calliclès fait du héros mythologique un idéal. Il possède une capacité supérieure

---

<sup>451</sup> Une telle conception était déjà évoquée par Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*. Au §6, celui-ci mentionnait en effet que « c'est un fait de nature (πέφυκε), en effet, que le plus fort (κρεῖσσον) ne soit pas empêché par le plus faible (ἥσσονος), mais que le plus faible soit commandé (ἄρχεσθαι) et conduit par le plus fort, que le fort mène, alors que le plus faible suive. »<sup>451</sup> Le rhéteur reconnaît aussi une hiérarchie naturelle.

<sup>452</sup> Cet exemple a souvent posé problème aux commentateurs. Voir notre remarque en B.3.b1. Les expéditions de Xerxès et Darius échappent au *nomos* dans la mesure où il s'agit de relations entre cité, où l'enjeu principal est la force. Cf. Ponchon, « L'anthropologie politique de la pleonexia : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 16 ; Fussi, Alessandra, « Callicles' Examples of *nomos tēs phuseōs* in Plato's *Gorgias* », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, no. 1, 1996, pp. 123-124.

<sup>453</sup> Les vers sont déformés pour mieux soutenir ses propos (« je ne sais pas en effet la chanson par cœur... » 484b) Sur l'utilisation de la citation de Pindare, voir Demos, Marian, « Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias* », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 96, janvier 1994, pp. 85-107 ; Busse, Adolf, « Zum Pindarzit in Platons *Gorgias* », *Hermes*, vol. 66, no. 2, avril 1931, pp. 126-128.

qui lui confère le droit d'avoir plus et de dominer autrui. On voit que les relations naturelles entre les hommes reposent fondamentalement sur un rapport de domination découlant du fait que celui qui peut plus veut plus, donc va étendre sa puissance sur les autres. De sorte que le conflit est finalement le seul moyen de mesurer la capacité de chacun, puisque c'est celui qui sort vainqueur qui emporte justement son droit de dominer autrui. Ce qui implique que la puissance de l'homme fort naturellement ne connaîtra sa limite que jusqu'à tant qu'il rencontre plus fort que lui<sup>454</sup>. À l'inverse, ce qui est condamnable selon Calliclès, c'est de ne pas être capable de se défendre (483b). Et c'est là d'ailleurs le paradoxe de sa conception dans la mesure où, en faisant la généalogie de la morale de la démocratie, il va finalement identifier l'émergence de ce système politique comme une stratégie développée par les plus faibles pour défendre leurs intérêts et contrer la justice naturelle du plus fort. Stratégie efficace, car elle réussit à mettre en esclavage ces derniers grâce au conditionnement du discours.

Les propos de Calliclès sur la démocratie athénienne sont frappants à deux égards. D'abord, ils sont l'occasion de la reconnaissance de la puissance de la rhétorique, à laquelle il est fait allusion pour la première fois dans son discours. Ensuite, ils révèlent l'origine d'une constitution politique à partir de différences hiérarchiques dans la nature humaine. Commençons par définir la démocratie. Pour Calliclès, il s'agit d'un régime politique dans lequel les lois sont instituées par le grand nombre et les « faibles. » Celles-ci définissent l'injustice comme le fait de l'emporter sur autrui, ce qui est laid. Ce qui est beau et juste c'est de respecter l'égalité (483b-c). Quelle est l'origine de ces valeurs ? Elles sont le produit d'« une stratégie de puissance de l'impuissance »<sup>455</sup> pour reprendre les mots d'Anne Merker. Pour comprendre cette expression, il faut partir du point de départ que nous désigne Calliclès : dans la nature, il y a des forts, capables et des faibles, impuissants. Ces derniers subissent la loi du plus fort parce qu'ils n'ont pas les moyens de commander et donc d'avoir plus. C'est donc le constat d'une différence dans leur nature qui force les faibles à rechercher une façon à la fois de se défendre *et* de dissimuler leur incapacité d'obtenir plus. La moralité des faibles est élaborée à la fois comme un moyen de dissimulation, un leurre entravant la

---

<sup>454</sup> Cette limite n'est pas explicitée par Calliclès et on peut avoir l'impression que, comme avec la figure du tyran, il semble entretenir l'illusion qu'il est possible pour un homme d'être le plus fort de manière absolue.

<sup>455</sup> Merker, *Une morale pour les mortels*, p. 126.

*pleonexia* des forts et comme une stratégie d'appropriation des biens, certes moindre<sup>456</sup>, mais tout de même plus avantageuse que la justice naturelle. La force de la position de Calliclès est de bien souligner que les faibles aspirent toujours à vouloir être forts, même s'ils n'en sont pas capables. Ils envient le tyran, l'homme supérieur, parce que, de manière absolue, cela *vaut mieux* d'avoir plus et de commander, mais ils créent une morale inversée où la modération est valorisée. Mais l'analyse callicléenne n'explique pas seulement comment les valeurs démocratiques sont générées, elle détaille aussi comment celles-ci réussissent à s'imposer et à contrôler les plus forts. Leur puissance vient du même procédé que celui utilisé par Socrate plus tôt sur Gorgias et Pôlos et dénoncé par Calliclès : les faibles utilisent la honte comme moyen de coercition. C'est là qu'intervient la rhétorique, dans la mesure où c'est par le discours que les faibles persuadent et imposent leurs valeurs : « louant ce qu'ils louent et blâmant ce qu'ils blâment » (483b6-7). Face aux discours dominants de la masse, les forts sont épouvantés (ἐκφοβοῦντες, 483c1). Si Calliclès ne précise pas comment le régime démocratique s'est mis en place, il explique en revanche comment cette association d'hommes inférieurs réussit à maintenir l'illusion morale. Cela est rendu possible par un conditionnement : « modelés à façon, les meilleurs et les plus forts d'entre nous (ἡμῶν αὐτῶν), pris en main dès l'enfance, sont, tels des lions, réduits en servitude par des incantations et des sortilèges (γοητεύοντες)... » (483e4-6). Calliclès décrit ici l'endoctrinement dès la naissance d'hommes comparables à des lions domestiqués auxquels on enseigne, contre leur nature, que ce qui est beau et juste c'est l'égalité. Pour souligner à la fois la puissance du stratagème et son illégitimité, Calliclès emploie des termes issus du vocabulaire de la tromperie et de la mystification<sup>457</sup> : les lois démocratiques sont des formules (γράμματα), de la sorcellerie (μαγγανεύματα), des incantations (ἐπωδάς), des conventions contre nature. De sorte que, malgré son absence de fondement, la puissance du discours de la masse conditionne les forts à croire à la farce démocratique.

<sup>456</sup> « ... car, comme ils sont inférieurs, il leur suffit, je pense, d'avoir l'égalité ! » (483c).

<sup>457</sup> En ce sens, ce passage fait également écho au paragraphe 10 de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias : « Car la puissance de l'incantation (ἐπωιδῆς), quand elle a commerce avec l'opinion de l'âme, la charme, la persuade et la transporte par sa magie ensorceleuse (γοητεία). Or de la sorcellerie (γοητείας) et de la magie (μαγείας) sont issus deux arts qui produisent les erreurs de l'âme et les artifices de l'opinion. »

b. *L'émancipation du plus fort dans la démocratie*

Lorsque Calliclès livre son discours, il a conscience qu'il s'exprime alors que la société démocratique est le contexte dans lequel évoluent en ce moment les hommes forts dont il parle. La question est donc de savoir, dans de telles conditions, comment le meilleur pourra-t-il s'extraire de l'emprise des faibles. Comment échappera-t-il à la frustration<sup>458</sup> de son naturel ? L'exemple du lion pris par Calliclès est éclairant. Même mis en cage, enchaîné et endoctriné dès la plus tendre enfance à croire aux valeurs des faibles, la nature du fort demeure inchangée. Mais cela suffit-il pour qu'il prenne conscience de lui-même dans cet état d'asservissement ?

Mais que vienne à paraître, j'imagine, un homme ayant le naturel qu'il faut, voilà par lui tout cela secoué (*ἀποσεισάμενος*), mis en pièce (*διαρρήξας*) : il s'échappe (*διαφυγών*), il foule aux pieds (*καταπατήσας*) nos formules, nos sorcelleries, nos incantations et ces lois qui, toutes sans exception, sont contraires à la nature ; notre esclave s'est insurgé et s'est révélé maître. C'est à cet instant que respandit la justice selon la nature (484a3-b1).

Ce rejet de l'autorité et ce déchaînement de force évoquent une crise adolescente, mais ne spécifie pas comment l'individu prend conscience de lui-même et s'émancipe. Pour esquisser une hypothèse, il faut anticiper sur les futurs propos de Calliclès. Plus loin, il explique à Socrate l'usage de la philosophie à partir d'une délimitation entre différents âges. Sans rentrer pour le moment dans les détails de ce passage, on peut néanmoins déjà souligner que Calliclès circonscrit la philosophie à la seule période de l'adolescence et rejette formellement toute pratique passée cet âge. Il considère ainsi qu'elle est absolument indispensable pour l'adolescent. Pour quelles raisons ? Un adolescent qui ne philosophe pas se voit priver de la prise de conscience de ses propres capacités : un « jeune homme qui ne s'occupe pas de philosophie [...] ne se jugera lui-même digne (*ἀξιώσοντα*) de s'employer à rien de beau, ni de noble » (485c6-7). La position de Calliclès ne rejette donc pas radicalement cette pratique (contrairement à la sophistique que le personnage semble au contraire mépriser). Il y a chez Calliclès une reconnaissance de la philosophie<sup>459</sup>, car elle rend libre (*ἐλεύθερον*, 485c5) celui qui s'y adonne. Mais de quoi libère-t-elle ? Il s'agit maintenant de revenir à notre passage cité plus haut, il semble que la philosophie puisse aider

---

<sup>458</sup> Anne Merker souligne à juste titre l'allusion à la castration que l'on « peut déceler derrière la mention de l'*ἀνανδρία*, la privation de virilité des nombreux » Merker, *Une morale pour les mortels*, p. 126.

<sup>459</sup> Un peu plus loin dans le texte, on apprend que le personnage a formé une association de philosophie avec d'autres jeunes gens (487c) où il délibérait sur la question de l'usage de la philosophie et en particulier sur la question des occupations auxquelles il faut se consacrer.

le jeune homme doué naturellement à se libérer du conditionnement des plus faibles. Cette remise en question profonde lui permet de prendre conscience de sa propre nature<sup>460</sup>. En ce sens, on peut penser que la philosophie représente le moyen pour l'homme doué naturellement de découvrir sa véritable identité, puisqu'elle peut démystifier les incantations et les sortilèges (484e) du grand nombre (Socrate ne s'est-il pas opposé depuis le début du dialogue aux appels à la majorité et à l'opinion commune ?) Évidemment Calliclès ne donne pas de définition de la « philosophie », il est donc difficile de savoir ce qu'elle recoupe exactement<sup>461</sup>, mais au vu de ce qu'elle produit, elle semble être une occupation qui force à se tenir en retrait de la vie politique<sup>462</sup>. Cette distance nécessaire permet sans doute d'observer, de questionner et de critiquer l'autorité établie, les lois, les manières de vivre des hommes et les opinions de la majorité, menant à réfléchir sur soi. Il semble donc plausible, considérant le rôle assigné à la philosophie, que le jeune homme qui possède le naturel requis le découvrira en s'y adonnant. Or, Calliclès nous indique également que la découverte de cette supériorité individuelle va de pair avec le constat d'une inégalité naturelle entre les hommes. Étant capable de se distinguer des autres, le jeune homme pourra prendre la mesure de son potentiel, de sorte que la philosophie devient également la condition pour entreprendre les activités desquelles on est digne (ἀξιώσοντα, 485c7) et qui nous distinguent des autres.

En prenant conscience de ses propres capacités, le jeune homme réalise l'injustice qu'il subit et les entraves mises en place par les lois des faibles qu'il rencontre dans son développement. S'opposant à cette moralité de pacotille, il décide de suivre la norme supérieure de la nature où celui qui est capable mérite d'avoir plus que les autres. Mais face à un système qu'il ne peut simplement révolutionner ou combattre seul, il lui faut ruser et trouver un moyen de se faire justice, tout en se défendant des risques de la vie démocratique.

---

<sup>460</sup> On ne peut s'empêcher de penser à la propre biographie de Calliclès. Comment en est-il arrivé à développer de telles idées ?

<sup>461</sup> Un passage dans la *République* fait penser à Calliclès sur ce point. Lorsque Socrate explique dans quelle forme d'État le naturel philosophe dégénérera, il affirme : « ... ceux-là même qui s'y mettent [à la philosophie], le font étant adolescents, juste au sortir de l'enfance, et, quand, tout en s'occupant de leur maison ou de leurs affaires, ils en sont venus au voisinage de ce qu'il y a en elle de plus ardu, alors ils s'en éloignent, en se flattant d'être les philosophes par excellence. [...] Or, dans la suite, s'il leur arrive même, et quand ils y ont été invités, de consentir à en écouter d'autres qui pratiquent ce genre d'exercice, ils estiment que c'est beaucoup d'y avoir consenti, étant convaincus qu'il doit n'y avoir dans cette pratique qu'un simple passe-temps » (*République*, VI, 498a).

<sup>462</sup> On verra sous peu que c'est ce qui constitue le point de critique de Calliclès envers la philosophie, elle empêche de développer l'expérience nécessaire pour évoluer dans la société démocratique.

Comment se protéger dans la cité ? C'est cette considération qui amène Calliclès aux raisons pour lesquelles faire de la philosophie est nuisible à l'âge adulte. C'est en justifiant ce point qu'il explique ce qui va manquer à l'homme fort dans son éducation s'il ne s'occupe que de philosopher :

... l'expérience (ἐμπειρον) est indispensable quand on veut devenir un homme accompli et bien considéré. C'est un fait que le philosophe perd toute expérience des lois qui sont celles de la cité ; des discours dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques que comportent les relations humaines ; [...] bref il perd, d'une façon générale, toute expérience des mœurs (484d1-6).

Calliclès insiste ainsi sur l'apprentissage par l'expérience dans la formation de l'homme qui veut rechercher le pouvoir (il rejoint en ce sens Pôlos). Dans la démocratie, contrairement à la nature, ce n'est donc pas la force physique et la ruse qui sont primordiales, mais la capacité à bien parler, car le pouvoir repose sur la prise de parole. L'expérience<sup>463</sup> en donnant bonne réputation et le savoir des conventions, permettra de viser juste quand il s'agit de persuader au tribunal, face à la foule, en toutes circonstances. Le philosophe qui en est privé sera incapable de développer sans elle une connaissance des mœurs<sup>464</sup> et du langage. Autrement dit, il ne développera pas les capacités sociales nécessaires pour être en mesure de paraître juste, en respectant officiellement les lois en vigueur et les conventions de la majorité. On peut d'ailleurs reconnaître dans cette importance donnée à la connaissance des mœurs, la condition pour s'adapter aux circonstances, capacité de la rhétorique déjà avancée par Gorgias<sup>465</sup>, afin de tenir le discours adéquat au bon moment<sup>466</sup>. Calliclès propose donc

---

<sup>463</sup> Une notion déjà mise en avant par Pôlos dont nous avons parlé dans la section précédente, la rhétorique tire son savoir technique de l'expérience.

<sup>464</sup> Le verbe ὀμιλεῖν (484d4) employé par Calliclès fait écho au verbe προσομιλεῖν (463a10) que Socrate avait utilisé pour désigner le naturel de l'homme attiré par la rhétorique qui est doué pour les relations avec les autres hommes.

<sup>465</sup> Le personnage dans le dialogue prétend posséder la capacité de répondre à toute question, toujours en réussissant à persuader, de même le Gorgias historique mettait en avant la notion de *kairos* (voir la section B.1).

<sup>466</sup> On se rappellera à ce sujet que la source étymologique du mot *rhêtôr*, et sa proximité avec l'adjectif *rhêtôs* signifie « convenu, conforme à ce qui a été dit, que l'on peut dire, rationnel. » Chantraine *et al.*, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 35 Dans le mot lui-même apparaît la notion d'une norme, du respect soit d'une convention, soit d'un ordre rationnel. Cette capacité de « dire ce qu'il faut », ce qui est approprié, se développe grâce à l'expérience des mœurs, qui permet au rhéteur de s'adapter à son public, car il connaît les plaisirs et les passions des hommes. On peut également rapprocher son étymologie du terme *rhêtra* employé à Sparte pour désigner l'unique texte écrit qui instaurait l'ordre social de la cité. Cf. Jordović, Ivan, « Égalité, liberté et contrainte dans la *polis* grecque », in Collette-Dučić, Bernard, Gavray, Marc-Antoine, Narbonne, Jean-Marc (dir.), *L'esprit critique dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, 2019, p. 308 et Lévêque, Pierre, « SPARTE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/sparte/>, consulté le 3 juin 2019.

un programme éducatif basé sur deux sources de connaissances principales pour celui qui veut satisfaire son naturel en obtenant plus dans un contexte démocratique. Résumé en une phrase, il s'agit de pratiquer la philosophie à l'adolescence pour réaliser à quelle fin on est destiné, puis, à l'âge adulte, de cesser tout commerce avec elle pour apprendre par l'expérience afin de gravir les marches du pouvoir. Sans cela, le philosophe sera non seulement incapable de réaliser son naturel, mais surtout il deviendra une proie facile pour subir l'injustice : il sera « ... aussi impuissant à s'assister soi-même, qu'à sauver des plus grands dangers et lui-même et personne d'autre ? exposé à être, par ses ennemis, dépouillé de tout ce qu'il possède ? À tout bonnement vivre méprisé dans son pays ? » (486b6-c2). Cette phrase fait écho aux nombreuses descriptions du sort de l'homme juste condamné injustement que l'on trouvait chez Pôlos, mais aussi dans la *République* dans la bouche de Glaucon, et surtout elle évoque le futur procès<sup>467</sup> de Socrate, le plus juste de tous les hommes. Aux yeux de Calliclès, Socrate ne saura pas préserver son intérêt personnel, car il ignorera comment jouer le jeu des apparences et de la bonne réputation. La conclusion du discours de Calliclès est sans appel : respecter vraiment les conventions n'est donc pas à son avantage d'un point de vue naturel (sauf si devant témoins on se donne l'air de les respecter). Cela cause en réalité préjudice à l'individu, car la justice conventionnelle ne peut pas protéger l'individu de l'injustice. À la lumière de cette conception, on comprend la pertinence de la rhétorique, qui devient essentielle pour aider le fort à se déguiser sous l'apparence du juste. À la fin du dialogue, Socrate accuse Calliclès de trouver la rhétorique « absolument belle » (520b). Si, à l'adolescence, la philosophie dessille le fort des incantations et des sortilèges, à l'âge adulte, c'est bien la rhétorique<sup>468</sup> qui lui permet de vivre en accord avec sa nature, mais sous ces incantations et sortilèges. De sorte que l'homme doué naturellement réussira au plus à étendre sa *pleonexia* sans se faire prendre, sous le couvert de la civilité, au moins à se défendre des accusations courantes (sycophantes) risquées par tout citoyen athénien.

---

<sup>467</sup> Dans l'*Apologie*, une phrase fait d'ailleurs directement écho avec les propos de Calliclès : « N'as-tu pas honte, Socrate, d'avoir mené un genre de vie qui, aujourd'hui, te met en danger de mort ? » (*Apologie* de Socrate, 28b).

<sup>468</sup> C'est pourquoi, comme nous l'avons déjà souligné, Calliclès possède une si grande admiration pour les hommes d'État tel que Périclès. À ses yeux, le politicien a réussi sous le règne de la justice conventionnelle à affirmer la justice naturelle. Périclès a gagné en popularité auprès du peuple, car sa politique démocratique flattait les faibles. Autrement dit, il est le parfait exemple d'un homme au naturel fort, capable d'user du langage approprié dans les conventions, car il connaît l'ethos des hommes, leurs plaisirs et leurs peines, afin de les flatter adéquatement dans le but de réaliser sa propre *pleonexia*.



### c. *La liberté callicléenne*

La conception de Calliclès met ainsi en avant une justice fondée sur une nature qui distingue les êtres en fonction de leurs capacités. La puissance qui leur est donnée est concomitante à ce qu'ils peuvent s'appropriier (484c). La démocratie, système artificiel, tente de bafouer cet ordre inégalitaire, mais elle ne peut réussir au point de substituer l'égalité de droit qu'elle institue à une égalité de fait. L'injustice est alors double, non seulement ceux qui devraient avoir plus (en accord avec leur nature) sont lésés, mais les hommes continuent à être victime d'inégalités même dans un système égalitaire. Car, si l'on est faible et qu'on ne sait pas se protéger, on risque d'être victime, menace brandie constamment par Calliclès. Il faut donc prendre les moyens d'assurer sa liberté. Cette valeur souvent invoquée par ce personnage n'a toutefois pas encore été suffisamment éclairée. S'agit-il encore d'une liberté entendue comme le pouvoir de « faire ce que l'on veut » telle que la défendait ardemment par Pôlos chez les tyrans et les orateurs ? Il semble d'emblée que la liberté chez Calliclès soit associée à l'idée d'être maître (δεσπότης, 484a6). Mais le cheminement n'est pas le même que chez Pôlos, ne serait-ce par le fondement qui légitime la possession d'un tel pouvoir, mais aussi par le rôle que joue la philosophie dans la possibilité d'atteindre la liberté. Dans un passage qui sonne comme une allégorie de la caverne détournée (484a-b), la remontée du fort se fait vraisemblablement, comme nous l'avions mentionné plus haut, grâce à la philosophie. Alors qu'il était esclave, conditionné par l'illusion démocratique créée par les faibles, l'homme naturellement supérieur se libère de ses chaînes en prenant conscience de la mystification qui l'entoure, c'est-à-dire du caractère arbitraire des lois et des conventions qui le mène à reconnaître la seule réalité, celle de la nature. Mais ce n'est pas à l'Idée du Bien ou au Soleil auxquels aboutit le héros ici, mais à une conception du juste qui stipule que le plus fort est celui qui possède plus<sup>469</sup>. Ce qui caractérise le meilleur naturel c'est sa capacité à dominer autrui (le retour dans la Caverne ne mène évidemment pas à la libération des autres, mais bien plutôt à leur asservissement). Il y a donc un couple indissociable pour Calliclès : « avoir plus » participe du pouvoir légitime de domination du plus fort. La liberté est alors le signe de la réalisation de cette nature, puisqu'elle est la conséquence de ce pouvoir de commandement des autres et de possession de leurs biens. C'est ce que révèle sa théorie des

---

<sup>469</sup> L'emploi des verbes ἀναφαίνω et ἐκλάμπω (484a6-b1) pour qualifier la révélation du maître et du juste selon la nature font écho au rôle de la lumière dans la sortie de la caverne (*République*, VII, 516a).

âges en 485a4-e2 dans laquelle il développe le parcours de son idéal qui doit se conformer aux exigences de sa nature aux différents stades de sa vie. Dans ce passage, le rôle de la philosophie est altéré. Si, comme nous l'avons vu plus haut, la philosophie libérait l'homme supérieur de la supercherie de la démocratie, elle devient ici une entrave à sa liberté. Comment expliquer cette contradiction ? Pour répondre, il faut distinguer les figures de l'enfant, du jeune homme adolescent, de l'adulte dans la conception naturaliste du personnage. Ces distinctions se veulent une illustration d'un principe énoncé par Euripide<sup>470</sup> que Calliclès défend : c'est l'idée qu'un homme doit se consacrer à l'occupation dans laquelle il vaut le mieux, autrement dit, en termes callicléens, à l'activité qui est digne de sa nature. Or, si on philosophe toute sa vie, on se gâchera, car on ne se donnera pas les moyens de se réaliser. La première raison invoquée par Calliclès est que, comme expliqué plus haut, en ignorant les mœurs de ces concitoyens, le philosophe risque d'être incapable de se défendre face à l'injustice en démocratie. Il précise sa critique en développant une explication du comportement adéquat que l'homme supérieur doit adopter en fonction de son âge. Ici encore, Calliclès utilise la nature comme un critère de jugement :

Quand en effet je vois un petit enfant, auquel il ne convient pas encore de converser comme nous le faisons, parler de façon puérile et faire des gamineries, je m'en réjouis, j'y trouve de l'agrément et cette liberté qui sied à l'âge enfantin. Mais, si j'entends un marmot parler aussi distinctement qu'une grande personne, cela m'est odieux, cela importune mes oreilles et me donne à bon droit une impression de servilité ; tandis que, si c'est un homme fait que j'entends parler de façon puérile et à qui je vois faire des gamineries, je trouve qu'il est digne de risée, qu'il ne se conduit pas comme un homme et qu'il mérite les verges (485b2-c2).

Dans cet extrait, Calliclès dresse une opposition entre comportement libre et servile sur la base d'une attitude appropriée naturellement à l'âge. Si l'on récapitule les figures présentées par Calliclès dans sa théorie des âges : il y a le marmot dont le comportement adéquat est de parler de manière puérile et de faire des gamineries, tandis qu'il a une attitude servile s'il parle aussi distinctement qu'une grande personne. Ensuite, il y a l'homme mature qui doit se comporter comme un homme s'il parle distinctement et ne fait pas de philosophie,

---

<sup>470</sup> « Ce en quoi chacun brille, c'est aussi vers quoi il se hâte, consacrant à cela la plus grande partie de sa journée, et où il peut lui arriver d'être supérieur à lui-même. Mais l'occupation dans laquelle il ne vaut pas cher, de celle-là il s'éloigne, il la critique injurieusement ; tandis qu'il fait l'éloge de l'autre, convaincu que, par ces bonnes dispositions de sa part, il fait ainsi son propre éloge » (484e6-485a4). On notera qu'Euripide souvent cité par Calliclès avait lui-même déjà énuméré quatre obstacles à la liberté de l'homme dont la masse et les lois : « ... c'est la foule des citoyens ou les décrets des lois qui les empêchent de suivre leur humeur à leur guise. » Euripide, *Hécube*, 864-867.

mais qui, s'il fait des gamineries, et parle de manière puérile, sera la risée, manquera de virilité et doit être puni comme un enfant. Enfin, le jeune doit faire de la philosophie, pour être capable de se juger capable du beau et du noble, sinon il n'en sera pas capable et ne sera pas libre. Et le plus âgé doué d'un excellent naturel, doit le mettre à profit pour être au centre de la cité et proférer des choses libres, grandes et suffisantes. Mais il lui serait honteux de faire de la philosophie, de fuir les places publiques en s'entourant d'adolescents, car ce n'est pas se comporter en homme et cela mérite d'être fouetté. Dans son parcours, l'homme supérieur fera preuve de liberté, s'il se conforme toujours à sa nature en adoptant le comportement qui correspond à son âge jusqu'à parvenir à son plein accomplissement. R. Muller fait ainsi remarquer l'importance du lien entre la notion de liberté et de nature. À l'origine, le terme *phusis* exprimait l'idée de croissance : « ce qui lui est conforme ou exprime ses exigences sera libre, et, inversement, les lois sont des "entraves de la nature" », c'est-à-dire du libre développement naturel »<sup>471</sup>. De même, dans l'étymologie d'*eleutheria*, on trouve cette notion de croissance que Benveniste<sup>472</sup> a également explicitée. Cette idée se retrouve clairement chez Calliclès lorsqu'il distingue l'enfant libre, qui possède une manière naturelle de parler puérilement et l'enfant esclave qui, ayant été entravé par la contrainte servile, est forcé de s'exprimer avec clarté, ce qui l'empêche de correspondre à son naturel. C'est sur la base d'un même argumentaire que Calliclès définira ensuite le comportement de l'adolescent et de l'adulte. L'adolescent doit faire de la philosophie, car cela correspond au naturel de son âge (remettre en question les normes, examiner son existence). En revanche, devenu adulte, il doit cesser de se maintenir en retrait de la politique (ce qu'implique le fait de philosopher) pour vivre avec les autres hommes, car sa maturité le destine au pouvoir, c'est là qu'il réalisera pleinement son naturel viril<sup>473</sup>. Pour déployer sa nature, l'homme doit donc se consacrer à des occupations qui lui correspondent, et à chaque âge il ne doit pas être

---

<sup>471</sup> Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, pp. 53-54.

<sup>472</sup> Se développe, ce qui n'est pas contraint, donc ce qui est libre, c'est ce qu'explique Muller en suivant Benveniste : « ... il est assez naturel d'admettre que l'idée de croissance accomplie, aboutissant à la structure et à la figure humaine », est indissociable de celle de non-empêchement : pour que la croissance arrive à son terme, il faut que rien d'extérieur ne vienne entraver le principe interne de développement, que la plante pousse « librement ». » Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 52 et Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Éditions de Minuit, 1980-81, p. 323.

<sup>473</sup> Les propos de Robert Muller font ainsi écho à ceux de Calliclès alors qu'il explique les différentes hypothèses de l'origine du terme désignant la liberté, il remarque ainsi : « Or, accomplir sa croissance sans empêchement jusqu'à son terme [...], c'est réaliser l'être de l'espèce, c'est être conforme à son essence, si bien que l'être libre n'est pas autre chose que l'être-homme. » Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 56.

contrarié dans son comportement « naturel. » La philosophie joue donc un rôle ambivalent dans le parcours dépeint par Calliclès, puisqu'elle peut à la fois révéler à lui-même l'homme fort et à la fois entraver sa liberté l'éloignant du pouvoir qu'il a besoin d'obtenir pour définir qui il est. En effet, Calliclès insiste également sur ce dernier point, s'il veut rétablir la légitime justice et révéler sa nature de maître, l'homme fort doit prendre ce qui lui est dû. Et pour ce faire, il a besoin d'une puissance qui garantira sa liberté d'avoir plus, de s'approprier ce qui l'entoure. Il nous restera à expliciter le rôle joué par l'intelligence et le courage dans la conception hédoniste de Calliclès, ce que nous ferons dans notre quatrième chapitre, ce point ne concernant pas immédiatement le fondement de sa justice naturelle.

À travers Gorgias, Pôlos et Calliclès, on a donc vu se dessiner une justice concurrente à la justice instituée par les lois. Bien que Gorgias n'explique pas une conception aussi appuyée et aboutie du juste que Calliclès, on peut néanmoins voir un *leitmotiv* tout au long des trois échanges. Derrière la définition gorgianique de la rhétorique comme le plus grand bien pour l'individu dans la cité se cache l'idée de rechercher une justice individuelle. Ce secret n'est pas si bien dissimulé, puisqu'il est reconnu par tous (comme le soulignait Pôlos dans ses appels à la majorité) qu'il est plus avantageux d'enfreindre les lois de manière cachée que de les respecter réellement. C'est en effet pour éviter que l'individu se favorise au détriment de la majorité et qu'il y ait des inégalités entre les hommes que les lois de la démocratie ont été instituées selon Calliclès. Dans un système où le respect des lois n'est plus qu'une façade pour obtenir bonne réputation et éviter la honte du châtement, la rhétorique est alors la meilleure arme qui soit pour passer inaperçu et défendre ses intérêts privés.

## **Conclusion**

Dans ce deuxième chapitre, nous avons accompli une première étape pour comprendre la réception de la rhétorique : expliquer les raisons historiques identifiées par Platon de l'émergence et du succès de l'« art oratoire » à cette époque. Le *Gorgias* est un dialogue marqué par un esprit des temps troublés, il était donc incontournable d'expliquer le contexte historique dans lequel il s'inscrit pour comprendre ses enjeux. La crise que traverse

la démocratie athénienne à travers la guerre du Péloponnèse est au cœur du conflit qui oppose Socrate et ses interlocuteurs. Elle se caractérise par une dégénérescence, qui avait déjà été décrite de manière mythique dans le récit de Critias dans le *Timée*. Le dialogue met en lumière une corruption progressive qui touche les instances politiques et judiciaires et dont on peut retracer l'origine à partir des guerres médiques. C'est dans le rapport entre la foule et les politiciens que se joue le problème majeur d'Athènes. La politique menée par les figures politiques du passé a attisé l'*hubris* de la cité en encourageant son impérialisme. Ce constat va à l'encontre de l'admiration traditionnelle que ces figures inspirent aux personnages, représentant chez certains le fantasme auquel ils aspirent. On pense ici à Archélaos pour Pôlos, à Périclès pour Calliclès. Au contraire, Thémistocle, Miltiade, Cimon, Périclès ont compliqué la tâche des politiciens contemporains comme Alcibiade et Calliclès. Ils ont rendu l'exercice du pouvoir plus dangereux en habituant le peuple à désirer irrationnellement. La rhétorique émerge de ce contexte. La flatterie devient une nécessité pour le politicien qui veut se maintenir au pouvoir. La pratique oratoire est donc le fruit d'une perversion de la politique qui a pour cause la recherche de l'intérêt privé sur l'intérêt public. C'est ce qu'illustre également une certaine conception de la justice sous-entendue par la manière dont les trois interlocuteurs présentent ou comprennent l'usage de la rhétorique. Cet usage repose sur une scission au sein du système démocratique entre deux compréhensions différentes de la justice, pourtant maintenues conjointement. La justice des lois instituée par le grand nombre prône l'égalité et associe la *pleonexia* à l'injustice, elle s'oppose à la justice comprise de manière populaire comme la capacité de se défendre soi-même et ses proches de l'injustice. Cette dernière conception valorise la préservation de soi et conçoit donc la rhétorique comme une arme défensive et offensive essentielle en démocratie. La démonstration de Gorgias repose sur cet usage personnel de la rhétorique pour se défendre. Sa dimension offensive sera ensuite rendue plus manifeste chez Pôlos et clairement assumée par Calliclès, dont les intentions sont moins dissimulées. On recherche donc la justice démocratique pour l'apparence et la bonne réputation qu'elle confère. Pour critiquer la rhétorique, il faudra alors démolir le fondement présumé par la justice traditionnelle qu'il est plus avantageux de commettre l'injustice que de la subir. Ce sera l'une des conditions pour accomplir un renversement de la rhétorique, transformation qui appellera une

conception toute différente de la politique. Avant de passer à ce travail, nous devons comprendre la réception de la rhétorique par le dialogue.

# Chapitre III : Le double dévoilement de la rhétorique et du dialogue

## Introduction

Dès le début du *Gorgias*, Socrate arrive avec l'intention de faire l'examen de la rhétorique pour apprendre ce qu'elle est, ce qui mènera finalement à sa critique et à son renversement. Mais, comment Socrate amène-t-il Gorgias à dévoiler la nature de ce qu'il pense au sujet de l'art oratoire ? C'est par la pratique du dialogue qu'il sera possible de rendre manifeste l'opinion du rhéteur sur la rhétorique. Toutefois, ce dialogue qui a pour objectif de parvenir à une définition de la rhétorique ne va pas de soi. En effet, le verbe *διαλέγεσθαι* ne renvoie pas seulement au sens commun de parler ou de s'entretenir avec quelqu'un. Socrate fait un usage particulier du *logos*, il ne cherche pas à converser ordinairement, à échanger des anecdotes ou des banalités. Il introduit un espace discursif dans lequel ses interlocuteurs et lui doivent se soumettre au *logos*. Or, Gorgias ne sait pas dialoguer au sens où Socrate l'entend. Il faudra donc que Socrate fournisse de nombreux efforts à travers l'exercice définitionnel de la rhétorique, pour expliciter sa manière de converser, afin de former les interlocuteurs à même la discussion. Ce travail sera d'autant plus ardu que le *Gorgias* présente explicitement le rapport de force entre deux modes conflictuels de discourir. Dès lors, on assiste au sein de l'échange à un double mouvement. D'un côté, on cherche à définir ce qu'est la rhétorique par le dialogue (ce qui force ses partisans à limiter ou abandonner leur exposé oratoire) ; de l'autre côté, l'activité de dialoguer se précise et se définit à travers cet exercice définitionnel où Socrate doit lutter<sup>474</sup> pour justifier et conserver un entretien dialectique. L'aboutissement de ce double mouvement va révéler l'ignorance de Gorgias sur son art et, à l'inverse, une certaine « compétence dialogique » (appelons-la ainsi pour le moment) de la part de Socrate. Mais comment comprendre cette pratique ? Socrate possède-t-il un savoir technique ou s'agit-il d'autre chose ? Avons-nous déjà affaire à la science dialectique, et si oui, sous quelle forme ? En quoi le dialogue est-il la manifestation du choix de vie philosophique de Socrate ? Enfin réfutation (*ἔλεγχος*) et dialogue (*διαλέγεσθαι*) se

---

<sup>474</sup> Si Gorgias semble être un adversaire de bonne foi, néanmoins il retombe très rapidement dans ses travers rhétoriques et macrologiques pour démontrer la supériorité de son art. Quant à Pôlos et Calliclès, ils sont ouvertement réfractaires aux propos de Socrate et à sa manière de mener la discussion.

confondent-ils ? Il apparaît que l'ensemble de ce premier entretien vise à différencier deux types de *logos* opposés qui se rencontrent et se concurrencent.

À cela s'ajoute la difficulté de cerner le rôle de Socrate dans le dialogue. Lorsqu'on observe les différentes interprétations, il semble que l'accent soit mis sur deux facettes opposées. Pour certains, Socrate se présente comme un philosophe retors, voire hargneux, qui ne cesse de revenir à la charge, d'employer des procédés dont on peut parfois questionner la légitimité<sup>475</sup>. La raison de ce comportement reposerait sur le fait qu'il doit lutter face à des ennemis plus coriaces que d'ordinaire. À l'inverse, d'autres voient en Socrate un interlocuteur mettant en avant un dialogue collaboratif, prenant le temps d'expliquer de manière pédagogique les étapes dialectiques et mettant en avant la nécessaire *philia* entre les protagonistes. Est-il possible de réconcilier ces deux visions ? Il est vrai que le contexte du *Gorgias* est déterminant pour comprendre la violence qui s'y installe progressivement, la lutte entre les partisans de la rhétorique et de la philosophie y est vive. Mais dans ce conflit, Socrate se présente avant tout comme un médecin<sup>476</sup>. Autrement dit, derrière son apparente ambivalence, le comportement de Socrate est cohérent : le médecin est bienveillant et veut guérir ses patients, mais son action est sur le coup souffrante et pénible, elle requiert parfois l'administration de drogues amères (à l'opposé des drogues douces de la rhétorique). En voulant prendre soin et améliorer la santé de l'âme de ses interlocuteurs, Socrate doit adapter le remède aux symptômes, en essayant de guérir parfois contre leur gré des patients récalcitrants. Dans sa manière de conduire la conversation, Socrate adopte donc des stratégies dialectiques différentes en fonction des personnages, ce qui illustre d'ailleurs la richesse des possibilités du dialogue.

Dans cette section, nous aimerions donc proposer une analyse du *διαλέγεσθαι* de Socrate dans le *Gorgias*. Même si le verbe n'a pas encore un sens technique lié à l'activité de la dialectique tel que développé dans la *République*<sup>477</sup> (nous reviendrons plus bas sur cette difficulté), il fait référence pour reprendre l'expression de Monique Dixsaut à « une certaine

---

<sup>475</sup> C'est la version notamment proposée par Beversluis, *Cross-Examining Socrates*, pp. 342-343.

<sup>476</sup> Voir les passages 475d-e, 480b-c, 505c, 515b.

<sup>477</sup> Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, J. Vrin, 2001, pp. 63-68.



manière d’user du logos »<sup>478</sup> à laquelle Socrate soumet ses interlocuteurs et lui-même<sup>479</sup> et qui ne peut s’éclairer que de « l’intérieur »<sup>480</sup>. La raison de cette explicitation progressive s’explique du fait que, contrairement à la rhétorique qui bénéficie alors d’une certaine popularité, la pratique du dialogue que Platon attribue au personnage de Socrate n’a pas la même notoriété et pourrait bien se confondre<sup>481</sup> avec différents usages du discours en vogue à l’époque comme l’antilogie, l’éristique, la sophistique, voire même une forme de démagogie<sup>482</sup>. Il est donc nécessaire d’expliciter son but et son fonctionnement à autrui<sup>483</sup>. Cela se traduit, au cours de la discussion, par de nombreux exemples pédagogiques (des modèles de mini-dialogues en 451a-c, 452a-d, 453a-c) donnés par Socrate à Gorgias, mais

---

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>479</sup> Quelques passages où cette notion est soulignée par Socrate : « Sur ce, Gorgias, écoute : sache-le bien en effet, il est une chose de laquelle personnellement je me persuade, c’est que, s’il y a homme au monde qui, s’entretenant avec un autre, souhaite avoir connaissance de ce précisément sur quoi porte la conversation, un tel homme, c’est bien moi ! Et je prétends que c’est aussi toi. » 453a8-b3. « Car, voilà précisément ce que je disais, ce que visent mes questions, ce n’est pas ta personne, mais la poursuite de la discussion jusqu’à son terme (περαίνεσθαι) » (454c1-2). « Si donc tu es toi-même de cette classe d’hommes dont je fais précisément partie, ce serait pour moi un plaisir de te poser toutes mes questions ; dans le cas contraire, j’en resterais là ! Or qu’est-ce que cette classe à laquelle j’appartiens ? C’est celle des hommes qui prendront plaisir à être réfutés, si je dis quelque chose qui n’est pas vrai ; mais qui prendront plaisir aussi à réfuter, si l’on dit quelque chose qui n’est pas vrai : de ceux qui, en vérité, ne trouveront pas, d’être réfutés, plus déplaisant que de réfuter... » (458a1-5). Avec Calliclès : « Tu mets à mal, Calliclès, ce qui été dit premièrement, et, si vraiment tu dois parler d’une façon contraire à ce que tu penses, il te sera impossible de soumettre, en commun avec moi, les choses à l’examen (ἐξετάζεις) de ce qu’elles valent » (495a7-9).

<sup>480</sup> En ce sens, la remarque de Sylvain Delcomminette vaut aussi bien pour la dialectique que pour le dialogue, cette dernière ne pouvant : « ... être décrite à partir d’un point de vue extérieur qui pourrait prétendre la dominer comme un objet d’examen particulier. Cela ne veut pas dire qu’il est impossible d’en dégager les règles et les principes, mais ceux-ci ne peuvent être mis au jour que de l’intérieur de sa pratique, comme cela se passe, par exemple, dans le *Sophiste* et le *Politique* » Delcomminette, Sylvain, « Exemple, analogie et paradigme - le paradigmatisme dialectique de Platon », *Philosophie antique*, no. 13, 2013, p. 149.

<sup>481</sup> Cette confusion est naturelle, étant donné l’émergence de nombreuses pratiques variées qui se font concurrence entre elles à l’époque. Il suffit de lire la critique des « sophistes » dans les *Nuées* d’Aristophane, ou plus tard encore les polémiques dans *Contre les Sophistes* d’Isocrate et *sur les Sophistes* d’Alcidas pour voir les critiques virulentes et la nécessité pour les auteurs de se justifier.

<sup>482</sup> Contrairement aux sophistes dans l’*Euthydème* par exemple, qui cache volontairement les règles du jeu, Socrate les explicite pédagogiquement. Ce point permet de souligner le caractère bienveillant de la pratique dialogique, elle vise à rendre l’interlocuteur plus vertueux. Le problème c’est que dans le *Gorgias*, Socrate est dans une situation où il doit affronter au sens fort des adversaires, il ne s’agit pas de s’entretenir avec de jeunes gens naïfs, mais bien avec des ennemis de la philosophie (pour Pôlos et Calliclès, cela est clair). On voit d’ailleurs dans le dialogue des réactions très négatives à la façon dont Socrate dialogue, par exemple Pôlos l’accuse de procéder d’une façon « rustique » (ἄγροικία, 461c4) ou bien Calliclès accuse Socrate de dire toujours les mêmes choses (490e), de jouer au démagogue (482c5, 494d1) et d’user de sophismes. Le philosophe est attaqué et doit défendre et justifier sa manière même de procéder.

<sup>483</sup> Dans un contexte plus général, cet effort se comprend également comme un enjeu majeur du dialogue. À son époque, Platon est en train de s’approprier et de forger tout un vocabulaire qui lui est propre pour l’activité philosophique. Le *Gorgias* s’inscrit dans la controverse lexicale autour du terme « philosophie » que l’on trouve aussi chez Isocrate (cinq occurrences dans *Contre les Sophistes*, ouvrage contemporain du *Gorgias*). Cf. Demont, Paul, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L’information littéraire*, no. 2, juin 2008, p. 6.

également par l'explicitation d'une méthodologie propre au dialogue. À travers tout l'échange, le philosophe démontre non seulement une maîtrise du *διαλέγεσθαι*, mais surtout le fait qu'il implique un *êthos*. Cette attitude est particulièrement soulignée dans le *Gorgias* et en ce sens, on peut dire qu'il s'agit d'un dialogue portant tout entier sur la notion de cohérence<sup>484</sup> dans lequel Socrate est beaucoup plus affirmatif qu'ailleurs sur la manière de dialoguer et le choix de vie philosophique que cela engage<sup>485</sup>, et ce malgré ses répétitions d'ignorance. En ce sens, le dialogue se distingue par sa forte dimension protreptique. Commençons par voir les particularités de la profession d'ignorance de Socrate.

### 1. L'enseignement du dialogue par Socrate

Dans le *Gorgias*, il semble que l'on rencontre un cas particulier de la profession de l'ignorance socratique. Cette singularité semble d'abord s'expliquer par une raison pragmatique et contextuelle. L'ignorance de Socrate lui sert à rencontrer et faire parler des interlocuteurs prestigieux et sûrs de leur savoir. En ce sens, comme le remarque Monique Dixsaut, Socrate est obligé de feindre – non pas sa propre ignorance –, mais « d'être certain que son interlocuteur possède effectivement un savoir lui permettant de répondre »<sup>486</sup>. C'est la condition de possibilité de la discussion. Pour qu'une définition de la rhétorique soit donnée, il faut que Gorgias soit dans une posture de savant, éclairant « l'inoffensif » Socrate. Pourtant, cette raison ne suffit pas, car Socrate semble soutenir une attitude particulièrement contradictoire au premier abord, soulignant à la fois son ignorance et en même temps le fait qu'il sache, ce qui fait dire à Angela Longo qu'il est « ... plus sûr de lui qu'il ne l'est habituellement... »<sup>487</sup>. Par exemple, lorsque Gorgias fait certaines clarifications, Socrate affirme qu'il se doutait bien que c'était ainsi qu'il en était, le dialogue servant surtout à faire « accoucher » Gorgias de ce qu'il pense plus qu'à confirmer ce que le philosophe avait déjà dans sa tête<sup>488</sup>. Pour expliquer pourquoi Socrate maintient à la fois qu'il ne sait pas tout en affirmant qu'il sait, Angela Longo a réalisé une étude lexicale très pertinente de l'emploi du

---

<sup>484</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur cette idée, notamment avec l'article de Delcomminette, « La chaîne des vérités ».

<sup>485</sup> Dans un même esprit, voir Longo, Angela, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, Milano, Italie, Mimesis, 2007, p. 87.

<sup>486</sup> Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 22.

<sup>487</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 278.

<sup>488</sup> « Socrate : – Je soupçonnais (ὕποπτεον) bien, quant à moi, que c'était de cette persuasion-là, Gorgias, que tu voulais parler et concernant ces objets-là » (454b8-9).

terme οἶδα dans le dialogue qui lui a permis de faire la différence entre deux formes de savoir chez Socrate, une distinction particulièrement pertinente pour notre propos :

Je pense par ailleurs que, à côté des déclarations positives où Socrate dit qu'il sait et qui portent sur des contenus moraux déterminés, il faut prendre en considération aussi celles qui touchent au savoir de Socrate en matière de dialogue, un savoir auquel fait contraste le non-savoir dialogique de ses trois interlocuteurs...<sup>489</sup>

Longo invite donc à différencier et rapporter les assertions de Socrate dans le *Gorgias*, d'une part à un savoir proprement moral, d'autre part à un enseignement de ce qu'est le διαλέγεσθαι<sup>490</sup>. Cette distinction semble très pertinente, dans la mesure où Socrate semble en effet manifester un usage du *logos* qui s'enseigne et qui est la condition pour développer tout savoir (qu'il soit moral ou non). Cet usage est en réalité une soumission au *logos* qui présuppose l'adoption cohérente du genre de vie philosophique dont le but est de rechercher la vérité par le dialogue. Dans ce troisième chapitre, c'est précisément la revendication d'une telle manière de rechercher la vérité qui nous intéresse. Dans le *Gorgias*, Socrate apparaît clairement comme le seul personnage réellement concerné et habilité à cette pratique (Chéréphon la désire et la pratique avec moins de succès). En effet, si l'on regarde l'œuvre dans son ensemble, on peut être frappé par l'omniprésence des explicitations faites par le philosophe à propos de la façon dont il agit. Il expose et justifie sans cesse sa manière de faire, en précisant comment doit se dérouler correctement (ὀρθός) la discussion (par questions et réponses en donnant les raisons de ce que l'on affirme, en usant de brièveté, en réfutant la thèse et non l'adversaire, etc.). À ce sujet, M. Dixsaut ajoute que « seul le *Gorgias* [...] assigne explicitement pour fin [au dialogue] la recherche d'une définition : il faut dire quelle est la chose en question (448a4 [...]), répondre d'abord ce qu'elle est (463c5 [...]) »<sup>491</sup>. On voit donc que le dialogue est tout entier centré sur la manière de procéder pour atteindre cet objectif. Dès les premières lignes du texte, Socrate veut dialoguer (διαλεχθῆναι, 447c1) avec Gorgias et non entendre sa conférence, car il veut apprendre quelle est la puissance propre à la *technê* rhétorique. Socrate arrive donc d'emblée avec la volonté d'instaurer un

---

<sup>489</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 279.

<sup>490</sup> Le texte contient dix-sept occurrences du verbe, qui ne sont certes pas autant que dans le *Protagoras* où l'on en compte trente-trois.

<sup>491</sup> Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 27.

autre usage du *logos*, son propre « espace discursif »<sup>492</sup> pour reprendre une expression de M. Dixsaut, en substituant au discours macrologique, le dialogue.

Ce changement de mode se retrouve implicitement souligné tout au long du dialogue, et notamment dès ses premières lignes. En effet, Socrate souhaite participer à un entretien avec Gorgias, et non à sa conférence qu'il a manquée. Il charge Chéréphon de commencer la discussion par des questions brèves sur l'essence de l'art que prétend posséder Gorgias. Ce procédé met l'accent sur les actes d'interroger et de répondre<sup>493</sup> qui sont caractéristiques du dialogue, en accentuant les verbes liés à ces actions par un effet de répétition ou d'écho d'une réplique à une autre. Prenons un exemple de ce phénomène, dans le premier du dialogue, en 448b, quand Pôlos s'offre pour répondre à la place de Gorgias :

Chéréphon : – Rien du tout ! Eh bien ! Puisque tu le souhaites, réponds (ἀποκρίνῃ).

Pôlos : – Interroge (Ἐρώτα).

Chéréphon : – Donc, j'interroge (Ἐρωτῶ) (448b2-4).

Dans ce passage, les répliques rapides et l'accent sur les verbes soulignent le changement de rythme propre à une discussion dialectique. Ce dernier s'oppose au mode rhétorique qui, quelques lignes plus bas dans l'entretien, reprend le dessus lorsque Pôlos se lance dans un éloge de l'art et de son maître. La différence entre le disciple de Socrate et celui de Gorgias est ainsi immédiatement soulignée. Chéréphon a été « préparé » à poser sa question essentielle correctement par Socrate, alors que Pôlos se révèle un piètre répondant, puisqu'il s'est « exercé davantage à ce qu'on appelle la rhétorique qu'à la pratique du dialogue » (448d9-10). Cet exemple nous montre le changement de paradigme que subissent les personnages habitués à discourir longuement. Pôlos et Gorgias doivent s'adapter au cadre discursif proposé par Socrate. Les questions et les réponses courtes sont des contraintes rythmiques pour un discours qui a tendance d'emblée à saturer l'espace, sans laisser de place aux autres.

On voit donc que le *Gorgias* donne une grande importance à la définition du dialogue à travers l'enseignement qu'en donne Socrate. En ayant sous les yeux le διαλέγεσθαι pratiqué de manière vivante, nous serons en mesure d'analyser toutes ses caractéristiques. Dans un

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 283.

premier temps, nous reviendrons sur ses règles, ses exigences et les différents procédés utilisés par Socrate (dont les interrogations fictives) pour dévoiler ce qui le définit en contrepoint de la rhétorique. Dans un deuxième temps, nous montrerons comment le champ d'action de la rhétorique est restreint et encadré par les catégories platoniciennes du savoir et de la technique. Mais avant de se lancer dans ces analyses, précisons l'attitude de Gorgias par rapport à l'enseignement de Socrate.

## 2. Ce que révèle l'échange entre Gorgias et Socrate

Le *Gorgias* ne s'arrête pas au premier échange entre le philosophe et le maître de rhétorique (entretien le plus court de l'œuvre en comparaison de celui avec Pôlos et Calliclès), car celui-ci mène à un échec, le rhéteur ne réussissant pas à définir la nature de son art. Pourquoi échoue-t-il ? Premièrement, l'échange avec Socrate révèle que le rhéteur possède un défaut de connaissances de son sujet, dont il est pourtant censé être le spécialiste. Si Gorgias possédait réellement un art, il serait capable de répondre aux questions de son interlocuteur. C'est bien ce que montre l'ensemble des exemples variés pris par Socrate pour montrer à Gorgias comment définir un art : cordonnerie, médecine, peinture, tissage, composition de chant lyrique, gymnastique, sculpture, arithmétique, géométrie, jeu de tric trac, astronomie, art des finances, construction de bateaux, murailles, ports, art militaire, charpenterie. N'importe quel « professionnel » (δημιουργός) pris dans la liste serait en mesure de répondre aux questions de Socrate. L'incapacité de Gorgias à réussir l'exercice de définition ne s'explique pas simplement par son ignorance, mais par le fait révélé plus tard que la rhétorique n'est pas une *technê* (elle ne peut donc pas répondre aux questions qui rendent compte de ce qu'est un véritable art), ce qui empêche Gorgias de comprendre la visée de la discussion. À l'inverse, Socrate semble bien au fait d'une méthode pour poser des questions afin de découvrir l'essence des choses. Deuxièmement, l'arrière-plan rhétorique de Gorgias lui nuit directement. Face à Socrate, il s'enorgueillit du titre de « bon rhéteur » (449a7). Dans son esprit, il est encore dans la démonstration de la puissance de son art. En effet, même si la première partie de sa conférence, l'*epideixis*, c'est-à-dire le *macrologos*, est terminée, il invite maintenant tout un chacun à l'interroger, se faisant fort de répondre à n'importe quelle question. Il est donc clair pour lui que lorsque Socrate et Chéréphon se présentent, c'est pour tester sa puissance à discourir. De sorte que, quand Socrate ajoute des

contraintes telles que la brièveté, le rhéteur comprend ce critère comme une exigence formelle à satisfaire. Par conséquent, c'est précisément parce que Gorgias souhaite réussir son défi (être capable de répondre à toute question sans exception, peu importe les contraintes, 447c, 448a) et parler avec la plus grande brièveté (449c) qu'il n'est pas capable de répondre correctement à Socrate. Il reste bloqué dans son horizon rhétorique, ne voyant pas les contraintes imposées par Socrate comme des exigences dialectiques. Il demeure donc la performance d'un discours qui démontre sa capacité à s'adapter aux circonstances, au sujet imposé, et qui veut être le plus beau des arts.

Cette attitude est liée à une compréhension du discours comme production d'un plaisir<sup>494</sup> qui est d'ailleurs héritée de l'*Éloge d'Hélène*<sup>495</sup> de Gorgias. La rhétorique tire sa force de ce ressort, l'orateur vise la satisfaction de son auditeur par la production d'un agrément<sup>496</sup>. Mais le rhéteur fait erreur en pensant qu'il va satisfaire Socrate par la brièveté de ses réponses. Le critère de réussite du dialogue n'est ni le respect de la contrainte « stylistique », ici être bref, ni la production d'un plaisir. En restant dans un mode rhétorique, Gorgias n'arrive pas à s'ouvrir aux objectifs du dialogue philosophique<sup>497</sup>, où l'individu n'apparaît plus à titre personnel, mais bien en tant que participant à une recherche de la vérité. Cette différence de point de vue mène à l'échec de la discussion. La raison étant que Gorgias ne répond pas adéquatement aux questions par incompetence « dialectique ». Il reste prisonnier de son mode performatif : il qualifie<sup>498</sup> la rhétorique, tandis que Socrate ne cesse

---

<sup>494</sup> La perception du plaisir comme ficelle exploitée par la rhétorique est déjà présente chez Thucydide, par exemple dans le discours de Cléon sur l'attitude du peuple face aux Mytiléniens : « ...victimes du plaisir de l'oreille, vous ressemblez davantage à des spectateurs assis pour contempler des sophistes qu'à des citoyens qui délibèrent sur les affaires de l'État. » Thucydide, III, 38, 7.

<sup>495</sup> Ce qui fait la puissance du *logos*, ce n'est pas sa vérité, mais bien sa capacité à persuader, en suscitant des émotions, voir l'*Éloge d'Hélène*, §8, §9, et §10.

<sup>496</sup> On peut observer cela à travers la réaction de Gorgias pour satisfaire le critère de Socrate en 449c-d, ainsi que le souci que manifeste Gorgias pour ses auditeurs (458b).

<sup>497</sup> Nous nuancerions en revanche le propos de Létitia Mouze : « ... aucun des interlocuteurs de Socrate dans ce dialogue n'est comme lui et n'aime véritablement discuter, en particulier Calliclès, qui refuse la réfutation. » Mouze, Létitia, « Le philosophe mis à l'épreuve », in Samama, Guy, dir., *Platon. Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, p. 44. Même si Gorgias n'est pas aguerri au dialogue, il fait preuve de bonne volonté et d'intérêt contrairement à Pôlos et Calliclès. Cette différence avait d'ailleurs déjà été soulignée dans notre premier chapitre.

<sup>498</sup> L'opposition entre qualité et essence est cruciale pour Platon, les rhéteurs cherchent à faire reconnaître la beauté de leur art, en ce sens ils s'obstinent à la qualifier, alors qu'il faut d'abord avoir cerné la nature (son essence) d'une chose pour pouvoir ensuite la qualifier. C'est le sens de la remarque de Socrate qui s'étonne dans le *Banquet* qu'on puisse faire l'éloge d'un objet sans en connaître la nature : « Je m'étais imaginé, dans ma naïveté, qu'il fallait dire la vérité sur l'objet dont on veut faire l'éloge [...] Mais ce n'est pas là, à ce qu'il paraît, la façon correcte de louer n'importe quoi, mais plutôt d'attribuer à l'objet les qualités les plus hautes et les plus belles possibles, qu'il les possède réellement ou non. » (*Banquet*, 198d-e).

de le presser de viser l'essence (« Ὅστις ἐστίν. » 447d1). En conséquence, Socrate devra insérer des tirades plus longues qui reproduisent des mini-dialogues pour encadrer les réponses de Gorgias et faire avancer la discussion.

Ce premier échange entre Socrate et Gorgias mène au constat de l'échec du Sicilien à définir la rhétorique, faiblesse qui s'oppose à la maîtrise du dialogue de Socrate, entraînant trois conséquences. Premièrement, les bases méthodologiques du dialogue seront posées pour la suite du texte et Socrate pourra y référer (notamment dans l'échange avec Pôlos). Deuxièmement la définition de la rhétorique n'étant pas complétée, ce vide demandera à être comblé dans l'échange suivant. Troisièmement, l'exercice de définition de ce premier échange réalise un premier renversement<sup>499</sup> social. Alors que Gorgias est présenté comme un maître célèbre et sûr de lui, Socrate semblait arriver en « promeneur du dimanche. » Mais la discussion inverse les statuts, ce sont finalement les manquements de la rhétorique qui se voient exposés par contraste avec l'efficacité de la méthode de question et de réponse de Socrate. Le résultat de ce premier renversement permet l'enchaînement des deux autres échanges. En effet, c'est par la réaction de surprise ou d'indignation que les personnages de Pôlos et de Calliclès vont intervenir et prendre le relais de la rhétorique, ce premier éboulement provoquant les discussions suivantes. Ayant précisé l'arrière-plan expliquant l'attitude du personnage Gorgias, regardons maintenant de plus près les caractéristiques du dialogue présentées par Socrate.

## **A. Qu'est-ce que le dialogue et quelles sont ses exigences ?**

### **1. Dialogue et genre de vie philosophique**

On a affirmé plus haut que, pour aider Gorgias à définir la rhétorique, Socrate produisait une définition du dialogue. Cette assertion peut surprendre, car il n'y a pas de définition clairement énoncée du dialogue. On ne trouve pas une définition de cette pratique

---

<sup>499</sup> Effet récurrent de Socrate dans les dialogues, bien dépeint par Alcibiade dans le *Banquet* : « Enfin, il est le seul au monde vis-à-vis de qui j'aie éprouvé un sentiment dont la présence en moi pourrait sembler incroyable, celui de la honte vis-à-vis de quelqu'un : or, il n'y a que lui envers qui j'aie honte ! [...] En conséquence, tel un esclave qui s'échappe, loin de lui je m'enfuis, et, quand il m'arrive de le voir, j'ai honte de ce dont j'ai convenu ! » (*Banquet*, 216a-b).

comme celle que produit Socrate de l'arithmétique (451b, un art qui se rapporte à l'objet du pair et de l'impair, quelle que puisse être la quantité de pair ou d'impair considérés) ou encore de l'astronomie (qui se rapporte aux mouvements des astres, du soleil et de la lune, à ce qu'il en est de leurs vitesses réciproques, 451c). Pourtant cette pratique est bien explicitée tout au long de l'échange, en filigrane de la tentative de définir la rhétorique. Pourquoi ne présente-t-elle pas une définition aussi explicite ? On se heurte ici à un problème propre au texte platonicien auquel nous devons répondre avant de nous lancer plus avant.

Quel statut donner au *διαλέγεσθαι* dans le *Gorgias* ? L'usage de ce terme est-il déjà dialectique ? La question est pertinente dans la mesure où l'on trouve plusieurs acceptions de la dialectique chez Platon et que l'on peut se demander à quelle forme se rapporte le *διαλέγεσθαι* dans le *Gorgias*. Pour Charles Kahn, le terme n'a pas encore un niveau de conceptualisation équivalent à la *République*, il affirme que les dialogues avant celle-ci ne possèdent pas un niveau d'abstraction suffisant. Selon lui, il existe encore un « écart entre un usage parfaitement idiomatique du verbe “converser” et la terminologie semi-technique des livres centraux de la *République* »<sup>500</sup>. Monique Dixsaut propose de poser la question différemment : le problème n'est pas de savoir si le terme *διαλέγεσθαι* prend déjà un sens technique ou semi-technique, mais plutôt de reconnaître que la signification de ce verbe est incarnée par la figure de Socrate<sup>501</sup>. C'est en ce sens qu'elle soutient que « la manière socratique de discuter ne relève pas d'un art, d'une *technê*, mais plutôt d'un acharnement à faire reconnaître cette force de la parole rationnelle, à en faire pâtir les autres comme [Socrate] en pâtît »<sup>502</sup>. Voilà pourquoi, selon elle, le dialogue ne fait pas l'objet d'une définition explicite<sup>503</sup>. S'il se manifeste d'abord à travers une personnalité, le dialogue se dévoile dans une pratique et non par l'extérieur. Le dialogue ne serait donc pas défini comme les autres *technai* prises en exemple par Socrate, mais présenté, incarné par le philosophe. Pour Monique Dixsaut « ce que nous appelons “la dialectique” ne commence donc pas par

---

<sup>500</sup> Kahn, *Plato and the socratic dialogue*, p. 303.

<sup>501</sup> Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, pp. 14-15.

<sup>502</sup> « Toute discussion avec lui n'est faite que de questions et de réponses : c'est pourquoi la manière socratique de “dialoguer” donne à ce terme une signification qui n'est ni idiomatique ni technique, et qu'il serait sans doute plus juste d'appeler tout simplement philosophique. » Dixsaut, Monique, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, J. Vrin, 2001, p. 16.

<sup>503</sup> Le fait que le dialogue ne fasse pas l'objet d'une définition comme l'arithmétique ou la rhétorique ne signifie pas pour autant qu'il ne recoupe pas une réalité précise. Comme nous allons le voir par la suite, il est caractérisé assez précisément et se voit assigner explicitement une visée définitionnelle dans le *Gorgias*.



désigner une science particulière [mais] [...] est d'abord incarnée dans un personnage, Socrate, qui ne peut que "dialectiquement" discuter. »<sup>504</sup> Tout le *Gorgias* illustre cette réalité d'une liaison indissociable entre l'être et le parler de la philosophie, dont Socrate est l'ultime illustration, la cohérence parfaite. Contrairement à ce que laisse croire la rhétorique, à ce que pense Gorgias et Calliclès, on ne peut pas choisir sa façon de parler quand on suit la voie philosophique. Socrate n'a pas le choix comme il l'explique lui-même à Calliclès en 481c5 :

... si les hommes n'étaient pas de quelque façon identiquement affectés (πάθος), mais qu'au contraire chacun de nous fût affecté (ἔπασχεν) de quelque affection (πάθος) qui lui fût propre et étrangère au reste des hommes, alors il ne serait pas facile à tel d'entre eux de faire comprendre à l'autre quel est l'objet de son affection personnelle (πάθημα) ! En te disant cela, j'ai dans l'idée que, actuellement, toi et moi, nous éprouvons une affection identique (πεπονθότες), étant deux individus amoureux tous deux [...] moi, d'Alcibiade, le fils de Clinias, en même temps que de la philosophie... 481c5-d4

Dans cette tirade extrêmement importante du dialogue, Socrate essaye de faire comprendre à Calliclès ce qu'il ressent par une analogie. Ce passage symbolise d'une certaine façon l'ensemble du dialogue qui invite à s'interroger sur les limites de la communicabilité entre les hommes. Ici, Socrate utilise un point commun, Calliclès et lui sont affectés par une même affection (πάθος) : l'amour. Ce désir amoureux, bien que ne portant pas sur les mêmes objets, a du moins une affection semblable<sup>505</sup> chez les deux personnages (même s'il faut distinguer l'effet de leur amour dans la mesure où ce qu'ils aiment est différent), il modifie leurs discours<sup>506</sup>. Quand on aime, on se soumet volontairement à ce que notre bien-aimé désire<sup>507</sup>. Voilà pourquoi Calliclès ne peut pas contredire son bien-aimé, il ne peut résister à ses propos et à ses résolutions et se trouve ainsi sens dessus dessous (482d). De même, Socrate dit toujours pareil, car il ne peut pas résister à l'exigence que lui impose la philosophie<sup>508</sup>. Cette contrainte se traduit par une soumission au *logos* qui mène à la

<sup>504</sup> Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 54.

<sup>505</sup> Cela a pour conséquence que Socrate dit toujours pareil, car la philosophie est constante, tandis qu'à l'inverse le peuple et Dèmos étant inconstants, Calliclès ne dit donc jamais la même chose.

<sup>506</sup> Dans le *Lysis*, le personnage d'Hippothalès fait d'ailleurs rire son entourage, car son discours est complètement saturé pour son amour pour Lysis, (*Lysis*, 204b-206a).

<sup>507</sup> Dans le *Banquet*, Agathon différencie l'amour de la nécessité, soulignant que l'amour est incompatible avec l'idée de contrainte et la violence, chacun se soumet à lui volontairement, cf. *Banquet*, (196b-c).

<sup>508</sup> À propos de l'*Hippias mineur*, Dixsaut souligne de même que Socrate « ne peut pas parler autrement qu'il ne parle. Il n'est pas le maître du *logos*, c'est le *logos* qui le conduit. » Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 25.

cohérence entre ce que l'on est et ce que l'on dit<sup>509</sup> comme il l'affirme à la fin de sa tirade : « ... je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord (ἀνάρμοστόν) et dissonante (διαφωνεῖν), qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire. » (482b7-c3) Le dialogue met ainsi en avant l'idée centrale que le genre de vie détermine le *logos* de celui qui l'a choisi et que celui de la philosophie implique une cohérence interne différente de la simple cohérence extérieure du discours<sup>510</sup>. De sorte que la rencontre entre deux modes du *logos* qui diffèrent fondamentalement, celui de Socrate face à celui de Gorgias, appelle une remise en cause profonde —un renversement— de l'existence des interlocuteurs et de leur modalité d'expression. Voilà pourquoi Socrate ne présente pas le dialogue comme une *technê* au même titre que Gorgias tente de montrer sa maîtrise d'un art, car il s'agit de bien plus que cela. Le dialogue découle d'un mode de vie philosophique dans lequel on n'a pas le choix d'être cohérent avec soi-même, en respectant la contrainte que le *logos* nous impose pour rechercher la vérité. De la sorte, la « définition » du dialogue et l'explicitation de ses exigences ne peuvent se faire qu'au sein de la discussion par une exemplification qui affectera le comportement des interlocuteurs, demandant aux protagonistes rhéteurs une adaptation presque impossible, comme en témoignent parfois les impasses ou la violence des échanges.

## 2. Le dialogue s'oppose à la rhétorique

Si Socrate arrive d'emblée en retard à l'événement auquel Gorgias est présent, c'est parce qu'assister à la conférence de ce dernier ne lui aurait été d'aucun intérêt. La rhétorique est identifiée au phénomène de l'*epideixis*, une pratique qui fait apparaître plusieurs caractéristiques de l'art oratoire. Il s'agit d'une performance d'un individu face à un public qui consiste à démontrer ses capacités orales<sup>511</sup>. Cette prestation peut être répétée à

---

<sup>509</sup> Une idée souvent soulignée par les commentateurs, voir notamment M. Canto-Sperber, pour qui l'unité du dialogue se joue « sur la cohérence d'une personnalité et sur la solidité d'un engagement de vie. » Introduction à Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, 2018, p. 25.

<sup>510</sup> À ce sujet, Sylvain Delcomminette oppose clairement deux compréhensions opposées de la cohérence dans le dialogue, celle de Socrate, qui implique une cohérence en soi, et celle de Calliclès qui consiste simplement à ne pas se contredire formellement dans son discours (pour ne pas perdre la face devant un public). Delcomminette, « La chaîne des vérités », p.139.

<sup>511</sup> Les caractéristiques historiques de l'*epideixis* nous montrent qu'elle reposait sur un style particulier : « a style suitable for oral delivery to a live audience, lively, clear, argumentative, demonstrative, syntactically, uncomplicated, possibly even rhyming, with a strong first-person presence. » Thomas, Rosalind, « *Epideixis*

l'identique telle que l'assurent Chéréphon et Calliclès qui proposent tous les deux que Gorgias donne à nouveau sa conférence (447b). Mais Socrate interrompt immédiatement les deux protagonistes, il ne souhaite pas assister à la démonstration de la puissance oratoire de Gorgias, il demande plutôt :

Mais est-ce qu'il serait prêt à dialoguer avec nous ? Je veux en effet apprendre quelle est la puissance de son art, et quelle est la chose dont il fait profession et qu'il enseigne. Pour ce qui est au reste de sa conférence qu'il nous la fasse une autre fois dans les conditions que tu dis (447b8-c4).

Avec cette intervention, Socrate installe l'espace discursif<sup>512</sup>. Le spectacle de la rhétorique a pris fin, il doit laisser la place à un autre type de *logos*, le dialogue. Le philosophe annonce déjà certaines conditions essentielles pour que l'entretien ait lieu : en demandant à Gorgias s'il accepterait de dialoguer, il montre ici que le dialogue repose sur un accord, l'interlocuteur acceptant de discuter en commun, et non de parler seul. Il demande aussi de mettre de côté la macrologie, puisque Socrate rejette la répétition de l'*epideixis*. Enfin, la visée du dialogue est d'emblée annoncée : Socrate souhaite apprendre quelle est la nature de la puissance (*δύναμις*) de l'art (*τέχνη*) de Gorgias, ce qui sous-entend une définition non seulement de la rhétorique, mais aussi un éclaircissement de ses implications, à savoir de la prétention de Gorgias à s'enseigner. On comprend également qu'en plus de l'enjeu éducatif, Socrate s'attachera aussi à l'analyse de la prétention technique de la rhétorique. Les critères définitionnels utilisés seront donc liés aux *technai*. Face à la requête de Socrate, Calliclès répond qu'une partie de l'*epideixis* de Gorgias correspond au désir de Socrate. En effet, une fois la première partie de sa conférence terminée, le rhéteur invite qui le désire à lui poser une question de son choix (447c6-7). Mais cette apparence de discussion de la deuxième partie de l'*epideixis* (questions de l'assistance-réponses du conférencier) est trompeuse, puisque la question posée n'est en fait qu'un prétexte pour un autre *macrologos* du rhéteur, afin de démontrer sa puissance à discourir de manière spontanée. Socrate a conscience de ce risque et prendra dès le début de l'échange plusieurs précautions pour dissocier clairement

---

and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries », in Yunis, Harvey, dir., *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 16.

<sup>512</sup> Dans le *Lachès*, le personnage de Nicias met en garde les autres personnages de l'effet de Socrate qui examine à fond son interlocuteur, le retournant sans relâche en l'amenant à parler de lui et de sa manière de vivre, (*Lachès*, 187e-188c).

les objectifs du *logos* rhétorique du *logos* dialogique<sup>513</sup> afin de faire respecter ses consignes. Il faut ici distinguer deux éléments essentiels. Si la pratique du dialogue n'a en elle-même rien à voir avec la violence de l'éristique et n'a pas pour but de gagner, Socrate doit en revanche faire preuve d'une certaine contrainte sur les interlocuteurs pour conserver le cadre dialectique. L'attitude coriace du philosophe ne doit pas être confondue avec les caractéristiques fondamentalement collaboratives du dialogue. Son comportement s'explique par le contexte particulier du *Gorgias*, Socrate est aux prises avec des spécialistes du langage qui tentent d'imposer la rhétorique comme le meilleur discours et qui refusent parfois catégoriquement de se rendre aux arguments philosophiques. Le philosophe doit donc les concurrencer sur un terrain où les armes employées sont celles des mots, des effets de style, des figures rhétoriques et doit jouer à leur propre jeu. C'est pourquoi Socrate aura en définitive recours à la honte, un levier ayant plusieurs fonctions<sup>514</sup>, dont celle de contraindre les partisans de la rhétorique à une certaine cohérence dans leur propos (lutter contre la contradiction flagrante). En effet, forcés de dialoguer (un terrain sur lequel ils sont moins à l'aise) et risquant d'être réfutés, ces derniers sont plus récalcitrants à collaborer (Pôlos et Calliclès) et moins soucieux de respecter une méthode rationnelle. Ils sont davantage sensibles à leur réputation et aux risques de l'humiliation qu'au désir que leurs propos soient en accord avec la vérité (la rhétorique ne s'en soucie guère étant donné qu'elle repose sur l'opinion du grand nombre et donc sur une certaine relativité). L'utilisation d'un tel procédé témoigne de la radicalisation du rapport de force dans le dialogue.

Ce souci socratique de maîtriser la direction du dialogue et d'éviter que le cadre discursif n'explose est manifeste dès les premières lignes du dialogue. En effet, après son arrivée, Socrate n'interroge pas directement Gorgias, mais échange quelques répliques avec Chéréphon pour le préparer à interroger le maître de rhétorique. Ce mini-intermède est instructif de l'intention de Socrate, il lui permet d'amorcer le point de départ de la

---

<sup>513</sup> Cette nécessité de « sécuriser » l'espace discursif se retrouve d'ailleurs dans plusieurs dialogues où les interlocuteurs ont tendance à imposer leur propre façon de parler (qu'elle soit éristique dans l'*Euthydème*, sophistique avec Protagoras ou Hippias, ou encore poétique dans l'*Ion*. À ce sujet, le parallèle le plus frappant avec le début du *Gorgias* est sans doute l'*Ion*. La façon dont Socrate veut éviter que le discours rhétorique ne reprenne la main est similaire au début de l'*Ion*, où il empêche le poète de partir dans une nouvelle démonstration de son talent : « Socrate : – Ma foi ! Je me donnerai bien quelque jour le loisir de t'entendre, mais, pour aujourd'hui, contente-toi de me répondre à cette question : ton talent concerne-t-il Homère seulement, ou bien aussi Hésiode et Archiloque ? » (*Ion*, 530e-531a).

<sup>514</sup> L'analyse de la honte dans la réfutation et notamment comme châtement ne sera pas traitée dans ce chapitre.

discussion<sup>515</sup>, mais aussi d'observer le choc entre deux modalités du discours très différentes. De fait, la rencontre entre Chéréphon et le disciple de Gorgias, Pôlos, révèle immédiatement le risque de perdre le contrôle face au *macrologos* de la rhétorique. Son échec à répondre dialectiquement à Chéréphon sur la nature de la rhétorique (à la place il a fait un éloge de son maître et de son art) oblige immédiatement Socrate à différencier le dialogue et la rhétorique, en soulignant d'emblée son incapacité à satisfaire le critère de l'essence :

Personne cependant ne t'a interrogé sur la qualité de l'art de Gorgias, mais sur ce qu'il est et sur le nom dont il faut appeler Gorgias. Dans les exemples que t'a proposés précédemment Chéréphon, tu lui as répondu avec autant de justesse et de brièveté ; à présent aussi, réponds-moi, de la même façon, sur ce qu'est l'art de Gorgias et sur le nom qu'il nous faut donner à ce dernier (448e6-449a2).

Dans cet extrait, Socrate oppose deux modalités fondamentalement opposées du discours rhétorique et du dialogue philosophique, le premier cherche à louer ou à blâmer des propriétés d'une chose sans être auparavant passé par l'étape qui vise à déterminer ce qu'elle est réellement, elle s'attache donc à qualifier de beau<sup>516</sup>, de juste, sans même établir la nature de ce dont elle parle, alors que le discours philosophique recherche l'essence qui fait d'une chose ce qu'elle est. Après cette réplique, Pôlos n'aura pas l'occasion de réajuster sa réponse pour convenir aux critères de Socrate, puisque c'est Gorgias qui poursuivra l'échange. Mais Socrate vient de préciser clairement les modalités de la future discussion. Le dialogue se voit assigner une visée définitionnelle à laquelle on parviendra par des questions et des réponses brèves et justes. On a donc avant même que la discussion entre Gorgias et Socrate débute le conflit entre deux façons de parler très différentes qui nous permettent de comprendre pour quelles raisons il est essentiel que Socrate explique le fonctionnement du dialogue. Ces précisions sont décisives pour limiter le discours rhétorique et pour s'assurer que la manière

---

<sup>515</sup> Socrate le prie de demander à Gorgias « ce qu'il est » (447d1). Chéréphon répond : « Que veux-tu dire ? » (447d2). Il manifeste ici sa surprise, car l'identité de Gorgias est évidente pour tout un chacun. De manière sous-jacente, elle signifie également : « quelle direction veux-tu donner au dialogue, quelle est la nature de cette question ? » Socrate donne alors un premier paradigme : « S'il se trouvait par exemple qu'il fût ouvrier en chaussure, il répondrait sans nul doute : "Je suis cordonnier !" Ne comprends-tu pas ce que je veux dire ? » (447d3-5). Ayant l'exemple de Socrate en tête, Chéréphon s'apprête donc à questionner Gorgias à partir d'un cadre technique, où l'objet que l'on produit (c'est le terme *δημιουργός* qui est utilisé ici) détermine la profession ou la fonction de l'individu, comme l'exemple donné par Socrate où le cordonnier manufacture des chaussures.

<sup>516</sup> « When he (Socrates) blames Protagoras or Polus for their macrology, he is not blaming them for their long speeches but for making a technical mistake and getting the two kinds mixed up: speaking in private conversation as if addressing a crowd, or launching into an encomium instead of asking questions and answering them. » Dixsaut, Monique, « Macrology and Digression », in Boys-Stones, Georges, El Murr, Dimitri et Gill, Christopher, dir., *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 12.

de procéder dans la discussion est parfaitement intelligible pour tous les interlocuteurs en présence. La distinction du dialogue par rapport à la rhétorique va d'ailleurs se poursuivre tout au long de l'échange, démontrant les insuffisances de cette dernière tout en faisant ressortir les caractéristiques de la pratique socratique.

### 3. Les exigences du dialogue et les critères de la rhétorique

On l'aura compris, en raison de son conflit avec la rhétorique, le *διαλέγεσθαι* de Socrate est loin d'être en terrain conquis. Le philosophe doit lutter pour justifier sa pratique<sup>517</sup>, ce qui a pour conséquence que toute la première partie du *Gorgias* détaille les grands principes qui caractérisent le dialogue. Il s'agit non seulement d'initier les interlocuteurs et le lecteur à cette manière de parler, mais aussi de garantir son déploiement. La concurrence avec la rhétorique force le dévoilement par Socrate de sa pratique, en formant ainsi Gorgias à ses exigences. Ce faisant, il différencie les critères de réussite propres au dialogue qui se démarquent des catégories de la rhétorique et de sa tendance à tenir de longues conférences.

Ainsi, avant d'entamer sa discussion avec le rhéteur, trois indications avaient déjà été énoncées par Socrate : le dialogue procède avec l'accord de l'interlocuteur, par questions et par réponses, pour réaliser sa visée, qui est de définir l'essence de l'objet discuté. Par la suite, Socrate y ajoutera la brachylogie, la nécessité de laisser autrui développer ses propos sans s'en emparer trop rapidement, l'obligation de mettre son ego de côté (attitude correspondant à un certain type d'homme) et l'importance d'atteindre un accord, signe de l'achèvement de l'entretien. Tous ces critères dévoilent en contrepoint l'usage distinct du *logos* par le dialogue et la rhétorique. Nous allons les détailler chacun à leur tour pour mieux comprendre la nature du *διαλέγεσθαι* de Socrate.

#### *a. Brachylogie versus macrologie*

Dès le début de l'échange, Socrate explicite clairement sa première exigence à Gorgias :

---

<sup>517</sup> Si d'ailleurs le *Gorgias* peut être lu comme le grand procès mené par Platon contre la rhétorique, dans un autre sens, il peut aussi être lu comme une défense de la philosophie.

Accepterais-tu, Gorgias, de continuer à dialoguer (διαλεγόμεθα) comme à présent, tantôt posant des questions, tantôt répondant, et de remettre à une autre fois ces discours en longueur, du genre de celui par lequel a commencé Pôlos ? [...] consens plutôt à répondre avec brièveté aux questions posées (449b4-8).

On voit ici que le dialogue nécessite des échanges justes et brefs. Gorgias se montre tout de suite très sensible à cette contrainte, sans doute, comme évoqué plus haut, à cause de sa ressemblance avec les contraintes stylistiques que s'impose le discours rhétorique. L'importance de la brévilosité ou de la brachylogie se comprend d'ailleurs dès la réplique de Pôlos. Si la rhétorique peut si facilement répondre à la question qui lui est adressée (n'importe laquelle), c'est parce qu'elle l'esquive par un discours qui digresse. Socrate invoque d'ailleurs sa mauvaise mémoire comme moyen pour contraindre un interlocuteur à répondre brièvement (*Protagoras*, 334d). Car plus le discours est long et continu<sup>518</sup> plus il y a de chance que l'interlocuteur oublie la question première, aveuglé par les effets oratoires. Or, c'est dans la nature même du discours rhétorique de pratiquer la macrologie. L'éloge et le blâme ont besoin de longueur pour déployer leurs effets, tandis que comme le souligne Dixsaut « pour arriver à dire “ce que c'est”, il faut, multiplier les questions et ainsi interrompre le flux du discours »<sup>519</sup>. Le rythme alterné du dialogue est une nécessité imposée par sa visée, l'essence. En effet, contrairement à la rhétorique qui tend à perdre de vue son objet en accumulant les qualificatifs, les courtes répliques dialogiques permettent de ne pas perdre le fil de la discussion et de resserrer le propos sur l'objet étudié<sup>520</sup> dont on cherche à délimiter et définir la nature. Au contraire, la rhétorique vise à produire le plaisir à travers un style sensationnel et du fait que l'on critique ou encense un sujet. Cette nécessité avait été constatée dès que le début du dialogue, puisque dès qu'il en avait eu la possibilité, Pôlos s'était lancé dans une longue tirade pour imiter Gorgias et louer la rhétorique (non la définir). Pour poser le cadre discursif, Socrate insiste donc particulièrement sur l'exigence de brachylogie, car elle est une condition de possibilité de l'échange entre lui et des orateurs, qui ont tendance à reprendre le contrôle de la discussion. Sans l'alternance de questions et de réponses brèves, donc pas de dialogue possible. Mais la brachylogie n'est pas une fin en elle-même. Socrate ne combat pas la longueur en soi puisque lui-même se permettra des répliques

---

<sup>518</sup> Ce n'est pas simplement en tant qu'il est long, mais également en tant qu'il est continu, c'est-à-dire sans interruption possible que le discours rhétorique pose problème.

<sup>519</sup> Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 19.

<sup>520</sup> Socrate : « Ce motif ne te concerne pas, toi, mais bien notre propos, en vue de le faire se poursuivre de façon à rendre on ne peut plus manifeste à nos yeux ce qui en est l'objet » (453c2-4).

longues dans le dialogue (en s'excusant par ailleurs<sup>521</sup>). C'est le danger de perdre de vue le sujet lui-même et l'impératif de limiter le retour d'un monopole rhétorique du discours qui commandent l'exigence de brièveté. Le dialogue peut évidemment contenir des répliques longues, mais elles seront de nature différente. Ce point montre également que la distinction entre brachylogie et macrologie ne suffit pas à distinguer la rhétorique du dialogue<sup>522</sup>, elle est surtout un rempart contre un discours ininterrompu qui esquive les difficultés.

De son côté, Gorgias n'accepte pas simplement l'exigence de bréviléquence, mais surenchérit en prétendant que c'est là « un autre encore de mes talents : personne, je le proclame, ne dirait les mêmes choses plus brièvement que je ne fais » (449c1-3). Cette remarque atteste de la capacité du rhéteur à s'adapter aux conditions qui lui sont imposées pour réussir sa performance. Ainsi, que l'on demande un discours long ou court, il saura satisfaire la requête<sup>523</sup>, de même qu'il saura répondre à n'importe quelle question sans être pris au dépourvu (448a). Cette adaptabilité se rapporte aussi à une force de s'adapter aux circonstances revendiquées par la rhétorique. Le propre du discours rhétorique est justement de se métamorphoser, raccourcissement ou allongement obéissant au contexte pour persuader le public<sup>524</sup>. Reste à savoir si dans le cas qui nous occupe Gorgias tiendra véritablement sa promesse comme le lui demande Socrate<sup>525</sup>. Le fait que le rhéteur ait accepté la contrainte de la brachylogie suffira-t-il pour qu'il la respecte ?

Pour éviter que son interlocuteur ne déroge à cette exigence de brièveté, Socrate a recouru à un autre procédé. Il marque sans cesse l'acte de questionner et d'interroger. Soulignons ici les expressions récurrentes utilisées par Socrate pour consolider le cadre dialogique. Dès 447c, l'échange de Socrate avec Chéréphon met l'accent sur le verbe

---

<sup>521</sup> « Ceci dit, peut-être, est-ce de ma part un étrange procédé, alors que je ne te permettais pas de te livrer à de longs discours, d'avoir moi-même, avec une pareille continuité, prolongé le mien ! Mais je mérite que l'on m'excuse ; car, quand j'usais de brièveté, tu ne comprenais pas et n'étais non plus nullement capable de tabler sur les réponses que je te faisais, puisqu'au contraire, il te fallait des explications » (465e2-6).

<sup>522</sup> À ce sujet, nous sommes d'accord avec Marc-Antoine Gavray « ...Contrairement à ce qu'écrit Coby, l'opposition entre brachylogie et macrologie ne transpose pas simplement celle entre dialectique et rhétorique, car elles peuvent désigner deux aspects de la rhétorique, sujets à une simple variation du critère de la quantité. À l'inverse, la distinction de Platon entre rhétorique et dialectique ne se limite pas à l'opposition entre une forme brève et une forme longue. » Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, p. 172.

<sup>523</sup> Cette capacité est également rattachée à Gorgias dans le *Phèdre* (267a-b).

<sup>524</sup> « Dans le dialogue, brachylogie et macrologie ne sont jamais que des instruments au service de l'orateur pour soutenir un point de vue et vaincre un adversaire. » Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, p. 269.

<sup>525</sup> « Socrate : - Mais à ta promesse (ὑπισχυῖν) garde-toi de mentir... » (449b).



« interroger »<sup>526</sup>. On retrouve au total plus d'une trentaine d'occurrences, quatorze fois « ἔρωμαι » et dix-sept fois « ἐρωτάω » rien que dans cette première partie du dialogue, sans compter les multiples encouragements adressés à Gorgias par Socrate pour qu'il réponde<sup>527</sup>. Cette manière de presser le rhéteur se fait souvent après que le philosophe a donné un exemple de dialogue (451a-d, 451d-452d) dans une tirade plus longue qui ressemblerait à un monologue si elle n'était pas précisément un modèle discursif. On voit là encore que la brachylogie est la caractéristique du *logos* qui procède par questions et réponses, mais elle ne garantit pas que le dialogue soit satisfaisant. Elle demeure une condition pour dialoguer en évitant la macrologie, mais elle ne distingue pas rhétorique et dialogue.

Même si Gorgias se soumet un temps à cette contrainte, on s'aperçoit rapidement de ses limites. En fait, les répliques courtes de Gorgias ne servent qu'à démontrer sa capacité à obéir à la contrainte et à ménager un effet de surprise et d'attente de son auditoire. Au bout d'un moment, celui-ci repasse en mode macrologique pour impressionner Socrate comme le montre sa longue tirade sur la rhétorique : « C'est à toi, Socrate, que je tâcherai de dévoiler clairement, en son entier, la puissance de l'art oratoire... » (455d6-7). Malgré les précautions de Socrate, le rhéteur est finalement retombé dans une longue tirade de 456a7 à 457c3. De sorte que la brachylogie ne représente dans l'horizon de la rhétorique qu'une adaptation circonstancielle pour ménager la surprise avant le discours nécessairement plus long d'éloge. Pour finalement répondre à Socrate, Gorgias a jugé nécessaire de se lancer dans une longue tirade. Sur quels critères la rhétorique se base-t-elle pour évaluer la nécessité de la longueur du discours ? Ce ne sont clairement pas les mêmes que ceux de Socrate, car ce n'est pas la contrainte du *logos* qui règle le discours rhétorique. Il semble que ce soit plutôt pour reprendre les mots de Marc-Antoine Gavray « l'efficacité du discours et des compétences rhétoriques à le faire triompher »<sup>528</sup>. Si le discours est une performance, le premier juge de sa longueur est le public auprès duquel Gorgias s'engage à répondre à toutes les questions sans être pris au dépourvu (448a2). Or, on comprend que ce n'est pas la teneur de la réponse,

---

<sup>526</sup> « Socrate : -... Interroge-le toi, Chéréphon ! Chéréphon : Que faut-il lui demander [...] Je comprends et vais l'interroger » (447c9-d6).

<sup>527</sup> Exemples des exhortations adressées à Gorgias par Socrate : « Allons-y donc ! » (449c) « Allons — y maintenant ! Quant à toi, achève de répondre à la question que je t'ai posée. » (451a) « Allons-y donc ! C'est à toi Gorgias, de répondre. » (451d) « Allons ! Vas-y Gorgias ! » (452d) « Alors, réponds-moi donc, Gorgias... » (454b) « Sur ce, en avant ! » (455a) « Tâche donc de leur répondre ! » (455d).

<sup>528</sup> Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, p. 269.

mais bien la capacité à s'adapter à toutes les circonstances qui est ici valorisée. Même face à une question nouvelle, inattendue, Gorgias serait capable de formuler une réponse. Cette capacité procure du plaisir à celui qui écoute, car elle provoque l'admiration et l'émerveillement. Il ne s'agit donc pas de répondre véritablement, mais de simplement satisfaire les attentes d'un public qui veut être impressionné. Ce point est encore plus explicite lorsque Gorgias propose de cesser l'entretien en 458b, car il veut prendre en considération l'auditoire et de ne pas retenir certains d'entre eux, fatigués, qui souhaiteraient quitter. Il est d'ailleurs pertinent de remarquer la différence entre les réactions de Chéréphon et de Calliclès face à la possibilité que l'entretien entre le rhéteur et le philosophe cesse, car elles font écho à la différence de visée entre rhétorique et philosophie. Alors que Chéréphon affirme qu'il n'a jamais entendu un débat de cette qualité et qu'il juge cela comme l'occupation la plus importante à laquelle on peut s'employer (458c5-7), Calliclès<sup>529</sup> mesure l'entretien à l'aune du plaisir que cela lui procure, assurant que jamais il n'en a ressenti autant qu'à présent, et cela malgré qu'il a déjà assisté à de nombreux *logoi*. Ces deux réponses renvoient à deux intérêts opposés. Comme Socrate, Chéréphon juge essentiel de dialoguer, illustrant sa préférence pour un choix de vie philosophique, tandis que, comme Gorgias, Calliclès estime la valeur d'un discours au plaisir qu'il procure. Ces réactions soulignent la différence entre deux conceptions du discours incarnées par Socrate et Gorgias qui correspondent aux deux grandes orientations de vie présentées dans le dialogue : la recherche de la vérité opposée à la recherche du pouvoir.

#### *b. L'éthos de la discussion*

Qu'est-ce qui caractérise le comportement de celui qui aime discuter ? Dialoguer philosophiquement comme Socrate l'entend nécessite une attitude particulière, une manière d'agir, un mode de vie (*ἦθος*) qui est explicité et incarné tout au long du *Gorgias*. Cette façon d'être s'oppose radicalement au discours rhétorique qui ne vise pas à faire la vérité sur un sujet, mais à persuader ses auditeurs par un discours puissant. Ce qui prime, c'est la capacité pour le rhéteur de se mettre en valeur<sup>530</sup>. Pour désamorcer cette tendance et amener Gorgias

---

<sup>529</sup> Calliclès : « Par tous les Dieux, Chéréphon ! Quelque nombreux qu'aient été les entretiens auxquels, bien entendu, j'ai déjà assisté, je ne sais pas si jamais j'ai eu le même plaisir qu'à présent ! Aussi, consentiriez-vous-même à converser tout le jour, ce serait, à moi, une grâce que vous me feriez ! » (458d1-4).

<sup>530</sup> Voir la section sur « l'excès égotique de l'éloge » dans notre quatrième chapitre.

à discuter philosophiquement, Socrate s'avance comme un questionneur « inoffensif » et non comme un adversaire qui viendrait disputer d'un sujet pour vaincre. En assumant cette position, Socrate refuse de se placer sur un plan rhétorique ou éristique, afin de ne pas donner l'impression à Gorgias d'entrer en concurrence avec lui. C'est pourquoi il distinguera clairement dans la discussion les « gens désireux d'avoir le dessus (φιλονικοῦντας) » de ceux qui enquêtent (ζητοῦντας) véritablement « sur la question qui a été proposée pour la discussion » (457d4-5). S'il a besoin de le faire, c'est parce que la démarcation ne semble pas aller de soi pour ses interlocuteurs. D'abord, mis à part Chéréphon, les autres interlocuteurs ne savent pas dialoguer ou n'ont pas nécessairement de grande expérience en la matière<sup>531</sup>. Et surtout, il faut anticiper les attaques comme celles de Pôlos et Calliclès qui accuseront Socrate d'user d'artifices malhonnêtes et trompeurs<sup>532</sup>, de mentir sur ses intentions et de vouloir gagner à tout prix. À la fin du dialogue, Calliclès s'exclamera ainsi : « Tu es avide de victoire (φιλόνικος), Socrate » (515b5). Sans développer toutes les raisons<sup>533</sup> qui poussent ces personnages à percevoir Socrate comme un éristique, il est certain que l'un des motifs de tension est leur difficulté plus grande à collaborer et discuter avec le philosophe que leur maître, Gorgias. Ce dernier est en effet plus « réceptif » que les autres à la conversation. La stratégie de Socrate consiste donc à revendiquer l'appartenance à une catégorie d'hommes qui aiment dialoguer<sup>534</sup> et à y inclure Gorgias<sup>535</sup>. On comprend alors que l'activité du dialogue correspond à un certain type d'homme (et donc à un certain genre de vie), tout comme la rhétorique correspond elle aussi à une âme particulière<sup>536</sup>. Cette idée qu'une activité qui développe un savoir particulier mène à adopter un comportement

---

<sup>531</sup> La philosophie que Calliclès a pratiquée adolescent consistait-elle en des entretiens ? Il est difficile de le dire, visiblement il ne s'agissait pas de philosophie avec Socrate.

<sup>532</sup> Quelques exemples qui parsèment le dialogue : 461b, 482c-483a, 490e, 491a, 510a.

<sup>533</sup> Plus le dialogue avance, plus les sujets et les comportements se radicalisent, dans la mesure où Pôlos et Calliclès assument ouvertement leur rejet de la moralité (recherche de la puissance, injustice, intempérance, hédonisme extrême, etc.) L'humiliation par la réfutation devient aussi plus importante, puisque les échecs s'accumulent du côté de la rhétorique, Gorgias, Pôlos puis Calliclès finissent par « perdre » l'argumentation face à Socrate.

<sup>534</sup> Socrate : « Sur ce, Gorgias, écoute : sache-le bien en effet, il est une chose de laquelle personnellement je me persuade, c'est que, s'il y a homme au monde qui, s'entretenant avec un autre, souhaite avoir connaissance de ce précisément sur quoi porte la conversation, un tel homme, c'est bien moi ! Et je prétends que c'est aussi toi. » (453b1-3).

<sup>535</sup> Bien qu'il soit très douteux que Gorgias appartienne à cette catégorie, il reconnaîtra également l'intérêt qu'il porte à la discussion à plusieurs reprises (458b, 463e, 497b).

<sup>536</sup> Socrate : « C'est une occupation qui sans rien d'un art d'une part, est celle d'une âme perspicace, courageuse et de nature habile à être en relation (προσομιλεῖν) avec les hommes » (463a6-8).

particulier, voire un genre de vie, est soulignée à plusieurs reprises dans le dialogue. Quand Socrate explique à Gorgias que le savoir modifie la façon dont on agit, il prend successivement le cas du charpentier, du musicien, du médecin, qui illustre qu'une fois qu'on est savant dans son domaine, on le manifeste : « celui qui a appris chacune, est de telle sorte qu'il réalise la connaissance de chacune » (460b4-5). Cette adéquation entre comportement et savoir est poussée à son paroxysme par le dialogue, car cette recherche de la vérité présuppose l'adoption par l'individu d'un genre de vie philosophique qui mène, comme nous l'avons déjà souligné, l'âme à une cohérence indéfectible entre son agir et sa pensée. Dans son entretien avec Gorgias, Socrate va développer les caractéristiques de cet *éthos* et en donner l'exemple.

Dans ses propos, Socrate insiste sur la collaboration essentielle des participants pour dialoguer<sup>537</sup>, moyen de favoriser l'implication d'un Gorgias soucieux de plaire et de satisfaire son questionneur. Il faut idéalement un véritable désir de savoir pour rechercher en commun, au contraire de la rhétorique qui se présente plutôt comme un monologue face à un auditoire dont le rôle se réduit à manifester son plaisir ou son mécontentement, ou de l'éristique qui est un combat où l'autre est adversaire. Comme le rappelle Monique Dixsaut, dans le dialogue, il doit y avoir un intérêt réciproque dont sont porteurs aussi bien le questionneur que le répondant<sup>538</sup>. Cet intérêt pour la conversation est évidemment présent chez Socrate qui le rappelle à plusieurs moments dans le dialogue (482a) et est également manifesté chez Gorgias, Pôlos et Calliclès. Mais leur désir de converser ne procède pas des mêmes raisons que le philosophe, c'est leur intérêt pour la réputation de leur discipline et la curiosité suscitée par la surprise de voir renversé ce qui est communément établi qui les motivent à poursuivre la discussion<sup>539</sup>. Mais, rapidement, cet intérêt se réduit face à la peur honteuse d'être réfuté,

---

<sup>537</sup> Ici on parle du contexte où la pratique discursive se fait avec autrui, mais le dialogue pour Platon ne perd nullement de sa valeur si l'on pense seul, au contraire, il peut très bien se faire dans l'âme du philosophe, il n'est pas nécessaire de le proférer (*Sophiste*, 217d-e). « Penser signifie dialoguer avec soi-même, interroger et répondre » comme le rappelle Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, p. 12.

<sup>538</sup> « Procéder de manière plus dialectique, c'est accepter de soumettre à examen ce qu'on a dit soi-même, et ne pas s'en remettre pour cela à l'adversaire. [...] l'accent est mis sur l'acte de questionner : celui qui questionne doit être lui-même questionné par sa question, et celui qui est questionné ne peut répondre que s'il questionne, non pas l'autre, mais la chose sur laquelle porte la question. » Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 39.

<sup>539</sup> « Gorgias : – Eh bien ! Envoie-le promener, pour m'expliquer à moi ce que tu veux dire en appelant la rhétorique “un simulacre d'une espèce de l'art politique”. » (463e3-4). « Pôlos : Mais je suis tout prêt à répondre, pour savoir ce que tu veux dire ! » (467e3-4). « Calliclès : - Dis-moi Chéréphon est-ce que Socrate

à laquelle ils essaient tous d'échapper. Ce risque est mentionné dès le début par Socrate qui affirme qu'il a peur d'argumenter avec Gorgias, car celui-ci pourrait défendre son ego plutôt que la recherche de la vérité sur l'objet en question (ce qui suppose d'accepter que l'on soit réfuté si l'on dit une fausseté.) On voit ici un problème majeur : seul Socrate est capable de faire preuve de l'*êthos* qui suppose que le plus grand des biens est d'être débarrassé de son ignorance. Or, l'*êthos* engage l'individu qui recherche la vérité, à soumettre non seulement ses propos à l'examen, mais lui-même, puisque le « savoir » comme l'opinion que l'on possède conditionnent la personne que l'on est<sup>540</sup>. Cette remarque peut sembler contradictoire avec le texte lui-même. En effet, au début de son entretien avec le rhéteur, Socrate insiste sur le fait que la discussion ne vise pas la personne de Gorgias<sup>541</sup>. Ici, Socrate cherche à réduire la susceptibilité du protagoniste qui peut nuire à sa volonté de participer à la discussion, mais surtout il cherche à faire ressortir les propos de Gorgias (la suite de la tirade sur laquelle nous reviendrons dans un instant le prouve). Le rhéteur doit faire connaître sa position<sup>542</sup>, et cela indépendamment de son statut social. Le fait que la réfutation de sa position implique ensuite une réfutation de la personne elle-même est une conséquence qui sera mise en avant plus loin par Socrate. Pour le moment, il s'agit de progresser dans la collaboration, d'encourager un interlocuteur inexpérimenté à mettre de côté son ego pour se consacrer à ses thèses.

En précisant qu'il s'intéresse aux propos de Gorgias et non à sa personne, Socrate veut également s'assurer que son interlocuteur déploie l'ensemble de son propos. C'est une

---

est sérieux ? [...] c'est ce que j'ai envie de faire... Dis-moi, Socrate, que nous faut-il admettre maintenant à ton sujet ? » (481b6-c1).

<sup>540</sup> Ce qui explique la fin violente du dialogue, puisque Calliclès ne supporte pas le châtement que lui inflige Socrate pour corriger ses propos et son comportement intempérant. De sorte que le dialogue pose la question de savoir à quelles conditions l'on peut s'entretenir avec autrui si ce dernier est récalcitrant et refuse de se soumettre à un tel examen ? Dans le *Gorgias*, il semble que la réponse soit qu'il faille continuer coûte que coûte à dialoguer, quitte à le faire seul (ce que fait Socrate face à un Calliclès réfractaire).

<sup>541</sup> « Socrate : – Mais il ne faut pas que tu sois surpris s'il m'arrive, un peu plus tard, de te questionner encore sur ce qui semble évident et qui cependant motive de ma part une question. Car, voilà précisément ce que je disais, ce que visent mes questions, ce n'est pas ta personne, mais la poursuite méthodique de la discussion jusqu'à son terme » (454b9-c2).

<sup>542</sup> Marc-Antoine Gavray remarque dans le même ordre d'idée : « Cela suppose des interlocuteurs qu'ils prennent leurs distances à l'égard de leur propre statut (de leur renommée ou de leur rang) et laissent la place à la thèse. » Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, p.270.

autre exigence de l'*êthos* du dialogue, celle de laisser autrui développer sa thèse dans son entier :

Ce qu'il faut bien plutôt, c'est que nous ne prenions pas l'habitude (ἐθιζόμεθα), au premier soupçon de ce que nous voulons dire l'un ou l'autre, de nous capter précipitamment (προαρπάξειν) l'un à l'autre nos assertions ; c'est, tout au contraire, que tu puisses, à ton gré, mener les tiennes à leur terme (ὅπως ἂν βούλη περαίνης), conformément à la thèse que tu as posée (454c2-5).

Ici, le verbe προαρπάξειν employé par Socrate est très imagé (le préfixe — προ renforce le sens déjà fort du verbe). Il ne faut pas s'emparer des dires de l'adversaire, autrement dit, il faut laisser l'autre développer librement, comme il le désire, ses propos. Cette attitude s'oppose radicalement à celle de l'éristique qui fait violence aux discours d'autrui en le coupant pour l'empêcher d'être exhaustif. On voit ici que dialoguer requiert un certain savoir-vivre (dont manquera cruellement Pôlos). On peut d'ailleurs remarquer que Socrate mène avec doigté la discussion pour s'assurer de ne pas braquer ou vexer Gorgias. En 457c-458c, le philosophe propose même de laisser la discussion en l'état, devant le risque de blesser trop fortement Gorgias<sup>543</sup>. Dans l'extrait cité, on voit une autre raison de laisser l'autre développer, il s'agit de respecter un ordre et la place attribuée momentanément à chacun<sup>544</sup> (celle de répondeur et de questionneur). Il ne suffit pas de recourir à des répliques brèves pour dialoguer. Laisser l'adversaire développer sa thèse au complet, c'est respecter le rôle que l'on doit jouer dans la discussion pour procéder de façon méthodique. Cette indication explique le déroulement du premier échange entre Socrate et Gorgias. Dans un premier temps, le philosophe laisse le rhéteur dévoiler sa position complète, ne faisant que l'aider à exposer sa pensée, à la rendre clairement manifeste. Dans un deuxième temps, il s'agira de mener l'examen pour déterminer le fondement des propos tenus ou s'il y a matière à réfutation. Il y a donc un ordre à suivre qui est appelé par le *logos* lui-même, puisque c'est seulement lorsque la thèse adverse est menée à son terme (on notera ici l'usage du verbe περαίνω sur lequel nous reviendrons) que la réfutation peut avoir lieu. Autrement dit, le

---

<sup>543</sup> On pourrait également penser que ce procédé est un moyen pour forcer le rhéteur à poursuivre la discussion. Mais il n'y a rien de malhonnête de la part de Socrate ici. Il est sincère et authentique lorsqu'il affirme clairement le but de la discussion et ses conséquences. Si Gorgias se sent pris au piège, c'est d'abord parce qu'il s'est engagé devant son public à remplir des exigences (répondre à toutes les questions, quelles qu'elles soient).

<sup>544</sup> Le début de l'échange entre Pôlos et Socrate est très significatif à ce sujet (461a-b, 466b). Pôlos doit choisir entre questionner ou répondre, mais il ne peut mélanger les deux actes. Il est bien sûr possible d'alterner les positions, mais il faut respecter le rôle qui nous est attribué.

dialogue suppose le désir de comprendre véritablement ce que l'autre veut dire, en lui permettant d'explicitier l'entièreté de sa pensée, sans l'attaquer personnellement. C'est en ce sens que l'examen dialectique est commun, celui qui se voit questionner peut clarifier son propos pour lui et autrui.

Pour aider Gorgias à développer sa pensée, Socrate a recours à un autre procédé. Il endosse le rôle d'un potentiel futur disciple qui demanderait à être initié à la rhétorique. C'est d'ailleurs cette réplique décisive qui poussera Gorgias à dévoiler la puissance de la rhétorique. En 455c-d, Socrate se pose en porte-parole des jeunes intéressés par l'art de Gorgias et invite ce dernier à rendre compte de son enseignement :

Probablement en effet, parmi les gens qui sont céans, y a-t-il d'aventure quelqu'un qui souhaite devenir ton élève, ainsi d'ailleurs que, à ma connaissance, il y en a, et même un assez bon nombre, qui le sont : peut-être seraient-ils intimidés à la pensée de t'interroger : dis-toi donc, en écoutant la question qui t'est par moi posée, que ce sont eux qui te la posent, cette question : « Que gagnerons-nous, Gorgias, à te fréquenter ? Sur quelles questions serons-nous en état de donner des avis à la Cité ? Sera-ce seulement sur le juste et l'injuste ? Ou bien encore sur les questions dont Socrate parlait tout à l'heure ? » Tâche donc de leur répondre (455c6-d5).

Cette tirade nous révèle que les modalités du discours rhétorique sont teintées par le prestige et la renommée, alors que dans le cas du dialogue, la hiérarchie est précisément un frein. La qualité du dialogue ne dépend pas du statut social des participants, mais d'abord de leur implication dans la discussion. Dans cette tirade, Socrate explique que contrairement aux jeunes présents, lui n'est pas intimidé par Gorgias et peut donc l'interroger « à égalité », sans faire interférer une pression sociale. Cette situation se retrouve dans d'autres dialogues. Dans le *Protagoras* et l'*Euthydème*, Socrate joue le rôle de médiateur, questionnant sans être embarrassé des figures qui ont l'habitude d'user du langage comme arme pour déstabiliser. L'extrait met également l'accent sur l'acte de répondre par la répétition des verbes ἀνέρωμαι et ἀνερωτάω. Même si Gorgias est célèbre, cette popularité ne garantit en rien la valeur de son enseignement ou de ses propos. Autrement dit, sa renommée ne suffit pas, il lui faut se justifier en rendant compte de son savoir dans la discussion avec Socrate. L'égalité dans la discussion se situe au niveau du devoir de chacun des participants de respecter les exigences du dialogue. On pouvait d'ailleurs voir cet enjeu à d'autres reprises dans le dialogue. Par exemple, même si Socrate est le principal questionneur dans les échanges, il insiste sur le droit fondamental de chacun des participants de pouvoir à tout moment demander à reprendre

un argument qu'il ne jugerait pas concluant<sup>545</sup> ou encore à échanger les rôles de questionneur et de répondant. Au-delà d'un ordre méthodique à respecter, dialoguer requiert donc une certaine disposition d'esprit envers autrui.

Pour mettre l'accent sur la recherche en commun, Socrate utilise la première personne du pluriel lorsqu'il mène l'examen<sup>546</sup>. Par exemple, à la fin de son échange avec Gorgias, il dit : « Or le cours ultérieur de nos observations (ἡμῶν) t'a fait dès lors, même à toi, voir qu'inversement, nous nous accordons à déclarer impossible pour l'orateur d'user injustement de l'art oratoire... » (461a4-6). Cette façon de faire renforce l'idée que l'examen de la question s'est fait de manière conjointe. Dans la conversation avec Calliclès, Socrate rappelle d'ailleurs cette communauté que forment ceux qui dialoguent : « ... Il est indispensable, je le crois pour ma part, qu'il y ait entre nous tous émulation<sup>547</sup> (φιλονίκως) en vue de savoir, sur le problème dont nous parlons, ce qui est vrai et ce qui est faux ; car c'est un bien, qui à nous tous ensemble, nous est commun, que la lumière se fasse à son sujet » (505e4-6). Cet idéal<sup>548</sup> ne se réalise évidemment jamais parfaitement dans les dialogues, et surtout dans le *Gorgias* où la philosophie a de la difficulté à faire des adeptes. On peut d'ailleurs être étonné de la mise en garde prophétique faite par Socrate qui évoque le risque de perdre son temps si l'on n'est pas dans ces dispositions :

Tu as, toi-même, Gorgias, des discussions une abondante expérience, je crois, et tu as dû y observer quelque chose de ce genre : c'est que, aux interlocuteurs, il n'est pas facile d'être capables, après avoir déterminé les uns avec les autres la question sur laquelle ils ont entrepris de s'entretenir, de clôturer ensuite la séance dans des conditions telles qu'ils aient, à l'égard d'eux-mêmes, donné aussi bien que reçu un enseignement ; tout au contraire, quand ils sont en

---

<sup>545</sup> « Socrate : -À cette heure, si nous avons, Gorgias et moi, trébuché sur quelque point dans nos propos, tu es là, remets-nous d'aplomb : c'est affaire à toi ! Quant à ce qui est de moi, je suis disposé à revenir sur celui que tu voudras des points sur lesquels nous nous sommes accordés, si tu juges qu'il y en ait un où notre accord ne se justifiait pas... » (461d). « Eh bien, donc ! fais à présent celle des deux choses que tu veux : interroge ou réponds » (462b). « ... si l'un d'entre vous juge que je m'accorde à moi-même des choses qui ne répondent pas à la réalité, il faut qu'il me prenne à partie et qu'il me réfute [...] je cherche, en commun, avec vous ; de sorte que, s'il m'apparaît qu'on me fasse une objection qui compte, je serai le premier à en convenir » (506a).

<sup>546</sup> Une idée également soulignée par Marc-Antoine Gavray qui démarque l'attitude de Socrate de celle du sophiste dans le *Protagoras* : « À l'inverse, dans le dialogue, Socrate éprouve la vérité autant que lui-même et son interlocuteur. Soucieux de sa recherche ; il évite la relation conflictuelle et vit l'examen *en première personne du pluriel* (ἡμῶν αὐτῶν). » Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, p. 271.

<sup>547</sup> Le terme choisi par Socrate est intéressant, dans la mesure où il s'agit d'un terme qui appartient au vocabulaire éristique et qui est utilisé par Calliclès pour insulter le philosophe. Mais le sens est ici différent puisqu'il s'agit de concurrence non entre les individus, mais pour le savoir.

<sup>548</sup> Marc-Antoine Gavray définit les attentes idéales du dialogue : « le dialogue ne convoque pas un adversaire à éprouver, mais deux partenaires qui s'examinent conjointement afin d'éprouver leurs préjugés et d'atteindre une vérité dépourvue d'enjeux personnels. » Gavray, *Platon, héritier de Protagoras*, p. 271.



contestation et que l'un d'eux affirme que l'autre pense de travers ou nie qu'il s'exprime clairement, ils s'en fâchent et s'imaginent que c'est l'envie (φθόρος) qui fait parler leur interlocuteur : gens désireux d'avoir le dessus (φιλονικοῦντας), mais non pas d'enquêter sur la question qui a été proposée pour la discussion... (457c4-d4).

Dans cet extrait, le philosophe décrit une situation habituelle correspondant à la discussion éristique. Si l'on est incapable de mettre son ego de côté, la discussion tournera mal, car même si l'on procède avec un peu de méthode (les interlocuteurs se sont entendus sur la question à traiter), rapidement l'irrationalité corrompt le propos (les sentiments tels que l'agressivité, l'envie, la colère apparaissent). Le résultat est que tous se quittent « de la façon la plus laide », s'insultant tout en faisant regretter à l'assistance d'avoir écouté avec souffrance de tels propos. On voit ici l'importance de défaire les prétentions d'un discours usurpant le titre de διαλέγεσθαι, risquant de faire passer le philosophe pour un *philonikos*, un amoureux de la victoire, plutôt que du vrai. Par conséquent, Socrate est obligé de mettre au clair sa motivation profonde, car il craint que sa réfutation soit interprétée dans une perspective éristique.

Pour se justifier, Socrate brosse le portrait d'une catégorie d'hommes, ceux qui aiment dialoguer et « qui prendront plaisir à être réfutés [...], mais qui prendront plaisir aussi à réfuter, si l'on dit quelque chose qui n'est pas vrai : de ceux, qui en vérité, ne trouveront pas, d'être réfutés, plus déplaisant que de réfuter » (458a4-5). Le type d'homme dépeint ne se laisse donc pas contrarier, qu'il réfute ou soit réfuté, reconnaissant comme le plus grand bien d'être débarrassé de ses opinions fausses. Cette description est posée comme un ultimatum à Gorgias. Socrate ne peut pas continuer à dialoguer si son interlocuteur n'est pas également solidaire de l'entretien. À cela, la réaction de Gorgias est étonnante<sup>549</sup> puisqu'il revendique son appartenance à cette catégorie particulière d'homme : « Mais oui, Socrate ! Je dis comme toi et suis moi-même un homme de l'espèce que tu donnais en exemple » (458b4-5). Il ajoute cependant une remarque toute rhétorique : il faut tenir compte de l'auditoire qui est là depuis longtemps et souhaite rentrer chez lui. Cette réplique qui peut être vue comme une excuse pour permettre à Gorgias de se défilier est révélatrice de l'opposition profonde entre les amoureux du dialogue et le rhéteur. D'abord, elle dénote un rapport à l'autre qui s'oppose à celui du dialogue, dans lequel autrui n'apparaît jamais comme un « objet de désir, ou de

---

<sup>549</sup> Il se distingue en ce sens de ses disciples. Nous avons déjà parlé dans le chapitre 1 de ces différences.

colère, ou de flatterie », ce qu'on lui dit ne relevant pas « d'une impulsion ou d'une stratégie... »<sup>550</sup> Si autrui est présent, c'est parce qu'il a choisi de participer au dialogue comme en témoigne la réaction de Chéréphon en réaction à la menace de cesser l'entretien : « Quant à moi personnellement, puissé-je, en tout cas, jamais n'avoir d'occupation (ἀσχολία) assez importante pour me faire délaissier un débat de cette qualité et débattu dans de telles conditions, et me faire juger plus à propos de m'employer à autre chose » (458c5-7). Cette remarque révèle un autre trait essentiel de celui qui aime dialoguer. Contrairement à ceux qui n'enquêtent pas réellement sur la question de leur entretien, ceux qui recherchent le vrai auront toujours le temps pour écouter autrui, car ce loisir est le plus important de tous. Si pour Socrate et Chéréphon, dialoguer est l'activité principale à laquelle il faut se consacrer, Gorgias présuppose qu'un Athénien aura sans doute des occupations plus importantes que de perdre trop de temps à écouter dialoguer. Cette opposition dans la manière de concevoir l'*ascholia* était d'ailleurs déjà présente dès le début du dialogue, où Chéréphon et Socrate étaient arrivés en retard, car occupés à discuter sur l'agora, pendant que tout le monde écoutait la conférence de Gorgias. Tout cela annonce l'opposition entre les genres de vie politique et philosophique qui sera développée dans la troisième partie du dialogue avec Calliclès.

À la fin de son entretien avec Gorgias, Socrate rappelle au rhéteur qu'il a reconnu appartenir à la même catégorie d'homme que lui dans le but de l'encourager à accepter avec plaisir les conséquences de sa réfutation<sup>551</sup>. On voit donc que tout l'entretien entre Gorgias et Socrate exemplifie un *ethos* de la discussion que le philosophe incarne face au rhéteur. Le type d'homme qui recherche véritablement la vérité manifeste un savoir-être du dialogue. Il accepte de participer à la communauté du dialogue, de rechercher en commun la vérité, sur un pied d'égalité, en mettant de côté son ego, en laissant autrui développer son propos dans son entier. En ce sens Socrate a été honnête avec Gorgias, puisqu'il lui a clairement expliqué ses attentes et ses exigences. Mais, malgré cela, comme nous l'avions déjà souligné plus haut, les interlocuteurs de Socrate ne semblent pas convaincus par son attitude et continuent à le

---

<sup>550</sup> Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, p. 51.

<sup>551</sup> « Socrate : – La conscience que je prenais de la discordance de tes dires, m'ont inspiré ce propos : que, si tu estimais qu'il y eût à être réfuté le même profit que j'y trouve, cela vaudrait la peine de converser ; mais, si c'était le contraire, de tout envoyer promener » (461a2-4).

voir dans une perspective éristique. Pourtant, aucun de ces deux personnages n'est partisan de la manière socratique de dialoguer, au bénéfice de tous, dans le respect mutuel et dans le seul intérêt de parvenir à la vérité. Au contraire, ils s'inscrivent plutôt dans la perspective rhétorique de former l'individu à un *logos* concurrent de celui d'autrui.

### c. La réussite du dialogue

Comme nous l'avons vu, dialoguer correspond à une attitude qui implique le respect d'un certain nombre de critères propres à la pratique du dialogue. Mais qu'est-ce qui détermine la réussite de ce dernier ? Dans son échange avec Gorgias, Socrate insiste sur la nécessité de mener à terme (*περαίνεῖν*) le *logos*. Les seules fois où Socrate propose de laisser là la discussion, c'est seulement parce que les exigences du dialogue menacent de n'être plus respectées par son interlocuteur<sup>552</sup>. Sinon, il ne cesse d'insister sur l'importance de parachever la discussion en employant de manière récurrente le verbe *περαίνεῖν*<sup>553</sup> dans les trois échanges. Avec Gorgias, il est employé à quatre reprises. Deux fois, pour désigner l'accomplissement de l'œuvre (*ἔργον*) d'un art (*τέχνη*, 450c-d), deux autres fois pour désigner la discussion elle-même. En 454c1-2, Socrate rappelle que ses questions visent à mener à terme la discussion : « Car, voilà précisément ce que je disais, ce que visent mes questions, ce n'est pas ta personne, mais la poursuite méthodique de la discussion jusqu'à son terme (*τοῦ ἐξῆς ἕνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ*). » Puis, avec Pôlos, en 472b8-9 Socrate affirme que rien ne permet de mettre fin à la conversation, car la vérité n'a pas encore été atteinte sur l'objet dont il est question. Enfin, avec Calliclès, Socrate utilisera les expressions « *ἀτελῆ τὸν λόγον* » en 505d6 et « donner une tête » (505d1) au discours (métaphore de l'être vivant que l'on retrouve dans le *Phèdre*) pour le contraindre à répondre. On voit donc que dans les trois échanges, Socrate possède un moyen de décider si les objectifs que le dialogue s'était donnés ont été atteints.

---

<sup>552</sup> « Socrate : – ... si tu conviens d'être un homme de cette espèce, entretenons-nous ; si au contraire tu es d'avis qu'il faut en rester là, restons-en là dès maintenant ; bonsoir à l'entretien et clôturons-le ! » (458b2-3). Socrate à Pôlos : « – Oui, mais renverse les rôles : si c'est toi qui parles longuement, et te refuse à répondre aux questions posées, ne serait-ce pas pour moi, en revanche, un étrange accident que je n'eusse pas la liberté de m'en aller et de ne pas t'écouter ? » (461e3-462a1). Socrate à Calliclès : « ° En outre, toi, l'admirable, apporte plus de douceur à préparer mon instruction, si tu ne veux pas que je cesse de fréquenter ton école ! » (489d7-8). On retrouve la même chose dans le *Protagoras*, en 334b-c, où Socrate désire s'en aller, car le sophiste refuse de se plier à la méthode de discussion par brève parole.

<sup>553</sup> On trouve dix occurrences du verbe dans le dialogue.

Mais quel est ce critère ? Selon la règle mise en place par le philosophe, c'est lorsqu'un accord sur le sujet a été trouvé avec l'interlocuteur que la conversation peut se clore. Il doit s'agir d'un accord réel émanant de personnes qui ont accepté de se soumettre aux règles du dialogue. Il s'agit d'arriver à un consensus sur la définition ou l'affirmation en question. Si la notion d'accord est davantage explicitée dans l'échange entre Pôlos et Socrate<sup>554</sup>, cette conception est déjà sous-jacente dans l'entretien avec Gorgias. En 461a5-7, Socrate affirme en effet : « ...on s'accorde (ὁμολογεῖται) à déclarer impossible pour l'orateur d'user injustement de l'art oratoire ni de consentir à commettre l'injustice. » Socrate fait ici référence à un « on », posant qu'ils sont parvenus à une entente commune sur cette thèse. Il souligne en revanche que la discussion n'est pas achevée et que ce sujet requiert un long développement (« Quant à savoir, Gorgias, comme il en va de tout cela, et tirer la chose au clair bien comme il faut, ce n'est pas, par le Chien ! l'affaire d'un mince colloque » (461a7-b2)). Au fur et à mesure de la progression de la discussion sur un sujet, Socrate formule les thèses sur lesquelles se sont entendus les interlocuteurs. Mais le dialogue parvient-il à un véritable accord ? Et sur la base de ce dernier, la discussion est-elle parachevée ? Pour la discussion avec Gorgias et Pôlos, à leur grande surprise, les deux personnages finissent par accorder la réfutation de leur thèse. Mais le lecteur a évidemment en tête le dernier entretien du *Gorgias* où Calliclès refuse de poursuivre et laisse Socrate monologuer. On pourrait penser que le dialogue finit avec un interlocuteur fâché et frustré (comme dans la mise en garde de Socrate concernant les débats éristiques) et ainsi douter de la réussite du dialogue. Nous aurons en réalité l'occasion de voir dans notre dernier chapitre que le fait que Calliclès ne s'accorde pas avec Socrate n'enlève en rien la valeur de la démonstration des thèses et n'empêche pas le parachèvement de la discussion.

Si l'accord dans la conversation permet de clore la discussion, il est toujours provisoire, puisque l'on peut à tout moment reprendre le cheminement effectué en cas de doute. Ainsi, l'accord entre deux personnes peut à tout moment être repris et examiné par un autre comme en témoigne l'intervention de Pôlos à laquelle Socrate répond :

À cette heure, si nous avons, Gorgias et moi, trébuché sur quelque point dans nos propos, tu es là, remets-nous d'aplomb : c'est affaire à toi ! Quant à ce qui est de moi, je suis disposé à revenir

---

<sup>554</sup> Ce dernier opposera deux types de preuves l'une oratoire qui consiste à convoquer de nombreux témoins, l'autre qui consiste à obtenir l'accord de l'interlocuteur seulement sur l'objet du débat (470e-417d).

sur celui que tu voudras des points sur lesquels nous nous sommes accordés (ὁμολογημένων), si tu juges qu'il y en ait un où notre accord (ὁμολογήσθαι) ne se justifiait pas... (461d2-3).

On peut ainsi reprendre les thèses discutées si un autre interlocuteur souhaite les contester. Un procédé similaire aura lieu au début de la première tirade de Calliclès, lorsqu'il analysera les conversations précédentes pour accuser Socrate de mélanger l'injustice du côté de la loi et du côté de la nature (483a). On voit ici le caractère fondamentalement dual du dialogue, il se passe entre deux personnes. D'autres peuvent écouter, mais l'accord repose sur les deux seuls qui interrogent et répondent, l'un réfutant, l'autre étant réfuté. Ce dont le dialogue a besoin c'est de ce « *dia* », d'une parole qui se saisit elle-même par son mouvement de question et de réponse et qui finira par définir l'activité même de penser chez Platon<sup>555</sup>. On voit ici l'opposition entre la manière de socratique dialoguer et la réfutation oratoire, prise au tribunal. Alors que Pôlos s'appuie sur une approbation de la majorité, autrement dit, sur un accord obtenu par une égalité arithmétique, Socrate ne cesse de dire « bonsoir à la foule » (474a) et recherche l'accord avec son seul interlocuteur :

Si je ne te produis pas comme témoin, toi tout seul, m'apportant ton adhésion sur ce dont je parle, rien n'est fini pour moi, je pense, rien qui en vaille la peine concernant ce qui peut bien être l'objet de notre débat ; rien non plus pour toi, si je ne viens pas t'apporter mon unique témoignage (472b7-c1).

C'est cet accord qui vient autant de l'interrogé que du questionneur qui signale le terme du dialogue. En 501c, Calliclès réagit à cette exigence, poussé par Gorgias et Socrate. Sa réponse manifeste une tension entre l'exigence socratique du dialogue et la vision rhétorique du discours : « J'en conviens au contraire, afin seulement de te permettre de parachever (περανθῆ) la discussion et de faire plaisir à Gorgias (χαρίσωμαι) » (501c7-8). La première raison invoquée doit satisfaire Socrate qui souhaite la participation de Calliclès pour mener à son terme la discussion, c'est-à-dire parvenir à un accord sur l'objet de la conversation. La deuxième raison est liée à la rhétorique : on jugera le discours à l'aune du plaisir qu'il produit sur les interlocuteurs. Voulant satisfaire aussi Gorgias, Calliclès va

---

<sup>555</sup> Dans le même ordre d'idée : « ... la présence d'un interlocuteur n'est, pas plus que l'oralité, une condition nécessaire au dialogue. [...] La seule modification apportée par la présence d'un autre est qu'[on] s'interrogera et se répondra, tout haut. [...] la pensée, *dianoia*, est donc décrite comme un dialogue intérieur, qui se nomme *logos* quand il devient sonore et s'adresse à un autre — sans perte et sans gain. » Dixsaut, *Platon et la question de la pensée*, p. 51.

continuer à dialoguer avec Socrate. Mais on voit bien ici que l'accord donné par Calliclès ne procède pas d'un intérêt réel pour la discussion, car il est donné à contrecœur.

Si obtenir l'accord de l'interlocuteur sur le sujet dont on discute est le *signe* de l'achèvement du dialogue, ce critère nécessite quelques précisions, car il n'est pas suffisant pour déterminer la valeur des réponses données et la longueur requise pour traiter d'un sujet concerné. Comment mesure-t-on le discours ? On revient ici à la première remarque de Gorgias, qui soulignait que certains sujets appellent des réponses longues et d'autres brèves (449b). Dans le *Protagoras* (334d-e), le sophiste demande à Socrate s'il doit répondre plus brièvement qu'il ne convient à ses questions. La question de la mesure du discours intervient au moment où Socrate demande à Protagoras de se plier à une exigence de brièveté. Mais la mesure est-elle relative à ce que Protagoras juge convenable (ἐμοὶ δοκεῖ δεῖν) ou à Socrate ? Il semble que Socrate ne s'entende pas avec ses interlocuteurs sur cette notion. À l'aune de quel critère jugera-t-on que chaque réponse est suffisante ? Dans le *Gorgias*, Socrate fait dépendre la réussite du discours de l'accord avec l'interlocuteur, mais comment jugera-t-on de la suffisance des réponses ? Faut-il se baser sur la nature du sujet examiné ? Il semble que seul celui qui maîtrise réellement la pratique du dialogue pourra être juge de la suffisance des réponses. Deux éléments manifestent clairement cette idée. D'abord, dans la conversation avec Gorgias, Socrate ne cesse de justifier sa poursuite de la discussion auprès de son interlocuteur par sa volonté de rechercher la vérité et de faire toute la lumière sur le sujet. Cet élément révèle que lui seul comprend pourquoi il insiste sur certains points. Ensuite, lorsque Socrate laisse le choix à Pôlos d'interroger ou de répondre, on voit que même en changeant de rôle, le philosophe continue à orienter les questions parce que le jeune homme n'est pas capable de juger de la suffisance de ses réponses. Socrate reformule les questions de Pôlos pour qu'elles servent mieux la visée de la discussion. Et même après avoir répondu, il grondera le jeune homme, car celui-ci ne semble précisément pas capable de juger de ses réponses : « Qu'est-ce à dire, Pôlos ? T'aurais-je déjà renseigné sur ce que je prétends qu'est la rhétorique que tu me poses la question subséquente : celle de savoir si, à mon avis, c'est une belle chose ? » (462c10-d2). Ce reproche révèle les faiblesses de l'interlocuteur face à Socrate. On ne peut sauter à la question de la qualité tant que l'on n'a pas réglé celle de l'essence. Pôlos fait ainsi montre d'empressement et d'un manque de méthode, il ne sait pas dialoguer. Un peu plus loin, Socrate fera remarquer à Gorgias que Pôlos a « la pétulance de

la jeunesse » et ne réalise pas qu'il va trop vite dans ses questions (463e). On voit ici que Socrate possède la compétence pour mener l'entretien et juger de la suffisance des réponses, comme le décrit Angela Longo : « C'est ainsi que Socrate établit, selon ses propres critères de recherche, un ordre de succession des réponses qui est différent de l'ordre des questions que lui adresse son interlocuteur... »<sup>556</sup> Ainsi Socrate fait preuve d'une habileté à dialoguer qui contraste fortement avec l'incompétence de ses interlocuteurs, et que c'est lui qui dirige l'entretien selon une méthode précise.

Le fait que Socrate soit le seul juge du chemin à suivre selon la nature de l'objet examiné est souligné à plusieurs reprises. D'abord, Socrate sait reconnaître la particularité du sujet abordé : « De fait, il se trouve que l'objet dont nous disputons n'est absolument pas de mince importance, mais, peu s'en faut, celui à propos duquel il n'est rien de plus que de savoir, rien de plus laid que de ne pas savoir ; car ce qui est la substance de ces questions, c'est de connaître ou d'ignorer qui est heureux et qui ne l'est pas » (472c8-d1). La question du genre de vie appelle un dialogue long, car elle est non seulement difficile à résoudre, mais également d'une si grande importance qu'on ne peut supporter d'être ignorant à son sujet. La longueur du *Gorgias* est d'ailleurs reconnue par Socrate lui-même (« nos longues discussions », 527b3). De même, au moment de conclure son premier échange avec le rhéteur, Socrate avait jugé que la conversation n'avait pas permis de parvenir à clarifier l'objet en question (461b). Dans ce cas également, si la lumière n'avait pas été faite sur l'objet en question, cela s'expliquait par la difficulté inhérente au sujet lui-même. Ces deux exemples montrent que seul Socrate est capable selon la nature du sujet (son importance et sa difficulté) de déterminer la mesure du dialogue.

Cette section nous a permis de recenser les différents critères qui caractérisent le dialogue et d'opposer l'attitude de Socrate à celles de ses interlocuteurs. Il en ressort que le *Gorgias* est un dialogue qui se veut l'illustration vivante d'une méthode qui cherche. Récapitulons brièvement notre parcours : dialoguer convient à un type d'homme qui reconnaît comme le plus grand des biens d'être libéré de l'ignorance ou d'en libérer autrui. En ce sens, le dialogue est l'activité principale auquel s'adonne celui qui adopte le genre de vie philosophique, ce qui fera dire à Calliclès que Socrate gaspille son temps à discuter,

---

<sup>556</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 101.

enfoncé dans un coin, à chuchoter en compagnie de trois ou quatre adolescents (485d). Pour ce faire, il faudra s'accorder avec l'interlocuteur pour dialoguer selon certaines règles telles que le respect de la brachylogie, la mise à distance de l'ego, l'absence de précipitation afin de laisser autrui développer sa thèse. On devra ainsi prendre la *scholê* nécessaire pour mener à terme le discours, selon la longueur que le sujet requiert, en ayant à cœur de parvenir au vrai selon une méthode de progression en commun. Après cette mise au jour de *διαλέγεσθαι*, voyons maintenant comment Socrate utilise les catégories de la *technê* dans l'entretien avec Gorgias pour réduire le champ d'action de la rhétorique.

## **B. Réduire le champ d'action de la rhétorique en l'intégrant dans les catégories platoniciennes**

### 1. Dévoiler la rhétorique par les exigences du savoir technique

*Il ne faut pas, Phèdre et Socrate, avoir de la mauvaise humeur, mais de l'indulgence, à l'égard de gens que leur ignorance de la méthode dialectique a rendus incapables de déterminer en quoi consiste l'art de la parole. En raison de cette ignorance, ils ont cru, parce qu'ils possédaient les notions préalables et nécessaires à cet art, avoir découvert un art de la rhétorique ! Et, justement parce qu'en fait ils enseignent ces choses à autrui, ils estiment que c'est en perfection un art de parler qu'ils leur ont enseigné. (Phèdre, 269b).*

Les règles du *διαλέγεσθαι* étant maintenant dégagées, nous pouvons regarder comment se déroule l'échange qui vise à dévoiler la position de Gorgias sur la rhétorique. Comment Socrate oriente-t-il ses questions ? Quelle est la stratégie adoptée pour parvenir à une définition de la conception rhétorique de Gorgias ? Dès le début du dialogue, Pôlos avait donné le ton en présentant la rhétorique comme le plus beau des arts (448c9). Il apparaît ici que l'obstacle principal à une définition de l'objet « rhétorique » sera sa prétention à l'universel. Ce caractère problématique est rendu manifeste du fait que la rhétorique est présentée qualitativement, et non essentiellement, ce qui empêche toute définition ou catégorisation précises. « L'art oratoire » de Gorgias prétend porter sur « les discours », mais ces ambitions excessives vont devoir être restreintes. Socrate va donc amener le rhéteur à réduire le champ d'action de la rhétorique pour parvenir à sa spécificité. Mais comment va-t-il procéder pour obtenir une définition correcte ? Comme le souligne la citation du *Phèdre* donnée en exergue, le rhéteur ne semble pas posséder un véritable savoir de ce qu'est une *technê*. Gorgias, ignorant, a cru avoir découvert un art de la rhétorique. C'est à partir de cette



revendication aveugle d'une appartenance aux *technai* que Socrate va orienter ses questions visant à définir l'objet de la discussion. Si la rhétorique est bien un art, en possède-t-elle les attributs et à quelle espèce se rattache-t-elle ? C'est donc la catégorie de la *technê* qui servira d'étalon de mesure et de cadre pour juger des réponses de Gorgias sur la nature de la rhétorique. Il ne s'agit pas ici de revenir sur les fondements de cette prétention, mais plutôt de regarder comment celle-ci est désamorcée. Or, qui dit *technê*, dit aussi *epistêmê*. L'avantage de la *technê*, c'est qu'elle permet de mettre en jeu l'opposition entre savoir véritable (dont on peut rendre compte) et apparence de savoir, autrement dit ce qui relève de l'opinion et de la croyance. Les prétentions de Gorgias vont se heurter à cette opposition qui permettra d'identifier en fin de compte l'objet produit par la rhétorique : elle est ouvrière d'une persuasion (*πειθοῦς δημιουργός*) de croyance (454e9-455a1). En observant la progression de l'échange, nous serons à même de dévoiler la nature des outils utilisés par Socrate pour mieux cerner et dévoiler la rhétorique. Par exemple, nous verrons que Socrate utilise des interrogations fictives et des paradigmes dialogiques pour montrer le type de réponses qu'il attend de Gorgias, ces modèles exemplifiant un savoir technique qui mène à des distinctions au sein des arts.

Pour ce faire, nous allons nous concentrer sur la première partie de l'échange entre Gorgias et Socrate, de 449a à 457c, où le philosophe guide les réponses du rhéteur pour « encadrer » et dévoiler réellement sa position sur la nature de la rhétorique. Quelles sont les étapes qui scandent le dévoilement de la position de Gorgias ? Pour commencer, Socrate réoriente les premières réponses de Gorgias vers une taxonomie plus rigoureuse et dialectique des arts. Cela lui permet de poser le cadre technique qu'il recherche, une *technê* produit une œuvre (*ἔργον*) sur laquelle son possesseur peut penser et parler (449e). Une fois ce fonctionnement établi, Socrate questionne Gorgias jusqu'à ce qu'une définition satisfaisante de l'« objet » produit par la rhétorique soit donnée. Une fois cette étape franchie, Socrate pourra ensuite délimiter cet objet (« la capacité à persuader ») en utilisant une distinction proprement platonicienne entre « savoir » et « croire ». Pour comprendre comment s'opère le dévoilement progressif de la rhétorique par Socrate, nous allons découper le texte en partie correspondant à chaque nouvel élément définitionnel apporté par Gorgias. Gorgias affirme (1) que la rhétorique se rapporte aux discours (449e) (2) que son autorité se réalise entièrement par l'instrument du logos (450b) (3) qu'elle se rapporte aux biens les plus grands

et excellents des affaires humaines (451d) (4) que ce bien le plus grand est cause de liberté pour l'individu et de commandement sur autrui, et qu'il est produit par la capacité à persuader dans un contexte politique (452d-e) (5) que celle-ci concerne le juste et l'injuste (454b), mais n'est qu'une persuasion de croyance (454e). Nous commenterons et repérerons au fur et à mesure de chaque étape définitionnelle les stratégies employées par Socrate pour circonscrire progressivement les prétentions techniques de la rhétorique en vue de parvenir à une définition plus précise. Mais avant de suivre le texte, il est nécessaire d'apporter quelques précisions sur l'une des stratégies employées par Socrate dans un contexte de savoir technique.

## 2. Les interrogations fictives

Pour comprendre comment les catégories platoniciennes circonscrivent progressivement la rhétorique, l'étude d'Angela Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, est d'une grande aide. En effet, les interrogations fictives, sujet du livre de Longo, sont utilisées dans un contexte où la définition d'une *technê* est en jeu. Longo dégage quatre fonctions aux interrogations fictives dans le dialogue. Elles servent à donner des explications, à fournir des paradigmes, à permettre une implication indirecte de l'interlocuteur, ou encore à l'acquisition de certaines prémisses. De manière générale, les questions socratiques sont ainsi beaucoup plus constructives que l'on pense. Elles sont les marques d'une stratégie pédagogique du dialogue qui manifeste l'art de questionner de Socrate. L'observation des interrogations fictives nous renseigne donc sur la manière dont Socrate conduit et oriente les questions. Précisons plus exactement ce qu'est une interrogation fictive pour y faire référence dans notre analyse par la suite. Longo les définit de la manière suivante :

Socrate non seulement interroge, mais il y a des cas dans lesquels, cédant à son interlocuteur ou à un τῆς imaginaire la faculté de poser les questions, il se met en position de pouvoir plutôt fournir les réponses. Il s'agit de tous ces cas dans lesquels l'acte de poser la question et celui de répondre sont exprimés sous une forme hypothétique et où se réalise souvent, comme il vient d'être dit, une inversion des rôles dialogiques. Ces interrogations qu'on peut appeler « interrogations fictives » (d'une artificialité au second degré par rapport à la fiction dramatique déjà en cours) créent, le plus souvent, des liens d'analogies entre les questions concernant les arts (τέχναι) et les questions éthiques de sorte que les solutions adoptées pour les premières peuvent être étendues, pour ce qui est des caractéristiques formelles requises, aux secondes.<sup>557</sup>

---

<sup>557</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 16.

Dans l'échange avec Gorgias, on trouve justement de nombreux passages où Socrate construit des répliques-modèles pour répondre. Ces tirades plus longues ont une fonction pédagogique, elles permettent à l'interlocuteur de mieux comprendre le sens de la question et lui apprend à répondre adéquatement<sup>558</sup> par mimétisme, mais pas seulement. Ces mini-dialogues racontés par Socrate correspondent à des interrogations fictives. En utilisant d'autres paradigmes techniques, Socrate peut établir ces « liens d'analogie » qui vont servir *in fine* à remettre en question les prétentions de la rhétorique. Dans le dialogue, les interrogations fictives sont souvent introduites par des formulations hypothétiques<sup>559</sup> d'interlocuteurs imaginaires tels que des spécialistes (médecin, financier, pédotribe) ou encore comme de futurs disciples de Gorgias, ce qui force le rhéteur à s'impliquer dans la discussion<sup>560</sup>. Mais ce stratagème permet aussi à Socrate de prendre la place du répondant, en faisant comme si la question n'émanait pas de lui, mais d'un tiers. Dans son étude, Longo classe les interrogations fictives des dialogues de la première période en trois catégories selon la manière dont elles sont introduites : (a) si Socrate conserve le rôle d'interrogeant (b) s'il transforme l'interlocuteur en interrogateur pour répondre à sa place ou (c) s'il utilise un  $\tau\iota\varsigma$  anonyme et imaginaire pour poser les questions. Dans le *Gorgias*, on trouve deux sortes d'interrogations fictives, le type (a) et le type (c)<sup>561</sup>. Elles sont particulièrement présentes dans l'échange entre le rhéteur sicilien et Socrate où elles jouent un rôle décisif pour permettre au philosophe de déployer son savoir sur la méthode par laquelle une *techné* procède, ainsi que sur la façon de diviser les différents savoirs techniques. On trouve ainsi trois interrogations fictives où Socrate conserve le rôle d'interrogeant (452a-d, 453c-d, 455c-d) et trois où Socrate utilise un  $\tau\iota\varsigma$  anonyme et imaginaire (451a-c, 453e-454b, 454d). Comme nous allons le voir, ces interrogations fictives construites par Platon jouent un rôle décisif dans le dévoilement progressif de la rhétorique.

---

<sup>558</sup> Les interrogations fictives ont une fonction explicative, puisqu'elles « sont introduites par Socrate avant tout dans le but de permettre à l'interlocuteur de répondre plus facilement à des questions du premier type se révélant particulièrement difficiles » *Ibid.*, p. 153.

<sup>559</sup> Socrate à Gorgias : « ...admits que ces gens-là se joignent à moi pour t'interroger, et réponds-nous... » (452d2), « ...dis-toi donc, en écoutant la question qui t'est par moi posée, que ce sont eux qui te la posent, cette question [...] tâche donc de leur répondre » (455d5).

<sup>560</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 79.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 116.

### 3. 449e : La rhétorique se rapporte aux discours

Le début de l'échange pour définir la rhétorique de Gorgias commence ainsi :

Allons-y donc ! Tu affirmes, c'est un fait, que tu es savant en art oratoire, et que, d'un autre aussi, tu peux faire un orateur ; à quelle réalité précisément la rhétorique se rapporte-t-elle ? Tout comme c'est à la conception des vêtements que se rapporte le tissage ? N'est-ce pas la vérité ? (449c9-d3).

Dès le début de son interrogation, Socrate introduit une conception précise de ce que doit être un art, il prend pour modèle le tissage, identifiant une production propre à cet art : la production de vêtements. Pour comprendre ce qu'est la rhétorique, il faudra donc analogiquement, trouver quel type de choses (ὄντων) elle produit. À cette première précision, Socrate en ajoute rapidement une autre : un art possède une connaissance (ἐπιστήμη) relativement à un type d'objet, et celui qui possède cet art sera en mesure non seulement de penser (φρονεῖν) sur l'objet qui lui est propre, mais également d'en parler (λέγειν) (449e-450a). Cette exigence est essentielle pour circonscrire la première réponse vague donnée par Gorgias : la rhétorique se rapporte aux discours (λόγους) (449e1). Le sens de *logos* renvoie ici à la capacité de parler en général, cœur de l'enseignement du rhéteur<sup>562</sup>. Mais si la rhétorique se rapporte aux discours d'une manière générale, cette prétention est d'emblée problématique, puisque tout art sait non seulement penser son objet propre, mais aussi tenir un discours sur ce sujet. C'est ce que Socrate veut faire comprendre à Gorgias par son analyse d'une capacité (δύναμις) liée à un art. Que ce soit la médecine ou la gymnastique (deux arts qui serviront plus tard dans l'analogie des arts et des masques), le médecin et le gymnaste savent aussi bien penser au sujet des maladies ou du bon et du mauvais état du corps que tenir des discours sur ces sujets. Une capacité implique une cohésion entre l'acte de penser et de parler, de sorte que chaque art qui donne une capacité obéit à la règle suivante : « chacun d'eux a rapport aux discours qui précisément se rapportent à la chose dont chacun d'eux est l'art » (450b1-2). Tout art possède donc un discours sur l'objet qui lui est propre, puisqu'il possède la maîtrise de ce sujet par son savoir. Si la rhétorique rend capable de parler, la question demeure, sur quel objet spécifique donne-t-elle cette compétence ? En montrant que

---

<sup>562</sup> Dès le début du dialogue, Gorgias avait affirmé qu'il était capable de former ailleurs et ici des orateurs (449b2-3), et dans le *Ménon*, en 95c Socrate avoue admirer Gorgias pour le fait qu'il fait la promesse de seulement « former des hommes habiles à parler. »

le discours n'est pas un critère discriminant puisqu'il en est fait usage par tous les arts pour parler de leurs sujets, Socrate force Gorgias à être plus spécifique.

#### 4. 450b : La rhétorique n'est pas une activité manuelle

Gorgias accepte le modèle technique proposé par Socrate dans lequel un spécialiste est en mesure de parler et de penser sur l'objet produit par son art. Voyant que sa première réponse était problématique, car l'objet de la rhétorique était trop large, il se tourne vers la description de son processus pour rendre compte de sa spécificité. Si les autres arts ont une méthode de production manuelle (*χειούργημα*, 450b9) de leur objet, la rhétorique se distingue par le fait qu'elle utilise seulement la parole :

La raison, Socrate, c'est, que dans les autres arts, la connaissance tout entière, pour ainsi dire, s'en rapporte à l'exercice d'une activité manuelle (*χειουργίας*) tandis que, dans le cas de la rhétorique, rien n'est manuel (*χειούργημα*), mais toute sa pratique (*πρᾶξις*) et son autorité (*κύρωσις*) se font par les discours. Voilà pour quelles raisons je prétends que les discours sont l'objet de l'art oratoire, prétention bien fondée, comme je l'ai dit (450b6-c2).

C'est la nature de l'instrument lui-même qui permet, selon Gorgias, de définir droitement (*ὀρθῶς*) la rhétorique comme un art ayant pour objet les discours (450c1-2). Cette distinction des arts à partir d'un critère encore une fois trop limité permet de conserver la prétention universelle de la rhétorique, ici, Gorgias dresse une hiérarchie entre les arts manuels et la rhétorique qui se réalise entièrement par l'usage du *logos*, sous-entendant une supériorité de celle-ci, dans la mesure où elle fonctionnerait sans avoir recours à autre chose qu'elle-même<sup>563</sup>. On peut préciser deux points. Premièrement, Gorgias ne sait pas diviser adéquatement un genre (celui des *technai*) selon un critère pertinent ; il aura donc besoin de Socrate pour diviser correctement la catégorie des arts à partir du critère du discours. Deuxièmement, Gorgias insiste sur la supériorité de la rhétorique par rapport aux arts pratiques en utilisant le terme *kurôsis*. De la même famille que *kuros*, ce mot a une connotation hiérarchique et politique : c'est l'idée d'autorité souveraine, de puissance de faire et de décider. Cette formule annonce les ambitions sociales de la rhétorique comme art politique par excellence, maîtresse du *logos* qui donne ascendance sur les autres. Cette première réplique indique également une compréhension de la rhétorique comme d'un art formel, vide de connaissances autres que celles du discours. La parole en tant qu'instrument

---

<sup>563</sup> L'idée que la rhétorique n'utilise pas ses mains fait d'elle un art « noble. »

permet de toucher à n'importe quel domaine. La rhétorique gorgianique présuppose donc une hiérarchie des arts à son avantage, sans réellement saisir les implications de ses présupposés et la nature d'une *technê*.

Pour expliquer à Gorgias le caractère problématique de sa réponse, Socrate divise à son tour les *technai* selon le critère du *logos* proposé par son interlocuteur. Il produit un autre exemple qui partage la propriété énoncée par l'interlocuteur pour lui montrer que sa réponse n'est pas suffisamment spécifique. Le risque serait alors de qualifier de rhétorique d'autres arts<sup>564</sup>. Socrate sépare ainsi les arts en fonction de leur usage de la parole : il y a ceux qui n'ont besoin de que de brèves paroles pour réaliser leur ouvrage, ceux qui sont silencieux, ceux qui mènent à terme par le *logos* l'ensemble de leur œuvre, et enfin ceux qui usent à parts égales de la parole et de l'action (450c7-d2). Ainsi la sculpture et la peinture sont des arts silencieux, tandis que l'arithmétique, le calcul, le jeu de trictrac et la géométrie réalisent leur œuvre par le *logos*. En mettant sur le même plan ces quatre exemples et la rhétorique, Socrate veut montrer à Gorgias qu'il doit trouver la différence spécifique de la rhétorique, de sorte qu'elle ne soit pas simplement équivalente à un jeu comme le trictrac.

Après ces deux échanges infructueux, Socrate évite de souligner trop directement l'insuffisance des réponses du rhéteur. Il utilise une formule impliquant un tiers impersonnel pour éviter de s'impliquer directement dans l'accusation : « si on voulait chicaner (*δυσχεραίνειν*) sur les mots, on pût t'interpeller en ces termes... » (450e7). Il laisse entendre ensuite que ce n'est pas en réalité ce que Gorgias veut dire, ce qui l'encourage à poursuivre et préciser son propos. Sur cette lancée, Socrate introduit une première interrogation fictive qui va lui permettre de montrer comment définir une *technê*. Toujours dans le but d'aider Gorgias à répondre à la question « qu'est-ce que la rhétorique ? », il fait intervenir un tiers qui lui demanderait « Socrate, qu'est-ce que l'arithmétique ? » (451a8-9). Il se moque d'abord indirectement de la réponse de Gorgias en lui proposant d'imaginer qu'il « réponde au questionneur, ainsi qu'[il le faisait] il n'y a qu'un instant », c'est-à-dire en donnant la même réponse que Gorgias : l'arithmétique est « un des arts qui expriment par la parole (*διὰ λόγου*) le décret de leur autorité (*κῦρος*) » (451b1). En répétant cet exemple, Socrate ne veut pas simplement souligner l'insuffisance de la réponse précédente de Gorgias,

---

<sup>564</sup> « Socrate : – Gorgias, est-ce que tu dis que l'arithmétique est rhétorique ? » (450e7-8).

mais lui permettre de prendre de la distance par rapport à ses propres dires. Ce recul nécessaire devrait lui faire prendre conscience de la généralité de sa réplique. Socrate répond ensuite correctement en définissant l'arithmétique comme un art qui concerne le pair et l'impair, « quelle que puisse être, singulièrement, la quantité du pair ou de l'impair considérés » (451b3). Il ajoute deux autres définitions, celles de l'art du calcul et de l'astronomie auxquelles Gorgias acquiesce en admettant que Socrate ait répondu droitement (*orthôs*). En utilisant un tiers extérieur qui force Socrate à répondre plus exactement à la question sur la nature de certains arts, le philosophe montre ainsi à Gorgias ce qu'il attend plus précisément de lui<sup>565</sup>. Elle a également permis à Socrate de cadrer la discussion avec un paradigme technique précis. Si la rhétorique est un art, il faut revenir à sa définition par l'objet sur lequel elle porte, comme l'arithmétique ou l'astronomie. Répondre que la parole est son instrument n'a pas suffi. L'interrogation fictive a aussi servi à donner une direction précise à la discussion, en limitant les risques que Gorgias infléchisse dans un autre sens l'échange<sup>566</sup>.

#### 5. 451d : La rhétorique se rapporte aux biens les plus grands et les meilleurs

Même si nous savons maintenant que la rhétorique fonctionne entièrement par la parole, Gorgias doit revenir à l'objet propre qu'elle produit pour préciser sa définition. Il affirme alors que la rhétorique porte sur les objets de l'activité humaine qui sont « les plus importants et les meilleurs ! » (451d7-8). Avec cette réponse, il commet la même erreur que son disciple, Pôlos, au début du dialogue. Au lieu de donner l'objet qui déterminerait l'essence de sa pratique, il donne simplement la qualité de cet objet, sans que l'on sache ce qu'il est. Gorgias est encore une fois préoccupé par la suprématie de son art. Sa réponse étant toujours floue, Socrate utilise une autre interrogation fictive dans laquelle il fait intervenir trois personnages imaginaires que sont le médecin, le financier et le maître de gymnastique d'une chanson de table (451e-452c). Ici les trois personnages vont mettre en garde Socrate contre les propos de Gorgias : « Socrate, Gorgias t'abuse : il n'est pas vrai que son art se rapporte à ce qui est le bien le plus grand pour l'humanité ; c'est bien plutôt mon art, à moi ! »

---

<sup>565</sup> Comme l'explique Longo, l'interrogation fictive a été ici introduite « pour que l'interlocuteur comprenne ce qui lui est demandé et réponde en suivant le modèle qui lui a été donné. » Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 144.

<sup>566</sup> « Socrate se sert là de l'interrogation fictive pour mieux contrôler aussi bien les questions que les réponses, surtout au début de l'enquête, quand [l']interlocuteur peut infléchir de manière significative le cours de la discussion qui va s'engager. » *Ibid.*, p. 157.

(452a4-5). Ce propos tenu par le médecin permet de mettre Gorgias en situation de compétition directe avec des professionnels sur la question des biens et du genre de vie. En procédant ainsi, Socrate évite encore une fois d'attaquer directement son interlocuteur, mais sa stratégie s'en prend toujours à la prétention de la rhétorique. Ce mini-dialogue entre spécialistes établit un modèle précis de ce qu'est un art. Une *technê* est cause d'une œuvre spécifique produite par l'artisan qui possède cet art. Ainsi le médecin par son art produit la santé, le maître de gymnase produit des corps beaux et vigoureux, tandis que le financier produit la richesse. Ainsi, Socrate invite Gorgias à rendre compte de son affirmation en utilisant un paradigme technique de production d'une œuvre. Cette interrogation fictive faisant intervenir des tiers franchit un nouveau cap, d'abord parce qu'elle permet de faire admettre rapidement certaines prémisses sur ce qu'est une *technê*, mais aussi parce qu'elle met en concurrence la rhétorique avec d'autres *technai* sur la question même du bien qu'elle produit d'une façon beaucoup plus menaçante que l'arithmétique, l'astronomie, le tissage ou la musique. On remarquera que la médecine et la gymnastique savent toutes deux rendre compte de leur savoir, puisqu'elles sont en mesure de se distinguer les unes des autres en définissant l'objet qui les caractérise, et cela même si elles ont pourtant une prétention semblable sur la question du bien, qui les place en concurrence. Socrate prend à partie Gorgias en joignant à sa voix celle de ces spécialistes : « Allons ! vas-y Gorgias ! ad mets que ces gens-là se joignent à moi pour t'interroger, et réponds-nous sur ce qu'est ce bien... » (452d). De la sorte, il enjoint fortement le rhéteur à répondre à des figures qui menacent directement ses prétentions du fait qu'elles possèdent un savoir réel (médecine, gymnastique) ainsi qu'une certaine reconnaissance sociale (financier). Socrate peut, quant à lui, éviter de se placer en concurrence avec Gorgias en tant que porteur d'une *technê* rivale. Ce stratagème sera également réitéré plus loin, d'une façon plus radicale. En créant des situations fictives dans lesquelles une multiplication des personnages interroge l'interlocuteur, Socrate ouvre finalement un espace dans lequel l'examen de la rhétorique fait intervenir différents acteurs de la société civile : médecin, pédotribe, futurs étudiants de Gorgias, transformés en témoins et juges. Tous examinent la rhétorique, forçant Gorgias à se justifier. Cette façon de faire intervenir d'autres figures par le questionneur répond en réalité à un choix introduit par Gorgias lui-même. Après tout, c'est lui qui, commençant par définir la rhétorique, s'est en réalité exprimé sur le mode de l'éloge puis de la défense de son art, en mettant en avant ses



ambitions universelles. Dès lors, il n'est pas déplacé d'utiliser d'autres intervenants directement visés par ses prétentions pour lui demander des comptes.

6. 452d-e : La rhétorique se rapporte à la capacité de persuader dans la sphère politique

Suite à la deuxième interrogation fictive, Gorgias produit une définition un peu plus précise de la rhétorique en s'appuyant sur le modèle de réponse donnée par Socrate. N'abandonnant toutefois pas la dimension élogieuse de ses réponses, le rhéteur va spécifier l'objet de la rhétorique d'une façon qui ressemble au paradigme technique proposé par son interlocuteur tout en conservant sa prétention hiérarchique. Il s'efforce de distinguer le « bien » (ἀγαθόν) produit par son art de celui du médecin, du maître de gymnastique et du financier de la façon suivante : il s'agit du « bien le plus grand (μέγιστον ἀγαθόν) en vérité, cause (αἴτιον) à la fois de liberté (ἐλευθερία) pour les hommes et, pour chacun, cause de commandement (ἄρχειν) d'un individu sur les autres dans la cité » (452d5-8). Cette réponse révèle que le bien produit par la rhétorique se veut supérieur à celui des autres arts, la rhétorique jouant sur deux plans dont la portée est universelle, l'un défensif, l'autre offensif. La rhétorique est la fois une cause de défendre sa liberté (son indépendance comme le traduit Robin) c'est-à-dire de préserver l'individu face aux autres, et en même temps de lui permettre de commander, donc de dominer les autres. Bien que la notion d'*eleutheria* ne soit pas explicitée davantage, elle renvoie à l'idée d'absence de contrainte dont Pôlos et Calliclès se feront les défenseurs. Les deux dimensions, protectrice et offensive de la rhétorique, ne font qu'un en réalité, puisqu'il s'agit à la fois de se défendre contre les injustices ou d'en commettre en toute impunité, le plus grand des biens étant de garantir l'intérêt personnel d'un individu dans la cité. Socrate presse Gorgias de préciser la nature de ce bien produit. Le rhéteur ajoute donc : « Ce dont je parle c'est du fait de persuader par des discours, aussi bien, au tribunal, les juges que, au Conseil, les conseillers, ou que, à l'Assemblée, les ecclésiastes, ou encore quiconque dans une réunion politique » (452e1-8). Gorgias a finalement rendu manifeste le rattachement de la rhétorique à la sphère politique. Il a ainsi introduit deux points décisifs pour la suite de la discussion, d'une part l'idée que la rhétorique vise à produire la persuasion, d'autre part qu'elle est efficace dans les lieux où il y a une foule. À cela, il arrime immédiatement un exemple qui se veut à la fois une réponse à la seconde interrogation fictive de Socrate et une façon de confirmer la puissance de la rhétorique : « ...en possession de ce

pouvoir-là, du médecin tu feras ton esclave, ton esclave du maître de gymnase. Quant à notre magnifique financier, c'est à un autre, et non pas à lui-même, que profiteront apparemment ses opérations de finance : à toi bien plutôt qui a la capacité de parler et de persuader la multitude » (452e). Il est intéressant de remarquer que Gorgias ne fournit pas une application tirée directement de la sphère politique – il aurait pu montrer l'intérêt de la rhétorique en explicitant les possibilités de manipuler le *dêmos* –, mais il prend plutôt un exemple qui répond exactement aux menaces faites par les autres professionnels évoqués par Socrate précédemment sur la suprématie de son art. La mise en concurrence de la rhétorique avec d'autres *technai* par Socrate a fini par aboutir au dévoilement de la conception rhétorique de Gorgias, même si cette explicitation reste encore un peu floue et que le rhéteur a surtout produit une illustration plus qu'une définition en bonne et due forme. Néanmoins, cette caractérisation correspond finalement au cadre technique introduit par Socrate comme il le souligne lui-même en répondant à Gorgias : « ...ce dont fait profession la rhétorique, c'est d'être ouvrière de persuasion (πειθοῦς δημιουργός) ; c'est là le tout de son occupation et c'est à cette fin qu'en substance elle aboutit » (453a2-3). La rhétorique produit un objet qui lui est spécifique (la persuasion) dans un contexte précis qui est celui de la politique et en visant le grand nombre (ἄκούουσιν, 453a5). Mais même si le rhéteur a mieux circonscrit son activité, la définition de la rhétorique de Gorgias demeure problématique. Socrate va maintenant pouvoir s'attaquer à l'objet sur lequel porte la rhétorique : la persuasion.

#### 7. 454b : La rhétorique est l'art de persuader qui concerne le juste et l'injuste

Socrate poursuit le dévoilement de la rhétorique maintenant qu'elle a été définie de façon un peu plus précise comme un art de la persuasion. Pour ce faire, il introduit deux nouvelles interrogations fictives afin de préciser la nature de la persuasion produite par la rhétorique et la distinguer d'autres *technai*. Socrate propose de prendre l'exemple de la peinture de Zeuxis pour détourner l'attention de Gorgias sur un sujet où l'enjeu est moins pertinent et crucial, afin de le faire réfléchir de façon neutre. Ce procédé est récurrent dans les dialogues « socratiques ». L'avantage de ce genre de « déplacement conceptuel » c'est qu'il nous amène à considérer un sujet de manière désintéressée et objective, tandis que si

nous nous sentons trop concernés, nous risquons d'être biaisés<sup>567</sup>. Cette stratégie est très efficace puisqu'elle permet à Gorgias de prendre conscience de la limite de sa réponse, et cela, sans interférer avec son parti pris sur le sujet en question. Il ne faut pas oublier que l'ego du rhéteur est en jeu dans la discussion puisqu'il a accepté de s'exposer au déshonneur s'il ne réussit pas le défi qu'on lui propose (à savoir n'être jamais pris au dépourvu par une question). Comment fonctionne le paradigme de la peinture ? Socrate continue de jouer le rôle d'interrogeant et Gorgias celui de répondant<sup>568</sup> et lui propose d'imaginer une autre conversation que celle qu'ils ont présentement :

Suppose, par exemple, qu'à l'occasion je te fasse cette question : « quel type de peintres est Zeuxis ? » et que tu me répondes : « C'est le peintre qui peint des figures. » Serais-je dans mon tort en te demandant « Celui qui peint quelles sortes de figures ? » ou bien ne serais-je pas dans mon tort ? [...] La raison n'en est-elle pas qu'il y a d'autres peintres peignant nombre de figures différentes ? [...] Tandis que s'il n'y avait que Zeuxis à en peindre, ta réponse eût été bonne ? (453c5-d5).

Socrate transpose ici la réponse précédente de Gorgias dans un paradigme équivalent et imagine sa réponse. De même que l'art de Gorgias n'est pas le seul à utiliser la persuasion, de même la peinture de Zeuxis n'est pas la seule à représenter des figures. Gorgias doit donc préciser le type de persuasion qu'il produit comme il faut préciser le type de figure que Zeuxis peint pour véritablement saisir la nature de son art. Bien que Socrate ne donne pas la réponse à son interrogation fictive, elle vise à faire comprendre à Gorgias son erreur. Elle le force à satisfaire les critères dialectiques de la définition d'une *technê*.

Socrate peut donc préciser sa question en tirant les conséquences de son paradigme : la rhétorique est-elle la seule à produire de la persuasion ? Pour faire comprendre que la réponse est encore trop générale, Socrate produit une autre interrogation fictive sur l'arithmétique dans laquelle il donnera cette fois la réponse à la question (l'arithmétique produit la persuasion relative au pair et à l'impair, 453e). Il utilise cette fois un tiers extérieur qui questionnerait Socrate et Gorgias sur le sujet : « si l'on nous demande (τις ἐρωτᾷ ἡμᾶς)... nous lui répondrons (ἀποκρινόμεθα)... » (453e6-7). Cet exemple de l'arithmétique

---

<sup>567</sup> Un point judicieusement souligné par Victor Goldschmidt : « Dans la mesure précisément où l'élève s'entraîne sur un sujet banal, sur un sujet "commun", qui lui est indifférent, il s'habitue à interroger les choses de manière objective. Placé devant la citrouille ou devant la pêche à la ligne, il lui est facile de concentrer son attention sur ce que "veut" l'objet sans être distrait par ce que lui, l'élève veut que l'objet soit. » Goldschmidt, Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, J. Vrin, 2003, p. 20.

<sup>568</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 119.

introduit un nouvel élément spécifique à toute *techné*, l'idée qu'elle transmet un enseignement sur lequel sa persuasion porte. Cette précision prépare une distinction importante entre savoir et croyance. Quand Socrate revient à la rhétorique pour appliquer les fruits de l'interrogation fictive sur l'arithmétique en se demandant « quelle sorte de persuasion (ποιίας δὴ πειθοῦς) et de la persuasion relative à quel objet, la rhétorique est-elle un art ? » (454a8-9), il introduit un personnage fictif anonyme auquel Socrate et Gorgias sont en droit de demander cette question : « Ne te semble-t-il pas qu'on est bien fondé à poser cette nouvelle question ? » (454a9-b1). Une fois que Gorgias a acquiescé au bien-fondé de cette nouvelle question, Socrate la redirige vers lui directement : « réponds à la question... » (455b2). Cette façon de faire permet de poursuivre la discussion tout en incluant Gorgias dans le processus, même si celui-ci peut commencer à trouver l'interrogatoire long et ardu. Pour satisfaire les insistances de Socrate, Gorgias répète alors que la « persuasion » dont il parle « a sa place dans les tribunaux et dans les autres endroits où des hommes s'assemblent en foule » (454b5-6), mais il ajoute qu'elle « concerne les choses justes et injustes (δίκαιά τε καὶ ἄδικοι) » (454b7). Ce dernier point a permis de préciser encore davantage l'objet produit par la rhétorique : il ne s'agit plus simplement d'un résultat (la persuasion), mais d'un objet qui lui serait propre et dont elle serait spécialiste, à savoir le juste et l'injuste. Avec cette réponse, Gorgias n'a pas une idée très technique ou spécifique du juste, il l'entend plutôt dans la perspective d'une rhétorique se préoccupant des biens personnels de l'individu, une conception qui s'appuie sur une idée assez traditionnelle du juste comme ce qui est avantageux, utile pour soi. Pourtant, cet ajout sera décisif pour la réfutation menée par Socrate.

À l'aide des interrogations fictives et d'un paradigme technique, Socrate a finalement réussi à expliciter plus clairement l'idée que se fait Gorgias de son art en passant d'une définition beaucoup trop générale de la rhétorique à une réduction de ce qu'elle recoupe en réalité. Pour ce faire, Socrate a mis en concurrence le *logos* rhétorique avec des exemples de *technai* partageant les mêmes caractéristiques revendiquées par Gorgias : production de discours à l'aide de la parole comme seul instrument, production de biens et de persuasion. Toutes ces étapes ont finalement permis de réduire l'universalité prétendue de cette pratique pour arriver à un objet délimité : la rhétorique produit une persuasion relative au juste et à l'injuste.

## 8. 454e : La rhétorique produit une persuasion de croyance

Bien que la définition de Gorgias puisse lui apparaître satisfaisante, Socrate a néanmoins une étape définitionnelle essentielle à ajouter. Jusqu'à présent, la définition de la rhétorique donnée par Gorgias semble correspondre aux exigences d'une *technê*, mais s'y conforme-t-elle vraiment ? Pour vérifier cette dernière prétention, Socrate introduit une distinction entre le savoir (μάθησις) et la croyance (πίστις). Il demande ainsi à Gorgias : « Y a-t-il quelque chose que tu appelles "avoir appris" (μεμαθηκέναι) ? [...] Et d'autre part aussi, n'est-ce pas, quelque chose que tu appelles "avoir cru" (πεπιστευκέναι) » ? (454c7, 454c8). Socrate utilise ici deux verbes au parfait, ce qui est tout à fait cohérent avec l'idée que le fait que la personne soit savante résulte d'un processus d'acquisition de connaissances sur l'objet spécifique de la *technê* en question. C'est d'ailleurs ce qui permet l'enseignement et la transmission d'une *technê*. Gorgias accepte d'emblée la différence entre savoir et croyance, mais comprend-il ce qu'elle implique ? Socrate a recours à une interrogation fictive plus succincte dans cet échange avec Gorgias. Cette fois-ci, c'est un personnage imaginaire qui pose une question « Suppose en effet que l'on te demande : Y a-t-il une croyance qui est vraie et une, fausse ? » Tu dirais que oui, à ce que je pense » (454d5-6). À propos de cette interrogation, Longo souligne que « l'interrogation fictive commence ici au début du traitement du problème, probablement parce qu'elle permet à Socrate de s'assurer plus facilement une prémisse (à savoir que la *pistis* peut être vraie ou fausse...)»<sup>569</sup> De fait, cette prémisse est essentielle puisqu'elle permet de distinguer fondamentalement la croyance du savoir, en montrant que l'un est toujours vrai, tandis que l'autre peut être vraie ou fausse. Cette tripartition « croyance fausse, croyance vraie, savoir toujours vrai » renvoie d'ailleurs plus généralement à la notion d'opinion droite, bien que cette dernière ne soit pas mentionnée dans le dialogue. On peut posséder une opinion droite sur un sujet, autrement dit une croyance conforme au savoir, mais dont on n'est pas capable de rendre compte. Toutefois croyance et savoir semblent en apparence produire un résultat commun, dans la mesure où celui qui croit et celui qui sait ont tous les deux été persuadés. Il faut donc distinguer deux espèces (εἶδη) de persuasion l'une produisant un savoir, l'autre produisant une croyance sans savoir (ἄνευ τοῦ εἰδέναι) (454e3-4). Où Gorgias va-t-il classer l'art oratoire ? On voit ici que Socrate tient

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 145.

serrées les rênes de la discussion, réalisant lui-même les divisions nécessaires pour produire une compréhension dialectique juste de la persuasion et de ses implications relatives aux *technai*. Il n'est pas certain que Gorgias saisisse l'enjeu de sa réponse. Elle aura pourtant une incidence importante sur le statut de la rhétorique comme art, puisque Socrate veut parvenir à une distinction entre une « persuasion didactique et une persuasion non didactique. » La première est produite par des arts véritables comme l'arithmétique. Quelle est la source de cette persuasion dans les *technai* ? Elles sont en mesure de rendre compte de leur décision. Autrement dit, leur persuasion se fonde toujours sur une connaissance véridique, alors que la persuasion de croyance que la rhétorique gorgianique produit (454e9) a pour condition l'ignorance d'autrui pour fonctionner, comme le démontre l'exemple où la foule doit choisir entre un spécialiste et un rhéteur (455b). Lorsque Gorgias reprend cet exemple, il démontre que ce n'est pas la compétence supérieure de l'orateur dans le domaine en question qui sera déterminante, mais sa capacité oratoire à persuader indépendamment du savoir qu'il possède sur le sujet (455e-456a). C'est seulement avec un public d'ignorants que la persuasion de croyance sera efficace<sup>570</sup>. De plus, cette persuasion « est une croyance que l'on s'est donnée sans qu'on sache réellement (ἄνευ τοῦ εἰδέναι). » Autrement dit, l'orateur ne possédera pas le savoir de ce dont il parle, que ce soit parce que sur le coup il n'a pas le temps de l'apprendre<sup>571</sup> ou tout simplement parce qu'il n'en juge pas l'utilité, puisque la rhétorique lui suffit<sup>572</sup>. Cette réponse est la dernière pierre qui manquait à une définition précise de l'objet que Gorgias identifie comme la rhétorique. Socrate reformule ainsi : « la rhétorique est ouvrière<sup>573</sup> (δημιουργός) d'une persuasion de croyance (πιστευτικῆς), mais non d'une persuasion didactique (διδασκαλικῆς) à propos du juste et de l'injuste (τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον) » (454e9-455a2). La forme que prend cette définition correspond au modèle technique introduit par Socrate depuis le départ, puisqu'on voit que la rhétorique produit une

---

<sup>570</sup> Cela ressortira encore plus clairement quelques pages plus loin : « Socrate : – Mais “en présence d'une foule”, cela ne veut-il pas dire “en présence de ceux qui ne savent pas” ? » (459a3-4).

<sup>571</sup> Socrate mentionne le manque de temps de l'orateur pour persuader vu la grosseur de certains sujets (455a). Même si le contexte est différent, dans l'*Apologie*, le philosophe soulignera le même problème (19a) : le manque de temps qu'il possède pour convaincre les juges de sa cause. On peut ici voir une critique des instances démocratiques qui requiert des prises de décisions sur un temps beaucoup trop rapide, ne laissant pas de place à la délibération.

<sup>572</sup> Cette dernière raison est beaucoup plus plausible quand on rappelle la remarque de Gorgias sur le fait qu'apprendre la rhétorique constitue un allègement considérable, il y a plus qu'elle à connaître (459c).

<sup>573</sup> Je reprends ici l'expression très justement traduite par Alfred Croiset dans Platon, *Gorgias, Ménon*, texte grec établi et traduit par A. Croiset, avec la collaboration de L. Bodin, Paris, Les Belles lettres, 1923.

œuvre (ἔργον) spécifique, le choix du terme *dēmiourgos* renvoyant à la notion de savoir-faire professionnel. Malgré cette apparence de correspondance, Socrate explicite immédiatement les conséquences sous-jacentes à cette définition, si la rhétorique produit une persuasion de croyance, elle ne peut transmettre un enseignement véritable. Il faut cependant nuancer le fait que si l'orateur n'est pas compétent pour enseigner le juste et l'injuste, puisqu'il ne produit qu'une croyance dans les contextes politiques où les hommes qui s'assemblent en foule (455a4), le maître de rhétorique, en revanche, est censé rendre habile à parler. Il doit donc transmettre un certain « savoir » à ses disciples. Or, Gorgias ne précise pas exactement la nature de son enseignement<sup>574</sup>. Il semble sous-entendre d'abord qu'il n'enseigne qu'une forme et non un contenu (plus tard, il affirme enseigner le juste et l'injuste). Mais l'enjeu à ce moment-ci du dialogue est de comprendre d'où la rhétorique tire sa force et quel est l'effet produit par celui qui l'a appris. Socrate ajoute un dernier critère pour valider le fait que l'orateur n'engendre qu'une persuasion de croyance est l'idée d'une limite temporelle. Vu l'objet sur lequel porte la rhétorique, le juste et l'injuste, Socrate présuppose qu'il n'est pas possible de transmettre aussi rapidement un savoir sur leur nature (ὀλίγω χρόνῳ). En réalité, si la rhétorique ne transmet pas véritablement une persuasion de savoir sur le juste et l'injuste, c'est parce qu'elle ne possède pas une réelle *technē* sur ces sujets. En fait, l'art qui possédera véritablement ce savoir sera évoqué plus loin dans l'analogie des arts et des masques et sera nommé « art judiciaire » (δικαιοσύνη) (464b) par Socrate.

#### 9. 455d : L'action de la rhétorique

Tout au long de l'échange, Socrate a constamment recadré les réponses de Gorgias pour obtenir une définition de la rhétorique qui obéit à un cadre technique. De ce fait, il a sans cesse réduit les prétentions du rhéteur. Cette façon de procéder a permis de limiter dialectiquement la rhétorique. Systématiquement, Gorgias était obligé de rétrécir le champ d'action de son art, lui qui n'était au départ qu'avid de démontrer ses capacités oratoires. Or, même si la phase de définition est terminée en tant que telle, le dévoilement de la conception de la rhétorique de Gorgias par Socrate n'est pas tout à fait complet, car il reste à préciser quelle est la valeur de l'art oratoire dans la cité, autrement dit quel intérêt il peut représenter en tant qu'enseignement à de jeunes gens. La façon dont Socrate introduit ce

---

<sup>574</sup> C'est seulement plus tard que l'on comprendra que l'apprentissage de la rhétorique repose sur l'imitation.

questionnement circonscrit encore davantage la rhétorique, puisque le philosophe met directement en concurrence cette dernière avec les autres *technai* et réduit sa pertinence dans la cité. Socrate fait ainsi un résumé des nombreuses décisions politiques que l'assemblée peut être amenée à prendre (choix d'un médecin, d'un constructeur de bateaux ou d'autres professionnels (455b), choix d'édifier des murailles<sup>575</sup>, d'aménager des ports ou des arsenaux pour la marine, choix des généraux ou d'un ordre de bataille, de positions militaires à occuper, etc.) Dans toutes ces situations, n'est-ce pas systématiquement le critère de la compétence qui décidera de qui l'on prendra conseil ? Quelle place reste-t-il pour la rhétorique si elle n'a aucune compétence professionnelle précise pour les affaires politiques de la cité ? Avant de lui laisser la parole, le philosophe utilise une dernière interrogation fictive pour l'encourager à expliciter cette dimension. Celle-ci n'est pas introduite comme une situation imaginaire, mais plutôt comme une supposition que doit faire Gorgias lui-même. Dans l'assemblée, il doit y avoir nombre de jeunes gens trop intimidés pour prendre la parole, Socrate se fait alors leur porte-parole et demande : « Que gagnerons-nous Gorgias, à te fréquenter ? Sur quelles questions serons-nous en état de donner des avis à la cité ? Sera-ce seulement sur le juste et l'injuste ? Ou bien encore sur les questions dont Socrate parlait tout à l'heure ? » (455d2-5). On observe ici reproduit le même schéma que lorsque Socrate imitait le médecin, le maître de gymnaste et le financier, à la différence qu'ici, comme le remarque Longo, « ...ce n'est pas par l'imagination de Socrate que sont introduits des personnages fictifs puisque, comme il a été dit, la fiction dramatique du dialogue lui-même met en scène des jeunes gens qui assistent à la discussion entre Socrate et Gorgias. Le fictif au second degré est ici constitué par les réflexions intérieures que Socrate prête de manière stratégique, à ces jeunes gens qu'il instrumentalise »<sup>576</sup>. À sa manière, Socrate tire lui aussi parti du public qui l'entoure, mais pour transmettre des questionnements légitimes et formuler une requête traditionnellement posée aux maîtres qui monnaient leur enseignement. Longo a raison de souligner qu'en utilisant le public de la sorte, Socrate peut justifier son insistance à interroger le rhéteur : « C'est là un des cas de figure où les questions [...] ont pour fonction de réduire une tension interne à la discussion et permettent de poursuivre une enquête particulièrement approfondie et précise, qui, en elle-même, pourrait irriter le

---

<sup>575</sup> Ces exemples seront d'ailleurs repris dans la troisième partie du dialogue avec Calliclès.

<sup>576</sup> Longo, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, p. 120.



répondant »<sup>577</sup>. Étonnamment Gorgias ne répondra pas comme s'il s'adressait aux jeunes gens dont Socrate s'est fait le porte-parole, mais il mettra l'accent sur le fait qu'il révèle la puissance de la rhétorique à Socrate lui-même : « C'est à toi, Socrate, que je tâcherai de dévoiler clairement, en son entier, l'efficacité de la rhétorique : toi-même, tu m'as en effet excellemment montré le chemin » (455d6-7). Cet accent sur le personnage peut s'éclairer du fait que depuis le début de l'échange, c'est Socrate qui n'a cessé d'interroger Gorgias, montrant ainsi qu'il n'est pas acquis à la cause de la rhétorique. En ce sens, il est la dernière pièce à convaincre, si lui est persuadé, tous les autres le seront.

Gorgias saisit l'opportunité qui lui est offerte d'expliquer l'efficacité de la rhétorique comme une occasion de faire un discours démontrant sa suprématie et sa puissance. Ainsi, malgré toutes les précautions prises par Socrate, le mode rhétorique reprend le dessus et Gorgias ne se conforme pas aux exigences dialectiques précédemment évoquées. En reprenant momentanément le contrôle de la discussion, il se lance dans une macrologie, qui devient une véritable défense de son art et de son enseignement. On peut voir à bien des égards que ce discours épideictique répond au dévoilement réalisé par Socrate. Rebondissant sur l'exemple tout juste donné par son interlocuteur sur les prises de décision politique de la cité, Gorgias rappelle la glorieuse histoire d'Athènes et introduit les figures de Thémistocle et de Périclès. Ce sont leurs conseils qui ont été écoutés pour la construction d'arsenaux, de ports, de murailles et cela même si les deux n'avaient pas la compétence des professionnels (455e3) et même pour les choix importants de la cité. Pour quelles raisons ? Gorgias l'explique : « ...quand c'est un choix (αἴρεσις) à faire pour désigner ceux dont précisément tu parlais, tu vois bien, Socrate, que ce sont les orateurs qui sont les conseillers et les vainqueurs (νικῶντες) sur leurs propositions à propos de tout » (456a1-3). Cette surenchère répond à la remise en question des prétentions de la rhétorique par Socrate. La notion de domination est présente par le terme *nikōntes* : les orateurs sont supérieurs à tous les autres *dēmiourgoi*. Face à une telle revendication, Socrate réagit en s'exclamant d'enthousiasme (θαυμάζων). Si le lecteur perçoit sans doute de l'ironie, Gorgias semble penser que la conviction de Socrate est sincère et le prend au mot, le philosophe ayant qualifié la rhétorique de divine (δαίμονια) devant sa grandeur (μέγεθος) (456a5-6). Sa défense va se présenter en

---

<sup>577</sup> *Ibid.*

deux temps. Gorgias va d'abord court-circuiter la *techné* médicale en la mettant hors de toute concurrence avec l'exemple de son frère Hérodicos. En faisant cela, il répond aux exemples de Socrate donnés précédemment. Pourquoi revient-il sur la médecine et non sur la gymnastique, l'art de la finance ou encore l'arithmétique ? Le cas du médecin est un candidat particulièrement menaçant pour la rhétorique, dans la mesure où il est le représentant par excellence d'un certain savoir et doit intervenir dans la sphère politique lorsqu'il doit être choisi (sans oublier que les deux disciplines ont des liens importants entre elles<sup>578</sup>). En montrant que la médecine elle-même s'incline devant le pouvoir de l'orateur pourtant ignorant, Gorgias contrebalance la réduction de son art à une persuasion de croyance. Une fois la domination de la médecine par la puissance de la rhétorique illustrée<sup>579</sup>, Gorgias se lance dans une justification de son usage. Cette deuxième partie de la défense peut sembler étonnante, dans la mesure où comme le souligne Rachel Barney<sup>580</sup>, le ton sur lequel Gorgias répond à Socrate en 456c-57c est celui d'un contre-argument, d'une défense contre une objection, mais aucune objection ne précède directement le texte. Au contraire, Gorgias vient de louer la rhétorique depuis un bon moment. Pourquoi se lance-t-il alors dans une telle justification ? Suite à l'interrogation fictive de Socrate, le discours de Gorgias s'est finalement transformé en une sorte de publicité pour son art. Mais, partagé entre la volonté d'impressionner et de réaffirmer la prétention de sa rhétorique face aux questions de Socrate, il a tout de même montré que « sur quoi que ce soit, devant une foule, le rhéteur parlera d'une façon plus persuasive que n'importe qui d'autre » (456c5). Or cette suprématie affichée sur toutes les autres *technai* peut être sujette à des critiques que Gorgias tente d'anticiper.

Il était courant pour un maître de justifier son enseignement. On pourrait donc supposer que Gorgias prévoit cette objection dans son habituelle promotion de la rhétorique. Mais il a sans doute également conscience qu'en présentant la rhétorique comme une arme qui permet de faire d'autrui son esclave, il risque de se voir reprocher d'enseigner une telle *techné*. Le professeur de rhétorique pourrait être moralement blâmable, s'il transmet un

---

<sup>578</sup> Comme on l'avait rappelé dans l'introduction, section B.2., on sait que la rhétorique comme la médecine se sont mutuellement inspirées, la première prenant appui sur l'exemple de la médecine pour revendiquer une méthodologie rigoureuse, la seconde utilisant la rhétorique pour persuader dans ces traités.

<sup>579</sup> Un médecin ne réussit pas malgré son art à convaincre un patient de prendre sa médecine, tandis que l'orateur, sans aucune compétence médicale, est en mesure de persuader le malade de se faire tailler la chair.

<sup>580</sup> Barney, Rachel, « Gorgias' defense : Plato and his opponents on rhetoric and the good », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 1, avril 2010, p. 97.

pouvoir que l'élève utilise injustement. Voilà pourquoi Gorgias insiste sur le fait que ce n'est pas parce que la rhétorique a un aussi grand pouvoir qu'il faut pour autant en abuser<sup>581</sup>. Il met en garde dans ses propos contre un certain comportement du rhéteur, malgré son extrême puissance, ce n'est pas pour lui : « une raison de frustrer de leur réputation, ni les médecins, pour la simple raison qu'il aurait le pouvoir de le faire, ni les autres professionnels... » (457b1-3). Pour une fois, Gorgias n'a pas besoin de l'intervention de Socrate pour exposer les conséquences potentiellement problématiques de son art. Il les présente d'emblée pour prévenir toute critique et toute responsabilité. Il insiste sur une stricte séparation entre l'apprentissage de l'art et son usage, comme si cela représentait deux savoirs tout à fait différents. Il ne précise toutefois pas vraiment la nature de ce qui est transmis dans l'enseignement de la rhétorique si ce n'est que cela permet de savoir parler. De ce fait, on voit également que Gorgias évite de préciser quel serait le type d'injustice ou d'abus qui pourrait être commis par un détenteur de la rhétorique, si ce n'est qu'il ne faut pas frustrer les autres possesseurs de *technai*.

On remarquera que dans cette défense, Gorgias conserve subtilement les caractéristiques dégagées par la définition établie par lui et Socrate dans la discussion, mais n'y fait pas référence de façon rigoureuse. Dans son discours, la rhétorique reste effectivement productrice d'une persuasion de croyance en présence d'une foule, puisque comme il le mentionne dans son exemple, le rhéteur réussira à persuader et vaincre un médecin devant l'assemblée du peuple sans pourtant posséder de compétence en médecine, mais seulement à l'aide de sa technique oratoire. Ces éléments respectent ce qui a été défini précédemment, mais l'objet relatif à la persuasion produite par la rhétorique a en revanche été oublié. Le juste et l'injuste, objets qui avaient été dégagés sur la base du modèle technique proposé par Socrate ont été remplacés par « le pouvoir de parler à tout le monde indistinctement et sur toute question, de façon à être en présence des foules, plus persuasif que personne » (457a5-b1). Pourquoi Gorgias a-t-il évacué ces éléments ? Il a voulu réaffirmer la prétention universelle de la rhétorique à dominer toutes les autres *technai* et donc refuser ce qui réduisait son champ d'action. Mais ce faisant il laisse la porte ouverte

---

<sup>581</sup> Gorgias est tout de même soucieux de se conformer à une certaine moralité. Il a évidemment une réputation à maintenir, d'autant qu'il est étranger, mais son attitude dans la discussion semble sincère, même s'il est difficile de déterminer à quel point il est madré. Dans tous les cas, il l'est vraiment moins que Pôlos et Calliclès.

pour montrer que la rhétorique n'est pas réellement une *technê*, puisqu'il a refusé de préciser une compétence spécifique en n'insistant que sur la persuasion de croyance devant une foule.

Cette défense de la rhétorique marque la fin d'une étape, puisque la position de l'interlocuteur est finalement pleinement explicitée. Maintenant que la position de Gorgias sur la rhétorique est dévoilée et que Socrate et lui se sont entendus sur ses caractéristiques et sur des distinctions conceptuelles essentielles, le philosophe pourra passer à la réfutation de la position du rhéteur dans la deuxième partie de l'entretien. Étant donné que cette phase de l'entretien est une critique de la rhétorique, nous en traiterons dans le chapitre suivant de notre travail.

## Conclusion

Dans cette section nous avons vu comment Socrate a dévoilé la position de Gorgias sur la rhétorique. Pour ce faire, nous avons examiné la façon dont Socrate a procédé à travers le dialogue. Cela nous a permis de dégager en parallèle de la tentative de définition de la rhétorique par Gorgias, une définition du dialogue et une analyse de son fonctionnement. En montrant comment Socrate use de ces compétences dialogiques, nous avons vu que celui-ci soumettait ses interlocuteurs et lui-même à une contrainte supérieure, celle du *logos*, qui impliquait un genre de vie dont découle un *êthos* du dialogue. Malgré ces multiples professions d'ignorance dans le dialogue, Socrate maîtrise les exigences du *διαλέγεσθαι*, contrairement à son interlocuteur qui ne semble visiblement ni capable de maîtriser un art véritable que serait la rhétorique ni de respecter les règles de la conversation. Pour pallier les insuffisances de son interlocuteur, Socrate exemplifie sa pratique et explique le fonctionnement d'un réel dialogue. Il expose une éthique de la discussion ainsi que de nombreuses répliques-modèles qui visent à enseigner comment définir à Gorgias. À travers ce travail pédagogique, Socrate contraste son propre comportement avec celui du rhéteur. Progressivement, le rapport de force s'inverse. Alors que le *διαλέγεσθαι* de Socrate se dévoile, Gorgias qui est présenté comme une vedette de la rhétorique, confiante en ses capacités face au philosophe, voit finalement son incompétence révélée au grand jour. Gorgias ignore quelle est la nature véritable de son activité. Sa prétention à être un art politique par excellence est remise en question. La rhétorique est peu à peu réduite à un champ précis et limité d'action, peu valorisé, celui de produire une persuasion de croyance

face à une foule d'ignorants. Pour circonscrire progressivement la rhétorique, Socrate a eu recours à deux catégories conceptuelles, le modèle technique qui présuppose un savoir spécifique sur un objet, et la distinction entre savoir et croyance. En utilisant ces deux critères pour circonscrire la rhétorique, il a montré que ce nouvel usage de la parole manque de réflexivité sur sa propre activité. Toute préoccupée par ses prétentions de puissance, la rhétorique reste dans la valorisation qualitative, en sautant l'étape de l'essence. Cette faille lui est fatale, car sa prétention ne peut en réalité satisfaire les attributs d'une *technê* et d'une *epistêmê*.

## Transition : de la réception au renversement de la rhétorique

Comment la réception du phénomène rhétorique prépare-t-elle la critique et le renversement de la rhétorique ? À ce sujet, certains interprètes<sup>582</sup> ont tendance à penser que le seul élément problématique du premier échange entre Socrate et Gorgias est la question de l'usage injuste (*harm criterion*) de la rhétorique. Pourtant, les jalons d'une critique beaucoup plus exhaustive sont déjà posés par la discussion. À travers le personnage de Gorgias, Rachel Barney a raison de souligner que c'est la rhétorique en tant qu'institution sociale<sup>583</sup> qui est présentée, avec toutes ses prétentions épistémologiques, politiques, éthiques. Il ne s'agit pas simplement, comme elle le remarque, de dire que les rhétoriciens sont de mauvaises personnes avec de mauvaises intentions, qui utilisent la rhétorique pour faire de mauvaises choses<sup>584</sup>. En ce sens, il n'y a pas d'attaque *ad hominem* de Gorgias : le personnage incarne la rhétorique, c'est-à-dire une façon de parler, de penser, de vivre. Il est la source d'un phénomène que Platon analyse. Socrate invite d'ailleurs Gorgias lui-même, par son art de questionner, à prendre du recul sur sa propre pratique pour être en mesure de l'analyser et de la définir.

Si l'on brosse le portrait de la rhétorique en ne tenant compte que des éléments dégagés dans l'échange entre Socrate et Gorgias, le premier fait saillant que l'on peut retenir est sa prétention technique universelle. Dès sa première mention, la rhétorique mettait en avant ses qualités plutôt que son essence, elle s'affirmait comme le plus beau et le meilleur des arts dans la bouche de Pôlos (448d). Ce problème est récurrent : chez Gorgias comme son disciple, la rhétorique revendique une suprématie sur les autres *technai*. Il semble toutefois qu'elle établit cette domination dans un cadre bien précis, celui des affaires de la cité. Les propos de Gorgias sont très clairs : c'est dans le cadre d'assemblées politiques où il y a foule (conseil, tribunaux, etc.) que la rhétorique a sa place, car c'est le lieu des discours, de la parole, seul instrument par lequel elle mène son action (450b). C'est donc en tant qu'art

---

<sup>582</sup> Dans son article, R. Barney montre d'ailleurs comment toute une tradition d'Isocrate à Quintilien en passant par Aristote a réagi à ce passage de l'usage de la rhétorique juste ou injuste transmis par l'éducation en essayant de défendre Gorgias. Barney, « Gorgias' defense : Plato and his opponents on rhetoric and the good ».

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>584</sup> *Ibid.*

politique par excellence que la rhétorique se présente. En ce sens elle se veut effectivement le plus grand bien (451d) pour l'individu, dans la mesure où celui-ci pourra protéger ses intérêts personnels dans la Cité.

On voit ici émerger la deuxième caractéristique essentielle qui ressort de la discussion sur la rhétorique : elle est une *technê* de combat. Bien avant l'analogie de Gorgias entre la boxe et l'art oratoire, les deux facettes défensives et offensives étaient déjà évoquées : la rhétorique garantit la liberté de celui qui la pratique tout en permettant de commander autrui (rendre esclave même le savant). Il faut tenir compte de cet aspect pour ne pas adopter une conception plus générale et littéraire de la rhétorique comme pur contenu telle qu'on la trouve chez certains commentateurs<sup>585</sup>. C'est d'ailleurs à cause de ce contexte politique que Gorgias, pressé par le modèle technique de Socrate, répond que son art concerne le juste et l'injuste. Même s'il ne semble clairement pas se rapporter à ces concepts de la même façon que Socrate, il cherche ici à identifier un objet qui permet de recouper les conseils sur tous les sujets possibles que l'orateur peut donner dans la cité. Car il est vrai que Gorgias veut maintenir la domination de son art par la raison suivante : « l'orateur a en effet le pouvoir de parler à tout le monde indistinctement et sur toute question, de façon à être en présence des foules, plus persuasif que personne » (457a). On sent ici que la rhétorique peut aussi se comprendre comme la maîtrise formelle de procédés du discours. Mais Gorgias n'est jamais capable de l'explicitier aussi clairement. Ce qui nous amène à un point sur la limite de la rhétorique à se comprendre elle-même dans l'échange.

En montrant la difficulté de Gorgias à définir la rhétorique selon le modèle de la *technê*, Socrate ne dévoile pas simplement une incapacité à dialoguer ou raisonner propre au personnage, mais met aussi au jour le fait que la rhétorique ne s'est pas pensée véritablement elle-même. Malgré sa volonté à supplanter les autres arts, elle n'est pas capable d'expliquer vraiment sur quoi repose son savoir. Et même si Gorgias avait été capable de préciser davantage l'aspect formel de la rhétorique, il n'aurait néanmoins pas été en mesure de rendre compte de la méthodologie de sa pratique pour la simple et bonne raison que la rhétorique n'a pas développé un véritable savoir de son objet. Cela se vérifiera même d'un point de vue historique, puisque Socrate montrera que tous les grands rhéteurs invoqués par Calliclès ou

---

<sup>585</sup> Voir à ce sujet la section A.3 de l'introduction.

Gorgias n'ont en réalité pas pu se protéger par la rhétorique, alors que si elle avait vraiment été un art, elle aurait produit dans un même contexte, avec régularité, le même résultat, de même que l'arithmétique, la médecine ou la gymnastique. Dans son échange avec Pôlos, Socrate pourra confirmer sa conception de la rhétorique comme une *empeiria*, c'est-à-dire comme un stratagème qui mélange un ensemble de recettes et un certain naturel dans un même individu, mais qui est incapable de rendre compte d'une *epistêmê*.

Enfin dans la défense de son art, Gorgias a déjà implicitement introduit des éléments problématiques. Le fait qu'il prévienne une objection contre la responsabilité du professeur montre déjà un problème potentiel quant à la transmission de l'art rhétorique. Cette tension est sous-jacente à l'idée que la rhétorique sert les intérêts personnels d'un individu dans un contexte démocratique. Il est facile d'imaginer que ces intérêts peuvent non seulement entrer en contradiction avec le bien commun, mais aussi, plus simplement, avec les intérêts d'autres personnes utilisant la rhétorique. Si l'on comprend bien qu'il est exceptionnel qu'un élève de boxe se mette à frapper n'importe qui, en ayant appris son art, cette exceptionnalité s'explique du fait que la boxe s'apprend dans un contexte précis de compétition sportive. En ce sens, la boxe possède un usage juste qu'elle a elle-même circonscrit à son lieu de pratique (le gymnase ou le ring). En revanche, rien ne garantit pour la rhétorique cette délimitation intrinsèque, puisque l'art oratoire se met par définition au service de l'individu, pour garantir son intérêt dans la cité. De ce point de vue, l'usage sera sujet à une grande variabilité, alors que si la rhétorique devait correspondre seulement à ce qui est juste collectivement, dans la cité et non pour un individu, on pourrait comprendre sa délimitation. La puissance de nuisance de la rhétorique est ainsi beaucoup plus élevée et le professeur qui a enseigné la rhétorique peut être blâmé d'enseigner une pratique nuisant à l'équilibre social lui-même. C'est en ce sens que la défense de son art par Gorgias préfigure les critiques éthiques qui seront adressées par la suite par Socrate.

On remarquera donc que l'analyse de la réception de la rhétorique prépare de manière cohérente sa critique, mais également son renversement, car si l'art oratoire est appelé à être refondé en *technê* ou du moins utilisé philosophiquement, il devra pallier l'ensemble des défauts pointés par Socrate.



# Chapitre IV : la critique et le renversement de la rhétorique dans le *Gorgias*

## Introduction

### 1. Mise en contexte

L'ambition de ce dernier chapitre est d'exposer la critique et le renversement de la rhétorique dans le *Gorgias*. On considère souvent que la fondation d'une rhétorique philosophique par Platon ne s'effectue que dans les dialogues du *Phèdre* et des *Lois*<sup>586</sup>. Pourtant, le *Gorgias* ne se réduit pas à la réception et à la critique de l'art oratoire. Au contraire, sa remise en question épistémologique et morale est la condition de possibilité de l'émergence d'une rhétorique philosophique. C'est en effet à partir des failles détectées par l'analyse du phénomène et de son succès dans le contexte politico-historique d'Athènes que Platon peut donner un nouveau visage à la rhétorique, mettant au point, dans cet effort, une méthode dialectique qui mène à une hiérarchisation des savoirs et à l'aboutissement d'un art véritable.

Commençons par rappeler brièvement les grandes étapes de la rhétorique dans le dialogue. Le *Gorgias* commence par réceptionner la rhétorique à travers un espace discursif que Socrate a instauré. Une fois que la pratique de Gorgias a été dépliée par la conversation, Socrate la critique, en utilisant une dialectique qui la remet à sa juste place, celle d'être une empirie. Cette critique qui attaque en premier lieu le maître, puisque son enseignement se révèle être un faux savoir, amène à un retournement complet. Car si la rhétorique attire des étudiants, c'est aussi parce qu'elle présuppose une certaine conception de la vie et la politique. Les ambitieux séduits par l'art de Gorgias aspirent au pouvoir, à la puissance de faire ce qu'ils veulent. Pôlos et Calliclès voient ainsi renversée leur manière de concevoir la justice, la politique, et de manière générale le bien auquel ils associent liberté, plaisir et évitement de la douleur. Ce travail de sappe de l'édifice rhétorique mène à sa refondation. À

---

<sup>586</sup> Pour ne citer que deux exemples de cette position chez les commentateurs, prenons Goldschmidt qui en parlant du *Gorgias* affirme : « Nous savons maintenant ce qu'est la rhétorique et, jusqu'à la fin du dialogue, nous n'apprenons rien d'autre à son sujet ; même pas ce que pourrait être une rhétorique bonne (tel sera le sujet du *Phèdre*). » Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, p. 308. Et North : « How such a noble rhetoric would actually operate the *Gorgias* does not reveal... » North, Helen F., « Combing and Curling: "Orator Summus Plato" », *Illinois Classical Studies*, vol. 16, Spring/Fall 1991, p. 210.

partir de ces réfutations, Socrate théorise une nouvelle rhétorique dont il fait par ailleurs immédiatement usage sur la personne de Calliclès. Ce nouvel usage philosophique émerge à partir d'un ordre naturel. En effet, alors que Calliclès rejetait l'égalité arithmétique imposée par la démocratie et appuyait sa thèse de l'homme fort sur une certaine vision de la nature, Socrate fondera précisément son renversement politique et judiciaire sur une conception naturelle ordonnée, en considérant le *cosmos*. De l'ordre et de l'harmonie mathématique, il dégagera une égalité géométrique, proportionnelle, qui permettra *in fine* de redonner sa juste place à la rhétorique. Ce souci de respecter une égalité proportionnelle et non arithmétique s'observe également dans la structure même du dialogue, puisque le *Gorgias* n'est pas divisé en trois parties égales correspondant aux trois personnages comme nous l'avons souligné dans notre premier chapitre introductif. La longueur des échanges obéit à une proportion relative à la nature de l'interlocuteur, selon son degré de corruption et de résistance. Sur cette succession des personnages se greffe également trois moments différents (la réception, la réfutation et la refondation de la rhétorique) qui sont finalement reproduits à une échelle plus réduite et métaphorique dans le mythe eschatologique qui conclut l'œuvre. Ce dernier retrace en effet le mouvement tout juste réalisé par la discussion, puisque Socrate y oppose deux systèmes judiciaires, un ancien et un nouveau (palliatif des défauts du premier). Après avoir décrit et analysé les erreurs commises dans le premier tribunal des morts, Socrate explique quels ajustements ont permis de renverser le désordre injuste du précédent système pour établir une justice divine digne de ce nom. Cette manière de procéder dans le mythe et utilisée à l'échelle globale du dialogue doit être suivie pour bien mesurer le renversement réalisé. Et cela d'autant plus si le lecteur veut correctement saisir les différentes formes de rhétoriques mentionnées dans le dialogue. Nous avons en effet mis en garde dans une précédente section<sup>587</sup> contre le risque de les confondre. Pour éviter cela, dans ce dernier chapitre, nous allons présenter comment la critique mène au renversement et à l'usage d'une nouvelle rhétorique, toujours en respectant l'ordre de progression du dialogue et des personnages.

## 2. La confusion entre sophistique, rhétorique et philosophie

*En conséquence, compagnon, l'art des discours, œuvre de celui qui, ignorant de la vérité, n'aura été à la chasse que des opinions, ce sera, semble-t-il bien, un art risible et dépourvu d'art ! (Phèdre, 262c1-3).*

---

<sup>587</sup> Introduction, section A3.

Le *Gorgias* est un dialogue qui met l'accent sur une taxonomie des disciplines en présentant une structure géométrique originale (l'analogie des arts et des empiries en 463a-465e) afin de les hiérarchiser. Ce souci de distinction émane de la confusion qui règne précisément entre les domaines du savoir qui se rapportent au langage. La critique de la rhétorique englobe ainsi une attaque générale dirigée contre les pratiques de dissimulation et d'illusion dont la sophistique fait partie. Ces deux pratiques semblent naviguer dans les mêmes eaux de l'opinion, de l'appétit du pouvoir et de la manipulation. Pourtant, la sophistique semble rejetée par les personnages du dialogue. Méprisée par Calliclès, elle n'est pas mentionnée par Gorgias et Pôlos, peut-être parce qu'elle est une pratique concurrente de la rhétorique. Or, Socrate le souligne à plusieurs reprises, il y a une confusion générale sur ce qui différencie sophiste et rhéteur : « ... en tant qu'ils sont voisins (ἐγγύς), c'est sur le même terrain et par rapport aux mêmes objets que sophistes et rhéteurs s'entremêlent ; on est incapable de savoir à qui on va avoir affaire ; ils ne le savent pas eux-mêmes à l'égard d'eux-mêmes ni le reste du monde à leur égard » (465c5-8). Pourtant, malgré le fait qu'ils se ressemblent, le philosophe est en mesure de les démêler et ce, en procédant à la manière des géomètres (465b7). Dans l'analogie des arts et des empiries (464b-466e), la sophistique est ainsi associée à une pratique flatteuse, elle veut prendre le masque de l'art législatif alors que la rhétorique veut se parer des atours de l'art judiciaire. On comprend donc que du point de vue dialectique, leur différence, même subtile, se décèle dans l'ordre qu'elle joue : le sophiste prétendrait préserver la santé de l'âme (fonction régulatrice), tandis que le rhéteur serait le médecin qui la guérit par ses discours (fonction correctrice). Il faudra revenir sur la signification de cette hiérarchie<sup>588</sup>. Si le philosophe comprend la différence entre un sophiste et un rhéteur, eux en sont incapables parce qu'ils mélangent « les similitudes et dissimilitudes des réalités. » Ils croient posséder un savoir des illusions qui leur permet de rendre malléable la réalité, de rendre n'importe quoi semblable à n'importe quoi, afin de vaincre leurs adversaires. Mais il ne s'agit en réalité que de ficelles, de recettes qui reposent sur l'adaptation de procédés aux circonstances données. Les rhéteurs et les sophistes appartiennent au même genre, celui de la flatterie, car ils cherchent à plaire à leur public en

---

<sup>588</sup> À ce sujet, le passage du *Phèdre* 262a-b nous sera d'une grande aide pour comprendre les raisons de cette confusion entre sophiste et rhéteur.

usant notamment de la nouveauté<sup>589</sup> (alors que la philosophie dit toujours la même chose, 482a). Ils se font alors prendre à leur propre illusion, leur prétention reposant sur l'ignorance de l'essence même de leur activité. Cela a pour conséquence qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils font et créent une confusion généralisée où tout s'entremêle pour eux et pour les autres. C'est d'ailleurs la conclusion de l'analogie proposée par Socrate. Rappelant Anaxagore, il souligne la confusion résultant du dérèglement entraîné par le manque de savoir qui entremêle toutes choses dans le même tas (466d).

C'est dans ce jeu d'illusion où l'on confond l'un et l'autre que le philosophe se trouve également pris<sup>590</sup>. Rien, en effet, ne ressemble plus à un sophiste qu'un philosophe<sup>591</sup> et Platon a bien saisi ce danger dans le *Gorgias*<sup>592</sup>. Si le sophiste est celui qui transforme l'argument faible ou juste en argument fort ou injuste, le philosophe n'est-il pas qu'un autre nom pour une même pratique ? C'est du moins ainsi que Calliclès et Pôlos perçoivent Socrate, puisqu'ils le traitent de démagogue (482c5, 494d1) et l'accusent d'user de procédés peu recommandables (461c4), afin d'obtenir la victoire dans la discussion. Le souci invoqué

---

<sup>589</sup> Dans le *Phèdre*, Gorgias est précisément rapproché de cette recherche de la nouveauté. Socrate rappelle que le rhéteur cherche à dire « des nouveautés d'une antique façon et, d'une façon neuve, d'antique choses ? » (*Phèdre*, 267b). De manière plus générale, on peut également rapprocher la critique de la nouveauté chez les rhéteurs à celle du νεωτερισμός dans les *Lois*. Michael Erler souligne le parallèle entre le débat qui oppose rhétorique et philosophie et celui qui oppose musique traditionnelle et nouvelle à l'époque. Aristophane et Platon se rejoignent sur le rejet de la musique nouvelle qui manie l'innovation et tente de satisfaire toujours le goût du public et valorisent la tradition. En général, Platon s'inscrit à contre-courant de la mentalité athénienne de son époque où la notion d'innovation était jugée positive et valorisée dans tous les domaines. Cultiver sans cesse le changement est d'ailleurs un trait problématique propre à la démocratie (que l'on retrouvera d'ailleurs chez Calliclès). Cf. Erler, Michael, « “La philosophie dit toujours la même chose” : note sur Gorgias, 482 A », in Brancacci, Aldo, El Murr, Dimitri et Taormina, Daniela Patrizia, dir., *Aglaiā : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, p. 232.

<sup>590</sup> Santa Cruz va dans le même sens : « L'interprétation assez répandue d'après laquelle le Platon du *Gorgias* est le grand ennemi de la rhétorique, à laquelle il oppose diamétralement la philosophie, est à coup sûr une simplification. L'attention que Platon porte à la rhétorique est motivée non seulement par son désir de combattre un ennemi, mais aussi par la déplaisante possibilité de devoir faire face à un ennemi pas si différent de lui-même. » Santa Cruz, María Isabel, « Persuasion et conviction dans le *Gorgias* », in *Aglaiā : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, p. 220.

<sup>591</sup> Le *Sophiste* s'attaque directement à ce problème, c'est la question de départ posée par Socrate dans sa discussion avec Théodore et l'Étranger d'Élée : « Du sophiste, de l'homme politique, du philosophe. [...] La difficulté que voici : au jugement des gens de chez lui, tout cela fait-il chose unique ? ou bien deux choses ? ou bien, de même qu'il y a là trois noms, distinguaient-ils aussi trois genres, en assignant, pour chacun, un genre en rapport avec chaque nom ? » (*Sophiste*, 217a).

<sup>592</sup> Jouët-Pastré souligne d'ailleurs que Platon a bien conscience de la lecture d'un Socrate sophiste proposée par Calliclès : « Et ce qui est intéressant dans le *Gorgias*, c'est que Platon a conscience des implications philosophiques de cette figure du philosophe manipulateur : elle marque les limites de la philosophie qui ne peut s'exercer dès lors que la pensée est un objet de défiance. » Jouët-Pastré, Emmanuelle, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée : lecture du Protagoras, du Gorgias, et du Philèbe de Platon*, Leiden, Brill, 2018, p. 92.

par Socrate pour la vérité ne semble pas convaincre Calliclès<sup>593</sup>. De son point de vue, il s'agit d'une excuse, d'une ruse, d'un autre moyen d'utiliser le langage pour servir sa propre fin : gagner. Cette situation nous montre la difficulté du philosophe à faire reconnaître la nature de sa mission. On peut dire en ce sens que le *Gorgias* est un véritable manifeste de la vie philosophique qui tente de résister face aux tentatives de sa réduction à une pratique langagière malhonnête. Malgré leur ressemblance apparente, le philosophe n'est ni un sophiste ni un rhéteur, même si, aux yeux des non-dialecticiens, Socrate a la capacité de « faire paraître l'argument faible fort », lorsqu'il renverse les opinions de ses interlocuteurs. L'enjeu est donc de réussir à marquer nettement le fossé entre ces figures, ce qui implique de se battre sur les terrains que la rhétorique et la sophistique occupent et dont elles prétendent avoir la suprématie, à savoir celui du langage et de l'enseignement<sup>594</sup>.

Pour faire la preuve d'une démarcation profonde entre la philosophie et ces pratiques d'illusions, il faut considérer le rapport entre maître-élève, difficulté qui débute et clôt le dialogue. Le philosophe ne cherche pas de rémunération, il prend soin des autres et cherche à leur être bénéfique. De son côté, la rhétorique n'a pas la prétention, contrairement à la sophistique, d'enseigner la vertu, épineuse question à laquelle Gorgias tente d'échapper en insistant sur l'efficacité de son enseignement. Il martèle que l'on ne peut tenir la nature de son art ou le maître pour responsables du mauvais comportement de ses étudiants (457a). C'est qu'il est aisé, comme le rappellera Socrate *in fine*, de souligner la malhonnêteté de ces prétendus maîtres qui se plaignent de ne pas être rémunérés par leurs élèves et d'être maltraités, alors qu'ils sont censés les avoir rendus justes et bons (519c-d). Leur incompetence et leur impuissance à enseigner sont ainsi étalées au grand jour (et c'est peut-être d'ailleurs une raison pour les mépriser). Mais la rhétorique se trompe si elle pense échapper à cette critique : non seulement exige-t-elle un salaire pour un faux savoir, mais elle a tort quand elle affirme ne pas pouvoir être tenue responsable des effets néfastes de son enseignement. On touche là au cœur du dialogue : la corruption par l'ignorance. La

---

<sup>593</sup> On peut de toute façon s'interroger sur la signification qu'aurait pour Calliclès le désir authentique du savoir.

<sup>594</sup> Sur ce point, Francis Jacques précise la manière de procéder de Platon : « Il installe une métalogie, en ce sens qu'il ouvre la question d'un usage différent de la parole en offrant un lieu d'examen critique des autres discours : de l'opinion, de l'appétit, du pouvoir. Ces discours Platon à volonté les interrompt, les écoute, les force à parler. Sans doute, parce qu'on ne s'en libère qu'en les laissant parler, en les vidant de leur prétention à savoir ce qu'ils ignorent et à dire autre chose que ce qu'ils disent, voire en les mimant. » Jacques, « La naissance de la raison en Grèce », p. 393.

rhétorique propage un mal à l'ensemble de la cité et dont la preuve est précisément le sort des hommes politiques qui en usent. Ces derniers s'étonnent, remarque Socrate, du traitement injuste qu'ils reçoivent alors qu'ils auraient rendu service à l'État : « Je m'aperçois en effet que la Cité, quand elle s'attaque à l'un de ses hommes d'État comme à un malfaiteur, celui-ci s'indigne, se plaint de l'affreuse façon dont on le traite... » (519b4-6). En ce sens, ils récoltent des fruits corrompus comme les sophistes subissent les affres de leurs mauvaises pratiques (519c2-3). Mais, le sophiste prend un risque moins grand que le politicien, puisque son public est peut-être moins capricieux que ne l'est la foule à l'Assemblée. Même si le sophiste peut être condamné à l'exil (comme Protagoras), il reste que les risques qu'il soit ostracisé ou condamné à mort sont moins grands que ceux qu'encourent ceux qui prennent la parole devant la foule. Si les conséquences sont plus tragiques dans le cas de la rhétorique, c'est que son effet est dévastateur, car au lieu de guérir, elle rend plus malade, et ce à une large échelle. C'est à la réalisation de ce constat que Socrate œuvre, mais le chemin est long pour exposer tous les effets corrupteurs profonds qui découlent de l'enseignement d'un Gorgias ignorant.

### 3. Pourquoi la rhétorique est-elle incontournable dans la réflexion politique de Platon ?

Lorsque Socrate propose à Gorgias de distinguer deux espèces de persuasion en 454e3-4, il l'invite à circonscrire le rôle de sa rhétorique à la production d'une persuasion de croyance (πίστις). Cette dernière est inférieure à la persuasion d'enseignement (ἐπιστήμη), dans la mesure où elle ne transmet pas de savoir, mais seulement une opinion<sup>595</sup>, et qu'elle ne fonctionne que face à une foule ignorante. On peut toutefois légitimement se demander s'il existe une rhétorique correspondant à une persuasion d'enseignement ? N'est-elle pas d'emblée superflue, dans la mesure où le savoir possède en lui-même sa force de persuasion. En effet, l'énoncé d'un savoir suppose de fait la possibilité de son enseignement par celui qui le possède. Si l'on a un savoir, on est capable d'en rendre compte et donc d'en instruire (μάθησις) autrui. En théorie, le savoir ne devrait pas avoir besoin d'assistance pour être reconnu comme vrai par la personne qui nous écoute. En pratique, cependant, le personnage

---

<sup>595</sup> Elle est « πιστικός μόνον » (455a4-5). Sur le choix de πίστις plutôt que δόξα dans le *Gorgias*, Santa Cruz remarque : « Il n'est pas sans intérêt de signaler que Platon, dans le *Gorgias*, à la différence de ce qu'il affirme dans le *Ménon* et dans la *République*, n'oppose pas ἐπιστήμη à δόξα, mais à πίστις et à πιστεύειν. Cela semble compréhensible au vu du contexte et en raison du rapport étymologique entre πείθω et πιστεύειν, sur lequel Platon assurément s'appuie. » Santa Cruz, María Isabel, « Persuasion et conviction dans le *Gorgias* », p. 218.

de Socrate fait sans cesse le constat des nombreux obstacles qui nuisent à sa recherche. Ces mésaventures mettent au jour la difficulté de s'adresser à l'âme humaine. Alors qu'elle désire le savoir<sup>596</sup>, pourquoi a-t-elle tant de difficultés à le reconnaître ? La réflexion menée par Platon sur le dialogue et l'écriture est liée intimement à la possibilité de faire émerger le savoir dans l'âme. Or, en tant que « psychagogie », la rhétorique est un outil qu'il faut intégrer dans une réflexion philosophique sur l'enseignement. En effet, son sujet ne s'impose pas seulement par l'ampleur des dégâts politiques et sociaux qu'elle crée à Athènes en étant une pratique au service du pouvoir. Elle est incontournable philosophiquement, parce qu'elle rejoint la question de l'efficacité de la transmission de la connaissance. Or, l'analyse de Platon mène au constat que l'enseignement est encore plus difficile en démocratie<sup>597</sup>, et en particulier dans les conditions où l'on s'adresse à la foule (corrompue par toute une génération de politiciens). Face à la multitude, on ne peut pas produire une persuasion d'enseignement, mais seulement une persuasion de croyance. Ce constat fondamental mène à reconnaître l'importance de la rhétorique pour transmettre et éduquer. En ce sens, comme l'a montré Santa Cruz<sup>598</sup>, Socrate fait évoluer la notion de πίστις au sein du *Gorgias*, puisqu'elle est réhabilitée dans l'entretien avec Calliclès : « ... entre persuasion didactique et persuasion rhétorique sophistique, il y a une "bonne" persuasion πιστευτική et une bonne πίστις : celles qui ont lieu lorsque celui qui persuade poursuit le bien, ne tente pas de tromper et d'en tirer un profit, est dirigé par la partie rationnelle de son âme et n'essaie de convaincre que par le moyen de la réfutation et d'une argumentation cohérente et bien charpentée. »<sup>599</sup> Si le dialogue philosophique est la manière la plus efficace pour partager le savoir, en commençant par faire réaliser à l'interlocuteur sa propre ignorance, il est plus difficile à établir dès que l'on s'adresse à des âmes particulièrement récalcitrantes (comme celle de Calliclès) ou à la masse, car un tel procédé prend du temps et repose sur la *bonne volonté* des

---

<sup>596</sup> Cette idée découle du fait que tous désirent connaître le bien : « ... mais que quand il s'agit du bien, personne ne se satisfait plus des apparences, mais qu'on cherche ce qui l'est réellement, et sur ce point dès lors tout le monde méprise l'opinion. » *République*, VI, 505d. « Que tout le monde désire le bien est un lieu commun dans les *Dialogues*, comme d'ailleurs dans la philosophie grecque en général : on pourrait dire que cet énoncé est analytique au sens kantien, en ce que le bien n'est tout d'abord rien d'autre que l'objet universel du désir de tout homme, parce qu'il est ce dont la possession est capable de nous rendre heureux. » Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 142. Voir aussi le chapitre consacré au Bien dans Merker, *Une morale pour les mortels*, pp. 77-222.

<sup>597</sup> Nous reviendrons sur les difficultés propres à convaincre Calliclès et qui sont liées en un sens au contexte démocratique (voir section C.3.c).

<sup>598</sup> Voir la section IV de l'article : Santa Cruz, « Persuasion et conviction dans le *Gorgias* », pp. 220-225.

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 221.

participants. C'est le constat de cette difficulté à transmettre la vérité en démocratie que pose le *Gorgias* et auquel Socrate cherche à remédier. Si le dialogue est impossible avec la foule, alors que la politique repose sur le soin des âmes de la cité, comment dès lors éduquer la masse ? En renversant la rhétorique empirique pour fonder à la place une nouvelle rhétorique qui puisse être « un instrument légitime dont le philosophe peut se servir dans sa quête de vérité »<sup>600</sup>.

### **A. (455d-461b) La critique de la rhétorique et de son enseignement par Gorgias**

*Les Athéniens n'ont pas seulement pratiqué et théorisé la rhétorique, ils en ont fait aussi la critique. Cela n'est pas pour surprendre, si l'on reconnaît comme une caractéristique de la pensée grecque, et en particulier athénienne de cette époque, de ne pas se contenter de la pratique des choses, mais d'y appliquer une réflexion conceptuelle et de les soumettre à discussion. Le génie hellène est là, peut-être. Qu'il s'agisse de politique, de philosophie, de mythologie, les Grecs ont simultanément avancé de nouvelles conceptions, de nouveaux systèmes, et soumis à discussion ces systèmes en analysant les problèmes qui leur étaient inhérents. La rhétorique fut soumise à pareil traitement.*<sup>601</sup>

La critique de la rhétorique que Socrate réalise dans le *Gorgias* se veut aussi exhaustive que possible, car elle vise à mettre à terre le système qui la fonde et la soutient. Pour comprendre le succès d'une telle pratique à Athènes, il faut remonter notamment aux motivations psychologiques qui animent les rhéteurs. Cet examen exige que l'on comprenne non seulement la nature de ce qu'enseigne Gorgias, mais aussi le rôle que la rhétorique joue en tant qu'institution sociale. Il s'agit ainsi de s'attaquer aux conditions de possibilités de la rhétorique gorgianique en montrant comment sa conception de la politique, de la justice, en un mot, de l'homme est problématique. En ce sens, les deux premières discussions du dialogue, celle entre Socrate et Gorgias, puis celle avec son disciple Pôlos suivent une structure semblable. Dans les deux cas, on part de la question amorcée au début de l'échange (qu'est-ce que la rhétorique ?), pour aboutir à la question de son usage en passant par un examen du système de valeurs qu'elle présuppose dans lequel la question de sa puissance est à chaque fois examinée. Cela mène à une double critique, à la fois épistémologique et morale.

---

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>601</sup> Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, p. 67.



Ce mouvement est le résultat de la direction donnée par Socrate dans la discussion. Il s'agit de conserver un mode dialectique dans lequel la pensée pourra progresser face à un adversaire qui tente de manière répétée de reprendre le dessus dans la conversation (en tombant dans le mode qualitatif de l'éloge et du blâme, souvent caractéristique d'une absence de réflexion sur l'essence). Pour saisir les critiques adressées par Socrate à Gorgias puis à Pôlos, nous suivrons le fil de l'argumentation, en séparant le volet épistémologique du volet éthique.

### 1. La rhétorique : une *technê* de combat

Nous avons déjà souligné à plusieurs reprises que la rhétorique se présente sous deux modalités dans la bouche de Gorgias : d'une part elle revendique la prétention à être un art (τέχνη, 449a), d'autre part à être une puissance (δύναμις, 455d). Dans les deux cas, il s'agit d'affirmer un rapport de domination et de compétition<sup>602</sup>. En même temps qu'elle impose une hiérarchie des savoirs<sup>603</sup> au sommet de laquelle elle se place, la rhétorique se veut aussi un instrument de pouvoir sur les autres, les deux étant intrinsèquement liés. Cette suprématie apparaît très clairement dans les propos et dans l'attitude de Gorgias. Si on commence par la puissance de la rhétorique, elle est présentée paradoxalement. Lorsqu'on observe la manière dont le rhéteur se vante en 456a-457c, son discours se veut d'abord un éloge de son art dont il tente de faire reconnaître le prestige à Socrate. Mais, au sein de son discours, ses propos se muent ensuite en défense, alors qu'il n'a encore été visé par aucune objection dans la conversation<sup>604</sup>. Face à la difficulté de dialoguer avec le rhéteur, nous avons vu dans le chapitre trois que Socrate commençait par réduire le champ d'action de la rhétorique en l'intégrant dans les catégories platoniciennes. Cet effort a permis de limiter dialectiquement la rhétorique en précisant qu'elle était une activité qui se rapporte à la persuasion de croyance et qui a pour objet le juste et l'injuste. À travers les hésitations de Gorgias, Socrate a révélé le fait que l'artisan le plus célèbre de la rhétorique n'a pas véritablement pensé et saisi la nature de sa pratique. Il s'agit maintenant de se concentrer sur l'aspect problématique de sa

---

<sup>602</sup> On rappellera encore une fois les deux premiers mots du dialogue annonçant une telle agressivité : « Guerre et combat » (447a1).

<sup>603</sup> « Gorgias : – Et si tu savais tout, Socrate ! Il t'apparaîtrait rassembler (συλλαβοῦσα) sous sa conduite, pour ainsi dire, l'ensemble des puissances de tous les arts. » (456a–7–8).

<sup>604</sup> Dans son article, Rachel Barney souligne judicieusement le ton de protestation de ce passage (456c7–457c3) ; lorsque Gorgias se lance dans sa preuve (τεκμήριον, 456b1) c'est comme s'il répondait à une objection, alors qu'il vient de faire l'éloge de son art. Nous reviendrons sur ce point plus loin. Cf. Barney, « Gorgias' defense : Plato and his opponents on rhetoric and the good », p. 97.

puissance, c'est-à-dire sur sa dimension offensive pour comprendre la critique de ses fondements politiques et psychologiques. Or, avec Gorgias, la rhétorique dévoile déjà ses présupposés, elle se présente comme une institution politique incontournable et met l'accent sur la manipulation des autres par un individu grâce à la persuasion. Cet aspect est essentiel pour comprendre la contradiction fondamentale dans les propos du rhéteur, puisqu'il loue les prodiges de son art tout en mettant en garde contre un mauvais usage de sa puissance. Ses réponses exposent également les véritables motivations qui animent ceux qui recherchent la maîtrise de l'art oratoire.

Revenons en 455e (notre analyse du troisième chapitre s'étant terminée en 455d), moment où Gorgias se lance dans un discours macrologique pour dévoiler la puissance de son art oratoire. En expliquant à Socrate les moyens que la rhétorique donne à son utilisateur, Gorgias met surtout l'accent sur une rhétorique délibérative (le volet judiciaire est moins présent dans son discours). Il prend pour modèles Thémistocle et Périclès (455e), les hommes les plus puissants de la cité, puis l'exemple de l'impuissance de son frère médecin à persuader un patient de prendre un remède, enfin l'affrontement entre un rhéteur<sup>605</sup> et un médecin ou n'importe quel homme (455b) devant une foule. En faisant cela, il insiste sur la position d'autorité et de domination que confère l'habileté rhétorique, puisque ce sont les rhéteurs dont les conseils seront écoutés. Or, ce n'est pas un hasard si, quand il s'agit de démontrer la puissance de son art, Gorgias a toujours recours à des exemples de suprématie individuelle (comme celle du tyran). C'est là tout le paradoxe de la rhétorique : elle est efficace dans un contexte démocratique, puisqu'elle dépend de la présence ou non d'une foule pour avoir de l'effet, et c'est pourquoi sa place est dans les institutions : assemblée, tribunaux, conseil, ou toute réunion politique (452e). Pourtant elle ne sert pas l'intérêt commun, la chose publique. Car si un élément ressort bien de tous les propos de Gorgias, c'est l'accent qu'il met sur les intérêts privés de l'individu (« les plus grands biens », 451d6-7). L'orateur est toujours un individu en compétition face à d'autres (médecins, professionnels (455b) ou rhéteurs) et doit faire valoir son point devant la masse pour défendre son avantage<sup>606</sup>. La mention de Périclès

---

<sup>605</sup> L'accent mis sur l'individu s'observe clairement dans ce passage : « ... l'homme habile à parler réussirait, mieux que n'importe qui d'autre, à faire porter le choix sur lui-même... » (456c3-4).

<sup>606</sup> On peut à ce sujet invoquer la mentalité répandue à l'époque que résume Gagarin : « As Thucydides' *History* testifies, during this period advantage, or self-interest, was considered by many the most important and often the only justification for human action. » Cf. Gagarin, *Antiphon the Athenian*, p. 79.

et Thémistocle illustre également ce point. Ils sont célèbres et ont été de grands hommes d'État prestigieux, mais l'admiration qu'on leur porte ne repose pas sur le fait qu'ils ont fait du bien à la Cité. Elle est plutôt liée à la puissance personnelle qu'ils ont obtenue par leur capacité à parler et que l'on peut envier (en ce sens, l'admiration pour ces hommes d'État puissants préfigure celle pour le tyran chez Pôlos). Par cet exemple, on voit bien que Gorgias cible surtout les citoyens ambitieux appelés à prendre la parole en public, et pas simplement les particuliers qui doivent se défendre dans les procès<sup>607</sup>. Il sous-entend que l'on peut acquérir une puissance à l'égal des plus grands chefs d'État athéniens grâce à son art. Il y a clairement dans les intentions du rhéteur la volonté d'impressionner l'auditoire afin d'attirer des étudiants. C'est un point que Socrate a bien saisi et qu'il utilise pour sortir de l'impasse dialectique. En poussant Gorgias par une interrogation fictive à répondre directement à la question que se posent les jeunes dans le public, il le laisse se lancer dans un éloge de son art qui est beaucoup plus révélateur de sa nature que toutes les réponses qu'il a données précédemment. Mais sa présentation est équivoque : il insiste d'abord sur l'efficacité de la rhétorique et sur le tableau de l'orateur tout puissant, et seulement ensuite sur sa dimension défensive. Ce n'est qu'en 456e que Gorgias ajoutera soudainement que l'usage de la rhétorique consiste à se défendre contre ceux qui commettent l'injustice : « pour parer une attaque (παρέδοσαν), non pour en prendre l'initiative (υπάρχοντας) » (456e2-3). Auparavant, voulant impressionner Socrate, le rhéteur s'est concentré sur son éloge de la puissance. Il a effet présenté la rhétorique comme l'arme d'un combat intrinsèque à la démocratie où l'on recherche la liberté en commandant les autres, autrement dit comme un moyen au service<sup>608</sup> de l'intérêt personnel en politique. Il ne cesse de répéter qu'elle a pour objet<sup>609</sup> « les plus grands des biens » (451d7-8) et identifie ce bien à la capacité à persuader, pensant faire ainsi de la rhétorique « un absolu subordonné à aucun bien supérieur »<sup>610</sup> comme le souligne S.

---

<sup>607</sup> Dans un système démocratique où les occasions sont nombreuses d'être attaqué, l'individu doit être en mesure de se protéger, ce dont témoigne les mises en garde de Calliclès à Socrate et les abondantes remarques dans les dialogues de Platon émanant de parents préoccupés par l'éducation politique de leurs enfants (*Charmide*, *Lysis*, *Protagoras*, etc.), mais dans le discours de Gorgias, le rhéteur se focalise surtout sur la prise de parole à l'Assemblée pour influencer les décisions.

<sup>608</sup> Nous reviendrons plus loin sur la dimension servile de la rhétorique explicitée par Socrate.

<sup>609</sup> « Tandis que Socrate parle de compétence, Gorgias, lui, vante l'étendue de la puissance de la rhétorique, hors de toute règle ou mesure, et donc l'étendue de sa domination sur les citoyens. Pour Gorgias, la puissance de la rhétorique n'est pas limitée à un domaine : elle est libre, démesurée, sans frontière, ce qui est, pour Socrate, une autre manière de dire qu'elle n'est pas un art au vrai sens du terme. » Lefebvre, « Art et puissance dans le *Gorgias* », p. 22.

<sup>610</sup> Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 144.

Delcomminette. Mais, son art est en réalité soumis au désir d'être puissant dans la cité, comme le souhaitent Pôlos ou Calliclès, ou plutôt, tel que révélé plus tard par Socrate, il s'agit d'une empirie servile répondant à la nécessité de se défendre, donc à la peur d'être impuissant<sup>611</sup>.

Face aux réponses de Gorgias, Socrate commence par comparer la rhétorique à des arts liés à la préservation individuelle tels que la médecine, la gymnastique ou encore la chrématistique (où il n'est pas question d'expertise servant un intérêt collectif). Pourtant, en ayant sa place dans les instances publiques, la rhétorique entre aussi inmanquablement en conflit avec des domaines d'expertise tels que la construction des bateaux, des murailles, des ports, des arsenaux, le commandement militaire (455b-c) qui n'ont rien à voir avec les intérêts personnels des individus, mais avec ceux de la cité. Il faut noter la portée du renversement que réalisera Socrate avec la rhétorique : alors qu'elle se présentait, selon Gorgias, comme un pouvoir de défense de ses intérêts privés, elle se révélera finalement comme un asservissement de soi à la foule.

Dans notre deuxième chapitre, nous avons expliqué que l'émergence de la rhétorique à Athènes était à la fois liée à une dégradation des conditions dans lesquelles se fait la politique (il devient plus dangereux de s'adresser à la foule, car elle a été habituée à être flattée), mais aussi à une déconsidération de la justice conventionnelle comme véritable justice (la plupart des hommes pensent que la véritable justice pour l'individu est celle où ce qui est juste est ce qui est avantageux, la *plonoxia* y est naturelle). Dans le système démocratique, comme le rappelle Monique Dixsaut, « [l]e seul trait constant d'un homme démocratique est son désir immodéré de liberté, qui se traduit en refus de l'autorité baptisée esclavage. »<sup>612</sup> En ce sens, la justice conventionnelle maintient une tension irréconciliable entre intérêt personnel et intérêt public, tous cherchant à la fois à maximiser ses intérêts personnels, car tous reconnaissent que c'est cela le plus avantageux tout en échappant au châtement qui condamne celui qui enfreint l'égalité. Il y a ainsi une association en démocratie entre liberté et commandement qui se répercute directement sur la rhétorique<sup>613</sup>. La

---

<sup>611</sup> Nous développerons cette dimension dans la section C de ce chapitre consacré à Calliclès.

<sup>612</sup> Dixsaut, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », p. 90.

<sup>613</sup> C'est pourquoi Gorgias définit son objet selon ces deux modalités : « C'est ce qui justement est, en toute vérité, le bien le plus grand (μέγιστον ἀγαθόν), cause (αἴτιον) à la fois de liberté (ἐλευθερίας) pour l'individu

revendication première de la démocratie, c'est le désir de liberté, chacun aspire à faire ce qu'il veut, à vivre comme il le souhaite. Cette liberté correspond à une absence totale de contraintes, ce qui caractérise la vie du tyran, idéal auquel tous aspirent intimement. C'est d'ailleurs ce contre quoi Socrate met en garde Alcibiade : « Ce n'est pas donc pas un droit absolu (ἐξουσίαν) ni un pouvoir absolu (ἀρχήν) pour toi-même ou pour la cité d'agir à votre guise (ἄν βούλη) dont il faut te pourvoir (παρασκευαστέον) toi-même, mais de justice et de modération » (*Alcibiade*, 134c9-11). La possibilité même de faire ce que l'on veut dans la démocratie est liée à la nécessité de posséder un pouvoir, voilà pourquoi Gorgias mentionne un double produit de la rhétorique, à la fois cause de liberté et de commandement pour celui qui la pratique. Or, cela implique nécessairement un conflit : si je cherche à être libre de faire ce que je veux dans un système où tous sont censés être égaux devant les lois, je vais devoir empiéter sur les droits d'autrui. De sorte que la liberté conçue et recherchée requiert une position de suprématie, une puissance pour pouvoir être garantie. La rhétorique se présente donc comme une *technê* de combat qui permet de sauvegarder le bien le plus important de l'individu<sup>614</sup>, sa liberté, et dont l'efficacité repose sur le commandement d'autrui<sup>615</sup>. Autrement dit, l'art oratoire de Gorgias se présente comme une puissance ultime, capable de mettre en esclavage autrui (452e), même lorsque celui-ci est plus savant que l'orateur (456b-c).

Cela a deux conséquences : d'une part, Gorgias a finalement rattaché la persuasion au juste et à l'injuste (454b7), mais le juste dont il est question ici ne représente en rien un savoir, il est relatif à un usage déterminé par l'orateur en regard d'un avantage ou d'un désavantage pour lui. Il ne s'agit pas ici d'une connaissance des conventions et des lois ou encore d'une justice dans un sens absolu<sup>616</sup>. En 456d-e, Gorgias rattachera plus clairement sa conception à la moralité populaire du juste relatif à l'individu, en montrant que tout le monde

---

et de commandement (ἀρχήν) dans la cité » (452d5-8). Ce point est développé en détail dans la section C.3.c. de ce chapitre.

<sup>614</sup> L'importance de l'orgueil et de l'amour de soi, qui sont ultimement reliés à la question du corps, du plaisir et de l'excès ne sont pas encore apparents dans la discussion avec Gorgias, mais la figure du tyran chez Pôlos puis celle de l'homme naturellement supérieur chez Calliclès révéleront davantage cette dimension égotique de l'individu.

<sup>615</sup> Ce sont ces traits qui définissent la rhétorique proprement gorgianique et que Platon attaque dans le dialogue. Il faut le voir clairement pour ne pas confondre la rhétorique avec une conception plus générale et littéraire de celle-ci comme pur contenu telle qu'on la trouve chez certains commentateurs. Voir à ce sujet la section A.3 de l'introduction.

<sup>616</sup> Nous avons déjà démontré ce point dans notre deuxième chapitre, section C.1.c.

s'entendra sur le fait que l'emploi correct de la rhétorique pour l'orateur est de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. De sorte qu'il y a clairement une confusion entre deux niveaux de justice. Quand Gorgias prétend que l'orateur possède une connaissance du juste et de l'injuste, il renvoie en réalité à la capacité de déterminer un usage approprié de la rhétorique et non à une connaissance de la justice sur laquelle son art porterait et qui permettrait de conseiller sur tous les sujets possibles dans la cité<sup>617</sup>. D'autre part, on saisit mieux pourquoi après avoir vanté les mérites de la rhétorique, Gorgias se justifie et défend immédiatement son enseignement<sup>618</sup>, alors que personne ne l'a encore accusé à ce sujet dans le dialogue. Le rhéteur a sans doute conscience que si la puissance de la rhétorique est impressionnante, c'est précisément parce qu'elle confère le pouvoir de manipuler autrui pour ses propres fins. Il est donc nécessaire de prévenir toute accusation qui pointerait son enseignement comme responsable de ses conséquences néfastes : un professeur conscient d'un tel pouvoir pourrait en effet se voir reprocher de l'enseigner à des disciples peu recommandables.

Les réponses de Gorgias permettent déjà d'esquisser le genre de vie qui correspond à celui qui aspire à être rhéteur, il s'agit d'un individu mû par un désir fondamental de liberté qui recherche le pouvoir pour se réaliser<sup>619</sup>. Cette puissance qui passe par la persuasion se comprend ici comme une capacité égale voire supérieure à la force physique, puisque Gorgias affirme à Socrate qu'« en possession de ce pouvoir-là, du médecin tu feras ton esclave, ton esclave du maître de gymnase » (452e4-6). En ce sens, le *Gorgias* de Platon n'est pas très loin de son avatar historique. Dans l'*Éloge d'Hélène*, le rhéteur démontre la puissance du *logos* en l'associant à la persuasion dont il compare la contrainte à celle de la force ou du désir amoureux (12§, 20§). Dans le dialogue, Gorgias va comparer la puissance de la rhétorique à un art de compétition, de combat. Dans les deux textes, le discours est non seulement présenté comme égal voire supérieur à une force physique qui vient dominer,

---

<sup>617</sup> Poussé par Socrate, Gorgias a finalement choisi le juste et l'injuste comme les objets lui apparaissant comme les moins réducteurs pour sa pratique, considérant que le rhéteur a la prétention de dominer universellement toute autre *technè*. Il aurait été moins embêté s'il avait été capable au début du dialogue de définir la rhétorique comme la maîtrise formelle de procédés du discours.

<sup>618</sup> « ... Il n'y a pas là non plus de motif, ni pour incriminer l'art, ni pour le traiter d'art pervers... » (457a2-3).

<sup>619</sup> Cette idée sera évidemment plus explicite avec le personnage de Calliclès pour lequel le fait de dominer est lié à l'idée d'avoir toujours plus de pouvoir. Nous y reviendrons plus tard.

contraindre l'adversaire, mais la responsabilité même de son usage relève de son utilisateur. Pour Gorgias, il ne faut pas incriminer l'art ni le professeur s'il y a contrainte indésirable. Ainsi, de même que Pâris est considéré comme le vrai responsable de l'enlèvement d'Hélène dans l'*Éloge*, de même l'élève est coupable dans le *Gorgias* s'il abuse de son pouvoir :

L'orateur a en effet le pouvoir de parler à tout le monde indistinctement et sur toute question, de façon à être, en présence des foules, plus persuasif que personne, en bref sur telle question qu'il lui plaira d'aborder : ce qui ne doit nullement être davantage pour lui une raison de frustrer de leur réputation, ni les médecins, pour la simple raison qu'il aurait le pouvoir de le faire, ni les autres professionnels, mais au contraire une raison d'user aussi de l'art oratoire justement, comme on le fait également de la compétition qui vous met aux prises avec un autre.... (477a-b-c).

On voit dans cet extrait que la domination de la rhétorique se manifeste à la fois par une suprématie théorique — elle est capable de dominer les médecins et les autres *dèmiourgoi* sans pour autant posséder leur savoir — et par un asservissement de ses individus qui malgré leur compétence ne sont plus écoutés. Dans la bouche de Gorgias, Platon met donc l'accent sur la dimension agressive et compétitive de l'art oratoire, un enjeu décisif qui traversera tout le dialogue. Ce choix de présentation sera encore plus explicite dès lors que l'on considère le rapport de la rhétorique à la médecine dans les propos du Sicilien. Mais il s'agit maintenant de voir comment Socrate renverse les prétentions de l'enseignement de Gorgias.

## 2. La critique de l'enseignement de Gorgias (454b-457c)

*En plus de cela, qu'à cette mauvaise constitution physique s'ajoutent de mauvaises institutions politiques et des propos tels qu'on tient dans les cités, en privé ou en public, et qu'en outre, des études qui peuvent remédier à ces maux, nul ne songe à aborder dès la jeunesse l'étude, voilà comment méchants, tous, nous le devenons, méchants par deux causes bien involontaires. Ceux qu'il en faut accuser, ce sont les auteurs de la naissance, toujours, plutôt que les enfants nés d'eux ; puis ceux qui les élèvent, plutôt que les élèves eux-mêmes ; chacun doit s'efforcer, cependant, autant qu'il le peut, par son régime moral, par ses pratiques et ses études, de fuir le vice et de choisir le contraire. Ce sont là toutefois propos d'une autre sorte. (Timée, 87a-c).*

Dans le *Timée*, on trouve cette remarque qui comme le souligne la dernière phrase de l'extrait ne correspond pas vraiment au sujet cosmologique du dialogue. Le personnage commente pourtant un phénomène qui relève de l'obsession dans les préoccupations platoniciennes et dont on peut dire que le *Gorgias* se veut l'illustration : la corruption causée par une mauvaise éducation et une mauvaise politique. L'allusion est encore une fois

médicale et met clairement la responsabilité de la maladie dans les mains des éducateurs et des parents qui corrompent leurs protégés. Ce passage permet de souligner la raison pour laquelle Platon a commencé le dialogue par un échange entre Socrate et Gorgias. Le Léontinien est la source de la corruption de ses disciples. L'origine du problème se trouve dans son enseignement, ce dont il n'a pourtant pas conscience. Si l'entretien entre Socrate et le rhéteur ne nous apprend finalement pas tant sur la nature de la rhétorique, il est en revanche révélateur des écueils de son enseignement. D'emblée, le philosophe arrive avec la volonté d'apprendre : « quelle est la puissance de son art, quelle est la chose qu'il fait profession d'enseigner » (447c2-3). Il souhaite questionner Gorgias : parce qu'il est maître de rhétorique et donc savant dans son domaine, il devrait être capable de rendre compte de la nature de son enseignement<sup>620</sup>. La différence est d'ailleurs marquée dans le dialogue entre les deux termes ῥήτωρ et ῥητορικός. Quand Gorgias se flatte de se faire appeler par le titre de ῥήτωρ, le terme ne renvoie plus seulement à son sens originel (celui qui parle devant l'Assemblée<sup>621</sup>), mais bien à l'idée d'un professeur d'éloquence. À l'inverse, le terme ῥητορικός peut faire référence au disciple (460c1) ou simplement à l'orateur, au sens de celui qui fait usage de sa compétence oratoire, la pratique. Gorgias emploie aussi l'expression ῥητορικὸν ἄνδρα (456b6), « l'homme habile à parler », quand il décrit des situations de compétitions où l'art oratoire permet de dominer. Quelle différence y a-t-il entre le maître de rhétorique et le simple orateur ? En fait, Gorgias n'enseigne pas son savoir à des disciples pour qu'ils deviennent à leur tour des professeurs d'éloquence, mais bien plutôt pour qu'ils possèdent une capacité qui s'ajoutera<sup>622</sup> à un ensemble d'autres habiletés nécessaires en politique (dont Calliclès fait d'ailleurs mention : la connaissance des conventions, l'expérience, un sens social, des traits que l'on retrouve dans les portraits des grands politiciens). On voit ici la différence principale entre l'enseignement sophistique et rhétorique : le dernier ne se préoccupe pas de transmettre

---

<sup>620</sup> « Socrate : – Du moment en effet que, à t'entendre, tu es toi-même rhéteur (ῥήτωρ), et qu'à d'autres tu donnes la compétence oratoire, il fait bon s'informer près de toi de ce qui a trait à ton art ! » (455c3–5).

<sup>621</sup> Sur ce point, on consultera la section sur les noms d'agent dérivés du verbe εἶπω, cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 326.

<sup>622</sup> Dans l'*Éloge d'Hélène*, Gorgias utilisait d'ailleurs la formulation « la persuasion ajoutée (προσιούσα) au discours » (§13), sous-entendant ainsi qu'il ne s'agissait non pas d'un champ du savoir, mais bien d'un additif que l'on ajoute au discours, donc d'une capacité dont on se sert pour modifier son discours.



la vertu<sup>623</sup>. Cette dimension est essentielle pour comprendre la contradiction dans les dires de Gorgias sur l'usage juste et injuste de sa pratique.

*a. La déresponsabilisation infondée du maître de rhétorique*

Dans son analogie, Socrate se moque des sophistes et des rhéteurs, affirmant qu'ils sont voisins, car « c'est sur le même terrain et par rapport aux mêmes objets qu'ils s'entremêlent ; on est incapable de savoir à qui on va avoir affaire ; ils ne le savent pas eux-mêmes à l'égard d'eux-mêmes, ni le reste du monde à leur égard » (465c5-8). Il existe pourtant une différence<sup>624</sup> souvent soulignée dans le dialogue entre les sophistes et les rhéteurs : leur position sur l'enseignement de la vertu. Ce point permet d'ailleurs d'émettre une hypothèse expliquant pourquoi Calliclès déteste les sophistes. C'est que leur enseignement ne suppose pas nécessairement de différenciation entre des hommes plus doués, par nature, que d'autres, et qu'ils peuvent améliorer n'importe qui<sup>625</sup>. Or, la rhétorique est élitiste, nous y reviendrons, puisqu'elle s'adresse aux ambitieux, ayant un naturel fort comme l'expliquera Calliclès. Mais l'enjeu de la vertu est également important dans l'échange avec Gorgias quand il est question de sa responsabilité vis-à-vis de ses étudiants. En 519c, Socrate soulignait que les sophistes font une chose déconcertante : ils se proclament professeurs de vertu (ἀρετή), mais il leur arrive souvent d'accuser leurs élèves de se conduire injustement à leur égard, alors que ce sont pourtant eux qui doivent être jugés responsables de telles conséquences puisqu'ils ont justement à charge l'excellence de leurs étudiants. À l'inverse, Gorgias explicite clairement qu'il ne peut être tenu responsable<sup>626</sup> de l'usage injuste

---

<sup>623</sup> Ainsi, contrairement à certains commentateurs, il ne faut surtout pas appeler Gorgias un sophiste. On a vu l'erreur récemment dans l'introduction de Pierre Chiron dans Aristote, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 35.

<sup>624</sup> Cette différence ne change rien sur le fait que le sophiste et l'orateur sont quand même très proches dans leurs vices l'un de l'autre, dans la mesure où ils corrompent l'âme de leurs étudiants en enseignant un faux savoir (520a-b).

<sup>625</sup> C'est du moins la prétention d'Euthydème et Dionysodore : « La vertu, Socrate, est ce que nous croyons être à même de communiquer, avec plus de succès que qui que ce soit et de la façon la plus expéditive » (*Euthydème*, 273d). Ils enseignent la vertu à n'importe qui, tant que celui-ci est prêt à répondre (275c). De la même manière, dans le *Protagoras*, le sophiste affirme que tous les hommes vivant dans une cité sont des maîtres de vertu. Comme il l'a démontré dans son mythe (320c-323d), l'art politique, contrairement aux autres arts (dits techniques ou prométhéens) a été réparti de manière égale entre les hommes. Ce qui a pour conséquence que les Athéniens laissent parler n'importe qui dans les instances politiques : « ... on accepte les avis de n'importe quel individu, parce que chacun, estime-t-on, y a sa part... » (*Protagoras*, 323c).

<sup>626</sup> On observe d'ailleurs une confusion dans la littérature secondaire : certains commentateurs appelant parfois Gorgias un sophiste ou voient le dialogue comme une charge contre la sophistique, mais la cible attaquée ici est la rhétorique et elle possède des spécificités qui la distinguent proprement de la sophistique. Cette erreur a

de ses leçons : « Ce ne sont pas ceux qui leur ont donné l'enseignement qui sont malhonnêtes (πονηροί)... » (457a2). Il veut dire par-là qu'il ne répond pas du comportement immoral de ses étudiants, ce qui tient à la nature même de l'enseignement qu'il assure ; il n'enseigne qu'un moyen d'être persuasif : « l'orateur a en effet le pouvoir (δυνατός) de parler à tout le monde indistinctement et sur toute question, de façon à être, en présence des foules, plus persuasif que personne... » (457a). Gorgias décrit ici une puissance sans compétence, comme le souligne David Lefebvre : « elle peut rivaliser avec tous les savoirs, car elle agit non pas sur les réalités, mais sur les opinions que les individus (le malade, l'électeur) se font de ces réalités et sur les choix qu'ils font »<sup>627</sup>. Le propre de l'art oratoire n'est donc pas d'être rattaché à un domaine propre et circonscrit, mais d'embrasser universellement tous les sujets<sup>628</sup>, la persuasion pouvant porter sur tout, puisque l'on n'a pas besoin de maîtriser un savoir. En ce sens, on comprend que l'usage juste ou injuste dont Gorgias fait mention n'est encore une fois pas l'objet propre de la rhétorique, puisqu'il affirmera que le fait de savoir quand il faut user de sa force (pugilat, pancrace, escrime) fait appel au même jugement que le fait de savoir quand il faut utiliser ses compétences oratoires. Dans les deux cas, on se réfère à un calcul d'avantages individuels qui s'appuie sur une conception communément admise qu'il faut faire du bien à ses amis et nuire à ses ennemis. On voit donc bien pourquoi Gorgias n'est pas responsable de la transmission de cet usage. Sa compétence sert les objectifs que l'individu se fixe, mais l'acquisition de la justice qui participe à l'excellence morale (ἀρετή) ne relève pas de la rhétorique. Ce *leitmotiv* se retrouve aussi dans le *Ménon* (95c) où le personnage rappelle que son maître Gorgias refuse d'enseigner la vertu<sup>629</sup>. Si nous n'avons pas dans les fragments des œuvres de Gorgias la preuve d'une telle idée, on trouve en revanche une justification assez exemplaire de ce refus chez son élève Isocrate. Or, en lisant le *Gorgias*, il est impossible de ne pas voir que la conception éducative qui y est critiquée vise implicitement celle d'Isocrate. Bien que la compétition entre les écoles d'Isocrate et de Platon à Athènes soit aujourd'hui largement admise, les commentateurs sous-

---

notamment été vu dans l'introduction de Marchand et Ponchon dans Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 26 ; et chez Séguy-Duclot, Alain, *Platon : l'invention de la philosophie*, Paris, Belin, 2014.

<sup>627</sup> Lefebvre, « Art et puissance dans le *Gorgias* », p. 25.

<sup>628</sup> Une opinion partagée par Aristote et énoncée au début de la *Rhétorique*, I, 1, 1354a1 et I, 2, 1355b26.

<sup>629</sup> « Ménon : – En tout cas, Socrate, ce que j'admire le plus de Gorgias, c'est que jamais tu ne l'entendrais, justement, promettre cela, mais bien plus, il se gausse de ses confrères quand il leur entend faire cette promesse : tout ce qu'on doit promettre, selon lui, c'est de former des hommes habiles à parler. » (*Ménon*, 95c).

estiment souvent les échanges polémiques entre les deux œuvres<sup>630</sup>. Pourtant, il y a un rapprochement à faire entre le refus d’enseigner la justice chez Gorgias et chez Isocrate. En effet, même si le logographe a toujours décliné le titre de *rhêtôr*<sup>631</sup>, il refuse catégoriquement que la vertu dont la justice fait partie puisse s’enseigner. Il insiste sur le fait que l’art de parler dépend d’abord d’un naturel que l’élève possède ou pas<sup>632</sup> : « Que personne ne croie que je dise que la justice (δικαιοσύνη) peut s’enseigner : j’estime qu’il n’y a absolument aucun art qui puisse installer la sagesse et la justice en ceux qui sont mal disposés par la nature. »<sup>633</sup> En 456d, Platon met dans la bouche de Gorgias un propos semblable. Contrairement à Protagoras qui, contre de l’argent, s’engage à enseigner la vertu et ainsi à rendre meilleur le jeune homme qui devient son élève (*Protagoras*, 318a-319a), le rhéteur se dissocie complètement des agissements de ceux qui feraient un usage mauvais de la rhétorique dû à leur nature pervertie. Nous allons voir qu’il affirme communiquer son art dans la perspective que celui-ci soit appliqué de manière droite (ὀρθός).

En ayant consacré une bonne partie de sa tirade à présenter avec emphase la puissance de la rhétorique (455c6-7), Gorgias sent toutefois le besoin de se distancier des dégâts que pourrait causer ses apprentis en usant de son art. Face au risque de voir le professeur de rhétorique blâmé pour avoir transmis une compétence utilisée de manière injuste<sup>634</sup> (456c-457c), il répond par une analogie avec les sports de combat. Pour Gorgias, l’usage de la rhétorique doit être pensée sur le modèle des compétitions sportives (ἀγωνία, 456c8) que sont

---

<sup>630</sup> Il suffit pour s’en convaincre de lire le *Contre les Sophistes*, publié en 391, un traité dans lequel Isocrate vend son enseignement en attaquant ses contemporains. De son côté, Platon nomme Isocrate dans le *Phèdre* et fait très probablement référence à lui à la fin de l’*Euthydème*. Isocrate attaque ensuite à nouveau Platon dans *Sur l’Échange*. Pour comprendre le conflit entre Platon et Isocrate, il faut prendre conscience que les deux utilisent le terme *philosophia* et le verbe *philosophein*, mais dans des sens très différents. Les deux sont d’ailleurs conscients de cette opposition (Isocrate la mentionne dans l’*Antidosis* 266.1–5). Schiappa explique ainsi la conception philosophique d’Isocrate : « Philosophy is understood by Isocrates as cultivating the psyche of individual students, and by extension, the psyche of the polis. » Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, p. 47.

<sup>631</sup> Isocrate, *Contre Philippe*, §81.

<sup>632</sup> En ce sens-là, Isocrate se rapproche beaucoup de la conception calliciéenne du plus fort, nous y reviendrons. Dans l’extrait suivant, il souligne le rôle du naturel et celui de l’expérience : « Les puissances des discours en effet et toutes les autres puissances d’agir apparaissent chez ceux doués naturellement et chez ceux qui se sont exercés par l’expérience (ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γυμνασμένοι). » Isocrate, *Contre les Sophistes*, §14.

<sup>633</sup> Isocrate, *Contre les Sophistes*, §21, la traduction est de Demont, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », p. 5.

<sup>634</sup> Dans la perspective de son enseignement, il est normal que Gorgias, étranger à Athènes, soit prudent et défende sa pratique ; plusieurs sophistes ont été expulsés de la cité en étant accusés de corruption de la jeunesse.

le pugilat, le pancrace et l'escrime en armes<sup>635</sup>. Ce parallèle semble au premier abord permettre au rhéteur de continuer à insister sur la dimension offensive de son art conçu comme une joute pour dominer son adversaire. Toutefois, il apparaît dans les lignes suivantes qu'il invite plutôt son auditeur à penser l'usage juste et injuste de la rhétorique sur le modèle de l'utilisation des sports de combats, afin de déresponsabiliser le maître des agissements nocifs de ses élèves. Pour cela, Gorgias va s'appuyer sur une moralité populaire : l'idée communément admise qu'il faut faire du mal à ses ennemis et du bien à ses amis (456d-e). Le rhéteur trace ainsi une ligne entre deux comportements dans les sports de combat. Il est juste d'user de ses aptitudes physiques pour gagner dans le cadre de compétitions sportives à l'intérieur de la palestre (456d6) ou « pour combattre les ennemis et ceux qui commettent l'injustice, pour parer une attaque (ἀμνομένουσ)... » (456e3-4). En revanche, il est injuste d'utiliser ces techniques de combat hors du gymnase pour attaquer ses amis, sa famille (456d7-8) et pour prendre l'initiative (ὑπάρχοντασ, 456e4) d'attaquer. Dans ce cas de figure, le maître ne peut être tenu responsable du comportement de ses apprentis. Gorgias poursuit en affirmant que l'« on tiendra donc le même langage au sujet de la rhétorique... » (457a4). Dans la suite de sa tirade, le rhéteur donne un seul exemple d'un usage injuste de son art : celui d'élèves s'attaquant à des médecins ou autres professionnels qui ne possèdent pas de compétences oratoires (457b). Ici, Gorgias soutient, pour ne pas être inquiété, que l'usage juste de la rhétorique se restreint au cadre d'une compétition entre rhéteurs dans les instances démocratiques ou aux cas où l'on doit se défendre d'une attaque. Il se garde bien de préciser quel type d'injustice peut commettre l'orateur ; il mentionne seulement que c'est lui qui mérite d'être haï, chassé et mis à mort, et non son maître. Mais, cette conception détonne avec ses propos tenus plus haut où il vantait le pouvoir de son art en mettant précisément en avant la possibilité de faire du médecin, son esclave (452e). On voit donc apparaître dans les propos de Gorgias une tension<sup>636</sup> entre d'une part, la volonté d'insister sur le pouvoir que donne son art (qui en fait son attrait principal pour Pôlos et Calliclès) et d'autre part, la

---

<sup>635</sup> Il est d'ailleurs intéressant de voir que Gorgias ne prend pas l'exemple de la lutte, peut-être parce que celle-ci est plutôt associée à Protagoras et diffère de la boxe et du pancrace en ce qu'elle est une discipline extrêmement codifiée et raffinée, qui implique une manipulation de l'adversaire plutôt que des coups portés, cf. Gavray, Marc-Antoine, « Protagoras, la lutte et les *Discours* terrassants », Delcomminette, Sylvain et Lachance, Geneviève, *L'éristique : définitions, caractérisations et historicité*, Bruxelles, Ousia, à paraître, p. 3.

<sup>636</sup> De plus, les sports mentionnés par Gorgias sont circonscrits dans leur sphère de compétence et ne prétendent pas empiéter les uns sur les autres, contrairement à la rhétorique qui, selon lui, s'occupe de tout, sans limitation et trône au sommet de tous les autres arts.

volonté de minimiser sa portée en restreignant son usage. Or, Socrate cherche précisément à faire réaliser à son interlocuteur que dans son essence-même, la rhétorique ne peut être juste, parce qu'elle n'est pas un savoir. Évidemment, si un orateur utilisait son expertise pour attaquer sa famille et ses amis, on pourrait l'accuser d'en faire un usage injuste sur le modèle de la violence physique, mais cela est assez absurde et peu probable<sup>637</sup>. En vérité, ce qui est préoccupant avec la rhétorique, c'est qu'elle implique dans sa nature la domination d'autrui et pas seulement d'un rhéteur adverse dans une joute. Tous peuvent être abusés dans la cité. Contrairement à la violence physique, la contrainte du discours persuasif peut passer inaperçue, il est ainsi beaucoup plus difficile de condamner et punir ses abus. À l'inverse des sports, faire un usage injuste de la rhétorique est donc non seulement plus difficile à détecter (les spectateurs en sont les seuls arbitres), mais également beaucoup plus attrayant. La manipulation par le discours permet ainsi d'obtenir une puissance immense pour garantir ses intérêts privés. Dans ce passage, on voit donc que Gorgias essaye de se donner bonne figure, en défendant un usage juste de son art, alors qu'il l'a pourtant jusqu'à présent promu comme une puissance de domination universelle dans la cité, ce qui fait précisément pour Pôlos et Calliclès son intérêt.

*b. Précisions sur la prétendue neutralité de l'enseignement de Gorgias*

Plusieurs commentateurs<sup>638</sup> estiment que la rhétorique de Gorgias est moralement neutre et donc qu'elle n'est pas dans sa nature intrinsèquement immorale, car elle se réduirait à la maîtrise de procédés formels du discours. Il semble ici y avoir une autre confusion sur la conception de la rhétorique présentée dans le dialogue. Nous avons vu que Gorgias présente officiellement son « art » comme une puissance qui permet de servir le bien de l'individu. Mais ces biens n'ouvrent pas sur de multiples fins possibles ; ils concernent un contexte bien circonscrit, celui de l'obtention et de l'exercice du pouvoir. Dans les institutions démocratiques, le rhéteur influence et conseille les décisions prises, pouvant supplanter n'importe quel spécialiste de son domaine et en faire son esclave (452e), ce que Gorgias

---

<sup>637</sup> À la fin de son échange avec Pôlos, Socrate détournera d'ailleurs la fin de la rhétorique empirique, proposant qu'elle serve à s'accuser soi-même et ses proches (480c–d).

<sup>638</sup> Voir notamment Murray, James Stuart, « Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric ("Gorgias" 456c–457b) », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 34, no. 4, janvier 2001, p. 359 ; Smith, T.W., « Rhetoric and Defence of Philosophy in Plato's Gorgias », *Polis*, vol. 20, no. 2, 2003, p. 63 ; Whidden, Christopher, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's Gorgias », *Polis*, vol. 22, no. 2, 2005, p. 210.

explicite à plusieurs reprises dans son discours. Or, il est désormais clair que l'usage de la rhétorique gorgianique n'est pas moralement neutre, car elle implique dans les termes dans lesquels elle a été présentée par Gorgias une manipulation et un asservissement d'autrui. Elle présuppose un rapport de domination, impliquant l'excès et menant à une dégénérescence morale de ceux qui la pratiquent (que malheureusement), que le Léontinien n'avait pas mesuré. Or, nous verrons que ces conséquences néfastes ne relèvent pas du hasard et ne dépendent pas simplement de la nature morale de l'usager. Si l'immoralité de Pôlos et Calliclès augmente, c'est aussi parce l'enseignement de cette pratique est en soi corrupteur. Il donne un certain pouvoir, tout en confinant l'individu dans l'ignorance. Les commentateurs qui conçoivent la rhétorique de Gorgias comme moralement neutre nous paraissent dès lors avoir tort, en ce sens qu'ils ne voient pas les difficultés politiques et éducatives inhérentes à la nature même de la rhétorique et qui constituent pourtant le cœur de la critique de Platon. Tout l'échange avec Gorgias sert à faire réaliser au maître de rhétorique que la nature même de son enseignement est immorale, dans la mesure où il n'est pas un savoir, seulement un stratagème qui possède une certaine efficacité, mais sans s'accompagner d'une connaissance de l'usage<sup>639</sup>, ce qui a pour conséquence de donner à des ignorants une arme pouvant causer un mal plus grand. Enfin, c'est surtout parce qu'elle soutient implicitement une autre forme de morale (celle où le juste correspond à l'avantageux) que la rhétorique fait l'objet d'une critique philosophique que le mouvement du dialogue illustre. Pour que la rhétorique devienne un art véritable, il ne s'agit pas non plus qu'elle devienne moralement neutre. Bien au contraire, la conception même du savoir chez Platon implique l'intrication entre actions bonnes et connaissances. Or, si la rhétorique vise ultimement le retour de l'équilibre dans une âme malade, le rhéteur doit nécessairement posséder une connaissance du bien, pour pouvoir guérir par son discours. Dans le *Phèdre*, cette conception est encore plus manifeste. Pour être un médecin, il faut connaître les remèdes adaptés aux maladies qui causent la guérison. Cela implique une connaissance du bon état du corps, la santé. De même, pour que la rhétorique devienne un savoir, il faut qu'elle connaisse les types de discours adaptés aux types d'âme (et à leurs maux) pour mettre l'âme dans un bon état. Réduire la rhétorique à un savoir de la forme, c'est-à-dire à des procédés langagiers, c'est penser une pratique qui tourne à vide, sans fondement et oublier la question fondamentale de l'usage. Dans le *Gorgias*, il

---

<sup>639</sup> Ici au sens d'un usage qui s'appuierait, non pas sur une opinion, mais sur un savoir de ce qui est juste.

est clair que le phénomène oratoire représenté par Gorgias ne donne donc pas de savoir du bien. Voilà pourquoi la refondation de la rhétorique passera par le dégagement d'un véritable savoir, un art politique exercé par le philosophe. À la fin de son échange avec le rhéteur, Socrate va pointer l'incohérence de Gorgias par rapport à son refus de toute responsabilité morale dans son enseignement. Pour ce faire, il va devoir réfuter les bases épistémiques de son « art » oratoire.

### 3. Rhétorique et médecine

Dans les dialogues de Platon, on trouve souvent côte à côte la médecine et la rhétorique<sup>640</sup>. Ce rapprochement est loin d'être une coïncidence. En réalité, la relation entre l'art médical et l'art oratoire est ancienne et remonte à bien avant Platon. Dans les traités médicaux, les auteurs de la collection hippocratique usaient de procédés rhétoriques pour revendiquer leur supériorité technique et méthodologique<sup>641</sup> afin de se distinguer des autres *technai*<sup>642</sup>, tandis que des rhéteurs comparaient leur art à la médecine pour renforcer son statut technique. C'est notamment ce qu'a fait Gorgias de Léontinoï au paragraphe quatorze de son *Éloge d'Hélène*, où la comparaison du discours aux remèdes permet de renforcer sa puissance en se référant à une *technê* véritable. Or, le lecteur du *Gorgias* ne peut ignorer cette célèbre analogie médicale pour mesurer l'écart entre la position historique du rhéteur et celle que Platon lui donne dans son texte. Dans le dialogue, Gorgias affirme non pas l'égalité entre les deux pratiques, mais une nette supériorité de son art sur l'art médical. La comparaison entre les deux textes permet de révéler le rapport de force entre les deux disciplines et ainsi de saisir l'accent mis par le philosophe sur la volonté de suprématie de la rhétorique, afin d'en faire ressortir l'excès. L'enjeu de la médecine est ainsi essentiel pour comprendre la portée de la critique de la rhétorique faite par Platon, autant sur le plan éthique qu'épistémologique. En effet, d'une part la figure du médecin, savant malmené par l'orateur

---

<sup>640</sup> Plusieurs ouvrages ont traité du rapport de Platon à la médecine : Levin, *Plato's Rivalry with Medicine* ; Lombard, Jean, *Platon et la médecine : le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, Canada, 1999 ; Cambiano, Giuseppe, « Platon et les rapports entre théorie et *praxis* dans la médecine hippocratique », *Études platoniciennes*, no. 10, janvier 2013 ; Demont, Paul, « Progrès ou décadence de la *technê* médicale selon [Hippocrate], *Ancienne Médecine et Platon, République* », *Études platoniciennes*, no. 10, janvier 2013.

<sup>641</sup> Au Ve siècle, les traités hippocratiques *Des vents* et de *De l'art* sont deux *epideixeis* médicales, en style gorgianique, qui manient l'éloge et l'apologie. Cf. Jouanna, Jacques, « Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle », *Revue des Études Grecques*, 1984, pp. 26-44.

<sup>642</sup> Voir les traités hippocratiques : *Airs, eaux, lieux* ; *De l'ancienne médecine* ; *Du régime*.

ignorant, caractérise le problème fondamental de la démocratie athénienne : l'ignorance de la foule qui est manipulée par la flatterie. L'exemple de la compétition devant l'assemblée entre médecin et rhéteur traversera ensuite tout le dialogue en prenant différentes formes (tribunal des enfants, pâtissier contre médecin, philosophe contre rhéteur). D'autre part, la prétendue supériorité technique de la rhétorique sur la médecine suppose une analyse de ses fondements épistémologique, ce qui mènera au refus de la considérer comme une *technê*. Il est d'ailleurs frappant d'observer que dans les dialogues où la théorisation de la rhétorique occupe une place importante<sup>643</sup> (*Gorgias*, *Phèdre*, *Lois*), la médecine est toujours très présente, pas simplement comme rivale, mais au contraire comme un fondement structurel pour analyser le fonctionnement de la mauvaise rhétorique ou refonder une belle rhétorique. Cela se traduit par une structure analogique amorcée dans le *Gorgias* et qui trouvera son aboutissement dans le *Phèdre* où la rhétorique sera repensée sur un modèle médical dialectique<sup>644</sup>. De sorte qu'en s'inspirant de la médecine pour critiquer et refonder épistémologiquement la rhétorique<sup>645</sup>, Platon reprend une image à la tradition tout en la rejetant. Mais pour comprendre la véritable portée de ce rejet et le renversement de l'analogie entre la puissance du discours (τοῦ λόγου δύναμις) et les remèdes de l'*Éloge d'Hélène* dans le *Gorgias*, il faut d'abord saisir l'usage que le Gorgias historique fait lui-même de la médecine pour renforcer sa conception du logos.

#### a. L'usage de la médecine dans l'*Éloge d'Hélène* de *Gorgias*

On distingue trois types de médecine<sup>646</sup> dans la Grèce ancienne : la médecine pratiquée dans les temples, la médecine « populaire » liée aux incantations et à la magie<sup>647</sup> et enfin, la médecine « rationnelle » de la collection hippocratique. Au premier abord, le lecteur

<sup>643</sup> Le *Ménéxène* est ici exclu : bien qu'il soit un pastiche d'oraison funèbre et qu'il possède donc un rapport à la rhétorique évident, il ne la discute pas théoriquement comme les autres dialogues. De même, l'*Apologie* comporte des passages rhétoriques, mais ne théorise pas cet usage.

<sup>644</sup> Dans le *Phèdre*, en 270b, la rhétorique ne peut devenir une *technê* véritable que si elle est théorisée à partir de la médecine, voir la section D.2.c. de ce chapitre.

<sup>645</sup> Nous développerons ce point dans la section D.2 sur la refondation théorique de la rhétorique.

<sup>646</sup> Hippocrate, *L'art de la médecine*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 34-36.

<sup>647</sup> Platon y fait d'ailleurs lui-même souvent référence : on pensera notamment au passage dans le *Charmide* où Socrate veut guérir grâce à une incantation le mal de tête du jeune homme et où il discute de la médecine incantatoire en faisant d'ailleurs allusion à l'*Éloge d'Hélène* : « Or, disait-il, c'est par des incantations, bienheureux ami, que l'on soigne l'âme, ces incantations, ce sont les discours qui contiennent de belles pensées ; or les discours qui sont de telle sorte font naître dans l'âme une sagesse morale, dont l'apparition et la présence permettent dorénavant de procurer aisément la bonne santé à la tête comme au reste du corps. » (*Charmide*, 156d–157d).



*l'Éloge d'Hélène* pensera que Gorgias fait référence au deuxième type de médecine dans son discours. Le texte mentionne les termes d'ensorcellement, de magie, de drogues et d'incantations qui sont rattachés au *logos*. Or, de toutes les causes qui expliquent possiblement l'enlèvement d'Hélène (la fortune, les dieux, la nécessité, la force, le discours ou l'amour) la contrainte du *logos* sur l'âme décrite par Gorgias a la particularité, tout en étant aussi puissante que les autres motifs, de ne pas être violente, au sens où elle passe inaperçue sur sa victime, il affirme ainsi : « Discours est un maître puissant qui, par un corps très petit et tout à fait invisible, accomplit des actes au plus haut point divins. » (§8) Dans *l'Éloge*, la persuasion décrite par Gorgias résulte du plaisir qu'elle procure. Ajoutée au discours, la persuasion a le pouvoir de charmer, persuader et de transporter l'âme par « sa magie ensorceleuse » (§13). En ce sens, le pouvoir magique des mots est le même que celui de la médecine incantatoire, puisqu'il donne au poète la capacité de guérir l'âme de ses auditeurs. Il semble donc que Gorgias fasse une référence à la médecine magique, populaire.

Mais la compréhension de cette référence à la médecine incantatoire manque de finesse si on ne tient pas compte du rôle capital que joue *l'Éloge* dans l'histoire de la littérature. Dès les premières lignes de son texte, Gorgias intègre, dans ce qui est digne d'être loué et qui participe à une belle cité, l'exigence d'un discours vrai. Il ne s'agit pas seulement de donner du plaisir à ses auditeurs, mais de les persuader véritablement par l'emploi d'une stratégie argumentative, qui, à bien des égards, utilise de nouveaux outils de raisonnement. En ce sens, *l'Éloge d'Hélène* est la première discussion (qui nous soit parvenue) qui traite de manière aussi sophistiquée de la question du *logos* (quelques fragments de Protagoras et d'Héraclite font des propositions sur le *logos*, mais rien d'aussi élaboré). Il est essentiel de prendre en compte cette nouveauté que l'on trouve au sein du texte. Le poète se situe à un moment décisif de l'évolution du rapport du poète au langage<sup>648</sup> qui se reflète par sa relation avec la médecine. Si les liens entre poésie, religion et art de guérir ont toujours été bien présents que ce soit à travers la figure d'Orphée, Pythagore ou encore Empédocle<sup>649</sup> qui fut

---

<sup>648</sup> Sur l'aspect original du texte, on consultera notamment Segal, Charles, « Gorgias and the Psychology of Logos », *Harvard Studies of Classical Philology*, vol. 66, 1962, pp. 94-155. Et Françoise Frazier pour comprendre la place du texte dans l'histoire par rapport à l'émergence de ce que nous appelons « littérature » : cf. Frazier, *Poétique et création littéraire en Grèce ancienne*, p. 50.

<sup>649</sup> Pour ces trois figures, on regardera respectivement Romilly, Jacqueline de, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93, 1973, p. 154 ; Dodds, Eric Robertson, *Les Grecs et*

d'ailleurs le maître de Gorgias, la poésie comprise comme discours magique qui permet de soigner<sup>650</sup> évolue. Bien sûr, les mots de la poésie ont toujours eu un pouvoir magique parce qu'ils participaient à la dimension sacrée et religieuse du langage<sup>651</sup>. Mais chez Gorgias, le pouvoir du discours est transformé, parce que la vérité devient hors d'atteinte pour l'homme (ce relativisme est la source d'une préoccupation fondamentale chez Platon). Cette idée se trouve défendue dans le *Traité du non-être*<sup>652</sup> dans lequel le rhéteur pose que rien n'est ; et même si l'être est, alors il est inconnaissable ; et même s'il est connaissable, il est incommunicable à autrui. L'*Éloge* reprend ce problème de communication de la vérité et de sa transmission à travers la supercherie des sens comme l'ouïe et la vue. Gorgias dépeint ainsi une condition misérable de l'homme, guidé par la seule opinion<sup>653</sup> (*doxa* § 10), parce qu'il est ignorant des choses passées, a peu d'intelligence du présent, et ignore l'avenir. De sorte que les hommes ayant une mauvaise mémoire et une incapacité à prévoir n'ont aucun moyen de se prévenir des discours trompeurs. Ils sont donc condamnés à une existence de succès périlleux et inconstants (§11). Ils peuvent ainsi s'abuser entre eux en se trompant avec différents discours (des météorologues, des discours plaidoyers ou encore de la poésie, §13). Cela change le rapport au langage, puisque le rhéteur mettra l'accent sur la vraisemblance plus que sur la recherche de la vérité. En ce sens, le Léontinien se détache de la dimension religieuse<sup>654</sup>. Dans son texte, il mène l'enquête en introduisant du *logismos* dans son discours (§2) et il fait l'effort de décrire un monde en privilégiant l'explication causale<sup>655</sup>. Pour

---

*l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 146 ; Mattéi, Jean-François, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, 1993.

<sup>650</sup> Les rituels et les incantations avaient un certain nombre de caractéristiques en commun, formules magiques, répétition des mots, le choc des sons, utilisation d'assonance et d'allitérations. Ce que fait d'ailleurs Gorgias dans sa prose. Cf. Romilly, Jacqueline de, *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Harvard, Harvard University Press, 1975, p. 17.

<sup>651</sup> Le pouvoir magique de la parole se manifestait à travers les révélations inspirées et prophétiques, les prières et des malédictions cf. Romilly, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », p. 155.

<sup>652</sup> Deux versions nous sont parvenues, celle de Sextus Empiricus dans *Contre les professeurs* et celle de l'Anonyme *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*.

<sup>653</sup> On remarquera ici la différence entre Gorgias et Parménide : le dernier oppose opinion et vérité (*alêtheia* et *doxa*), alors que Gorgias oppose deux façons de connaître, d'un côté la *doxa*, incapable de faire une synthèse à cause de la faiblesse de l'esprit humain, de l'autre le *logos* dont la capacité de produire l'illusion (*apatê*) est rendue possible par la difficulté qu'a l'homme de se rappeler du passé, d'explorer ou d'appréhender le futur, bref d'avoir une connaissance objective du temps. Cf. Untersteiner, Mario, *Les Sophistes*, traduit et présenté par A., Tordesillas, Paris, J. Vrin, 1993, p. 116.

<sup>654</sup> Swearingen, C. Jan, « Literate Rhetors and their Illiterate Audiences: The Orality of Early Literacy », *Pretext*, vol. 7, 1986, p. 149.

<sup>655</sup> Spatharas, Dimos G., « Patterns of Argumentation in Gorgias », *Mnemosyne*, vol. 54, no. 4, 2001, pp. 393-408 ; Solmsen, Fr., *Intellectual Experiments of the Greek enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 149.

expliquer le fonctionnement de la *psychê* et du *logos*, l'*Éloge* développe ainsi des descriptions relativement systématiques, laïques et physiques (notamment la description de la vision des paragraphes seize à dix-huit). On y trouve de nombreux connecteurs logiques et la structure du texte suit une méthode apagogique qui consiste à énumérer une série de possibilités auxquelles on répond l'une après l'autre. L'auteur affirmera d'ailleurs à la fin de son texte qu'il a respecté la règle qu'il s'était donnée : produire un discours empreint de vérité, exhaustif, qui accomplit ce pour quoi il était destiné, disculper Hélène. Gorgias veut ainsi mettre en avant le pouvoir du *logos*, capable d'intervenir sur l'âme de ses auditeurs par la maîtrise d'artifices, tout comme le médecin intervient sur le corps de ses patients. Dans l'analogie du §14, Gorgias pose ainsi une équivalence entre l'effet des drogues qui seraient prescrites par un médecin pour influencer l'ordonnement du corps et l'effet du discours qui modifierait l'ordonnement de l'âme :

Or la puissance du discours a le même rapport à l'ordonnance de l'âme, que l'ordonnance des remèdes à la nature des corps (τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξεις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν). De même, en effet, que différents remèdes expulsent du corps différentes humeurs, et mettent un terme, les uns à la maladie et les autres à la vie, de même aussi, parmi les discours, les uns affligent, les autres égaient les auditeurs, les uns effraient et les autres rendent audacieux, les autres enfin droguent l'âme et l'ensorcellent par une éloquence malsaine (οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφάρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν). (§14)

On retrouve ici décrits les effets de la dimension magique du discours, mais la médecine dont il est question n'est plus incantatoire et magique. La théorie humorale est propre à la tradition hippocratique. D'où vient cette allusion ? Même s'il est difficile de dire si Gorgias a effectivement été inspiré par Hippocrate<sup>656</sup>, on sait qu'il a évolué dans des cercles médicaux<sup>657</sup> et a été influencé par la théorie d'Empédocle (sur les effluves et les pores de la peau<sup>658</sup>). Ce n'est pas la référence à cette doctrine qui nous intéresse, mais le fait que le

<sup>656</sup> L'intérêt pour la médecine et le fonctionnement du corps humain s'est bien développé au V<sup>e</sup> siècle. À côté du père de la médecine, on trouve des contemporains de Gorgias tels que Diogène d'Apollonia qui avait un intérêt pour le système sanguin ou encore Thucydide qui décrit avec minutie les symptômes et la propagation de la peste à Athènes (sans pourtant avoir de contact avec Hippocrate).

<sup>657</sup> Romilly, Jacqueline de, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie générale française, 2004, pp. 14-15.

<sup>658</sup> Plusieurs sources confirment que Gorgias était élève d'Empédocle et que le rhéteur avait développé une théorie sur les pores du corps. De chaque chose irradiant ce que Gorgias nomme des effluves (*ἀπορροαί*). Chaque corps est constitué par des pores d'une certaine dimension, qui sélectionnent les effluves qui lui sont proportionnés par la taille. Ce mécanisme explique la diversité des messages sensoriels qu'une même chose peut produire sur les différents sens. Dès lors, ce que l'âme saisit dans la perception, ce sont les effluves d'une chose et non cette chose, et même une partie des effluves de cette chose, qu'elle ne peut donc connaître d'une manière adéquate. Cf. Platon, *Ménon*, 76c, et Théophraste, *Du feu*, fragment B5.

rhéteur s'inspire de sa méthode dans son propre texte. La médecine hippocratique repose sur un modèle causal<sup>659</sup> que Gorgias reprend dans *l'Éloge* en développant une argumentation basée sur des explications causales d'ordre naturel. Le modèle pour décrire les effets du discours est toujours physique. Ainsi le discours est un maître puissant avec un corps très petit et invisible (σμικροτάτω σώματι καὶ ἀφανεστάτω) qui va agir sur l'âme (§8). Dans l'analogie, ce sont des remèdes, des drogues qui provoquent certains effets clairement identifiés. Gorgias fait ici une analyse de ce que Platon nommera dans le *Phèdre* « une psychagogie »<sup>660</sup>, c'est-à-dire d'un art de conduire l'âme par le discours. En connaissant les types de *logos*, celui qui sait bien parler peut produire des émotions sur autrui, manipulant l'ordonnement de son âme. Cette causalité se retrouve aussi dans la suite du texte puisque le Léontinien explique ensuite les mécanismes par lesquels l'âme est affectée. Gorgias décrit ainsi comment la vue comme une sculpture grave l'âme : « Et, par la vue (ὄψεως), une âme est marquée (τυποῦται) d'une empreinte aussi dans ses manières d'être (τρόποις). » Ici, l'âme est conçue physiquement et spatialement : c'est par le contact physique d'un stimulus transmis par la vue qu'elle est affectée émotionnellement et qu'elle réagit à son tour physiquement en frissonnant, prenant la fuite. L'esprit est lié à nos yeux, à nos oreilles, au fait que nous sommes physiquement impliqués dans le monde où nous vivons. Le fait de reconnaître que nous soyons déterminés par les impressions sensibles n'est pas seulement une attitude rationnelle et rhétorique ; c'est aussi, et surtout, un fait physique, corporel. Les phénomènes sensibles produits via l'ouïe et la vue sont capables de modifier la constitution psychique en créant une impression ou une empreinte qui la transporte dans un état émotif très fort jusqu'à lui fait perdre l'esprit (φρονήματος, §17). Gorgias présente ainsi ce qui atteint Hélène sous la forme de forces puissantes qui dominent son âme (la métaphore de l'obéissance du plus faible au plus fort est récurrente<sup>661</sup>). Il décrit les symptômes qui

<sup>659</sup> Selon Jouanna, la notion de causalité est absolument fondamentale dans les considérations épistémologiques des traités hippocratiques, dans *l'Ancienne médecine* on observe l'opposition entre le hasard qui relève du domaine du spontané (*to automaton*) et l'art qui relève de la causalité (*dia ti*). Seule la connaissance des causes permet de prévoir le cours de la maladie, ce qui manifeste la véritable compétence du médecin et fait de la médecine une *technê*, voir son introduction à Hippocrate, *L'art de la médecine*, pp. 43-44.

<sup>660</sup> À l'origine, le terme « psychagogie » faisait référence à un rituel magique pour invoquer les morts. Ensuite, le mot a désigné le moment où le poème possède et envoûte l'âme de l'auditeur cf. Romilly, *Magic and rhetoric in ancient Greece*, p. 15.

<sup>661</sup> « C'est un fait de nature, en effet, que le plus fort ne soit pas empêché par le plus faible, mais que le plus faible soit commandé et conduit par le plus fort, que le fort dirige, tandis que le plus faible obéit. » (§6) Cette conception fait encore une fois écho à la médecine hippocratique : « Chaque chose, comme chaque individu, possède une nature propre qui se définit par des propriétés constantes ou plus exactement par des forces qui

apparaissent chez elle, ce qui lui permet d'émettre des hypothèses sur l'origine du mal qui l'affecte, un diagnostic<sup>662</sup>. Cette description prend la forme d'une observation directe de son âme, donnant lieu à une classification des symptômes. Gorgias a une conception passive de l'âme<sup>663</sup> comme en témoignent les termes *πάθημα* et *ἔπαθεν* au §9. Mais c'est surtout le vocabulaire du modelage, de l'empreinte qui est frappant et amplifie le caractère psychagogique du texte : « Lorsque la persuasion ajoutée au discours, façonne (*ἐτυπώσατο*) l'âme comme elle le souhaite... » (§13) Le discours apaise la crainte, éloigne la peine, fait naître la joie ou accroître la pitié au §8. La poésie comprise comme une des formes de discours peut faire en sorte que ceux qui l'écoutent aient « un frisson d'effroi », de la pitié accompagnée par « des larmes abondantes » ou encore « un regret qui se complaît dans la douleur. » Dans l'ensemble, les émotions créées par le discours sont très fortes, à tel point qu'elles ont la puissance d'anéantir (*ἀπέσβεσε*) et d'expulser (*ἐξήλασεν*) la pensée (*νόημα* § 17).

Il y a donc bien une forme de rationalisme médical à l'œuvre chez Gorgias, peut-être hérité de ses intérêts premiers pour la physique, une hypothèse que Diels avait lui-même formulée, proposant que la carrière de Gorgias se soit déroulée en trois temps, physique, éristique et rhétorique. Quoi qu'il en soit, le texte de l'*Éloge* est bien plus qu'une réflexion superficielle et légère sur le *logos* ; il représente une étape marquante dans l'évolution de la littérature, car il montre une analyse physique et épistémologique de la psychagogie, ainsi qu'une description de la fonction éthique et métaphysique du discours modifiant la constitution de l'âme humaine. Si Gorgias ne présente pas le *logos* comme supérieur à la médecine, il établit néanmoins un parallèle, l'un étant aussi puissant sur le corps que l'autre

---

agissent ou subissent ; aussi les processus biologiques, normaux ou pathologiques, se définissent-ils en termes de lutte. La loi du plus fort est aussi vraie dans le monde d'Hippocrate que dans celui de Thucydide. » Jouanna, Jacques, « Hippocrate de Cos (~460— env. ~370) », *Encyclopædia Universalis*, 2014, <<http://www.universalis-edu.com/acces/bibl.ulaval.ca/encyclopedie/hippocrate-de-cos/>>, consulté le 5 août 2014.

<sup>662</sup> De même le médecin devra consigner tout ce qu'il est possible de percevoir par les sens « car le moindre détail peut avoir la valeur d'un signe ; le pronostic, comme le diagnostic, ne peut résulter que d'un ensemble de signes. » *Ibid.*

<sup>663</sup> Au V<sup>e</sup> siècle, chez les écrivains attiques, tout comme chez leurs prédécesseurs ioniens, le « soi » que dénote le mot *psychê* est normalement le soi émotif plutôt que le soi rationnel. On parle de la *psychê* comme étant le siège du courage, de la passion, de la pitié, de l'appétit animal, mais avant Platon il est rarement, pour ne pas dire jamais, le siège de la raison : son registre est, en gros, celui du *thumos* homérique cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 143.

sur l'âme. Ce détour va nous permettre de mieux comprendre la portée de la critique de Platon dans le *Gorgias*.

*b. La domination de la médecine par la rhétorique dans le Gorgias : le renversement de l'analogie de l'Éloge d'Hélène dans le dialogue*

Dans le *Gorgias*, le rapprochement entre rhétorique et médecine prend une teneur toute particulière, puisqu'il cristallise le rapport de domination adopté par l'art oratoire que Platon veut critiquer. Nous avons déjà souligné que le thème médical était présent dès les premières lignes du dialogue, lorsque Chéréphon propose d'apporter un remède (447b1) en présentant son ami Gorgias à Socrate (ce dernier ayant manqué la conférence du rhéteur par la faute de Chéréphon qui les a retardés). En se présentant d'emblée comme un guérisseur, le disciple du philosophe anticipe ici le rôle fondamental que son maître jouera dans le dialogue. Mais que la philosophie soit associée à la médecine n'étonne guère puisque les deux pratiques rationnelles visent à soigner le corps ou l'âme. L'association de la médecine avec la rhétorique suit quelques lignes plus tard, lorsque Socrate, voulant savoir à quoi se rapportent les discours que produit la rhétorique, demande à Gorgias : « Et de quelle sorte sont ces discours, Gorgias ? Sont-ce ceux qui révèlent aux mal-portants, en suivant quel régime ils se porteront bien ? » (449e1-2). Gorgias répond bien sûr par la négative, car la rhétorique ne souhaite pas améliorer le corps. En revanche il aurait pu répondre qu'elle vise à protéger l'âme vu les biens qu'elle produit. La suite du dialogue montrera au contraire qu'elle pervertit la santé de l'âme alors que le but de la *dêmêgoria* philosophique est son amélioration, visée de la véritable politique. Mais revenons à la prétention de la rhétorique. Bien que, contrairement à la médecine, cet art ne révèle pas quel régime doit suivre le patient, il garantit cependant que ce dernier le prenne. C'est là le renversement que Platon opère<sup>664</sup> dans le dialogue par rapport à l'analogie de l'*Éloge d'Hélène*. Il ne s'agit plus simplement de poser une égalité entre médecine et rhétorique, chaque pratique possédant sa propre action sur le corps et sur l'âme. Au contraire, dans le dialogue, le rhéteur révèle la suprématie de

---

<sup>664</sup> Cette analogie est aussi reprise et modulée dans le *Théétète* dans la bouche de Protagoras par l'entremise de Socrate. Le Sophiste défend ainsi l'idée que c'est par la parole que l'action du sophiste se produit sur son élève de la même manière que le traitement du médecin sur son patient : « C'est ainsi, d'autre part, que l'éducation consiste à opérer un changement qui fait passer d'une certaine manière d'être à celle qui vaut mieux ; mais, tandis que ce changement, le médecin l'effectue au moyen de drogues, c'est par la parole que le Sophiste l'effectue » (167a).

son art du fait qu'il supplante la médecine dans sa finalité même : l'administration de son remède. Gorgias va souligner qu'elle est bien impuissante quand vient le temps de persuader un malade de prendre une médication douloureuse. Or, ces propos s'opposent radicalement à ceux de Socrate qui, dans son échange avec l'orateur, a pris non seulement la médecine comme un paradigme (elle produit une connaissance fiable et précise, puisqu'elle rend capable de parler et de penser sur les maladies, 450a), mais il a aussi rappelé qu'elle concerne l'un des plus grands biens : la santé. Autrement dit, que ce soit sur le plan du savoir ou du bien, la médecine est supérieure à la rhétorique (même si pour Pôlos et Calliclès, il va de soi qu'un rhéteur mérite bien plus de gloire qu'un médecin) : qui nierait en effet la compétence et l'importance du médecin ? Dans sa prétention à dominer la médecine, l'art oratoire de Gorgias apparaît d'emblée excessif et se présente avant tout comme une *technê* de combat.

Cette agressivité envers la médecine se traduit par une double attaque (456b) dans la longue tirade de Gorgias qui constitue la preuve ultime (τεκμήριον, 456b) de sa démonstration de la puissance de son art. Ce point permet de montrer à la fois « l'étendue et l'efficacité de la puissance de cet art. » (456c6-7) Le Léontinien prend ainsi plaisir à remarquer l'impuissance du médecin dans des situations qui touchent à la reconnaissance même de sa compétence : quand il s'agit de faire reconnaître sa valeur de médecin en étant choisi dans une cité par la population (un procédé courant à l'époque) et quand il faut guérir une personne, cœur de l'activité du médecin. Dans les deux cas, le médecin peut être supplanté par l'orateur, voire dépendant de lui pour réaliser la finalité de son action. Dans l'exemple de l'Assemblée, en 456b, Gorgias montre l'étendue de son art, car le rhéteur incompetent dans l'art médical serait non seulement élu médecin à chaque fois, face au médecin réellement savant, mais également face à n'importe quel autre professionnel. Par conséquent, la rhétorique domine l'ensemble des *technai* : elle est véritablement au sommet des savoirs et peut réduire en esclavage même ceux qui sont plus savants qu'elle.

Le second exemple montre son efficacité même sur un seul individu, la rhétorique permettant d'améliorer la santé d'une personne. Gorgias raconte ainsi comment il est plus puissant que son frère Hérodicos qui, sans son aide, est impuissant à porter assistance à son malade. Évidemment, la rhétorique n'est pas directement la cause de la santé du patient (puisque c'est l'opération chirurgicale réalisée par le médecin qui le sera), mais elle en

garantit la possibilité. Sans la persuasion du rhéteur, il n'y aurait pas de guérison ; elle est une condition *sine qua non*. Pourquoi ? Il faut ici saisir les enjeux sous-jacents de l'exemple. Gorgias pose le constat suivant : les hommes agissent irrationnellement, car ils sont principalement sensibles au plaisir et à la douleur. Si la rhétorique a ici plus d'efficacité à persuader que le médecin, ce n'est pas parce que le savant ne réussit pas à convaincre rationnellement son patient de se soigner, mais parce que sa pratique cause de la souffrance. Gorgias décrit des cas courants d'interventions médicales (tailler ou brûler la chair, boire une drogue, 456b), mais représentatives de la médecine hippocratique. Celle-ci est vraiment efficace, mais amère et douloureuse. Même avec la pression du spécialiste, le patient n'est pas capable de raisonner face à la douleur. La seule manière de pallier cette irrationalité est de répondre par la persuasion qui repose sur le plaisir, la flatterie (préfiguration des analyses de Socrate dans la discussion avec Pôlos). En ce sens, la conception de Gorgias est cohérente avec l'*Éloge d'Hélène*, dans la mesure où le rhéteur fait coïncider la faiblesse de l'homme (il cède face au plaisir ou à la douleur) à la force manipulatrice de la persuasion. Il est intéressant de noter que lorsqu'un autre exemple médical précis (la maladie des yeux) sera introduit par Socrate pour comprendre l'opposition entre plaisir et bien avec Calliclès (495e), le lecteur va assister directement à une situation où Gorgias aide à l'administration d'un traitement à un patient récalcitrant. La situation où le rhéteur aide son frère à persuader un patient de se laisser soigner se répète à ce moment (497b) lorsque l'orateur intervient pour forcer ce dernier à avaler la pilule amère que Socrate est en train de lui administrer. Cette intervention fait ainsi écho à la prétention de la rhétorique à persuader le patient de subir la chirurgie douloureuse du médecin, prétention qui échoue. En effet, ni Socrate ni Gorgias ne réussissent à convaincre Calliclès que c'est son bien d'être réfuté par le philosophe. Calliclès accepte néanmoins pour un temps de continuer la conversation pour faire plaisir à Gorgias (dont il est l'hôte). Cela peut être étonnant dans la mesure où Calliclès accepte de mettre de côté son propre plaisir, de souffrir pour « faire plaisir » à un autre. En commentant ce passage, Whidden évoque ici la possibilité que : « the dialogue suggests the possibility that individuals will submit to the true rhetoric if they believe that the satisfaction of a particular individual who wants them to submit is more important than their own pleasure (or rather lack



thereof). »<sup>665</sup> Mais il semble plutôt que ce soit l'aura prestigieuse de Gorgias qui pousse Calliclès à se soumettre à sa demande<sup>666</sup> et avec beaucoup de mauvaise volonté. Dans tous les cas, l'opposition entre douceur de la persuasion et amertume des remèdes que Gorgias a introduite avec son anecdote d'Hérodicos aura une répercussion sur la suite de la critique de la rhétorique. Il faudra toutefois attendre la deuxième partie du dialogue pour comprendre en quoi le plaisir est relié explicitement à la persuasion, par la douceur de la flatterie et en quoi cela est problématique sur le plan épistémologique.

*c. La remise en cause de la suprématie de la rhétorique sur la médecine*

Après que Gorgias a humilié le médecin dans son éloge, Socrate commence sa réfutation en revenant sur la prétendue supériorité de la rhétorique sur cet art. Dès le début, Socrate a montré en quoi la médecine a servi d'exemple pour délimiter ce qu'est vraiment une *technè*<sup>667</sup>. Gorgias n'a pourtant cessé de contredire Socrate sur ce point en montrant la faiblesse apparente de la médecine. Pourtant, sous les deux aspects par lesquels la rhétorique se présente, à savoir être une puissance (efficacité) et un art supérieur à tous les autres, elle échoue en comparaison de l'art thérapeutique. Bien que la médecine ne prétende nullement dominer et tenir sous sa coupe tous les arts, elle en est pourtant le paradigme technique par excellence. Contrairement à la rhétorique, la médecine a délimité son objet avec précision. Elle étudie les maladies du corps (450a), elle est capable de tenir un discours sur les « gens qui se portent mal » (450a). Elle se rapporte également au bien le plus fondamental pour l'homme, « la santé » (452a). Elle produit une persuasion d'enseignement et non de croyance (454e), car elle est capable de rendre compte de son savoir (455b). Interrogé à l'Assemblée, le médecin saura justifier de sa connaissance en démontrant la corrélation entre symptômes, diagnostic de la maladie et remède approprié au type de mal et de constitutions (455b). Son discours ne change pas en fonction de la personne et du contexte dans lequel il parle (456b-c). Devant une foule ou un patient, le médecin dira toujours pareil sur les mêmes sujets (comme la philosophie). Sur tous ces points, on voit clairement que la médecine réussit là où le prétendu art de Gorgias échoue. Incapable de définir son objet propre, de la dissocier

---

<sup>665</sup> Whidden, CHRISTOPHER, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », *Polis*, vol. 22, no. 2, 2005, p. 222.

<sup>666</sup> Nous reviendrons sur le rapport particulier du maître et du disciple qui s'apparente à une relation de maître et d'esclave dans une mimétique des plaisirs.

<sup>667</sup> « For Plato, medicine is the paradigmatic *technè*... » Yunis, « Plato's Rhetoric », p. 77.

d'autres formes de discours persuasifs, impuissante à justifier son fonctionnement, son universalité et sa puissance, réduite à une persuasion de croyance, la rhétorique n'appartient même pas à la catégorie tant désirée de *technê*. En 459b, Socrate force Gorgias à reconnaître cette infériorité épistémique en lui faisant admettre que la rhétorique n'a le dessus sur la médecine que dans un seul contexte : devant une foule d'ignorants (459b). Devant ceux qui savent, en revanche, le médecin aura toujours l'avantage et sera plus persuasif dans son discours que le rhéteur. Évidemment, ce que Socrate affirme est particulièrement dégradant pour la rhétorique. Elle se retrouve à n'être efficace que devant les ignorants, devant ceux qui par définition ne peuvent juger de la valeur de ce qu'on leur dit. De cette façon, Socrate est déjà en train de dire que la rhétorique ne vaut rien épistémologiquement, mais d'une manière polie. Gorgias en a conscience, puisqu'il essaye immédiatement de contrebalancer ce coup en arguant que la rhétorique présente, contrairement aux autres domaines, un « allègement immense » (πολλή ῥαστώνη, 459c3). Socrate vient en effet de pointer qu'il lui suffit de connaître « un certain procédé de persuasion qui permet de donner à ceux qui ne savent pas l'impression qu'ils ont plus de savoir que ceux qui savent » (459c1-2). Dérangé de la réduction de son « art » à un stratagème (μηχανήν, 459c1) et la peur de son impuissance<sup>668</sup>, Gorgias s'ajuste et tente de maintenir malgré tout sa supériorité, en soulignant qu'il est impressionnant que le rhéteur ne soit « inférieur en rien aux professionnels de ces arts... » (459c). malgré le fait qu'il ait à apprendre moins de choses qu'eux. Mais Socrate lui répond justement : « L'orateur, grâce à cette facilité spéciale, est-il inférieur ou n'est-il pas inférieur aux autres ? C'est une question que nous envisagerons en son temps, si cela doit être de quelque intérêt pour notre discussion » (459c6-8). La réfutation se dirige vers un autre point problématique dans le discours de Gorgias que nous devons maintenant aborder, nous forçant à mettre de côté la question de la médecine jusqu'à l'analogie des arts et des empiries. Cela étant, la domination supposée de la rhétorique sur la médecine a déjà été remise en cause dès le début du dialogue et ce renversement va finalement mener à la refondation de la rhétorique sur un modèle médical.

---

<sup>668</sup> Car c'est bien de cela qu'il est question, sans foule, l'orateur est impuissant devant plus savant que lui. Or, les partisans de la rhétorique ont pour peur profonde d'être impuissants comme le personnage de Calliclès le révélera clairement, cf. Merker, *Une morale pour les mortels*, pp. 122-130.

#### 4. L'attaque épistémologique de la rhétorique (459a-461b)

##### a. Mise en garde sur l'interprétation de la réfutation socratique

Avant de présenter la réfutation de Gorgias, apportons une précision sur ce que fait Socrate lorsqu'il critique les propos de ses interlocuteurs. Dans le *Théétète*, Socrate répond la chose suivante à Théodore, alors que celui-ci lui intime de réfuter la thèse de Protagoras :

Socrate : - Ah ! Théodore, tu aimes bel et bien discuter, et c'est fort honnête à toi de te figurer que je suis un sac (θύλακον) à arguments, et qu'il m'est facile, en y puisant, d'expliquer en quoi, au contraire, n'est point valable la thèse en question ! Or, ce qui se passe, tu n'y réfléchis pas : c'est que de moi ne sort aucun argument, mais, chaque fois, de celui qui est mon interlocuteur ; et que je n'en connais pas davantage, hormis (savoir de petite envergure) de mettre la main sur tout argument issu d'une sagesse étrangère et de le recevoir avec la politesse voulue ! (161a-b).

Ce refus d'être un « sac à arguments » répond directement aux dires de certains commentateurs<sup>669</sup> qui présentent Socrate comme une sorte de sophiste qui posséderait des procédés ou des stratagèmes tout faits pour piéger l'interlocuteur, dénonçant ainsi une forme de machiavélisme face aux interlocuteurs. Dans sa réponse, Socrate montre qu'il travaille à partir des dires de son interlocuteur. Ce qui ne signifie pas pour autant que Socrate est dénué d'intention lorsqu'il interroge avec telle ou telle question. Le mouvement de la discussion qui est donné vise à aboutir à certaines différences ou contradictions, parce que ce n'est pas, comme le souligne justement Monique Dixsaut, « l'individu Socrate qui procède à l'examen, mais, à travers lui, le logos qui le mène, comme ce n'est pas lui qu'il faut réfuter, mais encore le logos. »<sup>670</sup> De plus, lorsque Socrate fait face à des interlocuteurs très différents, le rapport de forces n'est pas le même. Face à des sophistes ou des rhéteurs, Socrate n'a pas d'autre choix que de dégonfler leurs prétentions. Mais il travaille justement à partir de ce que leurs propos impliquent pour mener philosophiquement la discussion. En ce sens, ce n'est pas lui personnellement qui mène l'examen, c'est l'exigence du *logos* manifesté à travers lui, de la même manière que ce qui s'exprime chez son interlocuteur a pour source « les forces irrationnelles qui habitent son âme. »<sup>671</sup> Ainsi, présenter Pôlos ou Calliclès comme des « victimes » d'un Socrate retors, c'est oublier que ces personnages possèdent une opinion

---

<sup>669</sup> C'est notamment la thèse de l'ouvrage déjà mentionné de Beversluis, *Cross-examining Socrates*.

<sup>670</sup> Dixsaut, Monique, « Réfutation et dialectique », in Dillon, John M., dir., *Agonistes : essays in honour of Denis O'Brien*, England, Ashgate, 2005, p. 66.

<sup>671</sup> *Ibid.*

motivée par un désir<sup>672</sup> et qu'ils se défendront par tous les stratagèmes possibles pour gagner (car c'est ce qu'ils croient être leur bien dans une discussion). Bref, si ceux-ci portent des incohérences, elles ne sont en fait que le résultat d'une irrationalité profonde qu'il faut guérir. Socrate est en ce sens tout à fait cohérent lorsqu'il menace de quitter l'entretien. Il accepte de continuer à discuter avec le Léontinien à condition que ce dernier soit lui aussi un homme soucieux d'être réfuté, puisque se débarrasser de son ignorance est un plus grand bien que de réfuter autrui. Or, le rhéteur accepte de son plein gré de poursuivre la discussion et d'examiner dialectiquement sa thèse<sup>673</sup>, en affirmant qu'il est lui aussi ce type d'homme (« ... je suis moi-même un homme de cette espèce... » 458b). Cette assertion semble tout à fait étonnante venant de la part de Gorgias : soit le rhéteur est simplement poli, soit s'il croit une telle chose, mais ne possède tout simplement pas une réelle connaissance de lui-même<sup>674</sup>. Il s'ensuit que Socrate ne cherche pas à « piéger » Gorgias à la fin de l'entretien, mais plutôt à lui révéler sa profonde ignorance, un mal d'autant plus terrible quand on enseigne à d'autres. Encore une fois, il ne faut pas perdre de vue que Platon dénonce ici la rhétorique comme institution sociale corruptrice, car elle présente un désir trompeur. Autrement, on risque de réduire le texte à une suite d'échanges d'arguments, laissant de côté le cadre dans lequel s'énoncent ces propos et la cohérence psychologique des personnages<sup>675</sup>.

### *b. La réfutation*

La dernière partie de la réfutation (458e-461b) se divise en trois temps. Socrate démontre que la rhétorique joue sur l'apparence du savoir auprès de la foule, mais est ignorante de ce dont elle parle (458e-459c). Il revient alors sur la question de la connaissance du juste et de l'injuste pour être orateur (459c-460a), c'est-à-dire sur la cohérence des actes avec le savoir que l'on possède (460a-460b). Or, dans la discussion, Gorgias a précisément accepté deux thèses opposées. Il a d'abord soutenu que le rhéteur peut faire un usage injuste

---

<sup>672</sup> « Or chacun tient le discours qu'il tient en fonction de ce qu'il croit savoir, mais c'est une certaine orientation prévalante du désir qui détermine la figure propre de son ignorance. » *Ibid.*

<sup>673</sup> Il ne le fait sans doute pas pour les bonnes raisons, puisqu'il est sensible au vacarme (*thorubos*) du public et aux interventions de Calliclès et Chéréphon (458c-d). Il rappelle d'ailleurs avec orgueil qu'il doit poursuivre puisqu'il a prétendu être capable de répondre à toutes les questions qu'on lui pose (458d). Sur ce point, on relira la section 2 du chapitre 3 qui analyse comment Gorgias reste prisonnier d'un mode performatif du discours.

<sup>674</sup> Nous reviendrons plus loin sur l'absence de connaissance de soi des personnages.

<sup>675</sup> Tout le passage 458e-461b est souvent vu comme peu convaincant par les commentateurs analytiques, en particulier Irwin, dans son commentaire dans Plato, *Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1979, pp. 123-128.

de son art (donc seul le disciple est à blâmer pour cela). Ensuite, il a affirmé que le disciple doit avoir une connaissance préalable du juste pour faire de la rhétorique (le rhéteur reconnaît que s'il ne possède pas la connaissance du juste il l'apprendra auprès de lui). Or, si c'est le cas, il ne devrait jamais commettre des actions injustes et mauvaises (ou alors c'est qu'il a mal été formé et c'est la responsabilité de son maître s'il agit mal).

### *b.1 La racine de la rhétorique est l'opinion (458e-459c)*

Gorgias vient d'accepter le fait que le rhéteur n'ait pas besoin de savoir « ce que sont en elles-mêmes les choses et quelle est leur manière d'être » (459b8). Il ne possède donc pas une connaissance objective de la réalité, mais s'appuie uniquement sur la découverte (εὕρισκω<sup>676</sup>) d'un mécanisme de persuasion qui donne l'impression (φαίνεσθαι) d'avoir plus de savoir que ceux qui savent. La rhétorique est donc circonscrite au domaine des apparences, seul domaine où l'orateur peut l'emporter sur plus savant que lui. Or, la démocratie offre les conditions pour sa suprématie, parce qu'elle repose sur la prise de décision par la masse. On ne peut comprendre le ressort de la rhétorique si on ne comprend pas d'abord la nature de son public. Socrate établit l'équivalence suivante : « Mais "en présence d'une foule", cela ne veut-il pas dire "en présence de ceux qui ne savent pas" ? » (459a3-4). Il la présente comme une conséquence du fait que devant ceux qui savent, jamais un rhéteur ne passerait plus savant qu'un médecin. Donc, si le rhéteur passe pour plus savant qu'un médecin<sup>677</sup>, c'est nécessairement devant ceux qui ne savent pas faire la différence entre l'opinion et le savoir. Platon a identifié le ressort décisif de la pratique oratoire : elle s'appuie sur l'ignorance causée par l'effet de masse. Le *Gorgias* développe une psychologie de la foule essentielle pour comprendre le poids politique de la rhétorique. Qu'est-ce qui caractérise la masse ? Elle

---

<sup>676</sup> Le choix du verbe est ici important : εὕρισκω, on « trouve », on « découvre » la rhétorique, ce qui est cohérent avec le fait qu'elle sera plus tard comprise comme une empirie. Pôlos employait d'ailleurs le même verbe en 448c en associant expérience et découverte.

<sup>677</sup> En ce sens, Irwin semble manquer le véritable enjeu du *Gorgias* dans son commentaire du passage en 459c, Plato, *Gorgias*, p. 124. Il affirme que Gorgias pourrait se défendre face à Socrate en montrant que ce n'est pas nécessairement mauvais que le rhéteur soit plus persuasif que le médecin à propos de la santé, car même s'il n'est pas capable d'expliquer pourquoi telle brûlure devrait être guérie de cette façon, il peut néanmoins comprendre l'importance de restaurer la santé et la présenter de manière persuasive au patient. Ainsi, le rhéteur pourrait être utile, car plus persuasif pour démontrer en quoi les experts agissent pour le bien du public. Mais de ce fait, il oublie que cette idée est totalement absente dans le discours de Gorgias : la rhétorique n'y est jamais présentée comme un moyen de persuader la foule de ce qui est bon (le seul exemple donné avec son frère Hérodicos est individuel en 456b), mais bien comme une arme au service de l'individu, pour défendre ses intérêts. C'est d'abord ce présupposé psychologique qui répond au désir de puissance que Platon attaque dans le dialogue.

baigne dans l'opinion. En effet, comme le rappelle M. Dixsaut, l'opinion est la seule chose sur laquelle le consensus social peut se faire quand on s'adresse à la foule, puisque « statistiquement, on a forcément affaire à une majorité d'ignorants »<sup>678</sup>. C'est d'ailleurs pour cette raison que la rhétorique est incontournable : dès que l'on souhaite communiquer à une foule un savoir, on ne peut s'appuyer sur la dialectique seule. Celle-ci peut déterminer le message à transmettre, mais l'effet de masse implique une adhésion par la croyance, par les apparences. En ce sens, la dialectique ne suffit pas dans un contexte collectif où l'on doit délibérer rapidement. On n'a pas le choix que d'utiliser la rhétorique pour transmettre efficacement le savoir dans une telle situation. L'efficacité de la rhétorique est donc toute relative, puisqu'elle ne repose que sur une persuasion flatteuse découlant déjà des opinions de la foule. À l'inverse, le savant se trouve bien embêté devant un public ignorant, puisqu'il va évidemment tenir des propos qui vont contredire leurs opinions. C'est là le drame démocratique : l'Assemblée ne permet pas de faire émerger un savoir<sup>679</sup>. Il y a donc tout un paradoxe : le rhéteur est reconnu comme un homme de valeur devant la foule, parce qu'il se fait passer pour quelqu'un qui sait mieux que celui qui sait (vraiment) (459d5-6). La reconnaissance de sa valeur ne repose en rien sur la force du savoir, mais sur l'illusion qu'il est capable de créer par la flatterie comme nous le verrons plus tard. Plusieurs commentateurs ne voient pas ce point et pensent que Platon condamne unilatéralement la rhétorique. Mais si un médecin à l'Assemblée usait de procédés langagiers pour communiquer une opinion droite à la foule, cela serait acceptable. Il s'agit donc bien de la conception de la rhétorique de Gorgias que Platon attaque et celle-ci n'est pas présentée comme la maîtrise innocente de procédés formels du langage. Elle repose sur une conception tyrannique qu'il faut démasquer et détruire, parce qu'elle n'est arrimée à aucun savoir. Il faut nécessairement connaître le bien pour faire bon usage de la rhétorique.

### *b.2 Le savoir du juste détermine à agir justement : l'incohérence de Gorgias (460a-461b)*

Avec cette assertion, Socrate vient de miner la compétence du rhéteur en la réduisant à la catégorie des apparences et de l'opinion. Il s'agit maintenant de déterminer si l'orateur est dans la même condition d'ignorance à l'égard du juste et de l'injuste, du laid, du beau, de

---

<sup>678</sup> Dixsaut, « Réfutation et dialectique », p. 67.

<sup>679</sup> Un jugement que partage Aristote dans *les Politiques* au livre III, chap. 11.

bien et du mal (459d1-2) que celle dans laquelle il se trouve à l'égard de l'objet dont s'occupent les autres arts. En associant ces termes, Socrate ne fait évidemment pas référence à la même conception du juste que Gorgias dans sa défense. Pour le philosophe, il y a nécessairement identité entre le juste, le bon, le beau<sup>680</sup>. Socrate propose alors une alternative : ou bien il est nécessaire de posséder un tel savoir et le futur disciple devra l'avoir avant de venir le fréquenter ou bien cela n'est pas nécessaire et il ne lui revient pas de l'enseigner (puisque son produit ne sert qu'à se faire passer pour savant sur ces sujets). La réaction de Gorgias est forte, puisque la seule mention de ces possibilités met à mal le prestige de son enseignement. D'une part, il voit la puissance de son art remise en question, d'autre part il sent le risque d'être accusé d'agir immoralement si la deuxième option est vraie<sup>681</sup>. Plutôt que d'assumer ce fait, il opte pour la première option, acceptant qu'il faille connaître le juste et l'injuste pour pratiquer l'art oratoire et reconnaissant qu'il l'enseigne : « S'il se trouve qu'on ne sache pas cela, on l'apprendra aussi de moi, je crois bien » (460a3-4).

Une fois cette admission faite, Socrate en démontre l'incohérence par une suite de questions-réponses très rapides (460a5-c6) qui ont fait couler beaucoup d'encre dans la littérature secondaire. Le cœur de l'argument consiste à démontrer que lorsqu'on apprend un savoir, cela détermine le type d'homme que l'on est. Autrement dit, quand on sait, il y a une nécessité de cohérence entre la pensée, la parole et l'acte<sup>682</sup>. Cette thèse est en fait le fil conducteur de tout le dialogue : elle est le socle de la thèse « nul ne fait le mal volontairement » et permet de comprendre le fossé entre l'attitude philosophique de Socrate<sup>683</sup> et celle, incohérente, des autres personnages. Regardons de plus près en quoi consiste la démonstration. Maintenant que Gorgias a admis que la rhétorique repose sur la connaissance du juste, il s'agit de démontrer que lorsqu'on sait, on agit conformément à cette connaissance. Autrement dit, apprendre un domaine de connaissance nous fait devenir un homme d'un certain type. Ainsi, le charpentier, le musicien et le médecin, tous les trois sont transformés par la connaissance qu'ils possèdent et cela conditionne leur manière d'agir

---

<sup>680</sup> Nous verrons avec Pôlos que pour la majorité, beau et bon s'opposent quand il est question de l'injustice.

<sup>681</sup> Voilà pourquoi Pôlos accusera Gorgias d'avoir cédé à la honte : il n'aurait jamais dû accepter que la rhétorique repose sur un savoir du juste, par peur de déplaire aux yeux du public.

<sup>682</sup> Socrate réaffirmera haut et fort la nécessité d'être cohérent en 482b-c, lorsqu'il prendra l'exemple de la lyre dépourvue d'accord et dissonante. Nous reviendrons plus en détail sur cet enjeu dans la troisième section de ce chapitre.

<sup>683</sup> Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 140.

(460b). De même si l'on apprend ce qui est juste, on devrait par conséquent se comporter de manière toujours juste (460c). De nombreux commentateurs ne trouvent pas convaincante<sup>684</sup> la démonstration de Socrate parce qu'ils pointent une différence de nature entre les savoirs techniques comme la médecine, la musique, la charpenterie et la justice. Selon Irwin, Socrate a défendu qu'apprendre la justice est une *technê*, et avoir appris un art est suffisant pour être juste. Or, d'après ce commentateur, il y a une différence importante entre « vertu » et « technê », la dernière étant une capacité qui peut ou pas être exercée, alors que dans le cas de la première, l'homme vertueux agira selon sa connaissance du juste. Il reprend l'exemple du charpentier<sup>685</sup> en disant que l'artisan avait un certain désir qui l'a poussé à acquérir sa technique, mais qu'il peut bien l'avoir perdu. S'il ne veut plus faire de table quand on en a besoin, il peut quand même les faire quand il en a envie, cela ne change pas le fait qu'il est toujours un homme habile. En revanche, on attend toujours d'un homme juste qu'il agisse justement quand cela est nécessaire. On pourrait répondre à Irwin que lorsque le charpentier veut faire une table, que ce soit lorsque cela est nécessaire ou quand il le désire, dans tous les cas il la construira correctement, selon ce qu'il sait. De la même manière, le musicien qui possède vraiment son art ne cessera jamais d'utiliser sa capacité à lire les notes quand il compose de la musique. La différence que pointe Irwin entre les savoirs techniques et la vertu ne nous paraît donc pas décisive dans l'argument : même si l'artisan reste habile, qu'il choisisse ou non d'user de sa *technê*, il n'en demeure pas moins que lorsqu'il l'utilise, il agit conformément à son savoir et c'est là le point que fait Socrate. De même, quand un individu possède la connaissance du juste selon le philosophe, même s'il ne peut pas choisir d'user de son savoir comme le charpentier peut ou non faire une chaise, la structure demeure la même. Le savoir, dans le domaine dans lequel il nous rend compétent, conditionne, détermine, ordonne notre action. Alors certes, Gorgias n'a jamais défini la justice avec cette compréhension, mais il demeure que si la rhétorique reposait sur un véritable savoir, elle impliquerait une cohérence chez celui qui la pratique. C'est d'ailleurs en ce sens-là que le

---

<sup>684</sup> « The argument against Gorgias is illegitimate as it stands... » Plato, *Gorgias*, p. 127.

<sup>685</sup> « Someone who has learnt carpentry no doubt needed certain desires to acquire his craft; but he may have lost those desires now. If he does not want to make tables when they are needed, but could make them if he wanted to, he is still a skilled craftsman. But a just man is expected not simply to know what would be just to do if he wanted to, but to want to do it when it is needed. » *Ibid.*



savoir libère<sup>686</sup> : une fois libéré de son ignorance, l'individu n'agit plus comme avant. Le savant ne se mettra plus jamais à clouer n'importe comment des planches de bois, à souffler de travers dans une flûte ou à donner n'importe quelle boisson comme remède, mais agira nécessairement selon le savoir qu'il a appris pour réaliser l'œuvre qui lui est propre.

Finalement, l'échange se termine par la mise au jour de l'incohérence de Gorgias. Il avait à la fois accordé que la rhétorique nécessite la connaissance du juste et de l'injuste, puisqu'elle porte sur ces objets dans ses discours, mais aussi qu'un rhéteur puisse faire un usage injuste de cet art. Or, si la rhétorique porte ultimement sur le juste et l'injuste, cela doit impliquer que le rhéteur possède un savoir de ces choses et donc soit lui-même juste. Mais, ce qu'il faut surtout retenir de la critique de la conception gorgianique de la rhétorique, c'est qu'elle a mis au jour la psychologie cachée à l'œuvre dans l'enseignement de la rhétorique. Elle joue sur le désir insatiable et propre à la démocratie de la liberté individuelle. Ce désir appelle la recherche d'un pouvoir, d'une arme pour garantir sa liberté, qui passe par la contrainte sur autrui. Cette volonté repose sur l'ignorance du bien véritable.

La honte qu'a Gorgias à reconnaître que son enseignement permettrait finalement de servir les fins d'un homme injuste se compare à la honte éprouvée par Protagoras lorsqu'il soutient que la modération est associée à un calcul rationnel. Le sophiste a en effet reconnu que faire preuve de tempérance, c'est être sensé et qu'être sensé, c'est bien délibérer. La conséquence de cette position le mènerait à devoir reconnaître, lorsque Socrate lui pose la question (333b), que les hommes peuvent être considérés comme modérés quand ils commettent l'injustice, dans la mesure où ils délibèrent correctement en cachant leur méfait. Si la modération est la force qui nous invite à délibérer pour calculer ce qui est à notre avantage, alors il est modéré d'affirmer publiquement que commettre l'injustice soit une mauvaise action, tout en pensant et faisant le contraire en même temps. Protagoras « rougirait » de l'admettre, même s'il sait que beaucoup de gens sont de cet avis (333c). Autrement dit, dans la conception intrinsèque de la modération chez Protagoras, il y a une orientation vers l'injustice, parce que le calcul réalisé s'appuie toujours sur des bénéfices

---

<sup>686</sup> Voir, sur ce point, le *Lysis*, 209a-c et l'article de Collette-Dučić, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », p.425-427.

personnels. De même, Gorgias est honteux d'admettre l'usage injuste de la rhétorique, alors qu'il conçoit et présente son art comme une arme pour gagner à son avantage. Intrinsèquement encore, la rhétorique appelle un usage injuste. Ainsi, tout le monde reconnaît qu'il est désavantageux de clamer que l'injustice est une bonne chose, car cela est contraire aux lois et présenté comme immoral. Mais tous les hommes reconnaîtraient un fou en celui qui n'utiliserait pas l'anneau de Gygès, c'est-à-dire une arme permettant de commettre l'injustice (donc ce qui est avantageux) de manière invisible. Or la rhétorique ne prétend être rien de moins : contrairement à la force physique, elle agit, comme nous le verrons, par la douceur, le plaisir, la flatterie, et passe donc inaperçue.

## Transition : l'excès égotique de l'éloge

*L'éloge des actions d'autrui n'est supportable que dans la mesure où l'on se croit soi-même capable de faire ce qu'on entend louer. Périclès, Oraison funèbre*<sup>687</sup>

Dans le premier paragraphe de l'*Éloge d'Hélène*, Gorgias assigne aux discours l'exigence de devoir « honorer d'un éloge ce qui mérite éloge » et à l'inverse de devoir accabler d'un blâme ce qui le mérite, concluant que « c'est en effet faute et ignorance égales que de blâmer (μέμψεσθαί) ce que l'on doit louer (ἐπαινετά), et de louer (ἐπαινεῖν) ce que l'on doit blâmer (μωμητά) »<sup>688</sup> (§1). Cette phrase trouve un écho important dans le *Gorgias* de Platon, car l'éloge (ou le blâme), sans être considéré comme un genre à part entière<sup>689</sup> dans le dialogue, est une modalité propre à la rhétorique, qui diverge de la discussion philosophique. En effet, face aux exigences définitionnelles de Socrate, ses interlocuteurs ne cessent de revenir à un mode d'expression où l'on qualifie les choses<sup>690</sup> plutôt que de les définir essentiellement, et ce, malgré les tentatives du philosophe pour maintenir l'échange dans un mode dialectique. Dans le discours de Calliclès, on trouve d'ailleurs une formulation

---

<sup>687</sup> Thucydide, II, 35, 2-3.

<sup>688</sup> Gorgias est pour Cicéron le premier auteur d'éloge. L'*Éloge d'Hélène* prend la forme de compositions littéraires destinées à être lues en dehors du cadre institutionnel, et qui inaugure une longue tradition de *paignia* portant sur des sujets mythologiques. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Tome I, histoire et technique*, p. 20.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>690</sup> « L'éloge [...] porte sur les "qualités" de l'objet, *ta prosonta* ou *ta huparkhonta*. » *Ibid.*, p. 144. Cela étant dit, Platon considère qu'il existe un bon usage de l'éloge, notamment dans le *Banquet*.

proche du texte de Gorgias cité plus haut. Calliclès légitime son propre discours sur le genre de vie qu'il propose en affirmant : « Mais l'occupation dans laquelle on ne vaut pas cher, on la fuit et on l'injurie, tandis qu'on fait l'éloge de l'autre, par bienveillance envers soi-même, puisqu'on fait ainsi son propre éloge (ἐπαινεῖν) » (485a1-3). En prenant la parole, le but de Calliclès, comme celui de Pôlos et Gorgias avant lui, est de louer ce qui à ses yeux mérite de l'être. Sa tirade révèle un mécanisme psychologique caché derrière l'éloge : sa dimension essentiellement égotique reliée à la production d'un plaisir (ce qui rappelle la flatterie). Dans sa nature même, l'éloge contient une ambiguïté, il permet de louer ce qui mérite de l'être tout en permettant à son orateur de s'exhiber<sup>691</sup>. Ce point apparaît clairement dans le *Banquet*, où chacun des personnages (Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane et Agathon) prétend louer Éros mais cherche avant tout à se mettre en valeur<sup>692</sup>. De même, les personnages du *Gorgias*, à leur tour, à travers leur éloge de la rhétorique ou de la conception du bien qu'elle suppose, font en réalité leur propre louange. Ainsi, lorsque Gorgias ou Pôlos vantaient l'art oratoire au début du dialogue, ils utilisaient le prestige de ce dernier afin de se valoriser et de s'encenser eux-mêmes. Cette obsession est révélatrice de la racine psychologique de la rhétorique, celle de l'amour de soi<sup>693</sup>. La rhétorique correspond à un genre de vie caractérisé par le désir de puissance de l'individu. Sa recherche conforte l'individu dans une absence de connaissance réelle de son âme et dans un excès égotique dont on voit les effets directement dans le dialogue. L'excès d'amour de soi procède en réalité d'une absence de connaissance de soi, liée au fait que l'individu ignore l'ordre et l'harmonie qui doit primer dans son âme et laisse le corps présider plutôt que l'âme. Quand on parle d'amour de soi, on parle ainsi plus de préservation de soi, c'est-à-dire d'un désir qui procède d'un souci pour le corps, pour l'intégrité physique, qui mène à la peur de la douleur et à la recherche du plaisir. (465c). Le fait de s'aimer trop soi-même conduit, comme le montre Socrate au début du texte, à l'impossibilité de dialoguer, car c'est cet amour qui nourrit le désir de victoire (457d). En

---

<sup>691</sup> Pernot souligne le risque que représente cette manière de considérer l'éloge chez Aristote et les théoriciens ultérieurs. *Ibid.*, p. 30.

<sup>692</sup> Sheppard, « Rhetoric, Drama and Truth in Plato's *Symposium* », p. 33.

<sup>693</sup> Dans les *Lois*, Platon identifie d'ailleurs l'amour de soi comme la cause de l'ignorance, cet extrait fait écho d'une manière puissante aux personnages du *Gorgias* : « Le pire des maux, et qui ensemble plonge les plus profondes racines dans l'âme humaine, c'est l'amour de soi. En vérité, tous les péchés naissent de cet amour. Car l'amour est aveugle touchant l'objet qu'il aime, il est donc incapable de bien juger du juste, du bien, du beau, il se sent toujours entraîné à préférer au vrai son bien particulier. Au lieu que l'homme qui veut mériter le nom de grand ne doit chérir d'abord ni sa propre personne ni ses propres biens, mais ce qui est juste, que l'action juste soit la sienne ou celle d'un autre individu » *Lois*, V, 731d-732a.

effet, celui qui s'aime trop ne peut supporter de voir ses opinions réfutées puisqu'il s'identifie à elle ; il reste ainsi dans l'ignorance. Ainsi dans le dialogue, l'éloge manifeste cette part fondamentalement égotique de l'individu. Les personnages louent ou blâment, sans jamais savoir de quoi ils parlent. Ils commettent tous l'erreur de confondre la question de l'essence (ce qu'est une chose) avec celle de la qualité (le jugement sur la chose), car ce qui les obsède, c'est de faire reconnaître leur propre puissance : Gorgias veut faire reconnaître la puissance de son enseignement, Pôlos s'offusque que Socrate refuse de voir le prestige des orateurs, et Calliclès ne supporte pas que le mode de vie qu'il valorise soit renversé. Cela a pour conséquence qu'ils sont eux-mêmes facilement manipulés. Par leur égocentrisme, ils se préoccupent essentiellement de la reconnaissance et de l'approbation que les autres peuvent leur donner, c'est un asservissement de soi aux jugements des autres. Il se dessine ici le rapport renversé de Calliclès par rapport à la foule, en réalité il désire l'amour du *dêmos* (481d-e). Or, cet amour de soi rend vulnérables et susceptibles à la critique. Socrate titille sans cesse cette corde sensible et utilise la vanité de ses interlocuteurs pour obtenir des réactions et des réponses. Il faut que l'interlocuteur se sente concerné, que toute son existence soit interpellée pour qu'il accepte de participer à l'activité dialectique. Cette interpellation s'observe à chaque transition dans le dialogue, Pôlos et Calliclès interviennent d'eux-mêmes dans la discussion. Reconnaître que la rhétorique est belle préoccupe davantage Gorgias ou Pôlos que de savoir ce qu'elle est, car ce qui est en jeu ici, c'est leur réputation. Pôlos ne cesse d'affirmer la beauté de la rhétorique et de tarauder Socrate pour qu'il le reconnaisse également. Cette insistance apparaît dès le début du dialogue jusqu'en 464d où Socrate répond finalement que cette pratique est laide, parce que mauvaise. C'est d'ailleurs ce que Calliclès révélera encore plus clairement : l'intérêt de la rhétorique c'est qu'elle donne bonne réputation, elle fait paraître juste ou bon. En connaissant, « le langage dont il faut user dans les conventions, [...] les plaisirs comme les passions des hommes » (484d), l'homme doué d'un naturel supérieur pourra être bien considéré (εὐδόκιμον, 484d2) aux yeux des autres hommes. La rhétorique joue sur les apparences, elle permet de donner l'impression d'être un homme juste en démocratie même si on ne l'est pas. Calliclès peut donc jouer un double-jeu, il peut avoir une conception élitiste, mépriser le peuple et pourtant afficher tout le contraire pour être bien vu. Il montre d'ailleurs qu'il sait très bien ce qu'il faut louer et blâmer pour correspondre aux conventions, lorsqu'il fait la généalogie de la morale démocratique en

expliquant au nom de quoi les faibles instituent des lois : « Aussi instiguent-ils ces lois par rapport à eux-mêmes et à leur avantage, louant ce qu'ils louent (τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν) et blâmant ce qu'ils blâment (ψόγους ψέγουσιν). » (483b7-c1) Calliclès fait ici référence aux discours épideictiques qui jouent un rôle éducatif, puisqu'ils sont un moyen essentiel en démocratie pour enseigner le respect des lois aux citoyens<sup>694</sup>. Calliclès connaît donc les valeurs de la démocratie qu'il doit louer en donnant au peuple ce qu'il veut entendre, il peut ainsi jouer sur les apparences et apparaître comme un bon citoyen. Mais sur quel ressort joue exactement l'éloge opéré par la rhétorique ?

Pour répondre, il faut expliquer en quoi consiste la performance (*epideixis*) de Gorgias. Il s'agit de louer et de blâmer devant un auditoire, comme le décrit Calliclès au début du dialogue : « Quantité de belles choses ont été en effet, peu auparavant ton arrivée, l'objet de la conférence que Gorgias nous a donnée. » (447a5-6) L'accent est mis sur la qualité du discours, il a exprimé non pas la vérité, mais la beauté. Ensuite, Calliclès avait acquiescé à l'image du festin ou de la fête<sup>695</sup> pour qualifier le discours de Gorgias, le plaçant ainsi d'emblée sous la catégorie des plaisirs de la chair (447a5). Ce qui caractérise donc la conférence de Gorgias, c'est le fait qu'elle procure du plaisir en produisant des émotions par son éloge<sup>696</sup>. Il s'agit d'une exhibition dépourvue de finalité pratique, différente des discours

---

<sup>694</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter que tout ce passage sur les moyens utilisés par les faibles pour endoctriner magiquement ou par sorcellerie les forts et leur faire croire aux valeurs de la démocratie fait écho à des passages de l'*Éloge d'Hélène*. On comparera notamment : chez Calliclès : « ... Modelés (πλάττοντες) à façon, les meilleurs et les plus forts d'entre nous, pris en main dès l'enfance, sont, tels des lions, réduits en servitude par nos incantations (κατεπαύοντες) et nos sortilèges (γοητεύοντες), apprenant de nous que le devoir est l'égalité, que c'est ce qui est beau et juste ! » (483e4-484a2). Et chez Gorgias « Car la puissance de l'incantation, quand elle a commerce avec l'opinion de l'âme, la charme, la persuade et la transporte par sa magie ensorceleuse (γοητεῖται) » (§10). Le parallèle exprimé ici est que le discours peut modeler ou façonner l'âme de manière irrationnelle, la parole devenant un sortilège.

<sup>695</sup> Précisons : Calliclès accueille Socrate en lui reprochant d'être arrivé après la bataille, car il est en retard. Ce à quoi Socrate répond que selon le proverbe, c'est après la fête que l'on arrive en retard. Calliclès qualifie ensuite la conférence de Gorgias d'une fête d'une rare élégance.

<sup>696</sup> Un des critères produisant du plaisir dans la conférence et sur lequel nous allons moins nous attarder est sa dimension spectaculaire. Ainsi, on apprend grâce à Calliclès qui rapporte les propos de Gorgias qu'il invite qui le désire à lui poser une question de son choix, car il se déclare prêt à répondre à toutes (447c). Cela sera confirmé ensuite plus loin, lorsque Gorgias précisera que depuis nombre d'années, personne ne l'a pris au dépourvu (448a). Ces caractéristiques font ressortir la dimension volontairement spectaculaire de l'*epideixis*, la capacité à l'improvisation étant considérée comme une prouesse impressionnante. Une telle capacité produit du plaisir esthétique, par les émotions de surprise et d'admiration liées à la beauté de l'événement. Cette idée d'un spectacle se trouve également dans l'*Éloge d'Hélène*, au §13 lorsque Gorgias explique que les discours des météorologues réussissent à faire apparaître aux yeux de l'opinion des choses incroyables et invisibles.

qui mettent en jeu des intérêts réels et engagent à une action<sup>697</sup>. Le critère du plaisir sera également mis en avant par Gorgias pour juger de la conversation avec Socrate lorsque ce dernier soutiendra l'importance de prendre en compte des auditeurs :

Peut-être faut-il cependant prendre aussi en considération ce qui concerne les assistants. Il y avait en effet déjà longtemps, avant votre arrivée, que ceux-ci écoutaient de moi une copieuse conférence ; si maintenant nous nous mettions à causer, cela pourrait nous mener fort loin ! Il faut donc avoir égard aussi à ce qui les concerne, pour éviter de retenir tels d'entre eux qui souhaiteraient de faire autre chose. (458b5-c2)

Cet extrait nous montre clairement que le plaisir est le moyen par lequel la rhétorique persuade son public<sup>698</sup>. C'est le même principe que décrivait d'ailleurs l'*Éloge d'Hélène* au §8 en montrant que le discours permettait « d'apaiser la crainte, d'éloigner la peine, de faire naître la joie et d'accroître la pitié » ou encore, au §10, quand, par leurs discours, les incantations divines apportent le plaisir ou éloignent la peine. Louer la beauté ou la puissance de quelque chose dans un discours produit du plaisir, et ce but est atteint encore plus facilement quand ce qui est loué permet de flatter l'auditoire. Le concept de flatterie introduit par Socrate dans la deuxième conversation avec Pôlos permet de saisir le lien entre le plaisir visé par la rhétorique et l'amour de soi que l'on soulignait plus haut. Si le discours flatte, c'est d'abord parce qu'il exalte l'amour que l'on a pour sa cité ou pour soi-même, en ce sens, la rhétorique est profondément démagogique. Dans cette perspective, on peut déjà voir les détériorations des conditions de la vie politique athénienne, la flatterie ayant renforcé l'*Éros* des Athéniens pour leur propre cité à un point tel qu'ils sont tombés dans l'*hubris*<sup>699</sup>.

En analysant le rôle que joue l'éloge dans le dialogue, on voit que cette dimension marque chacun des personnages. L'éloge a rapport au plaisir du fait qu'il nourrit l'amour de soi-même, qu'il s'agisse de celui qui parle ou de ceux qui écoutent. Ce qui nous indique deux rapports profondément opposés au langage puisque d'un côté, les personnages comme Gorgias, Pôlos et Calliclès restent du côté d'une conception performative du discours. Ils encensent différentes choses : l'art oratoire, le tyran, la loi naturelle, etc., et ce faisant ils font l'éloge de leur propre choix de vie et d'eux-mêmes, jugeant laid et mauvais ce qui n'est pas

---

<sup>697</sup> Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Tome I, histoire et technique*, p. 26.

<sup>698</sup> Socrate conclura ainsi que la rhétorique est une empirie qui vise la production d'un plaisir (462c).

<sup>699</sup> Ce sera l'objet de notre chapitre 2.

conforme à leur façon d'être<sup>700</sup>. Ils restent ainsi dans un mode qualitatif lorsqu'ils parlent, alors que Socrate propose une tout autre façon de parler, celle du dialogue où l'on s'en remet au *logos*, c'est-à-dire à l'argument. Si le premier mode repose sur les émotions, le second se fonde au contraire sur la raison.

Cette rencontre entre deux modes opposés du discours soulève la question de la possibilité même de se comprendre entre les hommes. En ce sens, le *Gorgias* s'interroge sur les limites du langage et plus précisément de la raison. Plus le dialogue progresse, plus la conversation devient tendue, au point où Socrate sera obligé de monologuer, parce que les interlocuteurs qui lui font face sont de plus en plus vicieux et refusent de reconnaître qu'ils ont tort. Face à un adversaire qui refuse d'argumenter ou qui ne sait pas dialoguer, Socrate doit donc utiliser d'autres outils, en particulier celui de la honte. Il ne s'agit pas ici d'abandonner la rationalité argumentative pour employer un procédé simplement rhétorique, c'est-à-dire *ad hominem*. Il faut bien comprendre l'esprit de ce ressort psychologique, qui agit comme un *pharmakon* amer sur les personnages et en particulier sur Calliclès. C'est que la honte est surtout un moyen de forcer les interlocuteurs de Socrate à admettre explicitement leurs contradictions causées par la rhétorique, non seulement dans leurs discours, mais surtout dans leurs conceptions du bien<sup>701</sup>. Ainsi, Gorgias ne pourra soutenir qu'il enseigne une *technê* très puissante à un public ignorant du juste et de l'injuste, tout comme Pôlos ne pourra assumer que commettre l'injustice n'est pas un acte laid et enfin Calliclès ne pourra défendre son hédonisme extrême jusqu'au bout. Dans les trois cas, la honte les forcera à révéler la contradiction interne créée en eux par la rhétorique de vouloir à la fois paraître « juste et moral » tout en pensant réellement que cela n'est pas avantageux et qu'il faut agir de manière contraire. Pour Gorgias, il s'agit de réaliser les inconséquences morales de son enseignement : il ne peut soutenir que la rhétorique est le plus grand des arts, qu'elle ne nécessite aucun autre savoir et en même temps que le grand pouvoir qu'elle procure n'est pas encadré par un savoir de son usage « juste. » Pôlos, quant à lui, est pire moralement que

---

<sup>700</sup> On notera d'ailleurs que Pôlos et Calliclès diffèrent quant à leur radicalité : si Pôlos se contente de faire un appel à la majorité pour déconsidérer la position adverse, il n'affirme pas, contrairement à Calliclès, que l'individu qui adopterait un mode de vie contraire au sien, à savoir celui de philosopher comme Socrate, mériterait d'être fouetté, battu, et que ce ne serait pas étonnant qu'il finisse par être mis à mort par un tribunal (485d, 486c).

<sup>701</sup> Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur ce procédé dans le dialogue pour comprendre en quoi la honte participe réellement à la réfutation avec le concept de cohérence présupposée par la philosophie.

Gorgias, mais il n'est quand même pas en mesure de soutenir l'idée que commettre l'injustice n'est pas une faute. Enfin, Calliclès ne peut pas conserver sa réputation d'homme de bien et reconnaître toutes les formes de plaisir comme acceptables, même celui du catamite (κίναϊδος), car cela reviendrait à abolir la différence aristocratique entre des hommes inférieurs et supérieurs qu'il soutenait. La rhétorique mène donc à une profonde incohérence chez l'individu entre ses actions, qui doivent paraître « justes et bonnes » selon la majorité, et ses intentions réelles individuelles.

## **B. (461b- 481b) La critique de la rhétorique et de la justice chez Pôlos**

### 1. La réduction de la rhétorique à une empirie (461b-466e)

#### *a. La rhétorique est une expérience visant la production d'un agrément (461b-462e)*

Lorsque Pôlos entre en scène, c'est de manière intempestive et désagréable. Il interpelle immédiatement Socrate. Frustré par le traitement que ce dernier a réservé à son maître, il reproche au philosophe d'avoir été grossier (ἀγροικία<sup>702</sup>, 461c4), dans la mesure où il aurait mené Gorgias à se contredire par une manière tendancieuse de l'interroger. En réalité, Pôlos semble penser que son maître a une position autre que celle qu'il a concédée à Socrate et qu'elle n'est pas contradictoire. Face à cette intervention, Socrate propose au jeune homme de reprendre la discussion là où le Léontinien l'avait laissée<sup>703</sup>. Or, Pôlos présentera un deuxième visage plus radical que celui de son maître, car il soutiendra avec moins de gêne la psychologie tyrannique sur laquelle repose la rhétorique. La structure de cette discussion ressemblera à celle de l'échange précédent (définition de la rhétorique, puissance de l'orateur et usage), mais présentera immédiatement des conséquences plus radicales. Cette évolution s'explique notamment du fait que Socrate devient l'interrogateur et l'interrogé dans la discussion, ce qui lui permet d'introduire un long passage dialectique dans lequel il va pouvoir définir adéquatement la rhétorique dont usent les invités siciliens de Calliclès. Mais

---

<sup>702</sup> Le terme ἀγροικία renvoie à l'idée d'être rustre, d'agir en paysan par opposition au citadin (ἀστεῖος), c'est-à-dire à une certaine naïveté qui fait ignorer les standards de politesse couramment admis dans la conversation. Cf. Michelini, Ann N., « ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias* », *Classical Philology*, vol. 93, no. 1, janvier 1998, p. 50.

<sup>703</sup> Il le fait d'ailleurs en usant d'un procédé rhétorique, puisqu'il souligne la différence d'âge entre lui et le jeune disciple (461c), ce qui lui permet de mettre une certaine pression sur Pôlos pour qu'il s'implique plus sérieusement dans la discussion (462a). Par la suite, l'excuse de la différence d'âge sera aussi un moyen de reprocher à Pôlos sa précipitation.



une fois celle-ci circonscrite à la flatterie, la réaction offusquée de Pôlos permettra de révéler clairement la conception de la justice et du bien sur laquelle repose sa pratique oratoire.

Dès 461c, Socrate introduit l'idée que tout point peut être repris dans la discussion, même si deux personnes se sont entendues sur celui-ci. En effet, la réussite de l'échange repose sur l'accord entre les interlocuteurs (voir section A.3.c du troisième chapitre), mais si un nouveau participant souhaite reconsidérer un point, cela est tout à fait possible. Socrate propose donc à Pôlos de reprendre la définition de la rhétorique en respectant la même condition que Gorgias, la nécessité de la brachylogie (voir section A.3.a du troisième chapitre). En revanche, les rôles d'interrogateur et d'interrogé s'échangent, puisque Socrate offre à Pôlos de choisir. Ce dernier, même s'il prétend être capable de répondre sans jamais être pris au dépourvu comme Gorgias (462a), prend le rôle du questionneur puisqu'il vient d'accuser Socrate d'avoir mal interrogé son maître. Mais le lecteur constate rapidement que le jeune disciple est un piètre dialecticien et que c'est Socrate qui assume en réalité la direction des questions.

Les premières réponses définitionnelles de Socrate rejettent d'emblée la rhétorique hors de la catégorie technique. Elle est en réalité une sorte d'expérience<sup>704</sup> (ἐμπειρία, 462c3). Or, expérience et art semblent clairement confondus par Pôlos<sup>705</sup>. C'est ce que montrait sa tirade parodique au début du dialogue qui établissait d'emblée le lien entre les deux en décrivant le processus par lequel la rhétorique est née et a été découverte :

Pôlos : —... nombreux sont les arts chez les hommes qu'expérimentalement, des expériences ont permis de découvrir (ηύρημέναι) ; car c'est l'expérience en effet qui fait que notre existence suit méthodiquement sa route, tandis que c'est à l'aventure (τύχην), si l'inexpérience y préside. [...] Du nombre de ces derniers est Gorgias ici présent, et l'art auquel il participe est le plus beau des arts. (448c4-7)

On voit ici que la rhétorique dérive ses procédés d'un empirisme qui s'oppose à une manière hasardeuse et donc inexpérimentée de procéder. Aux yeux de Gorgias et Pôlos, c'est le signe qu'elle est un art, et c'est cette première association que Socrate va chercher à

---

<sup>704</sup> Nous préférons traduire ἐμπειρία par « expérience » ou « empirie », plutôt que par « savoir-faire » comme Robin ou Canto-Sperber. Dans le mot « savoir-faire », il y a le mot « savoir » qui nous semble hautement problématique, Platon insiste bien pour exclure la flatterie de la catégorie de l'art et du savoir.

<sup>705</sup> Pôlos est le personnage associé le plus explicitement à la notion d'expérience. C'est d'ailleurs lui que mentionne Aristote dans la *Métaphysique* en 981a1-5. Ici Socrate rappelle que Pôlos a écrit un traité sur le fait que la rhétorique est un art (462b11-12).

remettre en question. Il commence par compléter la définition de la rhétorique en disant qu'elle est une expérience qui vise « la production d'un agrément (χάριτος), d'un plaisir (ἡδονῆς) » (462c7). Dès que le mot « plaisir » a été prononcé, le jeune homme insiste pour que l'on reconnaisse sa beauté : « Mais alors, puisque la rhétorique a le pouvoir de donner aux hommes de l'agrément (χαρίζεσθαι), n'est-elle pas, d'après toi, une belle chose (καλόν) ? » (462c8-9). L'association énoncée ici entre plaisir et beauté sera capitale pour la suite de la conversation. Encore une fois, Pôlos est préoccupé par la *qualité* de sa pratique et non par une juste définition de ce qu'elle est (essence), parce que, comme tout orateur, il est prisonnier d'un mode performatif du discours où on loue et blâme pour se faire entendre. À cause de cela, il n'est pas capable de voir que la définition n'est pas complète, puisqu'à ce stade la cuisine et la rhétorique sont toutes les deux des expériences visant la production d'un agrément et d'un plaisir, alors qu'elles ne sont pourtant pas identiques (bien que leur rapprochement soit bien sûr assez dépréciatif pour le rhéteur). En fait, le philosophe vient seulement de donner la définition qui correspond au genre auquel appartient la rhétorique (la flatterie comme on va le voir plus bas). Mais il va falloir préciser ce genre et ce qui distingue ses espèces (μόριον) particulières.

*b. Le type naturel d'âme attiré par la rhétorique (462a-463d)*

La première division dialectique de l'échange faite par Socrate (463a6-c7) est précédée d'une remarque préventive à l'égard de Gorgias. Sachant que la réduction de la rhétorique à la même catégorie de pratiques que celle de la cuisine risque de l'offusquer, le philosophe insiste sur le fait qu'il ne cherche pas à le ridiculiser (διακωμωδεῖν). On peut évidemment comprendre la nécessité de cette précision, car l'association entre rhétorique et cuisine est drôle et humiliante, mais ce rapprochement a une portée encore plus large. Pour un contemporain, la remarque de Socrate semble en effet renvoyer à la pièce célèbre des *Cavaliers* d'Aristophane, dans laquelle Cléon affronte un marchand de boudin pour gagner l'amour du peuple par la flatterie. Sachant la critique virulente réalisée par la comparaison grotesque entre orateur et charcutier par le dramaturge, on comprend le tact de Socrate. Or, si ses intentions ne sont pas « comiques », mais bien dialectiques, on peut néanmoins souligner que du point de vue de Platon, Aristophane avait vu juste en rapprochant cuisine et rhétorique. Au-delà de l'effet comique, l'explication de Socrate va montrer comment ces

deux pratiques appartiennent à un même genre : la flatterie. Réagissant à cette indication, Gorgias invite Socrate à parler sans honte (μηδὲν αἰσχυνθείς, 463a5). Le philosophe procède alors par étapes, en commençant par définir le type d'âme qui correspond naturellement à la rhétorique, avant de le rattacher au genre de la flatterie (κολακεία) qui n'est pas un art, mais une empirie puisqu'il se base sur l'habitude. Ensuite, il divisera le genre en quatre espèces (cuisine, cosmétique, sophistique, rhétorique) refusant de le qualifier immédiatement de beau ou de vilain tant que Pôlos n'aura pas demandé davantage de précisions sur leurs caractéristiques.

Il peut paraître étonnant que Socrate commence la définition de la rhétorique en l'associant à une pratique propre à un type d'âme. Cela se comprend à la lumière de la fin de l'échange avec Gorgias. Socrate avait en effet montré que l'activité que l'on pratique détermine le type d'homme que l'on est (le savoir conditionne notre action). Ici, il semble procéder de manière inverse. Ce n'est pas un savoir qui transforme l'action de l'individu, mais la combinaison de traits de personnalités qui permettent l'émergence d'une pratique. Cette inversion est logique, puisque la rhétorique n'est pas un art, mais une empirie produite par un naturel spécifique qui prédispose à sa découverte :

C'est une pratique (ἐπιτήδευμα) qui, sans être d'un art, est, d'un autre côté, le propre d'une âme qui est perspicace (στοχαστικῆς), hardie (ἀνδρείας) et qui est par nature (φύσει) redoutable (δεινῆς) pour interagir socialement (προσομιλεῖν) avec les hommes (463a5-7).

Les trois caractéristiques identifiées par Socrate (perspicacité, courage et habileté sociale) forment un alliage propre à la recherche du pouvoir. Le type naturel d'âme dépeint ici combine un talent social avec le courage ou l'audace<sup>706</sup>. À cela s'ajoute la capacité à s'adapter à différentes situations par l'emploi de l'adjectif στοχαστικός<sup>707</sup> qui n'est pas sans rappeler la notion de *kairos* (l'adaptation au moment opportun). L'âme cherche avec audace à viser un but, mais sans la certitude savante de l'atteindre, puisqu'elle procède à tâtons, par

---

<sup>706</sup> L'adjectif ἀνδρείος peut aussi connoter ici l'idée d'une prise de risque inhérente à l'activité rhétorique et associée à l'idée de virilité (notion chère par la suite à Calliclès).

<sup>707</sup> L'emploi de cet adjectif est très rare. Paul Demont estime que ce passage est en réalité une parodie d'un passage très similaire du *Contre les Sophistes* d'Isocrate dans lequel ce dernier décrit : « Choisir les idées qu'il faut dans chaque situation, les mêler les unes aux autres, les ordonner comme il faut, ne pas manquer la circonstance favorable, [...] je dis que cela demande beaucoup d'attention, que c'est l'œuvre d'une âme courageuse (ψυχῆς ἀνδρικῆς) et apte à penser (δοξαστικῆς)... » (§16). Il est vrai que les deux passages se ressemblent beaucoup et il est possible qu'il y ait un détournement volontaire de la part de Platon pour critiquer l'enseignement d'Isocrate. Demont, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », p. 6.

devinette, par conjecture. Il y a sans aucun doute une ressemblance entre ce type psychologique et le portrait de l'homme doué naturellement brossé par Calliclès en 484c-e, puisque celui-ci possède un naturel charismatique, courageux, rusé<sup>708</sup> qu'il combine à une expérience poussée. Il reprendra d'ailleurs le verbe *ὀμιλεῖν* pour souligner l'importance de développer un sens des relations sociales. Lorsque Socrate rattache ensuite la rhétorique au genre de la flatterie, réaffirmant qu'elle n'est pas un art, mais une expérience et une routine, cela découle des caractéristiques qui viennent d'être mentionnées. La flatterie fait d'abord référence à la capacité de se rendre agréable aux autres, elle renvoie au verbe *προσομιλεῖν*, à l'aisance dans les relations sociales. L'expérience et la routine (*τριβή*) sont liées à l'adjectif *στοχαστικός*, c'est-à-dire que l'individu décrit plus haut développe ses compétences par la conjecture. Étant habile à deviner, il s'appuie sur différentes variables mémorisées<sup>709</sup>. En se développant par l'expérience, la rhétorique repose sur l'observation, c'est-à-dire la répétition d'une sensation, qui ne représente pas l'acquisition d'un véritable savoir. Les autres espèces du genre « flatterie » que sont la cuisine, la cosmétique et la sophistique fonctionnent également sur la routine. Elles recouvrent un ensemble de recettes<sup>710</sup>, de ficelles, découvertes par l'expérience et se font passer pour des arts, sans connaître d'objet particulier. Voilà pourquoi Socrate a commencé son explication par la présentation d'un type d'âme. C'est une certaine personnalité qui est attirée par la pratique flatteuse qu'est la rhétorique. À partir de sa tendance et de ses qualités innées, cette âme a découvert un mécanisme, sans jamais en interroger la fin. Il faut ajouter ici que l'enjeu de la critique épistémologique de la rhétorique et des autres empiries ne consiste pas à leur refuser toute efficacité<sup>711</sup>. Le stratagème de la flatterie fonctionne, mais celui qui l'emploie n'a non seulement pas vraiment conscience de

---

<sup>708</sup> La rhétorique pour Calliclès appartient ultimement à un ensemble d'expériences visées par le *polupragmôn*, qui se consacre aux affaires, à la politique.

<sup>709</sup> Socrate reviendra sur ce point de différence entre art et flatterie : « Ne devant qu'à l'habitude et à l'expérience de garder à l'esprit un souvenir de ce qui a coutume d'arriver. » (501a7-b1) Ce procédé de mémorisation peut s'observer chez Calliclès, dans sa description de l'éducation pratique digne de l'homme fort naturellement. Cet homme, en effet, sans l'expérience indispensable (484c-d) ne pourra apprendre quel langage tenir dans les conventions en vigueur, ou comment se comporter selon les mœurs admises, afin de réussir en société.

<sup>710</sup> Cette idée est reprise dans le *Phèdre* pour critiquer la rhétorique, lorsque Socrate oppose un médecin charlatan qui a appris par cœur des remèdes et un véritable médecin capable de rendre raison de ses actions : « cet homme est fou, si, parce qu'il a, soit appris d'un livre quelques médicaments venant on ne sait d'où, soit rencontré ceux-ci par hasard, il s'imagine être médecin, lui qui n'entend rien à cet art ! » (*Phèdre*, 268a-d).

<sup>711</sup> « Le problème que fait apparaître la démonstration selon laquelle la rhétorique n'est pas une technique est l'absence totale de réflexion des rhéteurs sur la finalité de leur pratique. » Marchand et Ponchon dans Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 32.

la raison pour laquelle il est efficace, mais il l'utilise surtout dans un but qui n'a jamais été réfléchi. Or, le savoir, qu'il soit technique ou non implique une connaissance de sa finalité pour Platon, C'est ce que nous allons voir plus clairement avec l'opposition entre le plaisir et le bien dans l'analogie des arts et des empiries.

On notera, pour finir, qu'en présentant la rhétorique comme une pratique expérimentale relative à un type d'âme, Socrate reprend implicitement deux éléments chers à la théorie développée par Isocrate dans son traité *Contre les Sophistes*. Dans ce discours, il affirme que « les capacités (δυνάμεις) de faire des discours et d'agir en général apparaissent chez ceux qui sont doués naturellement (εὐφυέσιν) et qui se sont exercés (γεγυμνασμένοις) par l'expérience (ἐμπειρίας) » (§14). Cette combinaison d'un « naturel » et de « l'expérience » est la clé de l'enseignement d'Isocrate qui ne cesse d'accuser les autres sophistes et les éristiques de prétendre enseigner une science (ἐπιστήμη, §8) sans tenir compte de ces deux conditions essentielles (§10). En ce sens, Isocrate prétend posséder une position originale<sup>712</sup>, puisqu'il refuse la possibilité que la vertu s'enseigne et estime « qu'il n'y a absolument aucune *technê* qui puisse installer la sagesse et la justice en ceux qui sont mal disposés par la nature » (§21). Or, ces deux caractéristiques isocratiques de la rhétorique — un certain talent naturel et de l'expérience — vont précisément se retrouver à la base de la critique de Platon. En effet, c'est à partir de ces traits que la rhétorique va pouvoir être correctement classée comme empirie et simulacre dans la nouvelle taxonomie présentée par Socrate. Ce faisant, le philosophe renverse les prétentions éducatives de son rival de manière beaucoup plus subtile et convaincante<sup>713</sup>, puisqu'il identifie les défauts épistémologiques et moraux de la rhétorique à partir d'une analogie dialectique reposant sur une conception du savoir plus rigoureuse et systématique.

---

<sup>712</sup> Toutefois, s'il refuse l'enseignement de la vertu comme son maître Gorgias, il utilise le terme « philosophie » pour désigner sa pratique : l'apprentissage de l'éloquence par la maîtrise de procédés utilisés au « moment opportun » (§16-§17). Mais son originalité est à nuancer puisqu'il est rapporté que Protagoras affirmait dans son *Grand Traité* une position semblable : « l'enseignement a besoin d'une bonne prédisposition naturelle et d'exercice » *Anecdota Parisina* I 171, 31 [DK et U B3]. La combinaison d'un naturel et d'exercice semble avoir été une idée répandue dans le mouvement sophistique et rhétorique.

<sup>713</sup> Isocrate se répand en invectives et polémiques dans son traité *Contre les Sophistes* aux paragraphes 2 à 12 et 19-20 où il reprend les critiques habituelles que l'on peut adresser aux sophistes et aux éristiques.

c. *L'analogie des arts et des empiries (463d-466e)*

Ayant maintenant rattaché la rhétorique au genre de la flatterie qui se subdivise en quatre espèces, Socrate précise qu'elle est un « simulacre (εἶδωλον) d'une espèce de l'art politique » (463d2). En utilisant le terme « εἶδωλον », le philosophe fait tomber la rhétorique dans le domaine de l'apparence et de l'opinion (δόξα). Être un simulacre, c'est vouloir se faire passer pour la chose réelle, en n'étant qu'une image de l'art politique, une imitation artificielle. Ainsi, ce que perd d'abord la rhétorique, c'est son statut technique si cher à Gorgias. En effet, Socrate va montrer qu'un art se caractérise par le fait qu'il démontre une connaissance de la nature de l'objet qu'il examine, qu'il peut rendre compte de chacune de ses démarches, car il connaît la cause qui détermine sa propre action<sup>714</sup>. Par opposition, l'empirie fonctionne par instinct, sans examiner ni la nature ni la cause de l'objet, en procédant de manière hasardeuse et conjecturale, en développant une routine. Elle consiste à sauvegarder un souvenir de ce qui a coutume de se produire. En ce sens, elle procède à l'aveugle, puisqu'elle ne fait qu'observer une répétition dont elle déduit une règle, pour produire du plaisir. Elle prend ainsi le masque d'un art dont elle a vaguement en commun le domaine et prétend se faire passer pour lui. La critique épistémologique de la rhétorique va alors se situer à deux niveaux : d'une part dans la procédure problématique qu'elle suit pour produire un résultat ; d'autre part, dans l'ignorance de ce qu'elle produit, ne sachant distinguer si cela est bon ou mauvais (elle ne sait pas faire de hiérarchie qui lui permettrait de reconnaître et de distinguer les plaisirs bons de ceux qui sont mauvais).

Une fois que Socrate a énoncé sa définition, Pôlos ne manifeste aucun intérêt pour cette division dialectique, puisqu'il saute encore une fois de plus de l'essence à la qualité en pressant le philosophe de reconnaître la beauté ou la laideur de sa pratique (463d3). Socrate répond qu'elle est laide, car elle est mauvaise, même si personne ne peut comprendre ce point, puisque la définition dégagée n'a pas été expliquée. Cette intervention révèle bien l'incompétence et la superficialité du jeune rhéteur. Il veut aller trop vite (comme son nom « poulain » le suggère), sans approfondir, sans comprendre, s'attachant aux apparences.

---

<sup>714</sup> La rhétorique n'est pas un art « parce qu'elle n'est pas en état de rendre raison (ἔχει λόγον) à celui à qui elle les administre de ce que sont, quant à leur nature (φύσιν), telles et telles choses qu'elle administre, en sorte qu'elle n'est pas en état de dire comment chacune agit (αἰτίαν) » (465a2-5). Plus tard dans le *Gorgias*, le passage 501a revient sur ces caractéristiques.

Gorgias, mû par le désir de comprendre, intervient pour mettre de côté la « pétulance de la jeunesse » de son disciple, permettant à Socrate d'introduire un passage dialectique où il déploie une analogie « des arts et des empiries. » Les pratiques empiriques exploitent le paraître pour se faire passer pour des arts. La dimension insidieuse de la flatterie se trouve dans le fait qu'elle se présente comme un art véritable, en utilisant un subterfuge plus rapide, qui demande moins d'effort (plutôt que de la gymnastique, on triche en se déguisant). L'analogie révèle le fonctionnement du genre de la flatterie découvert par Socrate, et le replace à son juste niveau dans la hiérarchie du savoir.

L'analogie débute par le rappel de la différence entre le corps et l'âme (464a) par Socrate. On apprendra plus loin que dans l'ordre d'importance, le corps doit être gouverné par l'âme. Pour chacun d'eux, il y a un art propre. Celui qui porte sur le corps n'a pas de nom et celui portant sur l'âme est l'art politique. Tous deux ont pour but de prendre soin de l'âme et du corps en visant ce qu'il y a de mieux : leur bonne disposition (εὐεξία). Chaque art se subdivise lui-même en deux espèces (464b). Pour l'art concernant le corps<sup>715</sup>, on trouve la gymnastique qui donne et préserve la santé, et la médecine qui soigne et rétablit les déséquilibres du corps. Pour l'art politique qui concerne l'âme, il y a d'abord l'art législatif qui instaure et conserve l'ordre, puis la justice qui a une fonction thérapeutique en rétablissant les désordres psychiques. La différence entre les arts repose sur leur séquence d'action : la gymnastique se situe avant la médecine, parce qu'elle constitue le bon état du corps et en prévient ce faisant le désordre, alors que la seconde guérit et rééquilibre un état corrompu (thérapeutique). De même, le législatif vient en premier puisqu'elle établit une harmonie stable dans l'âme alors que la justice, en deuxième, corrige le déséquilibre. On observe donc deux espèces sous chaque art propre à l'âme et au corps, l'une possédant une fonction constitutrice et régulatrice, l'autre correctrice, les deux visant maintien ou rétablissement d'un ordre. D'où vient cette notion d'un ordre propre à l'âme et au corps ? Elle est corrélative à l'idée d'une harmonie cosmologique<sup>716</sup>, une idée centrale et récurrente dans le *Gorgias*. Elle est essentielle pour comprendre la différence entre une disposition bonne essentiellement

---

<sup>715</sup> On retrouve d'ailleurs une division entre l'art qui s'occupe de la purification (καθαρός) du corps et celui de l'âme dans le *Sophiste*, la gymnastique et la médecine sont à nouveau associées ensemble (*Sophiste*, 227e).

<sup>716</sup> « N'est-ce pas un ordre qui fait de l'excellence de chaque réalité quelque chose d'ordonné et d'arrangé ? » (506e).

(οὔσαν, 464a3) et une bonne disposition qui n'est qu'apparente (δοκοῦσαν, 464a3). La bonne disposition (εὐεξία, 464d3) d'une chose est ce qui respecte l'ordre essentielle à sa nature<sup>717</sup>. Autrement dit, outre le fait qu'il existe un bon et un mauvais état du corps et de l'âme, il existe quelque chose qui est capable de produire l'apparence du bien-être. De là découle la possibilité qu'on puisse, si l'on n'est pas savant, prendre un état mauvais pour du bien-être, ce qui permet l'existence de pratiques « masquées » qui ne sont pas des arts. Ainsi, un individu peut penser être en bonne santé, alors qu'un médecin saura que son corps est en mauvais état. En l'absence de savoir, les apparences sont trompeuses. C'est de cette faille que naît la flatterie qui « au hasard d'une conjecture » (στοχασαμένη, 464c6) s'est insinuée sous chaque espèce d'art et utilise un stratagème, la production du plaisir, pour prendre le masque de ces arts. Ainsi, la cuisine fait croire que certains aliments sont bons pour le corps parce qu'ils sont agréables, alors qu'ils sont en réalité nuisibles, la cosmétique fait passer un corps faible pour un physique avantageux par le plaisir des apparences qu'il procure<sup>718</sup>. Quant à la sophistique et la rhétorique, elles vont aussi faire croire qu'un bon état correspond au fait de ressentir et de maximiser son plaisir, mais l'une serait le discours qui édicte cette norme (le plaisir est ce qu'il faut rechercher) tandis que l'autre vise à la faire respecter<sup>719</sup>. Dans cette présentation dialectique, Socrate nous semble attaquer deux analogies célèbres : celle de Gorgias dans l'*Éloge d'Hélène* et celle d'Isocrate dans *L'Échange*<sup>720</sup>. Pour le premier, il s'agit de démontrer la puissance du discours sur l'âme en affirmant qu'elle est équivalente à celle des drogues médicinales qui provoquent des effets variés sur les corps (§14). Pour le second, ce qu'il appelle « philosophie » est conçu sur une analogie avec la gymnastique<sup>721</sup>

<sup>717</sup> « L'apparition à l'intérieur de chaque réalité d'un certain arrangement, celui qui est propre à chacune, est donc ce qui fait que chacune d'elles est bonne ? » (506e). Nous reviendrons en détail sur cet enjeu quand nous discuterons du passage (506e-508c).

<sup>718</sup> « La flatterie de la parure : pratique malfaisante et mensongère, vulgaire et basse, une duperie au moyen d'arrangements, de fards, de polissage, de vêtue, de façon à s'attirer sur soi une beauté d'emprunt... » (465b).

<sup>719</sup> Marchand et Ponchon dans leur introduction à Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 24.

<sup>720</sup> Même si l'*Échange* est plus tardif que le *Gorgias* de Platon, ce texte se veut une défense de l'ensemble de la vie et de la conception éducative d'Isocrate en reprenant les « meilleurs » extraits de ses œuvres. Il utilise de manière récurrente l'analogie entre la gymnastique et son enseignement pour expliquer sa nature et son fonctionnement.

<sup>721</sup> « ... Certaines gens qui vivaient bien avant nous et qui voyaient que beaucoup d'arts existaient pour différentes activités, mais que, relativement aux corps et à l'âme, rien de tel n'avait été organisé, trouvèrent deux disciplines qu'ils nous ont transmises : à l'égard des corps, l'art du pédotribe, dont la gymnastique fait partie, à l'égard des âmes la philosophie, sur laquelle va porter mon discours ; disciplines parallèles, analogues et en accord l'une avec l'autre, par lesquelles ceux qui y excellent, donnent aux âmes plus de raison et aux corps plus de capacité d'action, sans séparer beaucoup l'un de l'autre ces deux genres d'éducation et en employant des préceptes, des exercices et des procédés analogues. » Isocrate, *Sur l'échange*, §180.



(γυμνασίαν τῆς ψυχῆς, 266§). Dans les deux cas, une discipline corporelle réputée pour son efficacité est comparée à une pratique du discours visant à modifier l'âme. Si, pour Gorgias, l'analogie est limitée à la dimension psychagogique des deux pratiques (les drogues et les discours dirigent le corps et l'âme), pour Isocrate, elle sert à expliciter le fonctionnement de son enseignement<sup>722</sup>. Toutefois, ces deux analogies n'atteignent jamais le niveau de complexité dialectique de celle exposée par Socrate dans le *Gorgias*. Cette dernière est en un sens une réponse aux deux rhéteurs, parce qu'elle définit la rhétorique comme une pratique inférieure aux arts auxquels ils la comparaient (gymnastique et médecine), et lui refuse ainsi le statut de savoir.

Regardons les deux principales difficultés épistémologiques de la flatterie. D'abord, elle possède un défaut dans sa procédure qui l'empêche non seulement d'être un art, mais qui explique également en quoi elle est une pratique vile et malhonnête. Pourquoi n'est-elle pas en état de dire comment et pourquoi elle agit ? C'est parce qu'elle est un *ἄλογον πρᾶγμα* (465a6), autrement dit une pratique dénuée de raison. Ainsi, elle cherche à capturer l'ignorance (*θηρεύεται τὴν ἄνοιαν*, 464d2) ou le plaisir (*θήραν τοῦ ἡδέος*, 500d9). Le flatteur utilise le piège (*ἐξαπατᾷ*<sup>723</sup>) du plaisir pour capturer l'ignorance (*ἄνοιαν*) au point de se faire passer pour un art de grande valeur (464d). Mais le résultat est dû à une conjecture, c'est-à-dire à une probabilité et non à la connaissance d'une causalité. Un tel stratagème ne fonctionne que tant qu'il exploite avec audace l'ignorance des autres. On voit que de manière intrinsèque la flatterie dont la rhétorique est une espèce est irrationnelle. Socrate souligne sa duperie, avec l'exemple de la parure : « ... pratique malfaisante (*κακοῦργος*) et mensongère (*ἀπατηλή*), vulgaire (*ἀνελεύθερος*) et basse (*ἀγεννής*)... » (465b3-4). L'efficacité de la flatterie repose sur l'exploitation d'une supercherie (le plaisir produit à la vue ou à l'oreille) qui lui permet d'atteindre un but peu louable, se faire passer pour un bien. Ainsi, la flatterie cosmétique cherchera une beauté d'emprunt, sans réaliser la beauté véritable dont elle n'a que faire. De même, le rhéteur jouera sur l'illusion pour s'arroger une autorité et une reconnaissance que seul celui qui possède une réelle expertise dans son domaine mérite.

<sup>722</sup> « Le pédotribe enseigne les figures inventées par l'exercice physique, les philosophes enseignent toutes les formes (*ιδέας*) qu'ils utilisent dans le discours » §184.

<sup>723</sup> L'emploi de ce terme rappelle l'importance chez Gorgias de la notion de l'*ἀπάτη*, notamment dans l'*Éloge d'Hélène*. Voir sur ce point : Rosenmeyer, Thomas G., « Gorgias, Aeschylus, and Apatē », *The American Journal of Philology*, vol. 76, no. 3, 1955, p. 225 ; Romilly, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », p. 160.

Voilà en quoi, comme toute flatterie, la rhétorique n'est pas belle, mais honteuse (αἰσχρόν, 464e2).

La deuxième difficulté épistémologique de la flatterie et de ses espèces repose sur le plaisir qu'elle cherche à produire sans jamais s'inquiéter du meilleur (464d). Elle est ainsi qualifiée de mauvaise, parce qu'elle conjecture l'agréable sans réfléchir à sa finalité, sans entrevoir la possibilité que le plaisir ne soit pas un bien. En ce sens, la condition d'existence de la rhétorique repose sur la possibilité que les hommes se trompent sur ce qui est vraiment bon pour eux. Cette confusion est une brèche dans laquelle l'art oratoire s'insinue pour créer une double-ignorance. Il persuade par le bien factice de l'agréable et de l'évitement de la douleur. Or, lorsque l'on confond ce qui est sain avec ce qui est culinaire, donc lorsqu'on est sous l'effet de la flatterie, celle-ci crée un déséquilibre dans le corps ou dans l'âme, dans la mesure où l'ordre qui devrait présider est détruit. Le plaisir et la douleur, en effet, ne sont pas des critères théoriques valides. C'est ce que Socrate doit expliquer et c'est ce qui permet de saisir en quoi l'expérience (qui repose essentiellement sur ces critères) est exclue du savoir. Cette dernière repose sur l'appréhension de la réalité sensible par le corps. Elle privilégie les sensations et les affections ressenties physiquement. Dans cette critique du corps comme véhicule des sensations pour juger de la réalité, le *Gorgias* répond implicitement à la conception gorgianique de l'ontologie. Bien que le rhéteur ne l'explique jamais dans le dialogue, il est visé subtilement. Sa thèse consiste à affirmer l'impossibilité de la connaissance. Il s'agit de la mettre en rapport avec la théorie de la perception que professait Gorgias et que Platon mentionne dans le *Ménon* (76c). De chaque chose irradie ce que Gorgias nomme des effluves (théorie empédoclienne) ; chaque sens est constitué par des pores d'une certaine dimension, qui sélectionnent les effluves qui lui sont proportionnés par la taille. Ce mécanisme explique la diversité des messages sensoriels qu'une même chose peut produire sur les différents sens. Dès lors, ce que l'âme saisit dans la perception, ce sont les effluves d'une chose et non cette chose, et même une partie des effluves de cette chose, qu'elle ne peut donc connaître d'une manière adéquate. La perception est alors fantasmatique. Dans ces conditions, le langage n'évoque qu'une apparence, mais cette apparence est légitime. Car, si le paraître est changeant, l'être le sera aussi. Cela n'a rien de scandaleux, puisque la réalité est contradictoire. La conception de la réalité pour Gorgias n'est donc pas logique, mais tragique : « le discours est en effet le maître des apparences et

c'est lui qui crée celles qui constituent la réalité humaine en choisissant l'aspect du réel qui doit faire surface »<sup>724</sup>. Or, le corps est amoral : il n'est pas en mesure de déterminer ce qui est bon ou mauvais ; il n'éprouve les choses que sous deux modalités, celle du plaisir et de la douleur. Comme l'explique Anne Balansard : « Ne rechercher que le plaisir, c'est ignorer l'existence de ce qui est bon ou mauvais. Connaître le bien, c'est savoir limiter sa poursuite des plaisirs aux seuls plaisirs utiles, ou non dommageables »<sup>725</sup>. Rechercher le plaisir aveuglement nous maintient dans l'ignorance, nous emprisonne dans un ordre matériel, réduit à celui du corps. Or, le corps est un principe inférieur à l'âme qui a besoin d'être guidé par celle-ci et non l'inverse, comme Socrate l'explique à présent à Pôlos :

C'est que si l'âme ne présidait pas à l'activité du corps, mais que ce fût le corps à l'égard de lui-même ; que ce ne fût à elle de dominer du regard (κατεθεωρεῖτο) la cuisine comme la médecine et de les distinguer (διακρίνεται) l'une de l'autre ; si c'était au contraire au corps tout seul de décider (ἔκρινε) d'après une évaluation qui se fonderait sur les satisfactions (χάρισι) dont il est personnellement l'objet, alors, mon cher Pôlos, ce serait en plein le thème d'Anaxagore (de ces choses, tu en as en effet l'expérience ensemble s'entremêleraient toutes choses dans le même tas, dans la confusion indistincte...) (465c8-d6).

Dans cet extrait, Socrate oppose deux situations : l'une où l'âme gouverne au corps, l'autre où le corps domine l'âme. Dans ce cas de figure, on assiste à un chaos désastreux (et anaxagoréen) qui mène à l'incapacité de distinguer le savoir de ses simulacres. Ce passage permet de répondre à un reproche lu à quelques reprises chez certains commentateurs<sup>726</sup> sur le fait que la production d'un plaisir par la rhétorique ne l'invalide pas épistémologiquement. Le plaisir est essentiellement un critère corporel. Or, comme expliqué plus haut, le corps ne peut raisonnablement juger de ce qui est absolument bien ou mauvais ; il n'a que le plaisir et la douleur comme étalon de mesure. En effet, il est pris dans l'expérience du présent, dans l'immédiateté, sans la possibilité d'appréhender ou de calculer sur le long terme<sup>727</sup>. Le plaisir

---

<sup>724</sup> Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, p. 41.

<sup>725</sup> Balansard, Anne, *Technè dans les Dialogues de Platon : l'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, p. 142.

<sup>726</sup> Roochnik, David, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, p. 184.

<sup>727</sup> On peut rapprocher cette idée du passage sur la métrétique dans le *Protagoras*, notamment dans l'analyse du courage. Le lâche craint d'aller à la guerre parce qu'il est incapable de mesurer des avantages et les inconvénients d'une telle action, trop préoccupé par la peur de la douleur. Il estime (à tort) qu'il vaut mieux s'abstenir d'aller à la guerre ; s'il possédait le savoir métrétique, il aurait calculé qu'il vaut mieux risquer sa vie à la guerre que de rester sagement à la maison, car, ce faisant, on évite à la cité tout entière un mal (celui d'être envahie par l'ennemi). Le courageux, au contraire, fort de son savoir, ne commet pas ce genre d'erreur et ne se laisse pas arrêter par ces laides peurs : il va vers le bien, au sens où il sait qu'aller à la guerre, aussi douloureux cette expérience soit-elle, est un bon déplaisir (*Protagoras*, 359e-360d).

que j'ai à manger une grosse portion de gâteau au chocolat ne se superpose pas immédiatement avec la douleur d'en avoir trop mangé ou avec les conséquences de prendre du poids. Les deux étant décalés dans le temps, si on se fie strictement à son corps, on est condamné à son désordre. Par conséquent, si le corps décide tout seul, on devient prisonnier des puissances irrationnelles qui l'habitent. On maximisera les plaisirs et on évitera les peines en pensant à tort viser la préservation de soi (comme le lâche dans le *Protagoras*). Ce n'est pas pour rien que plus tard Socrate interpellera Calliclès sur son désir érotique pour *Dêmos* et le *dêmos*, car sa volonté d'être aimé par eux émane d'une peur profonde liée à la préservation de soi, celle d'être menacé dans le débat public. On comprend ici que la critique de la rhétorique touche autant le rhéteur que ses auditeurs. La recherche de l'agréable rend ignorants les deux partis. Le premier parce qu'il ne maîtrise pas un savoir (et ne saura d'ailleurs même pas se distinguer du sophiste 465c7), les seconds parce qu'ils seront la proie de la persuasion par l'agréable ressenti. Le stratagème de la flatterie<sup>728</sup> ne peut donc mener qu'à l'opinion et jamais au savoir. Ce dernier, en effet, ne s'obtient que d'une seule façon, par l'apprentissage et c'est de cette façon qu'il devient inébranlable (*Timée* 51d-e). À la lumière de cette critique du corps et de l'expérience, on voit que c'est l'âme qui doit diriger, car elle seule a la capacité d'établir un ordre produisant le bien. En ce sens-là, un art n'est pas seulement un savoir des causes, mais aussi des fins<sup>729</sup>. Tout savoir doit procéder d'une connaissance de la nature de son objet propre, incluant de le maintenir dans son ordonnancement naturel. Ses bases théoriques serviront les prémisses d'un art politique véritable.

On peut désormais mieux comprendre pourquoi la rhétorique est un simulacre de l'art politique, puisque l'explication géométrique de Socrate a montré le rapport entre les arts et chacune des espèces de la flatterie (465b7). L'aboutissement de l'analogie permet de la poser comme l'analogue pour l'âme de la cuisine pour le corps. Si la cosmétique dissimule un corps malade par une apparence plaisante, la cuisine aggrave l'état de ce dernier en lui fournissant des aliments agréables, mais là encore nuisibles. On saisit dès lors pourquoi ces pratiques sont malfaisantes (κακοῦργος) et mensongères (ἀπατηλή, 465b3). La cosmétique (au lieu de conserver la santé) et la cuisine (au lieu de guérir la maladie) dissimulent et accroissent le

---

<sup>728</sup> On repensera à l'allègement que valorisait Gorgias dans son enseignement.

<sup>729</sup> Marchand et Ponchon dans leur introduction à Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 32.

mauvais état du corps. Elles véhiculent un bien factice qui corrompt et détruit la santé. Pour la sophistique et la rhétorique qui sont respectivement l'équivalent de la gymnastique et de la cuisine pour l'âme, la gravité du dommage est encore plus importante, puisque la perversion impliquée par les faux-semblants techniques mène à une domination contre nature du physique sur le psychique<sup>730</sup>. Comme leur objet est commun (le bien-être apparent de l'âme), cela a pour conséquence de créer une confusion entre eux : ils s'entremêlent (465c). Mais si l'âme gouverne bien le corps, elle devrait être capable de les distinguer. La rhétorique gave l'âme de plaisir comme le cuisinier le corps, la rendant dépendante d'une sensation corporelle, prisonnière de l'immédiat, dénuée de raison (ἀνόητος). La sophistique fonctionne sur le même modèle que la cosmétique : elle dissimule derrière l'apparence (la bonne réputation, les discours) une âme malade et contribue à sa corruption en édictant la recherche du plaisir comme norme. La sophistique et la rhétorique ont donc un certain rapport avec l'art législatif et judiciaire, puisqu'elles prétendent poursuivre le bien de l'âme, mais leur nature se comprend surtout dans le rapprochement avec leurs avatars corporels (cosmétique, cuisine). Ainsi, elles sont non seulement malfaisantes et mensongères, mais aussi vulgaires (ἀγεννής<sup>731</sup>, 465b3) et serviles (ἀνελεύθερος, 465b4), puisqu'elles n'émanent pas d'un savoir et qu'elles sont au service d'une fin perverse.

## 2. Le renversement de la puissance tyrannique de la rhétorique chez Pôlos (466e-481b)

*On veut la liberté aussi longtemps qu'on n'a pas la puissance, mais si on a la puissance, on veut la suprématie. Si l'on ne réussit pas parce qu'on est trop faible, on veut la « justice », c'est-à-dire une puissance égale<sup>732</sup>.*

Lors de la division des arts et des empiries, Socrate avait clairement rappelé à Pôlos qu'il pourrait réfuter sa définition de la rhétorique (463e) et notamment le fait qu'elle ne soit pas un art s'il trouvait sa justification insuffisante. Or, la première réponse du jeune homme à toute cette analyse est une approximation (il affirme que la rhétorique est une flatterie et

<sup>730</sup> On pourrait souligner que ce souci omniprésent du corps est aussi associé à la peur irrationnelle de mourir, et donc à la nécessité de l'orateur de se protéger. Ce point est abordé à la fin du dialogue par Socrate : « Car mourir, c'est une chose dont personne n'a peur, non, personne, à moins de manquer totalement de réflexion (ἀλόγιστος) et de virilité... » (522e1-2).

<sup>731</sup> Le fait de rapporter le plaisir à un manque de noblesse et à une bassesse sera plus important dans la discussion avec Calliclès. Il s'agira de révéler la dimension inférieure du plaisir pour montrer la contradiction entre son désir de supériorité et son hédonisme (513d).

<sup>732</sup> Nietzsche, Friedrich, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, Berlin / New York, de Gruyter, 1975, NF-1880, 4[301].

non une de ses espèces), démontrant qu'il n'a pas écouté attentivement et n'accorde aucune importance à la définition de la rhétorique. À partir de ce point dans le dialogue, le rejet de la rhétorique hors de la catégorie technique ne sera plus contesté. Or, depuis le début de l'échange, Pôlos n'a pas beaucoup participé et son retour indigné dans la conversation cause un tournant<sup>733</sup> dans le dialogue. En effet, à partir de 466a, la critique épistémologique est mise de côté, puisque Socrate a démystifié les prétentions théoriques de la rhétorique en revenant à sa racine. Il doit maintenant affronter la conception existentielle qui la supporte. Si Pôlos est préoccupé par la réduction de sa pratique oratoire à une flatterie, c'est parce qu'il y voit surtout une menace dans sa qualification, une diminution de sa puissance. Sa réaction révèle au grand jour le présupposé que Gorgias tentait de contenir : la rhétorique est recherchée pour sa puissance immense. En ce sens, le jeune disciple sicilien incarne une hypocrisie qui sera ultimement déboutée avec Calliclès : en réalité l'orateur est animé par la peur irrationnelle d'être dominé par les autres, de souffrir, voire de mourir. Mais il ne s'avoue pas à lui-même un tel motif et entretient l'illusion d'obtenir la puissance et le prestige. Ce faisant, il s'aliène, puisqu'il ne voit pas que sa pratique est la cause de son propre malheur. Il suffirait pour cela qu'il observe la réalité de la politique athénienne pour y constater le sort réservé aux rhéteurs et les désastres créés par leur flatterie démagogique. Comment se fait-il que le rhéteur soit aussi aveugle ? L'échange avec Pôlos revient sur une de ces raisons en exposant la fiction entourant la figure du tyran. Cet exposé se retrouve également dans la *République*, où ce parangon est tout aussi difficile à déraciner. Dans le *Gorgias*, Pôlos attribue au rhéteur une puissance similaire au tyran, mais au sein de la démocratie. Le travail du philosophe face à un tel présupposé sera double : réfuter la puissance fictive du despote et celle du rhéteur, mais aussi renverser l'aspiration à une vie d'injustices. Cette démonstration permet ultimement de réduire la rhétorique empirique à un usage absurde et ridicule.

---

<sup>733</sup> Comme le remarque Muller : « Pôlos est une figure plus conventionnelle et un interlocuteur moins redoutable ; il nous intéresse pourtant [...] parce qu'il formule avec une grande netteté l'idéal de la toute-puissance et du refus absolu de toute entrave (dans les termes mêmes du "faire ce que l'on veut" répétés tout au long, 466b sq), et surtout parce que Socrate, cette fois, entreprend expressément de le réfuter. » Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 81.

*a. Première réfutation : distinction entre faire ce que l'on veut et faire ce que l'on juge bon (466b-468e)*

En réponse à l'analogie de Socrate, Pôlos tente de réaffirmer le prestige de la rhétorique en introduisant à son tour une comparaison : l'orateur est à la cité ce que le tyran est à ses sujets, un individu envié pour son pouvoir immense (μέγιστον δύνανται) (466a9-10). Derrière cette thèse se cache un système de valeurs qui suppose, pour Pôlos, que commettre l'injustice est pire que de la subir. Nous avons déjà analysé les fondements de cette position dans notre deuxième chapitre (section C.2). Il s'agit maintenant d'exposer la réfutation qu'en fait Socrate. Dans cette deuxième partie de leur échange, le rôle de questionneur et de répondeur s'échange à nouveau, puisque Pôlos essaye ici de défendre une autre position que celle démontrée précédemment par Socrate.

Dans l'examen des thèses de Pôlos, Socrate, tel un médecin, essaye de réparer le mal causé par l'enseignement de Gorgias. Pour ce faire, il faut corriger la racine immorale de la rhétorique que Pôlos assume davantage que son maître. La réfutation socratique vise à libérer Pôlos de l'emprise irrationnelle dans laquelle il est pris en rétablissant ce qu'est le bien. Car, en réalité, c'est sur sa définition que s'affrontent Pôlos et le philosophe, même si la discussion traite essentiellement de la justice. C'est parce qu'il se trompe sur la nature du bien que le tyran ou l'orateur est malheureux. La falsification du bien par l'espèce rhétorique de la flatterie inclut non seulement l'auditoire, mais aussi celui qui en fait usage, son mode de vie relevant d'une illusion et d'une mystification pour lui-même comme nous l'avons déjà souligné plus haut. Récapitulons brièvement l'enchaînement des thèses de Pôlos qui forme son système de valeurs avant d'expliquer leur réfutation. Le jeune homme affirme d'abord que les orateurs doivent être bien considérés, car ils possèdent un pouvoir immense. Pareils au tyran, ils font ce qu'ils veulent et traitent comme bon leur semblent les autres (466a-d). Ensuite, il soutient qu'être victime de l'injustice est un mal plus grand que de la commettre et que le bien est d'exercer la tyrannie, c'est-à-dire d'« avoir la licence (ἐξείναι) de faire ce qu'il lui semble bon de faire dans la cité. » (469d) Enfin, il affirme que le tyran est heureux, c'est-à-dire que l'on peut être heureux même si l'on est injuste. Toutefois, il reconnaît d'emblée que subir une injustice est mauvais, mais que la commettre est laid. Pour pouvoir réfuter chacune de ces assertions, Socrate va faire appel à des thèses fondamentales qui ne vont pas de soi à ce moment-ci du dialogue. L'idée que le bien est l'objet véritable de la

volonté<sup>734</sup> (467b-c) et que les actes mauvais accomplis par plaisir produisent un mal (467b, 467c) n'a pas été démontrée et rien n'oblige Pôlos à les accorder<sup>735</sup>.

La première réfutation se concentre sur la confusion entre la capacité à faire ce que l'on veut (c'est-à-dire sur le fait de viser toujours le bien pour soi) et la capacité à faire ce que l'on juge meilleur (ce qui est sujet à la croyance et à l'erreur). Les orateurs comme les tyrans ont cette seconde capacité, mais pas la première, et n'ont en ce sens pas de grand pouvoir. De sorte que la thèse de Socrate consiste à reconnaître que les orateurs et les tyrans font ce qui leur semble être le mieux, mais ne font en vérité rien de ce qu'ils veulent. Or, Pôlos a affirmé que la possession d'un grand pouvoir est un bien pour celui qui le possède, mais il a aussi reconnu<sup>736</sup> que celui qui « fait ce qu'il lui semble être le mieux » ne possède pas « un grand pouvoir », s'il « n'a pas d'intelligence. » Autrement dit, ce n'est pas parce qu'un fou ou un imbécile est capable de faire ce que bon lui semble qu'il possède un grand pouvoir, une grande liberté. Cet exemple est, dans une certaine mesure, une métaphore de la rhétorique de Gorgias, puisque celle-ci peut bien donner une puissance de faire ce que bon nous semble, mais n'étant pas un art, elle ne nous apprend pas un usage juste. Elle donne seulement la possibilité de faire n'importe quoi à n'importe qui. C'est donc tout sauf un bien. En reconnaissant que faire ce qui nous semble bon quand on est stupide est un mal, Pôlos ne voit pas que son propos implique une limitation de sa conception idéalisée de la liberté. Car l'intelligence dans sa nature même « impose des contraintes dès qu'on cherche simplement à être efficace. »<sup>737</sup> Ainsi, même si le tyran veut réellement faire périr ou tuer quelqu'un, il va être limité dans la façon dont il va procéder. Ce premier point permet de comprendre que faire ce que l'on veut, ce n'est jamais faire n'importe quoi, car il a y toujours une rationalité de moyens, donc une contrainte, même si elle ne porte pas sur la finalité.

Pour mieux comprendre la distinction entre « faire ce que l'on veut » et « faire ce que bon nous semble », Socrate revient sur le mécanisme de l'action humaine en distinguant la finalité visée et les moyens pris pour y parvenir. Il pose que la volonté vise toujours une fin

---

<sup>734</sup> Plato, *Gorgias*, p. 142.

<sup>735</sup> Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 81 ; Vlastos, G., « Was Polus Refuted? », *American Journal of Philology*, vol. 88, 1967, pp. 454-460.

<sup>736</sup> « Socrate : – Alors, tu te figures que c'est un bien, quand on manque d'intelligence de faire ce qu'on juge être le meilleur, et c'est là ce que tu appelles “posséder un grand pouvoir ?” (466e9-11).

<sup>737</sup> Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 81.



bonne, même si toutes les actions qu'elle accomplit pour y parvenir ne sont pas en elles-mêmes « voulues. » Ainsi, ce que le malade veut, ce n'est pas, au sens strict, boire un remède amer, mais, par cette action, être guéri. De même, le marchand ne veut pas, au sens strict, prendre la mer et affronter mille dangers ; mais faire cela est nécessaire pour atteindre son but, la richesse. Dans ces cas, Socrate prend des exemples douloureux et pénibles que l'on ne souhaiterait jamais pour eux-mêmes. Ce qui lui permet d'affirmer que quand on agit en vue d'une fin, ce n'est pas « ce que l'on fait » que l'on veut ; ce que l'on veut, c'est « ce en vue de quoi » on agit (467d). Il introduit ainsi une tripartition fondamentale entre les choses bonnes que l'on cherche à atteindre, les choses mauvaises que l'on souhaite éviter et que l'on fait seulement si elles permettent d'atteindre les bonnes et les choses intermédiaires qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. Parmi ces dernières, on trouve celles qui participent tantôt au bien, tantôt au mal : être assis, marcher, courir, naviguer et celles qui ne participent ni au bien ni au mal : cailloux, bouts de bois. Tout ce que nous faisons, nous le faisons donc en vue du bien (468b), mais, au sens strict, nous ne voulons jamais ni le mal ni ce qui est intermédiaire<sup>738</sup>, même si nous le faisons pour atteindre le bien. Ainsi, selon Socrate, il n'est pas vrai que, quand on tue quelqu'un, ou le dépouille ou le bannit, on veuille au sens strict de telles actions (468c), puisqu'elles sont des moyens : on veut les accomplir seulement si on les juge (pour nous) « utiles (ὠφέλιμοι) », tandis qu'on ne veut pas les accomplir si on se figure qu'elles sont en fait « dommageables. » Dans ce cas, si un homme (orateur ou tyran), croyant que cela lui sera bénéfique, tue, dépouille ou bannit autrui (468d), mais qu'en réalité cette action lui sera dommageable, alors, certes on peut dire « qu'il fait ce qu'il lui semble être (le mieux) à faire », mais il est faux de dire qu'il fait ce qu'il veut, puisque son action lui sera au final néfaste. Socrate a donc démontré que ce n'est pas parce qu'un homme fait ce qu'il juge bon de faire qu'il possède pour autant un grand pouvoir et qu'il fait ce qu'il veut. Il reste maintenant à prouver que le comportement du tyran lui est véritablement nuisible.

---

<sup>738</sup> Sur cette affirmation, Irwin a raison de souligner le problème suivant : « Socrates, then, is right to insist that the relevant description showing why I want x will mention the end I expect to be promoted by x; but he is wrong to infer that therefore we don't really want x if x is a means to some further end; all he can say is that we don't want dangers, pains, etc. as such... » Plato, *Gorgias*, p. 141.

b. Deuxième réfutation : « commettre l'injustice est préférable à la subir » (474c-479e)

S'étant contredit une première fois, Pôlos manifeste sa stupéfaction face au refus chez Socrate de désirer « la licence de faire (ἐξεῖναι) ce que bon lui semble dans la cité » (468e6-7) et d'envier celui qui tue, prive de ses biens ou emprisonne « en toute justice (δικαίως). » (469a9). Le philosophe rejette ce qui apparaît au jeune homme comme l'évidence même. Au contraire, celui-ci souscrit à une thèse opposée et toute paradoxale : il ne faudrait jamais envier, mais bien plaindre les misérables qui sont libres de commettre l'injustice (469a4-5). De sorte que Socrate propose l'exacte inversion de la position de Pôlos : le pire (et donc le plus pitoyable) est celui qui fait injustement périr autrui, soit le tyran (469b). Ce renversement est dû aux deux conceptions opposées de la justice : celle de Pôlos que nous avons déjà abordée dans la section C.2.b du deuxième chapitre et celle de Socrate (dont on ne saisira pleinement la portée qu'une fois le dialogue conclu par le mythe). Leur différence est révélée par la façon dont le châtement est conçu chez les deux interlocuteurs. Sa signification chez Pôlos s'éclaire par l'examen du pouvoir du tyran. Lorsque, pressé par Socrate, le jeune rhéteur explique ce qu'il entend par « exercer la tyrannie », il répète encore une fois qu'il s'agit d'avoir « la licence (ἐξεῖναι) dans la cité, de faire ce qui nous semble (δοκῆ) bon, que ce soit de faire périr, ou de bannir ; bref, d'agir en tout selon notre propre opinion (δόξαν). » (469c5-7). Le verbe ἔξεμι correspond à l'ἐξουσία, un concept déjà utilisé par Pôlos au début de sa conversation, qui renvoie notamment à la liberté de parole ou d'action en démocratie, c'est-à-dire à un droit conféré par la loi<sup>739</sup>. Mais, ce qu'il décrit ici, c'est un principe d'autonomie où l'individu fait de son opinion la loi. Exercer la tyrannie, c'est rejeter toute hétéronomie<sup>740</sup>. La tyrannie est ainsi un régime politique au sens où l'autorité qui gouverne se donne *légalement* le droit d'exercer sa licence, ce qui se manifeste précisément du fait qu'il peut châtier les autres. Le pouvoir tyrannique est dans sa définition même excessif<sup>741</sup> en ce qu'il permet *ouvertement* de commettre des actes réputés « injustes » : condamner autrui arbitrairement. Autrement dit, pour Pôlos, le signe du pouvoir est le fait de dicter sa *propre* justice (il le dit clairement : le bannissement et la condamnation à mort sont des

---

<sup>739</sup> Collette-Dučić, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », p. 420.

<sup>740</sup> Ce qui est évidemment totalement contradictoire pour Platon, puisque se laisser guider par l'opinion a pour conséquence d'être esclave de sa propre ignorance.

<sup>741</sup> Il faudra revenir sur ce qui est à l'œuvre précisément dans la *psyché* du tyran et sur le problème de la conception sommaire de la volonté que présente Pôlos.

châtiments infligés « en toute justice » 469a9 par le tyran<sup>742</sup>). Sans qu'il la conceptualise, le jeune homme s'appuie donc sur une opposition entre une justice individuelle proche de celle qui sera défendue plus tard par Calliclès et une justice démocratique désavantageuse. En effet, le châtement n'apparaît alors que sous deux modalités dans l'esprit du Sicilien : soit comme un acte profondément désavantageux pour celui qui le subit, soit comme le signe d'un grand pouvoir (celui du tyran ou du rhéteur qui châtient autrui). En aucun cas, il n'est question d'un acte fondamentalement juste posé par une autorité légitime pour compenser une injustice commise. Le châtement n'est jamais envisagé comme une possibilité de redressement ou de guérison de l'âme tel que l'entendra Socrate, il n'a en soi aucune valeur. Il n'est bon que s'il est synonyme de force (pour le tyran qui l'emploie « selon sa propre opinion » sur les autres ou pour le rhéteur qui y échappe par sa force de persuasion) alors qu'il est mauvais et douloureux s'il est subi parce qu'on est trop faible pour se défendre (dans la tyrannie comme dans la démocratie). Ce point est important pour comprendre la suite de la réfutation, car l'enjeu de cette dernière n'est pas simplement de réfuter de manière purement formelle les thèses amenées par Pôlos, mais bien au-delà de ses contradictions, de lui faire comprendre la portée morale et bénéfique du châtement. Pour cela, Socrate devra notamment utiliser une comparaison médicale entre le corps et l'âme<sup>743</sup> sur laquelle nous reviendrons.

### b.1 La puissance fictionnelle du tyran

Au moyen d'un exemple, Socrate montre à Pôlos que le fait de pouvoir faire « ce qu'il nous semble bon de faire » n'équivaut ni à avoir un grand pouvoir, ni à une liberté absolue, dénuée de toute contrainte. Ce souci d'exemplifier sa réfutation découle de la faiblesse dialectique de son interlocuteur qui semble surtout atteint par des images frappantes plus que par des arguments<sup>744</sup>. Le philosophe invoque l'image du simple particulier se vantant du pouvoir que lui donnerait son couteau sur l'agora. Cette puissance serait une illusion car, à ce compte, n'importe qui pourrait avoir le pouvoir d'un tyran. La situation force Pôlos à

---

<sup>742</sup> D'ailleurs dans la *République*, la première transformation de celui qui est choisi pour gouverner dans une démocratie en tyran s'observe du fait qu'il n'hésite pas à trahir ceux de sa race en les traînant devant les tribunaux par des accusations injustes (*République*, VIII, 565e–566a). La démocratie se meut en tyrannie à partir du moment où un individu réussit à travestir le système judiciaire pour servir ses intérêts.

<sup>743</sup> Merker, « Le châtement entre corps et âme », p. 119.

<sup>744</sup> En réalité, combattre l'irrationalité dans l'âme de Pôlos nécessite plus que son accord sur un enchaînement de prédicats logiques. Nous reviendrons sur l'aspect rhétorique de la conversation avec Socrate.

reconnaître le frein que représente le châtement : un tel homme n'a pas un grand pouvoir, car il n'échappera pas à la justice et sera puni (ζημιούσθαι, 470a5). Socrate amène donc son interlocuteur à reconnaître qu'enfreindre la loi est un avantage, à condition seulement qu'on ne soit pas pris. Ce faisant, le rhéteur s'accorde avec Socrate sur le fait que la possession d'un grand pouvoir ne représente un bien que dans le cas où l'acte est avantageux, sinon c'est un mal (470a). Cette perspective fait donc apparaître encore plus clairement que faire ce que l'on veut ne signifie pas faire n'importe quoi. Peu importe la fin recherchée, elle nécessite toujours une réflexion (donc une certaine utilisation de sa raison ou de son intelligence) et la réalisation d'actes que nous ne voulons pas au sens strict pour y parvenir. Ce point mène à la question de savoir ce qui ultimement correspond à la volonté dans l'homme et par quoi il détermine ce qui lui est avantageux. Mais avant d'en arriver là, il faut également souligner le sens du châtement dans l'exemple pris par Socrate. Commettre une injustice n'est jamais avantageux si l'on se fait prendre. Le châtement est d'abord le symbole de la servitude aux lois démocratiques. Il représente ce qui délimite immédiatement la liberté de l'individu, l'obstacle qui force à se soumettre par peur. Pôlos craint d'être puni, car cela est synonyme de souffrance. Cela correspond à une contrainte physique exercée sur l'individu, voire le plus souvent à une douleur corporelle violente (ou mentale quand il s'agit de la honte). De sorte que pour l'éviter on a trois options. Soit il faut se résoudre à agir justement parce qu'on est trop faible, soit il faut être tyran pour s'émanciper de la loi et la dicter à son avantage, soit il faut passer inaperçu quand on l'enfreint en usant de la rhétorique (tel un anneau de Gygès). En ce sens, la pratique oratoire répond à une peur fondamentale et irrationnelle<sup>745</sup> que réitéra Calliclès en mettant en garde Socrate qu'il ne pourrait éviter d'être condamné en cas de procès.

Socrate revient ensuite sur les actions de mettre à mort, spolier ou exiler autrui, pour lesquelles Pôlos reconnaît qu'il y a des cas où il vaut mieux les faire et d'autres non. Pourtant, le rhéteur se défile quand le philosophe lui demande comment faire la démarcation (470b). Ignorant, le jeune homme n'a clairement pas développé de réflexion très poussée sur la nature et les conditions de l'action, il est animé par un désir irrationnel d'émancipation et la peur d'être réfuté. Face à son silence, le philosophe introduit le critère de la justice pour déterminer

---

<sup>745</sup> La peur de la souffrance physique et de la mort est infondée (522d-e).

la valeur d'une action. Celle-ci est meilleure à faire, quand elle est réalisée « de manière juste », pire à faire, quand elle est réalisée « de manière injuste. » (470c) La réaction de Pôlos est sans appel : il réagit par une moquerie et prétend que même un enfant<sup>746</sup> réfuterait Socrate, remarque volontairement humiliante destinée au vieux philosophe. Pour faire ce qu'il prétend être une réfutation, Pôlos apporte une preuve par l'exemple en la personne d'Archélaos (471a-d). Dans ce passage imagé, Platon expose avec clarté le pouvoir de séduction qu'exerce le tyran dans la *psychê* collective. Ce n'est pas un hasard si le personnage détaille la biographie du despote : son attraction découle précisément de « sa puissance fictionnelle »<sup>747</sup>. Par le récit de la vie d'Archélaos, le jeune homme ne fait pas simplement allusion à une figure assez connue de ses contemporains. Il veut frapper l'imaginaire de son auditoire. Ce mode de vie dépeint comme un idéal libéré de toute contrainte, jouissant d'une puissance illimitée, fascine. Figure ultime de l'excès assumé, le tyran ne doit se soumettre à personne. Il ne rechigne à aucune injustice pour parvenir à ses fins : faire ce qu'il veut et être ainsi heureux. La trajectoire d'Archéalos dépeinte par Pôlos est ainsi exemplaire dans son immoralité. À quoi bon être tyran, si l'on est précisément modéré et juste ? Pour qu'un tel pouvoir soit aussi séduisant, il faut qu'il incarne la transgression, ce que l'on refoule, mais désire au plus profond de soi. Sans scrupule, Archélaos n'a pas hésité à utiliser tous les moyens (manipuler, assassiner des hommes et des enfants, mentir) pour parvenir à ses fins. D'un statut social aussi déconsidéré que celui d'esclave, il est devenu l'homme le plus puissant de tous les Macédoniens. Cette ascension presque invraisemblable tant elle semble facile fait rêver tout homme selon Pôlos. Dans ce parcours, la retenue et la mesure, contraintes auxquelles on doit se soumettre pour ne pas être puni, ont volé en éclat. Évidemment, cette méconduite explicite n'est pas possible en démocratie. À l'inverse, l'attraction de la rhétorique repose sur la possibilité de maintenir des apparences vertueuses, alors qu'en réalité on peut laisser aller son penchant tyrannique et obtenir un pouvoir au service de ses propres pulsions.

---

<sup>746</sup> L'enfant est un être irrationnel, crédule, dépendant de l'autorité de ses parents, donc qui n'a pas d'autonomie et qui n'est pas capable de se défendre tout seul ; il a un statut social inexistant. Cf. Charlot, « L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », p. 245. En ce sens, il est une insulte dans la bouche de Pôlos lorsque celui-ci s'adresse à Socrate. « S'il est une opinion qui semble quasi proverbiale chez les Grecs, c'est que l'enfance et la jeunesse sont des âges sinon de folie, du moins de déraison. » Debarbieux, « L'enfant, le cru et le philosophe », p. 145. La référence à la puérité est d'ailleurs récurrente dans le dialogue et sert notamment à humilier le personnage visé (voir Calliclès 489d7-8).

<sup>747</sup> Boucheron, « Fictions politiques "Face au Léviathan, 1 : l'événement visuel" ».

Pour Pôlos, l'exemple d'Archélaos démontre que les hommes qui commettent l'injustice sont heureux. Pour Socrate, une telle description n'a aucune valeur. Il avait d'emblée énoncé deux critères nécessaires pour pouvoir déterminer si un homme est heureux (470e6-7) : connaître son éducation (παιδεία) et son sens de la justice (δικαιοσύνη). Autrement dit, il ne suffit pas de voir les actions commises par une personne, mais il faut remonter aux principes de ces dernières pour mesurer véritablement si elle-même est juste ou injuste, donc heureuse ou malheureuse, une association que précisément Pôlos rejette. Mais avant de poursuivre, pour s'assurer que la discussion soit menée de manière fructueuse, Socrate doit revenir sur les conditions d'une preuve valable en opposant la réfutation oratoire soutenue par la production de nombreux et prestigieux témoins<sup>748</sup> et la réfutation dialectique reposant sur l'accord avec l'interlocuteur. Dans ce passage méthodologique (471d-472d) que nous avons déjà analysé dans la section A.3.c de notre troisième chapitre, Socrate rappelle qu'il n'y a pas de sujet plus important que la question de savoir qui est heureux de qui ne l'est pas (472c). C'est donc seulement en obtenant l'accord de Pôlos sur sa thèse que Socrate lui aura démontré que celle-ci est valide. Or, leur désaccord est catégorique sur les trois points de la discussion : (1) l'injuste est heureux ; (2) celui qui commet l'injustice et est puni est malheureux alors que celui qui échappe à sa condamnation est heureux ; (3) subir une injustice est pire que commettre une injustice. Fait révélateur, le jeune homme n'a pas même conscience du décalage dans sa réponse entre croire et savoir lorsqu'il affirme avec aplomb qu'il « croit (οιόμενος) qu'il s'agit de la vérité (ἀληθῆ) » (473b2) (il n'en possède donc qu'une persuasion de croyance).

## b.2 Commettre l'injustice est plus laid que de la subir

Plus la réfutation avance, plus Pôlos exagère. Après Archéalos, il brandit comme une preuve encore plus éclatante de sa position le tourment de l'homme ayant comploté injustement contre le régime du tyran et subissant sa vengeance par une torture sauvage (473c). Or, le rhéteur n'a pas choisi de prendre le cas d'un homme juste qui serait tourmenté par le tyran (que ce soit pour des raisons arbitraires ou parce qu'il voudrait le renverser comme Dion à Syracuse). Dans son exemple, l'homme torturé est un aspirant tyran qui a raté dans sa tentative de coup d'état pour destituer et s'approprié injustement le pouvoir. Ce

---

<sup>748</sup> Voir le chapitre II, section C.2.c.

choix est révélateur de la mentalité de Pôlos. Malgré son aspiration à la tyrannie et au pouvoir, il aurait bien trop peur des terribles sévices corporels que lui coûterait possiblement son audace. Il n'est pas prêt à courir le risque de souffrir. Voilà pourquoi il lui semble évident que tout homme jugerait comme lui que subir l'injustice est incomparablement plus mauvais que de la commettre. Socrate a conscience de l'importance de cette peur comme moteur animant la recherche d'un pouvoir de protection tel que celui de la rhétorique, elle habite Pôlos comme Calliclès. Face à cet épouvantail, le philosophe va paradoxalement utiliser une analogie corporelle pour faire comprendre à Pôlos que le soin de l'âme est supérieur à celui du corps. Cette dimension est sans doute ce qui confère à ce passage son intérêt. S'il n'est à première lecture qu'une suite de déductions logiques un peu arides<sup>749</sup>, il y a pourtant tout un travail de la part de Socrate comparable métaphoriquement à un Gorgias aidant son frère Hérodicos à soigner un patient récalcitrant. Mais ici, c'est le philosophe qui essaye de convaincre un rhéteur rétif à se soigner par le *logos*.

Socrate a affirmé d'emblée qu'il n'était pas un homme politique (473e6), car il n'avait pas connaissance des procédures de vote pour recueillir les voix de l'assemblée. Cette phrase fait bien sûr écho aux paroles prononcées à la fin du dialogue où le maître de Platon affirme au contraire être le seul homme à pratiquer l'art politique et à s'occuper véritablement des affaires de l'État (521d6-8). Il est aisé de réconcilier les deux affirmations dans la mesure où la politique dont il est question dans chacun des deux passages ne renvoie pas à la même réalité. Dans l'extrait qui nous occupe, le citoyen actif en politique se caractérise par sa connaissance du fonctionnement institutionnel de la démocratie ; il sait mettre aux voix une proposition. Toutefois, il ne pratique pas l'art politique au sens véritable puisqu'il ne sait pas prendre soin des âmes<sup>750</sup> de ses concitoyens en cherchant à les rendre meilleures à l'inverse de Socrate. L'échange avec Pôlos démontre clairement la bienveillance du philosophe pour soigner son interlocuteur. En effet, dans cette dernière partie de la discussion, Socrate va réfuter en deux temps la position du rhéteur, d'abord en démontrant que commettre l'injustice

---

<sup>749</sup> « La première réfutation est toute formelle, et on peut défier le lecteur même attentif de se souvenir avec précision de ses éléments décisifs. Il faut, en effet produire un effort pour inscrire dans son esprit le chemin emprunté par Socrate pour parvenir jusqu'à ce qu'il fallait démontrer. » Merker, « Le châtiment entre corps et âme », p. 119.

<sup>750</sup> Une telle définition de la politique n'aura lieu que plus tard dans le dialogue. Elle est également ce qui débute le premier livre des *Lois* : « La politique doit avoir pour but le soin de l'âme. » (650b6-9).

est plus mauvais que de la subir, ensuite en prouvant qu'il vaut mieux expier sa peine si on a commis une injustice que le contraire. Le but visé est de parvenir à la vérité grâce à un accord avec l'interlocuteur et ce faisant de le guérir des opinions fausses qui l'empoisonnent. De cette manière, le philosophe occupe le rôle d'un médecin de l'âme, c'est-à-dire d'un juge<sup>751</sup> qui corrige celle du rhéteur. C'est ce que Socrate explicite en deux endroits : d'abord dans la conversation directement en invitant Pôlos à s'en remettre au *logos* comme s'il s'en remettait à un médecin<sup>752</sup> (475e7) ; ensuite à la fin du dialogue avec Calliclès : « Mais le langage qui maintenant me vient aux lèvres, c'est celui-là que je tenais à Pôlos : "je serai jugé en effet comme serait jugé un médecin..." » (521e3-4). Pour être capable de soigner le jeune homme, il faut donc le libérer de son ignorance. Or, la source de cette dernière est une peur irrationnelle de la souffrance et de la mort qui l'empêche de hiérarchiser correctement ce qui est bon (être juste) et mauvais (être injuste). Dans le *Phédon*, face à la crainte irrationnelle très forte de la mort, Platon a recours à la puissance du mythe et à ces images rassurantes. Ici, Socrate n'utilise pas de récit pour produire l'adhésion d'un Pôlos véhément. En revanche, il prend son point d'appui dans une comparaison avec le corps (dimension qui préoccupe fortement Pôlos) afin de lui faire comprendre comment le châtement peut être bénéfique pour l'âme<sup>753</sup>. Cet enjeu est d'autant plus crucial que la justice est, comme va le montrer Socrate, la condition même du bonheur (contrairement à son masque, la rhétorique). Or, il n'y a pas d'objet plus important qui soit, puisqu'il n'est rien de plus beau que la question de savoir qui est heureux et qui ne l'est pas. Le thème de la beauté occupera d'ailleurs une place décisive dans la suite de la discussion.

La première réfutation qui consiste à démontrer qu'« il vaut mieux subir l'injustice que la commettre » (474c à 476e) a fait couler beaucoup d'encre. Il est vrai que cette thèse est *a priori* déroutante quand on possède une vision corporelle négative du châtement. Dans sa nature même, elle semble contre-intuitive, puisqu'elle contredit d'emblée le réflexe physique de la survie, l'évitement de la douleur. Nous devons faire un effort pour mettre de

---

<sup>751</sup> Dont l'âme elle-même est juste, voir le livre III des *Lois* où contrairement au médecin qui peut avoir été lui-même malade sans que cela n'entrave sa guérison des autres corps, le juge doit posséder la justice dans son âme pour soigner une âme injuste, *Lois*, III, 408d-409c.

<sup>752</sup> « N'hésite pas à répondre Pôlos ! Cela en effet ne causera aucun tort ; mais plutôt, comme si l'argument était un médecin auquel tu te remets, réponds bravement, par un oui ou par un non, à la question que je te pose ! » (475d-e).

<sup>753</sup> Voir Merker, « Le châtement entre corps et âme ».



côté cet écran qui nous empêche d'accéder à sa vérité pourtant simple : le châtement est quelque chose auquel on se soumettra volontairement si on réalise qu'il est comme la brûlure nécessaire pour cautériser la plaie dans l'âme, et que le refuser revient à agir comme les enfants qui ont peur d'être soignés par le médecin (479a). C'est à l'aide de cette métaphore médicale que Socrate va réussir à faire adhérer Pôlos à cette thèse, aussi étonnante qu'elle paraisse de prime abord, et qui s'inscrit dans l'horizon d'une autre affirmation paradoxale : « nul ne fait le mal volontairement. »

Le raisonnement argumentatif ne va pas de soi et a été abondamment commenté à la suite d'un article publié en 1967<sup>754</sup> par Vlastos. Dans celui-ci, l'auteur affirmait que personne encore n'avait vu un problème majeur dans la réfutation de Pôlos par Socrate. Il souhaitait en effet montrer que ce dernier avait perdu par inattention<sup>755</sup> dans l'argument employé (474d-476e). Pour saisir si ce dernier a raison, il faut reconstituer la structure de la réfutation. Le point de départ est le suivant : pour Pôlos, il est pire de subir l'injustice que de la commettre, mais il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir. Socrate prend l'exemple des corps, des couleurs et des formes (vue), des voix (ouïe), des lois et des occupations dont on peut dire qu'ils sont beaux (καλόν) : soit parce qu'ils sont utiles (ὠφέλιμον), soit parce qu'ils sont agréables (ἡδονή) à être regardés, soit parce qu'ils sont les deux à la fois. En bon rhéteur, Pôlos accepte volontiers ce point : « ... à présent tu donnes du beau une bonne définition, en le définissant par du plaisir (ἡδονή) et du bien (ἀγαθόν). » (475a) À l'inverse, Socrate déduit avec l'approbation de Pôlos que le laid (αἰσχρός) est défini par de la peine (λύπη) et par du mal (κακόν). » Ainsi, on peut dire d'une chose qu'elle est laide (αἰσχρόν) soit parce qu'elle est mauvaise<sup>756</sup> (κακόν) soit parce qu'elle est douloureuse (λύπη) soit parce qu'elle est les deux à la fois. Socrate en déduit ensuite que quand on dit qu'une chose est plus belle qu'une autre, c'est soit parce qu'elle est plus agréable (ἡδονή), soit parce qu'elle est plus utile (ὠφέλιμον), soit à cause des deux à la fois. De même, si elle est plus laide, ce sera en surpassant l'autre par la douleur (λύπη) ou le mal (κακόν). Si commettre l'injustice est plus

---

<sup>754</sup> Vlastos, « Was Polus Refuted? »

<sup>755</sup> « Had Polus been on the *qui vive* he would have sensed the shift... » *Ibid.*, p. 459.

<sup>756</sup> Ici, Socrate remplace le contraire de l'utile (ὠφέλιμος), par ce qui est mauvais, et non par ce qui est nuisible (βλάβη). Ce qui fait dire à certains que Socrate est malhonnête, mais en vérité ce glissement ne change rien, ce qui est nuisible est par définition mauvais. De plus, ὠφέλιμος correspond aussi bien à ἀγαθός, le « bien » est au sens du *bénéfique*, de l'avantageux, du profitable. Vlastos est également d'accord sur ce point. *Ibid.*, p. 455.

laid (αἰσχρόν) que de la subir, c'est donc soit (1) parce qu'elle est plus pénible (λύπη), soit (2) parce qu'elle est plus mauvaise (κακόν) soit (3) pour les deux à la fois. Or, ce n'est pas comme le reconnaît Pôlos par de la peine que le fait de commettre l'injustice surpasse le fait de la subir, ni nécessairement par le mélange de peine et de mal. C'est donc par le fait qu'elle est plus mauvaise que commettre l'injustice surpasse le fait de subir l'injustice. L'association entre laid et mauvais étant nécessaire, Pôlos doit reconnaître que ce qu'il a qualifié de plus laid est aussi ce qu'il y a de plus mauvais.

Selon Vlastos, Pôlos a perdu parce qu'il n'a pas su voir<sup>757</sup> l'enjeu du point de vue dans les différents objets présentés par Socrate en portant attention à la manière de qualifier une chose de douloureuse (λύπη) ou non<sup>758</sup>. Ainsi, on dira de corps, de mélodie, de figure qu'ils sont beaux parce qu'ils sont agréables pour celui qui les regarde ou les entend, mais quand on parle de lois, d'occupations ou d'objet d'étude (commettre ou subir l'injustice) il n'est plus question d'éprouver un plaisir esthétique par quelque'un d'extérieur. Ce saut entre deux types d'objets aurait dû être remarqué par Pôlos et il aurait ainsi pu contrecarrer Socrate selon Vlastos. En effet, à la question « est-ce par de la peine que le fait de commettre l'injustice surpasse le fait de la subir, et ceux qui commettent l'injustice souffrent-ils plus que ceux qui la subissent ? » (475c1-3) Pôlos répond que subir l'injustice est nécessairement plus douloureux que la commettre et donc que ce n'est pas par ce critère que l'un surpasse l'autre. Mais ce faisant, il se place du point de vue interne de la victime qui subit l'injustice. Ce point permet à Socrate d'évacuer le premier (douloureux) et le dernier critère (douloureux et mauvais), forçant Pôlos à reconnaître que c'est par l'option 2 (« plus mauvaise ») que commettre l'injustice surpasse le fait de la subir. Or, il aurait pu répondre que du point de vue de celui qui regarde quelque'un commettre l'injustice ou quelque'un subir l'injustice (comme dans le cas des couleurs, de la musique, etc.), il est plus douloureux de voir quelque'un commettre l'injustice<sup>759</sup>. Selon Vlastos, Pôlos aurait même pu laisser ce point indéterminé, l'important étant qu'avec l'enjeu des différents points de vue il n'est plus obligé de prendre le deuxième critère. Il aurait pu tout de même échapper à la conclusion que

---

<sup>757</sup> « It is not Polus' profession of T that proves fatal to his case, but his failure to keep his wits about him in the ensuing argument. » *Ibid.*, p. 454.

<sup>758</sup> Johnson, Curtis N., « Socrates' Encounter with Polus in Plato's "Gorgias" », *Phoenix*, vol. 43, no. 3, octobre 1989, p. 200.

<sup>759</sup> Vlastos, « Was Polus Refuted? », p. 458.

commettre l'injustice est plus mauvais. On pourrait ici répondre à Vlastos que même si dans les exemples pris par Socrate (comme la musique ou la contemplation des couleurs et des corps) on trouve une nécessaire distanciation pour apprécier l'esthétique de ces objets, la détermination de la beauté ou de la laideur du fait de commettre ou subir l'injustice repose non sur l'apparence, mais sur la nature de l'acte lui-même tel qu'il est effectué ou pâti. Autrement dit, l'enjeu n'est pas de savoir si en faisant l'acte de regarder celui qui commet ou subi l'injustice, j'éprouve de la peine, mais bien si ces actes en eux-mêmes procurent de la peine. Il est clair dans ce cas que subir est beaucoup plus douloureux que commettre.

En réalité, pour comprendre la raison pour laquelle Pôlos a perdu, il faut revenir à sa première dissociation entre laideur et mal. Pourquoi a-t-il affirmé que commettre l'injustice était plus laid ? Le ressort psychologique à l'œuvre ici est la honte (αἰσχύνη) que Calliclès<sup>760</sup> identifiera également chez Pôlos et qui se joue sur plusieurs plans. D'abord le jeune homme a eu honte de dire tout haut que commettre l'injustice pouvait être beau, car étant étranger dans la ville d'Athènes, il a craint pour sa carrière et sa sécurité, donc pour des maux futurs<sup>761</sup>. Si Pôlos n'a pas osé avouer ce qu'il pensait vraiment, c'est parce qu'il s'expose au risque de ternir sa réputation ; c'est donc par lâcheté qu'il a soutenu la thèse de la laideur<sup>762</sup>. Or, ultimement, Socrate vise à faire réaliser à Pôlos qu'il est justifié d'éprouver de la honte face aux actes injustes, parce qu'ils sont laids (αἰσχρόν). Il s'agira alors plutôt d'une forme de pudeur (αἰδώς)<sup>763</sup>, une vertu civique essentielle pour prévenir l'injustice. C'est la répulsion décrite dans les *Lois* (I, 647a-648) nécessaire à toute vie politique et qui consiste à craindre ce qui est laid. Si on regarde l'ensemble de la réfutation, on percevra donc deux versants dans la honte. Le premier côté émanant de l'interlocuteur lui-même est la peur des maux futurs (perdre sa réputation). Cela constitue le point de départ de la réfutation, puisque c'est elle qui mène Pôlos à affirmer une thèse contraire à ce qu'il pense. Cette honte s'accompagne de la

---

<sup>760</sup> « Calliclès : – ... C'est à moi du même point de vue, de n'être pas enchanté de Pôlos, pour la raison qu'il a convenu envers toi qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir ; car c'est pour t'avoir accordé cela que, à son tour, s'empêtrant dans tes propos, il s'est laissé museler par toi : parce qu'il a eu honte (αἰσχυνθείς) de dire ce qu'il pensait ! » (482d5–e1).

<sup>761</sup> Ce premier type de honte distingué dans les *Lois* de la pudeur doit être combattue, puisqu'elle résultait d'une lâcheté face aux choses à la douleur. (*Lois*, I, 646d).

<sup>762</sup> En ce sens, on peut dire que Pôlos fait preuve d'une certaine cohérence qui se comprend à la lumière de ses appels récurrents à la majorité dans tout son discours (cf. Chapitre II, section C.2.c.) L'opinion populaire affirmerait également que commettre l'injustice est laid.

<sup>763</sup> Une vertu que Protagoras lui-même souligne comme essentielle pour la survie de la cité humaine avec la justice (*Protagoras*, 322a-323a).

crainte d'être réfuté par Socrate, crainte qui sera finalement confirmée. Mais cette honte qui handicape et emprisonne les interlocuteurs du philosophe dans leurs thèses et leur attitude est exploitée par le philosophe pour mener à un deuxième côté où il s'agit d'éprouver une vraie et belle honte, justifiée celle-là : la crainte des choses laides. C'est ici qu'on peut voir la portée véritable de la honte dans l'*elenchos*<sup>764</sup>. Elle est en un sens le signe de la réussite dialectique de l'entretien, puisque l'interlocuteur éprouve une bonne et nouvelle honte, celle d'avoir porté des thèses fausses dont il est maintenant libéré. Il s'est distingué de choses laides qu'il portait en lui. De sorte que la réfutation socratique est un enseignement qui dépasse la simple instruction (*didaxis*) pour être une véritable correction-châtiment (*kolasis*) de l'interlocuteur<sup>765</sup>. Contrairement au discours rhétorique qui génère seulement du *pathos* dans l'âme de ses interlocuteurs, la dialectique crée une cohérence entre ce qui est su et ce qui est subi. Autrement dit, elle fait coïncider être et agir, savoir et sentir, puisque le *logos* socratique affecte la structure interne de l'âme et en la réordonnant (ce qui est vrai prend le dessus sur ce qui est faux). Elle cause un changement sain et plus efficace dans l'ordonnement de l'âme que le discours rhétorique. Or, si, dans le *Gorgias*, la honte est un levier si puissant, c'est parce que les adversaires de Socrate sont récalcitrants et ne s'en remettent que malgré eux à la contrainte du *logos*. C'est en ce sens qu'ils sont corrigés par Socrate.

Ayant obtenu l'accord de son interlocuteur sur le fait que commettre l'injustice est laid et donc mauvais, Socrate peut également affirmer que ce qui est juste est beau. Il s'agit maintenant de parvenir à montrer que le châtement n'est pas l'expérience terrible et douloureuse que Pôlos a en tête. Or, l'enjeu de la réfutation est d'obtenir l'accord réel de Pôlos sur le fait qu'être injuste est un mal terrible pour l'âme qu'il faut éviter à tout prix. Mais, comme le souligne Anne Merker<sup>766</sup>, il n'est pas certain que la seule démonstration formelle (c'est-à-dire l'enchaînement de prédicats par syllogisme) puisse convaincre Pôlos

---

<sup>764</sup> Comme le rappelle Anne Merker, le verbe *elenchein* chez Homère renvoie à la production de la honte chez quelqu'un, « on voit bien comment de là, ce sera convaincre quelqu'un d'un tort ou faute (dimension proprement juridique du terme), puis d'une faute ou erreur, autrement dit réfuter (dimension logique), et comment ce sera enfin prouver. » Merker, « Le châtement entre corps et âme », p. 128.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 119.

d'une telle vérité<sup>767</sup>, d'autant plus que ses capacités dialectiques sont relativement faibles et que son acquiescement ne pourrait être que de circonstance ou superficiel. Pour atteindre véritablement les opinions du rhéteur, la réfutation doit avoir une portée supplémentaire. Nous avons parlé de la honte plus haut, mais celle-ci n'est rien sans un support physique pour exister qui est le corps. Comme le rappelle Platon dans le *Cratyle*, le corps porte son nom parce qu'il signifie (σημαίνει) ce que l'âme veut signifier, mais surtout parce que le corps est une enceinte pour que l'âme paie la peine de ses fautes (400c). Autrement dit, pour avoir prise sur l'âme, la contrainte du juge qui punit doit toujours d'abord s'exercer de manière physique. Il sera donc nécessaire de faire appel au corps pour comprendre le châtement de l'âme, pour deux raisons, comme lieu où s'exerce la contrainte et comme support plus didactique pour convaincre Pôlos.

En clin d'œil, Socrate avait averti Pôlos qu'il allait apprendre par « expérience » (πείρασαι, 474a4) ce que c'est d'être réfuté. Cette boutade montre que l'importance de l'expérience et en particulier du corps (douleur, plaisir) dans la psychologie du jeune homme a bien été cernée par le philosophe. C'est en faisant appel à cette sensibilité que Socrate va pouvoir montrer qu'il vaut mieux expier sa peine et exposer la nature véritable du châtement. En vérité, celui qui est puni justement débarrasse son âme d'un mal et la rend ainsi meilleure (477a). De sorte que la manière de concevoir le châtement chez Pôlos connaît une inversion : il ne s'agit plus de voir la punition comme un supplice auquel il faut échapper à tout prix ni comme un moyen dissuasif de commettre des actes injustes, mais comme une cure de l'âme. Ce qui demeure néanmoins commun, c'est la nécessité d'une contrainte. En effet, dans le cas du tyran comme dans le cas de la justice correctement rendue, on n'aura pas le choix de contraindre d'abord le corps pour pouvoir atteindre l'âme. Voilà pourquoi Socrate commence cette deuxième réfutation en ayant recours à des exemples entièrement corporels (frapper) où l'on retrouve un couple essentiel pour conceptualiser le châtement : l'agent (le juge) et le patient (celui qui a commis une injustice) (476b). La punition est un traitement qui est subi, celui qui donne le châtement agit sur celui qui pâtit (476d-e). Ce modèle est d'abord hérité de la médecine, où l'acteur de la guérison, le médecin, exerce un traitement (brûler, couper) dont pâtit son patient. Dans cette situation, il est évident que malgré la douleur encourue, on

---

<sup>767</sup> Même si le savoir a en lui-même une force, puisque Pôlos est obligé d'adhérer par nécessité logique à ce que lui fait déduire Socrate, il reste que cela n'annihile pas nécessairement son irrationalité.

a tout intérêt à s'en remettre à son médecin. Mais si la médecine a parfois affaire à des patients plus récalcitrants, elle ne rencontre jamais une résistance aussi forte que le juge. De plus, son objet est facilement et matériellement accessible, tandis que le juge éprouve d'emblée des difficultés évidentes pour corriger l'âme. Il faut se saisir du corps pour châtier l'âme, voire même utiliser le corps comme support du châtement pour l'atteindre. C'est ce que Socrate fait notamment en provoquant de la honte chez Pôlos, manifestation physique et psychique. Dans cette dernière réfutation, le corps n'est pas seulement support du châtement, mais aussi support pour concevoir le châtement comme un bien. Socrate commence par montrer à Pôlos le traitement médical subi par le corps pour le guérir. Pour rétablir sa santé et sa vigueur, le médecin doit employer des actions parfois douloureuses sur le corps malade. De même, le juge châtie le fait dans la perspective de rendre à l'âme injuste sa justice et sa tempérance par le châtement. Ainsi de la même manière que l'on s'est débarrassé de la gangrène (en coupant, brûlant), intruse indésirable, on se débarrasse de l'injustice qui corrompt de l'âme. Or, cette nécessité de guérir l'âme est le plus grand des biens (et l'inverse, le plus grand mal, 477a). Pour démontrer cela, Socrate introduit une tripartition des maux faisant appel à l'expérience commune. On trouve pour chaque champ que sont la fortune, le corps et l'âme, des maux respectifs. Parmi la pauvreté pour les finances ; la faiblesse, la maladie, la laideur pour le corps et l'injustice pour l'âme, Pôlos reconnaît que les conditions défectueuses les plus laides, donc plus mauvaises, sont celles de l'âme. « Être injuste (ἄδικον), licencieux (ἀκόλαστον), lâche (δειλόν), ignorant (ἄμαθῆ) »<sup>768</sup> (477d) est plus affligeant que d'être pauvre ou mal portant. Si la médecine débarrasse des maladies, l'art des affaires de la pauvreté, la justice libère de l'injustice de la licence. En passant par la métaphore médicale, Socrate a réussi à faire disparaître la conception négative du châtement comme souffrance pour faire apparaître sa dimension bénéfique et salutaire. La justice est en ce sens le domaine le plus important et requiert plus qu'une simple technique sur laquelle nous reviendrons : elle implique la possession d'une vertu par le juge pour corriger les âmes dans toute leur perversité. Et ce, même si l'injustice et l'intempérance comme désordre dans l'âme ne seront justifiées que plus tard lors de l'explication de l'ordre cosmique en 504a.

---

<sup>768</sup> La licence, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance comme maladies de l'âme seront plus clairement explicitées dans la conversation avec Calliclès, mais sont déjà introduites par Socrate dans la cure médicale de la justice.

*c. La réduction de l'usage de la rhétorique empirique (480a-481b)*

Reprenant le cas d'Archélaos, Socrate peut désormais conclure qu'il est l'homme le plus malheureux, puisqu'il souffre d'un mal de l'âme et fait tout pour ne pas en être débarrassé. De tyran puissant et envié, sa figure a finalement été renversée et réduite à l'image péjorative d'un enfant refusant d'être soigné par le médecin parce que cela fait mal. Cette comparaison illustre clairement la cause du malheur d'Archélaos. Il ignore ce qu'est la bonne santé de l'âme, il se trompe sur l'objet du bien véritable. De sorte que le régime du tyran, mais aussi de ceux qui se comportent comme lui, c'est-à-dire les rhéteurs et les princes souverains, est exactement celui contre-indiqué pour conserver une âme saine. Pôlos a donné son accord sur les thèses défendues par Socrate : le mal le plus grand est d'être injuste et de commettre l'injustice ; payer la peine de ses fautes est le moyen de se débarrasser de ce mal ; commettre l'injustice et faire tout pour éviter le châtement est pire encore que de la commettre et d'en être châtié. Du fait qu'il a reconnu la validité de ces affirmations, Pôlos a été corrigé par le *logos* de Socrate, puisque contre son gré il a subi un traitement médical jouant sur l'enchaînement logique et la honte, lui permettant de guérir son ignorance. Il reste maintenant à déterminer dans ce système de valeurs renversé ce que la rhétorique définie désormais comme une empirie jouera comme rôle. On arrive ici à un renversement si paradoxal et déroutant que Calliclès devra sortir de sa réserve. Le bilan de la conversation avec Pôlos est désastreux pour la rhétorique. En effet, au départ l'art oratoire de Gorgias servait à donner un pouvoir semblable à celui du tyran, dans la mesure où elle permettait insidieusement de commettre l'injustice en démocratie. Elle est maintenant réduite à une espèce laide de la flatterie imitant un art véritable qu'est la justice. Son usage est lui aussi réduit à une seule possibilité : s'accuser soi-même, ainsi que ses proches et ses amis, coupables d'injustices devant le juge afin de se faire punir (422c). Cette idée semble d'autant plus absurde que la rhétorique empirique a une efficacité obtenue par la production de plaisir en flattant. En réalité, on sent bien que dans le renversement des valeurs que vient d'opérer Socrate, cette rhétorique sera totalement insuffisante et appelée à disparaître pour être remplacée par une autre, philosophique celle-là. Pour renforcer cette image déconcertante, le philosophe réitère la métaphore médicale utilisée précédemment : « ... l'on doit aussi bien se contraindre soi-même que contraindre les autres à ne point avoir peur, mais à se présenter, les yeux fermés, courageusement, ainsi qu'à un médecin pour qu'il nous brûle ou taille la chair ; être en quête

du bien et du beau, sans mettre en ligne de compte la douleur... » (480c) Le parallèle entre maladie et injustice est un outil puissant pour déraciner la répulsion de la douleur associée au châtement. Il est d'ailleurs frappant que Socrate ajoute « les yeux fermés », affirmant paradoxalement grâce à une métaphore corporelle le divorce entre l'ordre du corps et l'ordre de l'âme, le premier devant être abandonné pour que l'on se concentre sur le dernier<sup>769</sup>.

Avec le recul, on réalise finalement que Socrate avait décrit par avance et théoriquement la situation qui allait se produire avec Pôlos. En effet, celui-ci correspond au diagnostic révélé à la fin de l'analogie des arts et des masques (465c-d) par Calliclès lorsqu'il expliquait le risque de confondre l'ordre entre l'âme et le corps. Si on laisse le corps présider, on sera prisonnier du plan physique que représentent le plaisir et la douleur. La position de Pôlos se ramène ainsi à un hédonisme dissimulé et mal assumé. Le jeune homme a revendiqué la face « dorée » de sa thèse : admirer le tyran, vouloir faire ce que l'on veut sans contrainte. Ces désirs cachent en réalité une peur profonde d'être faible, de ne pouvoir éviter la douleur et la mort. On retrouve comme chez Gorgias deux volets à la recherche de la puissance : une dimension offensive, cristallisée par la figure du tyran – le rêve de pouvoir réaliser tous ses désirs (et plaisirs) ; et la dimension défensive, consistant à chercher à assurer sa propre préservation. Pour défaire une croyance qui touche à une préoccupation aussi profondément irrationnelle, Platon a utilisé paradoxalement une didactique du corps. On peut d'ailleurs dire que dans toute sa philosophie, la métaphore du visible pour comprendre l'accès à l'intelligible revient sans cesse. Que ce soit dans les livres VI et VII de la *République* ou dans le *Gorgias* avec le châtement corporel, on utilise métaphoriquement le corps pour mieux le délaisser (l'âme est « nue » lorsqu'elle est jugée dans le mythe final pour que l'on voit ses cicatrices).

Dans les dernières lignes de l'échange avec Pôlos, on peut être étonné que Socrate décrive encore le châtement comme des sévices corporels : « ... s'offrir à être battu, si ce sont des coups que mérite l'injustice dont on s'est rendu coupable, à être emprisonné, si c'est la prison qu'on a méritée, si c'est l'amende, à la payer, à s'exiler si c'est l'exil, et à mourir

---

<sup>769</sup> Cette idée est bellement illustrée par ce vers d'Hugo : « L'aveugle voit dans l'ombre un monde de clarté, quand l'œil du corps s'éteint, l'œil de l'âme s'allume. » Hugo, V., *Contemplations, Œuvres complètes*, V.II, éd. J. Seebacher et G. Rosa, Robert Laffont, Paris, 1985, p.286.



enfin, si c'est la mort... » 480c-d). Le fait est que, pour Platon, l'injustice se corrige d'abord et avant tout par l'enseignement, étant donné qu'elle est causée par l'ignorance. Si Socrate n'a pas détaillé ici de système de justice, c'est tout simplement parce que tout le passage est encore tourné vers les conséquences du renversement des thèses de Pôlos. Il faut dire qu'on est seulement à la moitié du dialogue (il reste quarante-six pages *Stephanus* sur quatre-vingts) et l'on n'a pas encore assisté à la refondation dialectique de la politique et de la rhétorique. La justice dont il est question ici est encore orpheline de ses piliers philosophiques. Pour la développer, il faudra l'intervention de Calliclès. Ce dernier est profondément offusqué par le renversement du système de valeurs auquel il vient d'assister et dont le point d'orgue est la dernière affirmation de Socrate : pour faire du mal à ses ennemis, il faut finalement les empêcher d'être châtiés, en les aidant à dissimuler le mieux possible leurs injustices pour qu'ils échappent à la punition et que l'état de leur âme empire davantage.

### **C. (481b-500b) Le renversement de la puissance recherchée par Calliclès**

#### 1. Les discours protreptiques de Socrate et Calliclès (481b-488b)

##### *a. L'éloge de la philosophie par Socrate (481c-482c)*

L'entrée en scène de Calliclès ne laisse pas présager la violence qui l'habite dans la suite de la conversation. C'est d'abord en questionnant Chéréphon sur le sérieux des propos de Socrate qu'il s'immisce dans l'entretien. Son attitude n'est cependant pas comparable à la pétulance avec laquelle Pôlos avait réagi après la réfutation de Gorgias. C'est avec véhémence qu'il se jettera ensuite sur les thèses du philosophe. Comment passe-t-on d'un Calliclès poli et surpris à un orateur agressif et retors ? Le ton courtois de sa première question contraste en effet avec celui des répliques suivantes. Pourtant, par la nature même de sa première interrogation, l'hôte de Gorgias déclenche une phase plus dramatique et sérieuse du dialogue dans laquelle un renversement plus large va s'opérer. De ses propres mots, il « désire » (ἐπιθυμῶ<sup>770</sup>, 481b10) poser la question suivante au philosophe :

Dis-moi, Socrate, que nous faut-il admettre maintenant à ton sujet ? que tu es sérieux, ou bien que tu t'amuses ? Si en effet tu es sérieux et que ce que tu dis soit d'aventure vrai, ne serait-ce

---

<sup>770</sup> De quel désir s'agit-il exactement ? Il n'est pas anodin que Platon place ce verbe dans la bouche du personnage, puisque la suite du dialogue révèle son hédonisme latent.

pas alors un bouleversement radical (ἀνατετραμμένος) de notre existence, à nous autres hommes, et ne faisons-nous pas, à ce qu'il semble, tout le contraire de ce qu'il faut ? (481c1-4)

Derrière cette question se trouve une menace directe au bien-fondé de la philosophie. Elle exprime un effarement face au renversement de thèses communément admises (au point de supposer que Socrate plaisante). D'emblée, Calliclès introduit un doute sur le philosophe, qu'il va exploiter au fur et à mesure de l'entretien. Il sous-entend que le vieil homme s'amuse peut-être à gagner un jeu où il s'agit de piéger ses interlocuteurs<sup>771</sup>. Pourtant, Socrate a signifié très sérieusement dans sa conversation précédente qu'on ne réfutait pas ce qui est la vérité (473b10-11). On peut difficilement douter de sa parole. Avec Calliclès s'ouvre un défi plus corsé. Contrairement à Gorgias et Pôlos, étrangers, pris davantage dans le souci de plaire et de ne pas choquer, l'Athénien se distingue par le franc-parler avec lequel il défend sa position et les stratégies d'évitement qu'il déploiera dans la conversation (faire le comique<sup>772</sup>, ne pas prendre au sérieux Socrate, refuser de répondre). Si Calliclès est plus difficile à réfuter que ces précédents interlocuteurs, c'est parce que la conversation touche à l'ensemble de son mode de vie. Elle attaque l'existence entière d'un sujet qui fonde sa singularité et sa supériorité dans sa capacité à atteindre et assumer ses désirs. Or, comme souvent dans les dialogues platoniciens, le personnage croit que ce sont ses opinions particulières<sup>773</sup> qui constituent son identité. Cela a pour conséquence de rendre la discussion plus difficile, car l'individu s'accroche davantage à ses thèses, puisqu'elles sont à ses yeux constitutives de son bien le plus précieux, de ce qui le rend unique. Ce point est très apparent dans tout le discours de Calliclès. D'abord, parce qu'il débute d'emblée son propos en se distinguant de Gorgias et Pôlos par une théorie personnelle assez élaborée. Ensuite, parce que dans toutes ses prises de parole, il est préoccupé par la reconnaissance de la supériorité de son système de valeurs et donc nécessairement de sa supériorité sur les autres, ce qui passe notamment par l'enjeu de la virilité. Il est par conséquent beaucoup plus affirmatif et rétif à toute tentative de réfutation (au point de finir par se taire et refuser de répondre). Il y a ainsi une dimension profondément paradoxale au sein du personnage qui manifeste son profond égarement.

---

<sup>771</sup> Étant donné que les deux personnages se connaissent avant le dialogue, on peut imaginer que Calliclès se base sur la réputation de Socrate dans le milieu politique pour juger qu'il n'est vraiment pas sérieux.

<sup>772</sup> Voir notamment 497b, 498a, 499b-c. « Gorgias could not see that the joke was on him, Polus could, and was indignant ; but Callicles is a joker himself. » Michelini, « ΠΙΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ », p. 54.

<sup>773</sup> « Car c'est l'opinion qui est particulière et c'est grâce aux opinions qu'il soutient que le sujet croit constituer sa particularité. » Dixsaut, « Réfutation et dialectique », p. 66.

Calliclès revendique de manière contradictoire à la fois une émancipation de toute autorité et un besoin d'être aimé par le peuple. Sous sa cohérence de surface, l'interlocuteur de Socrate est opaque à lui-même et c'est par un traitement amer que le philosophe veut lui faire prendre conscience de la disposition interne désordonnée de son âme.

Socrate ne répond pas par une courte réplique à Calliclès, mais bien plutôt par une longue tirade (ῥῆσις) dans laquelle il prend à partie son interlocuteur d'une manière beaucoup plus personnelle qu'avec Gorgias et Pôlos. Socrate réagit à la remarque de Calliclès en quittant un mode de discussion par questions et réponses<sup>774</sup> et se lance dans une défense du mode de vie philosophique. Il y a donc un changement de rythme. Dans ces trentaines de lignes *Stephanus*, Socrate vise non seulement à exposer sa conception mais aussi à disposer Calliclès à entrer dans l'entretien dialectique (sa question laisse clairement supposer qu'il n'est pas convaincu par les thèses défendues précédemment). Pour ce faire, le philosophe l'interpelle de manière existentielle, ce qui l'irrite fortement. En effet, la réaction de l'hôte de Gorgias est sans appel, il réduit cette tirade à une harangue faite par un « véritable orateur populaire » (ἀληθῶς δημηγόρος<sup>775</sup>, 482c5). Il accuse même le philosophe de se comporter comme une jeune tête brûlée<sup>776</sup> (νεανιεύεσθαι, 482c4). Mais cette riposte souligne justement la force du discours de Socrate, qui comprend une dimension rhétorique remarquable sous plusieurs aspects. L'échange avec Pôlos s'était conclu sur la nécessité d'user de la rhétorique pour persuader celui qui commet l'injustice de subir le châtement (en s'accusant soi-même ou ses amis). Le discours de Socrate est une exhortation invitant Calliclès à se tourner vers la vie bonne comparable à l'adresse aux Athéniens dans l'*Apologie* (30e-31a). Le but est de lui faire réaliser sa propre incohérence en exposant l'opposition entre la manière dont lui et Socrate sont affectés (πεπονθότες) par leurs amours. Or, Socrate joue déjà sur plusieurs éléments essentiels de la structure psychique interne de Calliclès que nous découvrirons plus

---

<sup>774</sup> On entend par dialectique une science qui repose sur « ... l'entretien par questions et réponses suscité par une interrogation de la forme "qu'est-ce que ?" [...] c'est-à-dire posant que la réponse à cette question doit être la définition de ce que la chose interrogée est en soi, ou encore de son essence. » Delcomminette, Sylvain, « Devenir de la dialectique », in Dixsaut, Monique, Castel-Bouchouchi, Anissa et Kévorkian, Gilles, dir., *Platon*, vol. 1, Paris, Ellipses, 2013, p. 42.

<sup>775</sup> Le terme employé ici est particulièrement insultant, Calliclès n'emploie pas le terme *rhêtôr* ; il fait donc une différence entre de la démagogie (δημηγορία) de bas étage et la rhétorique (ῥητορικὴ) qui serait plus noble.

<sup>776</sup> En utilisant un contraste entre la vieillesse de Socrate et son comportement qui serait enfantin, Calliclès veut insulter le philosophe. Il essaye de lui faire honte parce que ce dernier adopterait un comportement qui n'est pas digne de son âge.

tard tels que son orgueil et son refus d'être dominé. En effet, le philosophe souligne que Calliclès se soumet au bon-vouloir et à l'inconstance de ses bien-aimés, le peuple et Dêmos. En ce sens, ce discours a bien une fonction psychagogique, puisque le philosophe essaye de diriger l'âme de son interlocuteur vers le bien en critiquant directement sa manière de vivre. Précisons quelques caractéristiques sur la nature de la rhétorique employée ici. D'abord, Socrate n'est pas en train d'user de la rhétorique empirique qui vient d'être critiquée. C'est une évidence dans la mesure où il ne flatte pas Calliclès. C'est justement le ton sans aucune complaisance avec lequel il s'adresse à son interlocuteur qui surprend et rompt avec ce qui précède dans le dialogue. Socrate n'accuse pas non plus directement Calliclès de commettre l'injustice et de devoir être châtié, il reste bienveillant. En revanche, la tirade révèle une proximité auparavant peu apparente entre les deux personnages. Non seulement ils se sont déjà rencontrés, ce dont témoignent les multiples références à des détails de leur vie respective (481d, 485d), mais ils ont aussi un avis sur la manière dont l'un et l'autre mènent leur existence. C'est précisément sur cette corde sensible que le discours de Socrate joue. Dans sa structure, le philosophe débute en soulignant un point commun entre lui et Calliclès, tisse ensuite un parallélisme entre leurs deux situations qui aboutit à une divergence, positive dans un cas, négative dans l'autre. Cette attaque personnelle de la façon de vivre de Calliclès sur laquelle nous reviendrons en détail dans un instant explique la réponse violente du rhéteur et montre déjà la fine connaissance psychologique que possède Socrate de son interlocuteur. Cette tirade renforce également l'idée d'un procès du mode de vie philosophique dans le dialogue, puisque Socrate défend sa manière de vivre en faisant à la fois l'éloge de la cohérence que lui donne la philosophie et en blâmant l'inconstance de son interlocuteur. Calliclès va répondre de manière offensive, en usant d'une rhétorique plus agressive. On va donc voir s'opposer, d'un côté la posture du philosophe, cherchant à prendre soin des âmes, de l'autre la rhétorique, animée par le désir de puissance et de vaincre son adversaire.

On a dit que les deux protagonistes se connaissent. Cet élément est important pour comprendre la nature de la rhétorique philosophique employée par Socrate dans ce passage. Bien sûr, nous n'avons pas encore défini le fonctionnement exact de cette nouvelle rhétorique dont il n'a pas encore été question dans le dialogue. Néanmoins, si elle doit être un outil pour corriger l'injustice qui fonctionne sur le modèle de la médecine, elle implique de reconnaître la maladie dont est affectée l'âme et le remède qui s'y applique. Or, c'est exactement ce dont

fait preuve Socrate dans sa tirade. Il connaît son patient, car son discours révèle à la fois un diagnostic sur Calliclès et son remède possible. Dans un même mouvement, il montre également qu'il est le juge par lequel la guérison peut arriver, car grâce à la philosophie son âme possède la cohérence amenée par le savoir contrairement à son interlocuteur. À cela s'ajoute le fait que Socrate a également éprouvé la même affection que Calliclès. Même si l'objet de leur affection est différent, ils sont tous les deux affectés de manière identique, chacun d'eux est doublement amoureux (481c-d). Socrate a pour bien-aimés Alcibiade et la philosophie, Calliclès a pour bien-aimés Dêmos le fils de Pylampès et le *dêmos* d'Athènes. Les deux hommes se soumettent au bon vouloir de leurs objets aimés et disent comme eux pour leur plaisir. Or, même s'ils souffrent du même *pathos*, ils aboutissent à des comportements opposés, parce que leurs amours agissent différemment. Pour Socrate, la philosophie est une amante plus constante qu'Alcibiade en ce qu'elle lui fait toujours tenir le même langage. Par le désir de savoir, elle l'invite à maintenir une cohérence interne en lui, sans être la proie de l'opinion commune. Quant à Calliclès, malgré le fait qu'il soit redoutable<sup>777</sup> (δεινοῦ, 481d6), il est incapable de contredire ses amours et se retrouve « sens dessus dessous » ! (481d7-e1) Cette formule est une réponse à la critique émise par la question introductive de Calliclès. Le philosophe fait sentir que c'est son interlocuteur qui n'est pas du bon côté de la question, en s'étonnant du renversement qu'il propose. En réalité, c'est lui qui adopte un comportement pour le moins déconcertant (481e7, θαυμάζοι, ἄτοπα). Ainsi, Socrate s'approprie la surprise que Calliclès manifestait à l'écoute de ses propos en exprimant son propre étonnement face à sa façon d'agir. En effet, face aux deux *dêmoi* inconstants dans leurs discours, il lui est impossible de ne pas se contredire et donc d'énoncer « la vérité » (τάληθῆ λέγειν, 481e8), même s'il en avait l'intention. Cette manière de présenter le personnage est peu flatteuse, puisque sa volonté est impuissante à préférer la vérité à ses bien-aimés, faisant que son discours est toujours soumis à une contrainte extérieure, autre manière de dire que la rhétorique n'est qu'une pratique servile (διακονία) pour satisfaire les désirs du peuple. Le fait d'insister sur la soumission de Calliclès à ses bien-aimés est déjà une façon pour Socrate de causer une certaine gêne chez lui. Ce point laisse présager le remède honteux qui sera administré par le philosophe. Pour le moment, le philosophe énonce son diagnostic de manière tranchante et abrupte et exhorte son patient à

---

<sup>777</sup> Socrate reconnaît d'emblée certaines capacités chez Calliclès.

abandonner son comportement irrationnel. Avec ce parallèle affectif, Socrate invite également Calliclès à la clémence. Parce qu'ils souffrent de manière mutuelle de la même affection, les deux hommes devraient se comprendre. Calliclès devrait ainsi accepter que Socrate dise des choses étonnantes, parce que son discours est soumis à la philosophie, comme lui est soumis à ses amours. En faisant porter la responsabilité de ses propos sur la philosophie, Socrate tourne Calliclès vers une attitude saine où la réfutation se joue sur les *thèses* portées par la personne.

Vers la fin de cette tirade, on assiste à une personnification de la philosophie. Dans le texte, elle est définie comme un *logos* qui produit des thèses toujours vraies (et donc en ce sens elle dit toujours la même chose). Socrate rappelle que l'accord avec Pôlos a permis d'établir que commettre l'injustice et ne pas en payer le prix est le mal suprême (482b). Si le but de la philosophie est d'établir la vérité, ce savoir conditionne aussi un agir et c'est ce qui ressort directement des propos de Socrate. Elle a pour conséquence de créer chez celui qui la pratique une cohérence entre la pensée, la parole et l'agir, ce qu'il explicite par l'exemple de la lyre et du chorège : « ... je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout seul, consonant avec moi-même et de me contredire. » (482b7-c3). Cette phrase est une pique directe à l'endroit de Calliclès, qui ne résiste pas à l'opinion de la majorité des hommes (il aime et veut satisfaire le *dêmos*). À l'inverse, l'amour de la philosophie permet de maintenir une cohérence interne par rapport à soi que rien ne peut affecter ou corrompre. Malgré la pression de tout l'orchestre, la mélodie de Socrate restera fidèle à elle-même. L'ultimatum posé à Calliclès face à la philosophie repose également sur cet enjeu : « ... ou bien confonds-la, prouve-lui la fausseté de ce que précisément je disais tout à l'heure [...] ou bien si tu dois renoncer à réfuter sa thèse, alors, par le Chien, dieu des Égyptiens, Calliclès ne s'accordera point avec toi, Calliclès ; mais, dans votre vie tout entière, il y aura dissonance entre sa voix et la tienne ! » (482b4-6) Le personnage est donc face à un choix crucial : soit il est capable de confondre la philosophie, de réfuter les thèses qui sont la vérité même, soit s'il refuse, il sera en désaccord avec lui-même toute sa vie entière. Cela est cohérent avec ce qui a été énoncé précédemment puisque si Calliclès préfère conserver son opinion, il fait preuve de lâcheté, se réfugie dans la paresse et risque de se conforter dans son ignorance. En lui posant

ce défi, Socrate sait bien qu'il met son interlocuteur dans une position délicate. Si ce dernier décline l'examen, il se retrouvera dans une position honteuse par rapport aux autres personnages du dialogue. Mais cette pression est en réalité tout à fait cohérente et justifiée par le rôle de juge qu'exerce Socrate. En effet, il est évident qu'en tant que patient qui nécessite d'être traité, Calliclès n'a pas envie de se soumettre volontairement<sup>778</sup> au châtement du philosophe (comme tout coupable), et d'être libéré de son ignorance et ultimement de son intempérance. La rhétorique utilisée par Socrate dans le passage sert donc bien son souci pour soigner l'âme de Calliclès en exerçant une contrainte sur lui par le biais de la honte et de l'interpellation personnelle. Le but est de le faire entrer avec toutes ses forces dans l'examen de ses opinions et son existence, c'est pourquoi plus loin Socrate saluera ironiquement la valeur d'un tel adversaire pour prouver la vérité de la philosophie.

*b. L'éloge de l'homme supérieur selon Calliclès (482c-486d)*

Répondant à l'allocution de Socrate, le discours de Calliclès présente d'emblée une dimension plus radicale et paradoxale que celui de ses prédécesseurs. Même si nous avons déjà analysé ses propos<sup>779</sup>, rappelons quelques-uns de ses traits saillants pour mieux saisir sa réfutation. L'Athénien reprend certaines prémisses du système de valeurs présenté par Gorgias et Pôlos (la puissance de la rhétorique, la liberté de commander qu'elle confère, etc.), mais en lui donnant une nouvelle assise à travers sa thèse sur la loi de la nature. Pour Calliclès, ce sont les deux rhéteurs qui ont subi ( $\pi\alpha\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ , 482c7,  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\theta\epsilon\nu$ , 482d6) une affection semblable, puisqu'ils ont eu honte ( $\alpha\iota\sigma\chi\upsilon\nu\theta\eta\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , 482d2) et n'ont pas été capables d'assumer les implications « injustes » de l'usage de la rhétorique (482c-d). De sorte qu'ils se sont contredits face à un Socrate malintentionné<sup>780</sup>, car ils avaient peur d'avouer ouvertement des principes contredisants ceux mis en l'avant par la démocratie. C'est là que se manifeste la franchise<sup>781</sup> ( $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ) revendiquée de Calliclès et sa supériorité sur Gorgias et Pôlos,

---

<sup>778</sup> Sur ce point, Anne Merker rappelle justement qu'une âme qui se soumettrait volontairement au châtement n'aurait plus besoin de le subir, « elle aurait déjà rencontré en elle la justice que sa punition devait à son terme seulement lui faire retrouver. » Merker, « Le châtement entre corps et âme », p. 122.

<sup>779</sup> Nous avons déjà fait une analyse assez complète du personnage et de sa conception ; voir notamment les sections B.3.b et C.3. du deuxième chapitre.

<sup>780</sup> Calliclès ne cesse d'accuser Socrate de malhonnêteté, affirmant qu'il use de stratagèmes pour gagner et se comporter comme un vulgaire démagogue plutôt que de vouloir vraiment rechercher la vérité (482e2-5, 483a2).

<sup>781</sup> Comprise ici comme le fait d'oser ( $\tau\omicron\lambda\mu\acute{\alpha}\omega$ ) dire ce que l'on pense (483a1).

puisqu'il osera soutenir, selon lui, un discours opposé aux valeurs démocratiques<sup>782</sup> à l'aide d'un nouveau pilier conceptuel (la loi de la nature). Calliclès utilise ces deux cadres opposés, la nature et la loi, pour démasquer la prétendue supercherie de Socrate. Il se trouve qu'on se contredit nécessairement si on ignore cette différence, puisque « ce qui n'est pas beau par nature, l'est en vertu de la loi. » (482e4-5) Dans cette perspective, la thèse de Pôlos n'est plus contradictoire. Ainsi, selon Calliclès, ce qui du point de vue de la nature est plus laid est aussi plus mauvais, il vaut donc mieux commettre l'injustice que de la subir, tandis que du point de vue de la loi, il est plus mauvais de la commettre (483a-b). Ce point doit se comprendre à la lumière de la norme naturelle qu'établit Calliclès. Ce qui est juste, c'est que celui qui vaut davantage selon la nature domine *et* ait plus que les autres, les faibles (483c9-d10). La différence entre le faible et le fort repose alors sur le fait que le fort ose revendiquer son désir d'avoir plus (πλεονεξία) *et* possède un naturel qui lui permet de le faire. Chez Calliclès, la justice naturelle suppose ainsi d'emblée une autre conception de la redistribution des richesses, comme le remarque justement Pierre Ponchon, puisque le signe de la puissance du plus fort est qu'il puisse instaurer un partage inégal des ressources<sup>783</sup>. Ce point est important pour comprendre l'enjeu de la distribution repris par Socrate plus tard (490b).

Le discours de Calliclès a suscité de nombreuses analyses, mais on n'insiste en général pas assez sur ce qui le conditionne. Son allocution se comprend d'abord comme une *réaction* orgueilleuse et violente à la réfutation de son ami Gorgias (qu'il héberge dans sa maison) et à une remise en question sans complaisance de son existence par Socrate. Encaissant un choc désagréable, le personnage conteste le renversement que le *logos* philosophique le *contraindrait* à accepter. Il ne veut pas s'y soumettre. Contrairement à Pôlos, ce n'est pas par des appels à la majorité<sup>784</sup> qu'il se défend, mais par un éloge d'un mode de vie politique qui rejette l'existence où l'on se consacre à la philosophie. Dans ce système, l'usage de la rhétorique est légitimé par un « droit de la force. » Elle est donc ramenée à l'intérieur d'un cadre où la justice du plus fort fonde une tyrannie par le langage.

---

<sup>782</sup> Même si comme le souligne justement Babut, son discours trahit déjà dans sa formulation les signes d'un alignement *de fait* à l'opinion commune : « qu'il s'apprête à pourfendre, mais dont il se sent ici déjà solidaire, face à la pensée subversive de Socrate » Il a d'ailleurs notamment recours à des formes de première personne du pluriel (ἡμῶν, πράττομεν). Babut, « οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν », p. 85.

<sup>783</sup> Ponchon, Pierre, *Thucydide philosophe : la raison tragique dans l'histoire*, Grenoble, Millon, 2017, p. 272.

<sup>784</sup> Il est évident que si Calliclès s'oppose à la majorité, il n'utilisera pas un tel procédé. En revanche, il use d'exemples de tyrans (Xerxès, Darius) et d'appels à l'autorité (Pindare, Euripide).



Par conséquent, Calliclès scinde la rhétorique en deux : d'un côté il y a celle dont on fera un usage naturellement juste à l'instar de la force physique pour dominer et se soustraire à la loi du grand nombre ; de l'autre il y a celle utilisée injustement par les faibles pour louer les lois égalitaires de la démocratie et blâmer les forts (483b-c).

Cette manière de présenter les choses permet à Calliclès de renverser la position infamante que Socrate lui a attribuée dans sa tirade : d'une part en associant la thèse de la laideur de l'injustice aux faibles et donc au philosophe ; d'autre part en refusant l'image de la marionnette soumise aux désirs du peuple. Tout le schéma du personnage présente une individualité isolée dont la supériorité sur le grand nombre est légitimée naturellement. Alors que la parole de Socrate avait pour ambition de révéler la vérité, celle de Calliclès cherche à séduire par la révélation du complot des faibles face aux forts. C'est pourquoi l'interlocuteur utilise les verbes ἀποφαίνω (483c8), ἀναφαίνω (484a6), mais aussi δηλώω (483d1) et ἐνδείκνυμι (484b2) pour mettre en lumière ses propos. Il rejette l'autorité et la moralité de Socrate pour établir un rapport de force à son avantage. Pour ce faire, il use de plusieurs procédés. Dans un premier temps, il mine les bonnes intentions du philosophe en montrant que par l'omission d'une différence entre la nature et la loi ce dernier ne cherche qu'à gagner la discussion. À l'inverse, par son discours, Calliclès veut montrer qu'il est « honnête » dans la mesure où il lève le voile sur les rouages de la rhétorique dont usent les faibles en démocratie pour asservir les forts (483c-d). Il réalise ainsi métaphoriquement l'émancipation dont il est question dans son récit de libération de l'homme doué naturellement (483e-a). Il secoue ses chaînes et s'affirme comme celui qui ne se laissera pas vaincre ni duper par aucune rhétorique, que ce soit celle faussement philosophique de Socrate ou celle des faibles et du grand nombre. Il regagne ainsi une position de supériorité à l'image de l'homme fort asservi dans l'enfance qui se révèle maître à l'âge adulte. Dans un deuxième temps, Calliclès joue sur l'aveuglement causé par le fait de philosopher en l'associant à une déchéance sénile. Alors qu'il avait été accusé d'être lui-même aveuglé par les dires de ses amoureux, l'hôte de Gorgias reprend cette accusation et la retourne contre Socrate. Si celui-ci ne se consacrait pas à la philosophie à son âge, il serait en mesure de voir la vérité, c'est-à-dire que la justice véritable est celle de la nature et que ceux qui valent davantage méritent d'avoir plus que les faibles : « ... c'est ce que tu reconnaîtras à condition de t'orienter vers de plus hauts objets, renonçant désormais à la philosophie. » (484c4-5) Le vieux philosophe apparaît comme un

ringard passant « le reste de sa vie, enfoncé dans un coin, à chuchoter en compagnie de trois ou quatre adolescents » (485d-e1). On voit ici que pour esquiver la honte générée par Socrate sur lui, Calliclès humilie la philosophie, en montrant l'ampleur de son incompetence pour mener une existence bonne si on la pratique après l'adolescence.

En faisant l'éloge de la philosophie, Socrate a pour but de montrer le bien qu'elle lui apporte en le rendant cohérent avec lui-même. À son tour, Calliclès répond par un autre éloge, celui d'un individu au naturel excellent, expérimenté, conscient de sa valeur et actif politiquement dans la cité afin de s'y réaliser. Si cet homme d'action sait vivre, c'est parce qu'il adopte une existence à la hauteur de ses capacités (484e-a). Le philosophe, à l'inverse, les gâche en pratiquant sans modération (484c6) la philosophie, une activité certes agréable<sup>785</sup> (χαρίεν, 484c6), mais nuisible passé un certain âge. Il est frappant de constater les points communs entre les deux types d'individus (le politicien et le philosophe) dépeints par Calliclès. Ils sont comme deux faces d'une même pièce, d'abord parce qu'ils possèdent un excellent naturel, bien qu'ils choisissent deux voies différentes. L'un, après l'adolescence, cesse la philosophie pour développer son expérience des plaisirs, des passions et du langage dont il faut user dans les conventions et des mœurs de la cité (484d). Il pratique ainsi la πολυπραγμοσύνη, tandis que l'autre, ἀπράγμων, se consacre à la recherche de la vérité. Or, les deux développent une opposition par rapport au grand nombre et cherchent à s'en émanciper : le philosophe s'exclut des activités de la cité et se retrouve pour ainsi dire en marge de la société, tandis que l'homme politique s'oppose dans ses intérêts et ses valeurs aux vues égalitaires de la démocratie. C'est d'ailleurs précisément cette liberté de l'adolescent qui pratique la philosophie que Calliclès loue, puisqu'elle permet de se juger digne (ἀξιόσποντα) de ce qui est beau (καλοῦ) et noble (γενναίου) (485c6). À cet âge, se connaître soi-même, prendre conscience de ce qu'on vaut et l'assumer grâce à la réflexion est valorisé par l'Athénien. Du point de vue de Calliclès, le philosophe et l'homme politique ont eu tous les deux la force de se libérer de l'opinion commune et d'assumer leurs naturels propres. Mais leur destin est différent, puisque l'homme politique décide de se fondre à

---

<sup>785</sup> Cette phrase est révélatrice de la mentalité de Calliclès qui juge une activité ici intellectuelle à l'aune du plaisir qu'elle procure, mais aussi de sa puissance. La philosophie est agréable à pratiquer pour l'hédoniste extrême qu'est Calliclès, mais paradoxalement il faut s'y adonner avec modération sinon on risque de ne pas développer une intelligence pratique !

nouveau dans la masse pour apprendre à la flatter et obtenir le pouvoir, alors que le philosophe persiste à s'en éloigner, à dire le contraire d'elle, ce qui lui fait courir le plus grand des dangers. En effet, le philosophe risque par son incompétence rhétorique<sup>786</sup> de subir l'injustice, d'être traîné dans la boue, condamné à mort, alors que l'homme politique par sa puissance possédera une bonne réputation, une maison pleine de biens (comme celle de Calliclès) et une protection pour lui et ses amis (486b-d).

Calliclès a donc tenté de renverser la honte que lui faisait subir Socrate de deux manières. D'abord, il a renversé le mode habituel du discours protreptique<sup>787</sup>. Au lieu d'un homme âgé qui sermonne un jeune<sup>788</sup> et l'exhorte à adopter un mode de vie juste, Calliclès, plus jeune que Socrate, dénonce un comportement inapproprié pour un vieil homme : Socrate se livre à des gamineries en faisant de la philosophie passé l'adolescence. Ensuite, il montre que la philosophie ne permet pas de se porter assistance. Les deux accusations portent atteinte à la virilité et à l'honneur<sup>789</sup> (deux éléments importants aux yeux de Calliclès). Le point couronnant ces attaques est l'affirmation que le philosophe mériterait d'être fouetté, ultime insulte (485d, 486c). Pour tempérer un peu ses paroles violentes, Calliclès répond au parallélisme amoureux que Socrate avait introduit dans sa tirade. Le politicien est dans des « dispositions véritablement amicales » (485e3) vis-à-vis du philosophe. Il le montre en reprenant un duo célèbre. Les deux figures abstraites du *πολυπράγμων* et de l'*ἀπράγμων* vont finalement s'incarner en Zéthos et son frère Amphion, personnages de l'*Antiope* d'Euripide, invitant le philosophe par les mots du poète à « s'exercer à la belle musique des actes. » (486c4-5).

On peut déjà voir un problème dans le système de valeurs que propose Calliclès. Son discours vise à légitimer la recherche de la puissance. Mais, sa fondation repose sur une lecture de la nature qui permet de dériver une justice où le droit du plus fort à dominer le plus

---

<sup>786</sup> Il s'agit bien d'une incompétence langagière, puisque comme le souligne Calliclès, le philosophe restera bouche bée à la barre du tribunal, ne sachant que répondre à un adversaire plein de malveillance et de perversité (486b2-4).

<sup>787</sup> Michelini, « ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ », p. 54.

<sup>788</sup> Sur l'enjeu les mœurs athéniennes concernant le rapport entre jeune homme et homme plus âgé, on consultera Roisman, Joseph, *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*, Berkeley, University of California Press, 2005, pp. 11-15.

<sup>789</sup> « Honor and shame were essential qualities in Athenian manhood, integral to virtually every aspect of the man's being and life as the Athenians conceived of them. » *Ibid.*, p. 64.

faible et à étendre sa *pleonexia* est légitimé. Si l'édifice repose sur une certaine description<sup>790</sup> de la nature, elle comprend d'emblée une faille, car ce que Calliclès fait dire à la nature ne peut constituer une preuve claire et rationnelle. C'est d'abord un imaginaire<sup>791</sup> qu'il déploie, une vision idéalisée où les lions « dominant » justement les animaux plus faibles, autrement dit un paradis où les plus forts sont libres de posséder davantage. Mais Calliclès esquivait d'emblée différents types de puissances présentes dans la nature. Si le lion est sans doute une caricature éculée du pouvoir individuel, il est loin d'incarner unilatéralement la puissance. Avant même d'introduire une interprétation divergente de la nature (un *cosmos* ordonné et harmonieux 504a-d), Socrate va donc pouvoir attaquer le principe permettant de déterminer qui est le plus fort selon la nature. D'autre part, il faudra questionner la nature et l'effectivité de la puissance que Calliclès prétend obtenir, car il n'est pas certain que l'homme politique fondu dans la masse réussisse véritablement à affirmer ses désirs<sup>792</sup>.

c. *L'âme en or de Socrate et sa pierre de touche (486d-488b)*

*L'épreuve est la pierre de touche de l'homme vertueux.*<sup>793</sup>

Après une allocution aussi flamboyante, Socrate a devant lui un ensemble de thèses qu'il va pouvoir examiner. Mais avant cela, il faut s'assurer d'intégrer Calliclès dans la discussion, pour qu'il accepte de converser avec le philosophe et subisse ultimement les bienfaits de sa réfutation. Or, il apparaît clairement que le personnage est plus récalcitrant et plus méfiant que les deux interlocuteurs précédents. La stratégie de Socrate peut paraître rhétorique puisqu'il commence par le flatter. Mais en vantant les qualités de Calliclès, Socrate est en réalité en train de déterminer les conditions de réussite du dialogue et de saisir une opportunité unique de prouver la valeur de la philosophie. C'est l'image de la pierre de

---

<sup>790</sup> À ce propos Barney invoque justement le principe de David Hume : « ... no normative claims may be inferred from purely descriptive premises ('no ought from an is'). » Barney, Rachel, « Callicles and Thrasymachus », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/callicles-thrasymachus/>>, consulté le 20 octobre 2018.

<sup>791</sup> Le travail de Fussi dans un article sur les exemples pris par Calliclès analyse notamment l'aspect fantaisiste de son propos, cf. Fussi, « Callicles' Examples of *nomos tês phuseôs* in Plato's *Gorgias* », p. 123.

<sup>792</sup> En réalité, il est asservi aux désirs du peuple et les imite.

<sup>793</sup> Théognis, *Poèmes élégiaques*, v. 417-418.

touche<sup>794</sup> qu'il introduit dès les premières lignes et dont la symbolique est essentielle pour comprendre la suite de la conversation :

Si j'avais une âme faite d'or, Calliclès, ne conçois-tu pas quelle joie ce serait pour moi d'avoir trouvé une de ces pierres au moyen desquelles on fait l'épreuve de l'or ? la pierre de touche la plus parfaite : une, grâce à laquelle, au cas où, mise en contact avec mon âme, elle conviendrait (ὁμολογήσειεν) avec moi que celle-ci a été bien soignée, je serais certain de m'en être convenablement occupé et de ne plus avoir besoin d'aucune autre pierre de touche ? (486d1-7).

Le principe est simple, pour vérifier que l'on tient bien de l'or entre ses mains, on le frotte vigoureusement contre une pierre noire qui révèle sa nature. Transposé au dialogue, cela signifie que l'âme de Socrate en se frottant à celle de Calliclès met à l'épreuve sa valeur. On retrouve encore ici la question de la cohérence interne de soi. En obtenant l'accord (critère de réussite de l'entretien dialectique), Socrate aura à la fois prouvé la véracité des thèses qu'il a avancées et la qualité de son âme. En effet, dans l'échange avec Pôlos, on avait souligné que pour pouvoir corriger les individus injustes, le juge, contrairement au médecin, devait posséder une âme saine. Calliclès est donc une « heureuse trouvaille » (ἐρμαίω, 486e2) grâce à laquelle Socrate va pouvoir vérifier si non seulement il a pris soin adéquatement de son âme par la philosophie, mais s'il est également en mesure de soigner autrui. C'est ainsi tout son mode de vie qui sera légitimé par une telle épreuve (486e6-487a2).

Socrate explique que « quand on veut sur l'âme faire comme il faut l'épreuve, pour savoir si elle a ou non une vie correcte, il faut, somme toute, la réunion de trois conditions : [...] savoir (ἐπιστήμην), bienveillance (εὖνοιαν), franchise (παρρησίαν). » (486e6-487a3) Calliclès remplit selon le philosophe ces trois conditions. On pourrait d'abord penser qu'il faut prendre au sérieux cette affirmation, puisque la tirade de Calliclès semble montrer qu'il possède un certain savoir, un intérêt pour aider Socrate et une franchise revendiquée dans ses propos. Mais la suite du dialogue dément chacune de ces qualités mentionnées chez le personnage. Il serait étrange que le philosophe se soit trompé en attribuant ces caractéristiques ; Socrate connaît bien l'homme à qui il a affaire et surtout cela nuirait à la réussite du dialogue. En réalité, comme l'indique le passage plus haut, sans sa pierre de touche, le philosophe pourrait-il vraiment prouver ses dires ? Il faut comprendre ce passage

---

<sup>794</sup> On trouve déjà chez Euripide et Théognis cette idée d'une pierre de touche pour savoir si le caractère d'une personne est bon ou mauvais cf. Euripide, *Médée*, v. 816-819 et Théognis, *Sentences*, §447. Mais c'est une originalité de Platon de l'utiliser comme moyen d'un examen dialectique.

autrement. Pour commencer, il s'agit plutôt d'une manière d'enclencher le dialogue avec l'interlocuteur. En le flattant par l'éloge de qualités, le philosophe l'encourage à faire preuve de ces exigences que sont la franchise, la bienveillance, le savoir dans l'espace discursif. En apparence, le riche Athénien croit que le rapport de force s'est renversé puisque pour lui faire entendre sa parole, Socrate feint « d'être certain que son interlocuteur possède effectivement un savoir lui permettant de répondre. »<sup>795</sup> Pour cela, Socrate reconnaît la possibilité de sa propre ignorance, appelant à l'autorité et à la bienveillance de son interlocuteur, car s'il commet des erreurs, c'est bien involontairement<sup>796</sup>. Ce qui augmente l'ironie du passage, c'est la nature équivoque des preuves que Socrate offre des trois qualités possédées par Calliclès et qui lui donne l'occasion de le louer pour lui faire plaisir<sup>797</sup>. Socrate fait sentir à son interlocuteur qu'il est spécial, car il possède trois qualités qu'on trouve rarement ensemble. L'ironie du passage est renforcée par le fait que pour ménager Gorgias et Pôlos, qu'il ne faut pas offusquer, Socrate les qualifie de sages (σοφώ, 487a7), ayant de l'amitié (φιλω, 487b1) pour lui, mais manquant de franchise. Or, au vu des entretiens précédents, il s'est avéré qu'ils étaient plutôt ignorants<sup>798</sup> et pas particulièrement bienveillants (dans le cas de Pôlos). Mais le savoir dont il est question ici ne semble pas de nature philosophique, mais plutôt politique et développé par l'expérience et la culture athénienne. Faisant un constat basé sur celui du grand nombre (« ainsi que l'attesteraient bien des gens (πολλοί) à Athènes », 487b7) le philosophe limite la portée de son affirmation en disant qu'aux yeux de tous Calliclès est éduqué (πεπαιδευσαι, 487b6). Il complète cette affirmation par une anecdote biographique du personnage. Si ce dernier est bienveillant, c'est parce qu'il offre à Socrate les mêmes conseils qu'à ses amis, avec lesquels il a formé une fraternité savante (κοινωνους σοφίας 487c2). En invitant le vieil homme à cesser de philosopher, il répète les mêmes propos tenus à ses camarades intimes<sup>799</sup>. Enfin, Calliclès vient de faire la preuve de sa franchise

<sup>795</sup> Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 22.

<sup>796</sup> « Si en effet, dans le cours de ma propre existence, j'agis en quoi que ce soit d'une façon qui n'est pas correcte, sache bien que ce n'est pas volontairement que je pêche, mais par le fait de mon ignorance... » (488a2-4).

<sup>797</sup> Voilà encore une preuve que Socrate a bien compris le fonctionnement psychologique de Calliclès.

<sup>798</sup> Socrate reconnaît l'importance de la honte dans la réfutation, devant une foule nombreuse : les deux hommes n'ont pas réussi à être cohérents avec eux-mêmes parce qu'ils avaient honte, ils se sont contredits plutôt que de tenir des propos contraires à la foule (487b).

<sup>799</sup> Cet exemple est également équivoque si l'on creuse un peu. Parmi les amis cités de Calliclès se trouve celui d'Andron connu pour avoir cherché à sauver sa vie en dénonçant notamment Antiphon de Rhamnous en 410 lors de la révolution oligarchique des Quatre-Cents. Ce n'est pas un comportement qui témoigne d'une grande bienveillance envers ses amis. Comme l'affirme Irwin, Calliclès semble reconnaître la valeur de l'amitié et de

puisqu'il a sans honte affirmé sa thèse malgré son caractère subversif, même s'il ne fait qu'affirmer clairement ce que tout le monde pense sans oser le dire tout haut (492d1-4), autre manière de dire que le politicien n'exprime déjà qu'une opinion commune<sup>800</sup>. Socrate conclut que ne manquant d'aucune de ces qualités, l'accord entre lui et Calliclès permettra d'aboutir (τέλος, 487e7) à la vérité sur la question de savoir « quel genre d'homme on doit être, et à quelle sorte d'occupation on doit s'adonner et jusqu'à quel degré, aussi bien quand on est plus âgé que quand on est plus jeune » (487e9-488a).

Or, nous avons souligné plus haut que Calliclès ne remplit véritablement aucune des qualités énoncées par Socrate, la réfutation ayant pour effet de le rendre agressif, calculateur et finalement silencieux. Perdant ces conditions, la pierre de touche de Socrate perd-elle de sa valeur ? Face à Calliclès, la cohérence de la philosophie peut quand même se révéler. C'est par contraste avec la pierre de touche que l'or se révèle de lui-même. Toutes les caractéristiques de la pierre de touche (sombre, mat, dur et altérable) s'opposent à celles de l'or. De la même manière, Calliclès est l'antagoniste exact de Socrate, représentant une parole ennemie, menaçante et radicalement opposée. À travers la mise à l'épreuve de la philosophie, c'est ultimement l'accord de Socrate avec lui-même qui établira la véracité des thèses du philosophe, et ce même si son adversaire est de mauvaise foi. Mais ce point sera examiné plus loin dans la réfutation.

## 2. Examen de la définition des meilleurs dans la thèse de Calliclès (488b-491d)

### a. Le critère de la force physique

*Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre, comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau. Mais où prendrons-nous un port dans la morale ?<sup>801</sup>*

Cette citation de Pascal illustre bien l'illusion de la « loi de la nature » défendue par Calliclès. Il a accusé Socrate de ne pas voir ce qu'est la véritable justice, mais son point

---

la fraternité, et il a exprimé de la bonne volonté envers Socrate (485e), mais le genre de vie supérieur qu'il favorise n'implique pas explicitement la recherche de ce genre d'attachement (507e). Dodds dans son introduction à Plato. *Gorgias*, p. 183.

<sup>800</sup> Babut, « οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν », p. 86.

<sup>801</sup> Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2009, p. 376, Fragment 591.

d’ancrage dans la nature est en réalité bancal comme va le montrer la réfutation. À l’inverse, le philosophe proposera plus tard une contre-généalogie de la morale à partir d’une nature comprise géométriquement. Maintenant que le but et les conditions de réussite de la conversation sont clairement définis (il s’agit d’atteindre la vérité sur la question du genre de vie par l’accord entre les deux interlocuteurs), Socrate peut se lancer dans l’examen des propos de Calliclès. L’entretien va ainsi reprendre un rythme stichomythique. Le philosophe s’attaque directement au maillon faible de la thèse en lui demandant ce qu’implique précisément la justice naturelle. Car il y a effectivement une ambiguïté dans ses propos : qui a le droit d’avoir plus, pourquoi et surtout de quoi veut-on avoir plus que les autres ? Socrate commence par demander ce qui légitime la supériorité naturelle (la force physique ou l’intelligence) puisque dans la formulation des thèses callicléennes apparaît un certain flou sémantique : (1) le plus fort (κρείττω) doit ravir de force (βίᾳ) les plus faibles<sup>802</sup> (ἡττόνων) ; (2) le meilleur (βελτίω) doit commander aux plus faibles (χειρόνων) ; (3) le supérieur (ἀμείνω) doit avoir plus (πλέον ἔχειν) que celui qui ne vaut rien (φαυλοτέρου) (488b3-5). Par quoi le plus fort vaut-il davantage naturellement que le plus faible ? Étant donné que Calliclès a fait référence à des exemples de forces physiques (Héraclès saisissant les vaches de Géryon, la grande nation perse attaquant militairement les petits États hellènes), Socrate demande si c’est la force physique (ἰσχυρός) qui détermine finalement la justice naturelle, en donnant la supériorité à ceux qui sont physiquement plus robustes que ceux qui sont plus petits et malingres (μοχθηρότερον). Calliclès accorde qu’il affirme avec précision (σαφῶς) l’identité entre être plus fort (κρείττον), être meilleur (βέλτιον) et être plus robuste (ἰσχυρότερον) (488d1-4). Le premier contre-argument de Socrate est alors aisé : il suffit d’exposer les faits<sup>803</sup>. Selon la nature, le grand nombre (πολλοί) est toujours plus fort physiquement qu’un individu isolé. Dans ce cas, les lois instaurées par ceux que Calliclès qualifie à tort de faibles sont des lois belles naturellement, puisque sa justice tire son fondement des plus forts naturellement. Or, si la masse estime que c’est l’égalité qui est juste, alors il est plus laid de commettre l’injustice que de la subir selon la loi comme selon la nature (489a). Dans cette

---

<sup>802</sup> L’esprit des propos de Calliclès rejoint ici fortement ceux de Gorgias dans son *Éloge d’Hélène*, au §6 (traduction de Marchand et Ponchon, p. 367) : « Car par nature ce n’est pas le puissant qui est arrêté par le faible, mais le faible est commandé et conduit par le puissant ; le puissant dirige, le faible suit. »

<sup>803</sup> « Socrate s’appuie d’abord sur une considération de bon sens, que peut difficilement récuser Calliclès. [...] il met le doigt sur la faiblesse de toute éthique naturaliste, contrainte de reconnaître qu’en tout état de cause, ce sont les faits qui ont raison. » Babut, « οὐτοσί ἀνήρ οὐ πάυεται φλυαρῶν », p. 84.



première réfutation, Socrate a encouragé Calliclès à n'avoir nullement honte de reconnaître son tort. Si, en effet, il est d'accord sur le fait énoncé par le philosophe, alors ses accusations précédentes étaient infondées, puisque Socrate n'usait d'aucun stratagème malhonnête, l'injustice étant laide et mauvaise du côté de la loi comme de celui de la nature (489b).

Malheureusement, le « très sage » (489c8) Calliclès se révèle irascible et mauvais dialecticien. Il renâcle à reconnaître le contre-argument. Au contraire, il attaque personnellement Socrate, rattachant encore ses propos à une attitude inacceptable pour son âge. Afin d'échapper à la contrainte, le personnage renvoie la honte sur son interlocuteur en l'accusant de faire la chasse aux mots (ὀνόματα θηρεύων, 489b8). Il apparaît clairement ici que la seule défense de Calliclès est rhétorique. Sa réplique n'est qu'une suite de stratagèmes pour décrédibiliser son adversaire. Il commence par répéter sa dépréciation de la philosophie et de celui qui la pratique, soutenant qu'il perd son temps à se concentrer sur des détails, des balivernes (φλυαρῶν, 489b7). Il veut à nouveau faire passer Socrate pour un homme avide de victoire et non pour un philosophe bienveillant recherchant la vérité avec son interlocuteur. Il retourne ainsi l'expression que le vieil homme avait utilisée à son égard : en réalité, si l'on fait une erreur dans ce que l'on dit, c'est une « bonne trouvaille (ἔρμαιοι) » (489c2). Enfin, Calliclès s'agace de l'incompréhension de son interlocuteur. Comment Socrate peut-il en effet accorder une quelconque valeur aux lois qui seraient établies par un « ramassis d'esclaves et de gens de toute espèce, hommes indignes » (489c) qui ont pour seule caractéristique la force physique de leur nombre ? Le mépris radical que Calliclès exprime pour la plèbe est exacerbé. La mentalité aristocratique du personnage orientée sur les notions de virilité et de supériorité sociale, des forts actifs et des faibles passifs doit apparaître clairement afin de montrer ultimement la profonde contradiction interne qui le scinde.

Dans ce passage (489b-e), les deux protagonistes commentent leur comportement réciproque et s'accusent chacun d'user de procédés éristiques. Alors que Calliclès reproche au second d'ironiser et d'accorder trop d'importance à attraper des mots (489c), Socrate accuse le premier de manquer de douceur<sup>804</sup>, de rendre flou son propos pour ne pas dévoiler

---

<sup>804</sup> « Socrate : – [...] apportes plus de douceur à préparer mon instruction, si tu ne veux pas que je cesse de fréquenter ton école ! » (489e). Avec une telle réplique, Socrate assume pleinement le côté comique du

sa pensée et de se masquer derrière les sentiments fraternels d'un Zéthos pour attaquer violemment (489e). Or, Calliclès n'est pas capable de concevoir que le comportement de Socrate sert véritablement un but philosophique : ses intentions profondes visent réellement à faire du bien à Calliclès, et non à gagner la conversation. Contrairement à ce dernier, Socrate éclaire les critiques qu'on lui adresse. Si son interlocuteur a l'impression qu'il ruse et s'empare de ses mots, c'est en réalité parce qu'il espère simplement « savoir clairement » ce qu'il voulait dire (489d3). Autrement dit, Socrate n'est pas un Prodicos : son intérêt ne touche pas le sens et l'usage correct des mots<sup>805</sup>, mais plutôt celui de savoir si on les applique aux mêmes réalités. Pour pouvoir réfuter une thèse, il faut s'entendre sur sa signification exacte. Il ne s'agit pas d'user des mots pour confondre de manière rhétorique l'adversaire, mais de prendre le temps de bien comprendre sa pensée avant de la remettre en question pour le guérir de son ignorance. En ajoutant qu'il y a longtemps (παλαί, 489d1) que Socrate souhaite saisir la position de Calliclès, il rappelle l'importance de l'enjeu de cette discussion et le désir qu'il a d'éprouver la vérité du mode de vie philosophique. Dans ces quelques lignes, Calliclès semble avoir perdu les trois qualités qu'on lui avait prêtées précédemment. Il a manqué de bienveillance, en étant violent avec Socrate. Il n'a pas usé de franchise dans ses propos, puisqu'il n'est pas clair dans les termes qu'il emploie, et il semble ignorer les implications de sa thèse. Mais il joue quand même bien son rôle de pierre de touche, puisqu'on voit déjà se dessiner le fort contraste entre une manière rhétorique de s'exprimer, en rejetant la faute sur l'adversaire, en l'humiliant, et une manière philosophique de parler où l'on mène avec attention et bienveillance la discussion.

### *b. Le critère de l'intelligence*

Socrate reprend la réfutation de la thèse en demandant cette fois à Calliclès si pour lui il y a identité entre ceux qu'il appelle les meilleurs (βελτίους) et les plus forts (κρείττους) et ceux qui sont plus intelligents (φρονιμωτέρους) (489e7-8). Calliclès affirme que la justice selon la nature est que le meilleur est le plus intelligent, qu'il commande à ceux qui sont inférieurs et qu'il a plus que ceux-là (490a). Cette nouvelle caractéristique va amener à considérer la notion de justice distributive. En effet, l'intelligence renvoie à la maîtrise d'un

---

renversement social, introduit par Calliclès, du vieil homme se faisant instruire par plus jeune que lui. Cf. Michelini, « ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ », p. 54.

<sup>805</sup> Dodds dans son introduction à Plato. *Gorgias*, p. 186.

savoir, ce qui implique une connaissance circonscrite et précise. Socrate prend ainsi l'exemple d'un festin où une diversité d'hommes se rassemblerait avec des constitutions physiques différentes (robustes, malingres) pour manger et boire en abondance. Dans cette situation, le médecin présent serait l'homme supérieur et meilleur que tous puisqu'il est le plus intelligent dans le domaine de la répartition des aliments et des boissons. Socrate poursuit en ouvrant deux options : soit le médecin doit avoir plus à manger et à boire parce qu'il est plus intelligent dans ces domaines ; soit il est celui qui doit commander la répartition (δεῖ νεμεῖν, 490c2) de ces choses et lui-même ne doit pas en prendre plus que la part sinon il risque d'en souffrir. Ainsi, du point de vue du savoir, le médecin devrait répartir les aliments en fonction de la constitution de chacun, en prescrivant justement la part correspondant aux besoins des corps présents. Selon cette logique, s'il est le plus faible, il est celui qui en aura le moins. Calliclès refuse violemment de reconnaître la logique de l'exemple en accusant encore une fois le philosophe de parler de bêtises puisqu'il parle d'aliments, de boissons, de médecins<sup>806</sup>. Ce n'est pas de ces biens dont il parle quand il dit que le plus fort doit obtenir davantage. Voyant l'agacement de Calliclès, Socrate poursuit en prenant des exemples encore plus insignifiants socialement pour le citoyen orgueilleux. En invoquant les tailleurs, les cordonniers et les cultivateurs, le philosophe tourne à l'absurde la thèse de posséder plus pour posséder plus, révélant ainsi que lorsqu'un individu est compétent dans un domaine, cela n'a pas pour conséquence qu'il possède plus, mais qu'il possède ce qu'il faut en juste proportion. On retrouve ici l'idée capitale que le savoir est avant tout la connaissance de la mesure des choses. Calliclès adopte une stratégie d'évitement systématique, ne faisant que répéter que le philosophe s'acharne toujours sur les mêmes balivernes et sur des gens dont il ne vaut pas la peine de parler. Son attitude est un mélange d'arrogance, de mépris et de moquerie comme en témoigne sa réplique dans laquelle il s'exclame : « À quoi riment ces manteaux ? » (490d10). Socrate souligne que son interlocuteur fait lui aussi toujours la même chose, à savoir refuser les suggestions et éclaircir les choses sur lesquelles le plus fort et plus intelligent aura de l'avantage.

---

<sup>806</sup> Comme le rappelle Michael Erler, ce reproche d'utiliser des exemples de la vie quotidienne adressé à Socrate est récurrent dans plusieurs *Dialogues* de Platon, mais aussi dans les *Mémorables* de Xénophon et dans les *Nuées* d'Aristophane. Erler, « "La philosophie dit toujours la même chose" : note sur Gorgias, 482 A », pp. 229-230.

c. *Le critère du courage (491b-d)*

Calliclès introduit finalement une troisième définition des meilleurs (κρείττους) dans laquelle les nouveaux critères pour définir les plus forts qui doivent commander les plus faibles reposent sur une distinction sociale plus explicite. Il s'agit de ceux « qui seront intelligents (φρόνιμοι) dans les affaires de la cité, quoiqu'ils fassent, pourvu qu'ils l'administrent bien (εὖ οἰκοῖτο). Ils ne doivent pas seulement être intelligents, mais aussi courageux (ἀνδρεῖοι), étant capable de mener à bien (ἐπιτελεῖν) ce qu'ils ont conçu, et sans faiblir par mollesse (μαλακίαν) d'âme. » (491b1-4). Selon Calliclès, ce qui est juste<sup>807</sup> est que ceux-là aient plus que les autres, ceux qui commandent plus que ceux qui sont commandés. Cette définition est plus riche que les précédentes puisqu'elle combine plusieurs éléments. On retrouve d'abord, l'importance de l'intelligence pratique dans la cité, autrement dit de l'expérience dans les affaires, qui permet de se distinguer pour gouverner, et ce peu importe les moyens mis en œuvre. À cette qualité s'ajoute le courage qui vient compléter le tableau des valeurs homériques déjà évoquées précédemment par Calliclès : la préservation de soi et de ses amis, la défense de sa cité, et de manière générale, la capacité à préserver son honneur. Cette tradition était également déjà présente dans la *pleonexia* mise en avant dans sa première allocution. L'Athénien décrivait son modèle d'homme supérieur qui tel un combattant s'étant distingué des autres méritait d'obtenir une part plus grande du butin. Comme les héros d'Homère, l'idéal de masculinité de Calliclès se démarque donc par sa haute et noble naissance, ses talents naturels et son expérience qui l'amène à posséder la puissance pour commander la plèbe. En intégrant le courage dans ses critères, on voit mieux se dessiner dans la psychologie de Calliclès la grande part qu'occupe la virilité. Celle-ci est étroitement connectée à l'honneur et passe chez le citoyen de l'époque par une démonstration active et publique<sup>808</sup> dont le revers est la honte et la passivité. Le terme *μαλακία* employé plus haut par Calliclès renvoie à cette opposition entre actif et passif, dominant et esclave sur laquelle nous reviendrons dans la partie sur l'hédonisme. À ce stade de la conversation, on

---

<sup>807</sup> On peut se demander, comme le remarque Irwin, dans quelle mesure il est encore juste selon la nature que le plus intelligent et le plus courageux dominant. Irwin suggère deux possibilités. Soit, sans l'interférence des lois, Calliclès pense que ce sont naturellement ceux-là qui vont dominer, mais cette option est aisément détruite, puisqu'il suffit d'observer que dans les cités, ce ne sont pas toujours les plus intelligents qui gouvernent. Soit, si cela n'arrive pas naturellement, il existe une autre raison qui peut être trouvée en examinant la nature. C'est sur ce deuxième point que Socrate va se concentrer. Plato, *Gorgias*, p. 189.

<sup>808</sup> Roisman, *The Rhetoric of Manhood*, p. 64.

peut ainsi déjà saisir la raison de sa réticence à la contrainte. Même si Calliclès affirme être à contre-courant de la masse et revendique la puissance du plus fort selon des valeurs homériques et une justice non conventionnelle, il est pourtant pris dans une mentalité populaire de la virilité qui détermine sa propre identité. En ce sens, Calliclès n'échappe pas à la peur de la honte, moyen de contrôle des individus<sup>809</sup> dans la société athénienne où le faible et passif est méprisé par le fort actif. Le personnage étant *soumis* de manière inconsciente à ce système, il est ainsi tout à fait cohérent que Socrate utilise ce levier pour montrer la contradiction du personnage. Toutefois, en ayant un partenaire qui se dérobe et refuse de défendre dialectiquement ses thèses, il devient difficile d'avancer la discussion. Il va falloir déplacer l'entretien sur un nouveau terrain, celui de la maîtrise de soi pour expliciter toutes les dimensions de sa position, ce qui mènera également à considérer la question de l'identité entre le plaisir et le bien.

### 3. Les incohérences de Calliclès

#### *a. L'incompatibilité entre l'intelligence et l'hédonisme (491d-499e)*

Socrate a essayé de mieux cerner la position de Calliclès en l'amenant à préciser sa définition des meilleurs. Il s'agit maintenant de comprendre par quoi se concrétise ce pouvoir et surtout à quoi correspond l'« avoir plus » dont Calliclès n'a cessé de parler. Pour cela, le philosophe introduit une distinction essentielle : la différence entre « se commander soi (ἐαυτοῦ ἄρχειν) » et « être commandé (ἀρχόμενος). » (491d7-8) Cette question est légitime puisque Calliclès n'a cessé d'insister sur le fait qu'il est juste que les meilleurs commandent les autres. Mais pour cela, ne doit-on pas d'abord être capable de se commander soi-même ? Cette exigence fait appel à une nouvelle vertu dont il a encore été peu question dans le dialogue : la tempérance (σωφροσύνη). À la demande de son interlocuteur, Socrate définit ce qu'il entend par se commander soi-même : « il ne s'agit de rien de très compliqué, comme l'entendrait la foule, un être tempéré (σώφρονα) et maître (ἐγκρατῆ) de soi-même, commandant à lui-même et à ses plaisirs (ἡδονῶν) et ses désirs (ἐπιθυμιῶν) » (491d11-e1). Face à cet idéal moral, Calliclès éclate de rire<sup>810</sup> et avance avec encore plus d'assurance sa thèse sur le beau et le juste dans la nature en y ajoutant une dimension hédoniste. Cet ajout

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>810</sup> « Calliclès : – Que tu me plais, (ἡδύς) Socrate ! Ces hommes tempérés (σώφρονας) dont tu parles, ce sont des imbéciles (ἡλιθίους) ! » (491e2).

mène à une scission problématique au sein de la *psychê*. Il n'est en effet plus simplement question de savoir à qui l'homme supérieur doit commander, mais plutôt quelle part en lui doit commander sur quelle autre. Précisons cet enjeu psychologique en analysant la tirade en 491e-492c.

Selon Calliclès, une vie est heureuse lorsqu'on s'exerce aux « vertus » suivantes : la sensualité (τρυφή), l'intempérance (ἀκολασία), et la liberté (ἐλευθερία) sans réserve (492c4-5). Avec ces trois éléments, on voit d'emblée le paradoxe du personnage. D'un côté, il prend le contre-pied de la loi démocratique en louant précisément trois vices condamnés par elle, de l'autre, il met en réalité en avant l'aspiration fondamentale de l'homme démocratique<sup>811</sup> sur laquelle nous reviendrons : l'absence de limites. En effet, le point de commun de ces trois vertus repose sur le refus de toute contrainte : il s'agit de s'abandonner sans réserve aux impulsions et aux désirs tels qu'ils apparaissent. Ce refus de toute maîtrise de soi implique de manière intrinsèque un laisser-aller au chaos. Le portrait que dresse Calliclès montre clairement cette absence de limite chez l'individu dont il fait l'éloge :

... Celui qui veut vivre droitement sa vie, doit, d'une part, laisser les désirs (ἐπιθυμίας) qui sont les siens être les plus grands possibles, et ne point les mutiler (κολάζειν) ; être capable d'autre part, de mettre au service (ὑπηρετεῖν) de ces passions, qui sont aussi grandes que possible, les forces de son courage et de son intelligence ; bref donner à chaque désir qui pourra lui venir la plénitude des satisfactions (ἀποπιμπλάναι) (491e8-492a3).

Dans cette tirade, la dernière d'une telle longueur, Calliclès propose que les désirs commandent l'individu et que les vertus qu'il a évoquées plus haut et qui définissaient la supériorité du plus fort soient au service des impulsions. Calliclès ne voit pas encore la contradiction de ses propos et il persiste à affirmer que la différence entre les faibles et les forts repose sur la capacité à assumer et assouvir ses désirs. C'est l'impuissance et le manque de virilité (ἀνανδρίαν, 492b1) qui caractérisent les faibles. Prisonniers de leur honte à obtenir ce qu'ils désirent, ils dissimulent leur faiblesse en tenant un discours contraire à ce qu'ils pensent et reconnaissent comme meilleurs. Ils louent de « petites » vertus (la modération, la justice, 492a8-b1) pour humilier et restreindre les forts. En réalité, seuls ceux qui sont fils de roi ou qui par leur ressource naturelle ont obtenu une puissance (tyrannie ou souveraineté) peuvent être véritablement heureux, puisqu'ils peuvent jouir sans entrave, et

---

<sup>811</sup> « Socrate : Or, en premier lieu, n'est-il pas sûr qu'on y est libre ? que l'État s'est empli de liberté, de franchise, et qu'on y a le droit de faire tout ce qu'on veut ? » (*République*, VIII, 557b).

cela en accord avec la justice naturelle (492b). Ce refus de toute contrainte afin d'assouvir les plus grands désirs possibles transforme sa figure d'intelligence et de courage en un être de caprices, gâté par l'*akolasia*. Cet accent mis sur la liberté fait évidemment écho à l'idée populaire défendue précédemment par Pôlos que la vie du tyran était la plus heureuse, car sa puissance lui permettait de faire ce qu'il voulait. En ce sens, la thèse de Calliclès ne fait pas autre chose que répéter ce que le *dêmos* affirme : on ne peut être heureux que par une liberté illimitée (point cohérent avec le fait qu'il est conditionné par son amour pour le peuple à dire la même chose que lui). Cet excès dans le désir de liberté qui caractérise le régime démocratique<sup>812</sup> et que Socrate dépeint dans le *République* est toutefois conceptualisé par Calliclès avec un fondement plus élaboré puisqu'il est justifié à partir de la nature, prise comme une norme positive. Or, comme nous l'avions souligné dans la section C.3.c du deuxième chapitre, nature et liberté sont liées étymologiquement de manière très ancienne. Ce qui est naturel se comprend comme ce qui est libre, parce que cela se développe sans entrave, sans contrainte extérieure, selon son propre principe, et ce jusqu'à son terme<sup>813</sup>. Chez Calliclès, on retrouve cette idée d'une liberté comprise comme une croissance qui ne doit être ni empêchée ni limitée, commandée par la nature même de l'individu supérieur, mais qui ne cesse jamais de désirer. Avec d'autres avant lui<sup>814</sup>, Calliclès fait de la liberté la marque des hommes accomplis, puisque celle-ci est la condition et le signe de la réalisation de sa nature, « si bien que l'être-libre n'est pas autre chose que l'être homme. »<sup>815</sup> Dans la rhétorique callicléenne, la liberté participe de la virilité et la frontière entre l'homme libre et l'esclave se traduit par la présence ou l'absence de celle-ci. Mais comment réconcilier la liberté, la sensualité, l'intempérance avec le courage et l'intelligence qui gravitent autour de la définition de l'homme supérieur de Calliclès ? C'est précisément en montrant l'incompatibilité entre la définition des meilleurs et la fin recherchée (le plaisir) que va se jouer la réfutation.

---

<sup>812</sup> (*République*, VIII, 561d). « Le seul trait constant d'un homme démocratique est son désir immodéré de liberté, qui se traduit en refus de l'autorité baptisée esclavage. » Dixsaut, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », p. 90.

<sup>813</sup> Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p. 52.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 56.

Calliclès développe à la fois une supériorité qui repose sur la possession de certaines qualités (intelligence, courage), car elles permettent d'obtenir la puissance, et un refus absolu de toute limitation des désirs. De sorte que Calliclès ne réalise pas qu'il scinde en deux l'âme de son modèle. Car le refus de toute contrainte extérieure se manifeste également intérieurement : il y a nécessairement une part de soi soumise à une autre dans le schéma proposé par Calliclès. Il ne peut à la fois légitimer une supériorité par des vertus qui impliquent des limitations (être intelligent et courageux appelle un contrôle de soi, ne serait-ce que dans les moyens d'action) et une fin, l'accomplissement de ses désirs, sans aucune contrainte ou limitation. Soit l'intelligence est un moyen au service des passions, mais alors « l'expérience risque de révéler l'inutilité du moyen pour atteindre le but (le lâche et l'imbécile ont autant sinon plus de plaisir, 498b-c) »<sup>816</sup>. Calliclès ne peut alors maintenir de distinction entre les hommes et comme l'a montré Socrate avec Pôlos précédemment, sans intelligence, la toute-puissance est problématique. L'intelligence mène à une différenciation des plaisirs, auquel cas il faut se soumettre à cette compétence et donc se modérer. On tombe dans ce que Calliclès refusait précédemment, la modération étant une vertu de l'impuissance des faibles. Résumé en une phrase, le problème du personnage revient au fait qu'on ne peut pas simultanément affirmer que le plaisir est identique au bien et en même temps que le courage et l'intelligence sont des biens (alors qui n'ont rien en commun avec le plaisir). Il convie à poursuivre deux fins opposées et incompatibles : le plaisir illimité et des vertus contraignantes (intelligence, courage)<sup>817</sup>.

*b. La pleonexia : vitalité naturelle*

À la lumière de ces éléments, il faut revenir sur la compréhension de la *pleonexia* chez Calliclès. Marchand<sup>818</sup> et Ponchon<sup>819</sup> insistent surtout sur le fait que cette dernière est liée à l'*archè*, c'est-à-dire à la « "domination", voire à l'empire [...] avant d'être liée au plaisir. »<sup>820</sup> Ils soutiennent l'équivalence entre « dominer » et « avoir plus. » Ainsi, il n'y aurait pas de différence entre ces deux éléments, mais le second serait bien plutôt une

---

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>817</sup> Barney, « Callicles and Thrasymachus ».

<sup>818</sup> Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 66.

<sup>819</sup> Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 5 ; Ponchon, *Thucydide philosophe*, p. 272.

<sup>820</sup> Marchand et Ponchon dans leur introduction à Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 66.



explicitation de ce que le premier signifie. Pour Calliclès, la question « avoir plus de quoi ? » n'aurait alors aucun sens, car selon leur lecture, il n'y aurait pas de fin extérieure au pouvoir. Il est vrai que la *pleonexia* est le signe de la domination du plus fort, puisqu'elle est à la fois « la conséquence du principe de puissance » et « une composante » de ce dernier dans la mesure « où la capacité à assumer ce désir face aux autres fait [...] la différence entre les forts et les faibles. »<sup>821</sup> Autrement dit, c'est par le fait qu'il puisse assumer et revendiquer ses désirs que le fort est puissant et en ce sens l'affirmation du désir n'est pas dissociable ici de l'assouvissement. On a du pouvoir si on est capable d'exercer sa *pleonexia*. Xerxès<sup>822</sup>, Darius, Héraclès sont connus pour leur puissance : ils usent de leur force, de leur intelligence, de leur noble naissance pour assumer leurs désirs. À l'inverse, même si les faibles en ont, ils sont impuissants à les assumer, c'est pourquoi ils se réfugient dans la rhétorique de la modération. Dans ces figures invoquées par Calliclès, l'avoir plus est explicité par des exemples d'appropriation (de biens : les vaches de Géryon) et d'expansion (le territoire). Mais plus loin, le personnage insiste non pas sur la possession, mais sur la jouissance, c'est-à-dire non seulement sur la capacité à donner à chaque désir « la plénitude des satisfactions (ἀπομιπλάναι) » (492a2) et à procurer aux plaisirs leur « plein assouvissement (πλήρωσιν) » (492a8), mais surtout à renouveler cette opération aussi souvent que possible. Ainsi plus loin Calliclès affirme :

Pour celui en effet qui a fait son plein (πληρωσάμενῳ), il n'y a plus aucun plaisir. C'est tout au contraire ce que j'appelais tout à l'heure vivre comme une pierre, ne connaissant désormais, une fois qu'il aurait rempli ses tonneaux, ni joie, ni peine. Ce en quoi réside au contraire le plaisir de la vie, c'est l'afflux le plus abondant possible (πλεῖστον ἐπιρρεῖν) (494a6-b1).

Il ne s'agit donc pas tant d'une accumulation de biens que d'un mouvement indéfiniment renouvelé. La *pleonexia* est en fait un état où aucune contrainte ne vient limiter les désirs<sup>823</sup>, et dont la caractéristique est précisément l'instabilité, puisqu'on va de manière continue passer du vide au plein et recommencer, puisque si l'on s'arrête, on ne ressent plus de plaisir<sup>824</sup>. Dans ce cadre, la puissance se comprend comme ce qui garantit la possibilité de

<sup>821</sup> Ponchon, *Thucydide philosophe*, p. 272.

<sup>822</sup> Même si le projet d'expansion de Xerxès sur la péninsule hellène a échoué, il a quand même réalisé ses désirs en étant tyran à la tête d'un vaste empire qui a conquis l'Égypte, la Macédoine et la Thessalie.

<sup>823</sup> En ce sens, il y a bien un lien entre « sensualité, licence et liberté » (492c4-5).

<sup>824</sup> « Se précise ainsi la conception que Calliclès se fait du plaisir : refusant le plaisir en repos et son identification à une plénitude atteinte, il le place dans le mouvement d'assouvissement ; la vie de plaisir est comme un flot ininterrompu où il s'agit de verser sans cesse... » Michelini, « ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ », p. 162.

maintenir aussi longtemps que possible cet état : être libre d'assouvir ses désirs. Cette conception de « l'avoir plus » permet d'insister sur un dernier aspect de la nature chez Calliclès : sa « vitalité. » La *pleonexia* pointée par Calliclès correspond à une dynamique vitale qui distingue les êtres dans le règne animal. C'est finalement la capacité à exacerber sa vitalité qui caractérise les plus forts<sup>825</sup> par leur activité excessive. Frazier remarque judicieusement qu'un des thèmes majeurs du dialogue est « l'opposition du fixe et du mouvant... »<sup>826</sup> Si Calliclès refuse une vie de pierre (492e), c'est-à-dire un état de repos, c'est parce qu'il l'associe à la mort : « À ce compte en effet, les pierres, en vérité, jouiraient (εὐδαιμονέστατοι) d'un bonheur sans égal, ainsi que les morts (νεκροῖ) ! » (492e5-6) Jouir est en réalité une injonction à « rester vivant. » On peut dire qu'au plus profond du personnage gît une révolte contre la finitude<sup>827</sup> de l'homme. « L'avoir plus » se comprend donc d'abord comme une répétition illimitée, mouvement du vide vers le plein, qui est affirmation de la vie contre ce qui est imposé, la mort.

### c. La contradiction démocratique de Calliclès

Dans le deuxième chapitre, nous avons noté que certains commentateurs<sup>828</sup> voient Calliclès comme une personnification de la cité d'Athènes au sens où il illustrerait le conflit entre le fait qu'elle soit simultanément une démocratie et une tyrannie<sup>829</sup>. En effet, Athènes prône intérieurement une égalité et une liberté pour tous les citoyens et en même temps, extérieurement, construit son empire, rançonne et opprime d'autres cités (par la ligue de Délos). Thucydide et Platon cherchent d'ailleurs, nous l'avions vu, à montrer comment Athènes est devenue dépendante de son impérialisme, faisant de celui-ci une condition

<sup>825</sup> Déjà chez Thucydide, comme l'analyse justement Ponchon, la *pleonexia* apparaît comme une force motrice. Ponchon, « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », p. 12.

<sup>826</sup> Frazier, Françoise, « Comment prendre l'adversaire au mot : l'argument du plaisir dans le face à face de Socrate et Calliclès », in *Φιλολογία : mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, 2006, p. 164 (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 35).

<sup>827</sup> Socrate l'a bien remarqué quand il signale à Calliclès à la fin du dialogue que la peur de la mort est en fait un manque total de réflexion et de virilité (522e).

<sup>828</sup> Voir la note 399 dans la section B.3.b2 du deuxième chapitre et pour l'idée originelle : Saxonhouse, Ariane W., « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 142.

<sup>829</sup> « Calliclès est le personnage qui incarne cette continuité paradoxale, et c'est en ce sens qu'il incarne les dérèglements de la cité d'Athènes. Calliclès, comme figure de l'homme démocratique qui devient tyrannique, représente ce qu'Athènes est en train de devenir : une cité démocratique déjà en partie tyrannique. » Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 64.

nécessaire de sa propre survie<sup>830</sup>. Pour Saxonhouse, Ponchon et Marchand, une même contradiction entre démocratie-tyrannie est à l'œuvre chez Calliclès dans le rapport que son désir entretient avec la puissance<sup>831</sup>. Cependant, il nous semble qu'il faut nuancer et préciser cette vision : en tant que tel, Calliclès n'est pas une personnification de la cité d'Athènes, mais plutôt l'illustration d'une contradiction inhérente au régime démocratique que la *République* théoriserait davantage. En étant le dernier personnage du dialogue, Calliclès représente l'aboutissement d'une généalogie de la rhétorique. Il concrétise ce que l'enseignement de Gorgias peut avoir de dommageable sur un citoyen doué naturellement dans un État comme Athènes<sup>832</sup>. Mais il représente aussi le point culminant des problèmes anarchiques causés par la *psychologie* de l'homme démocratique tels qu'ils s'observent au livre VIII de la *République*<sup>833</sup> (557a-561e) ce qui explique sa tension vers la tyrannie. Le symptôme de Calliclès est son incohérence : il est incapable d'unifier différentes tensions qui cohabitent en lui. Comme le résume bien Rachel Barney : « In the end, Callicles' position is perhaps best seen as a series of shifting suggestions or impulses – AGAINST conventional justice, AGAINST temperance, FOR the Homeric self-assertion of the strong, FOR pleasure and psychological intensity – rather than a coherent set of philosophical theses. »<sup>834</sup> Le principe qui génère autant d'incohérence chez Calliclès émane de l'excès qu'il prône en refusant toute contrainte sur ses désirs. De la même manière, la disposition démocratique ne se caractérise pas, comme l'explique Dixsaut, par une « prédominance du désir propre à une partie de l'âme, elle provient de la nature même de l'appétit. »<sup>835</sup> L'appétit dans l'âme est « une force qui ne souffre aucune limite externe ou interne et qui n'en reconnaît pas au plaisir. »<sup>836</sup> Le chaos de l'homme démocratique est généré par son refus de toute limitation.

---

<sup>830</sup> Voir pour cette analyse la section B.3.a.3 du deuxième chapitre et pour rappel Thucydide, II, 63, 2.

<sup>831</sup> Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », p. 142 ; Marchand et Ponchon dans leur introduction à Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, p. 64.

<sup>832</sup> Ou pour le dire comme Monique Dixsaut : en montrant comment Gorgias a engendré Calliclès, c'est-à-dire à travers une généalogie de la rhétorique et de son mode de vie, Platon a pu à la fois « déduire les propriétés de l'engendré et celle [du géniteur], mais aussi les soumettre à une *krisis* et d'en déterminer la valeur. » Dixsaut, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », p. 85.

<sup>833</sup> « ... un régime n'est pas nommé démocratique parce qu'il participe à l'idée de démocratie, et pas davantage parce qu'il serait semblable à la constitution dont Athènes a historiquement élaboré le modèle, mais parce qu'y prévaut une certaine forme de désir orientée vers une certaine valeur. Chaque constitution psychique ou politique résulte d'une structure désirante hiérarchisée, et l'expliquer consiste à décrire cette structure et à raconter comment elle s'engendre. » *Ibid.*, p. 84.

<sup>834</sup> Barney, « Callicles and Thrasymachus ».

<sup>835</sup> Dixsaut, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », p. 88.

<sup>836</sup> *Ibid.*

C'est pour cette raison qu'apparaît à ce moment-là, dans la *République*, la distinction entre désir nécessaire et non nécessaire<sup>837</sup> (558d-559d) que l'homme démocratique ignore, puisqu'il confond le désir nécessaire de manger<sup>838</sup> et en particulier des plats cuisinés pour autant que ceux-ci contribuent à une bonne forme physique et le désir non nécessaire de nourritures luxueuses détachées de ce besoin (559b-c). Cela s'explique du fait que l'homme en question s'est abandonné au désordre, il n'a aucune maîtrise de lui-même : « ... il livre le pouvoir de direction en lui-même (τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδούς) à chaque fois au premier plaisir venu » et varie dans sa poursuite :

... tantôt il s'enivre en se faisant jouer de la flûte [...] tantôt il s'exerce nu, quelquefois il est oisif et insoucieux de tout, et tantôt il a l'air de se livrer à la philosophie. Et souvent il se mêle des affaires de la cité, et sur une impulsion, il dit ou fait ce qui lui vient à l'idée. [...] Il n'y a ni ordre (τάξις) ni contrainte (ἀνάγκη) qui s'imposent à sa vie ; il nomme ce genre de vie délicieux (ἡδύον), évidemment, libre (ἐλευθέριον), et heureux (μακάριον)... (561b4-d8).

Socrate dépeint ici une variété d'aspirations : le manteau bariolé de la démocratie, une juxtaposition de fils de toutes teintes (557c). La multiplicité des possibilités qui habitent le régime démocratique est la conséquence chez l'homme démocratique du refus de se laisser gouverner par quelque principe que ce soit si ce n'est celui de rejeter toute frustration : la recherche d'une liberté immodérée. De sorte qu'il subit comme Calliclès une incompatibilité entre la fin et le moyen : « les calculs d'une raison mise au service des appétits ne peuvent être qu'erronés, il est impossible d'administrer correctement le principe de plaisir ; en multipliant les faux plaisirs, [il] s'attribue la liberté fictive de refuser la frustration qu'impose le principe de réalité. »<sup>839</sup> De même, Calliclès se nourrit d'une fiction naturelle dans laquelle l'homme fort échapperait à toute limitation. Cette réalité rattrape pourtant les deux individus en question, puisque Calliclès et l'homme démocratique subissent un même sort : ils passent d'un extrême à un autre, la liberté excessive qu'ils revendiquent tous les deux se mouvant en un esclavage excessif, à savoir la soumission à un tyran (*Gorgias*, 510c-d, *République*, VIII, 564a). Dans le *Gorgias*, Calliclès incarne l'homme politique réduit à dire toujours la même chose que le *Dêmos*, puisqu'il le sert en le flattant par peur d'être condamné. Il a d'ailleurs,

---

<sup>837</sup> Concernant ce passage, Sylvain Delcomminette souligne d'ailleurs que même si le texte de la *République* parle de désirs nécessaires et non de plaisir, les deux sont clairement liés : « les plaisirs nécessaires sont les plaisirs qui résultent de la satisfaction des désirs nécessaires. » Delcomminette, Sylvain, *Le « Philèbe » de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Brill, 2006, p. 552.

<sup>838</sup> Socrate reprend l'exemple de la cuisine sur la question des désirs comme dans le *Gorgias*.

<sup>839</sup> Dixsaut, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », p. 89.

comme nous l'avions déjà souligné, dès son entrée dans la conversation, joué sur les mêmes aspirations tyranniques utilisées par Pôlos<sup>840</sup>. Il rejette la contrainte des lois démocratiques qui limite la *pleonexia* naturelle à laquelle tous aspirent intérieurement, forts ou faibles (492a). Sur ce point, il illustre le conflit intrinsèque et intenable à toute démocratie : la loi prône les valeurs fondamentales d'égalité et de liberté, pourtant la justice qu'elle représente est en opposition avec les aspirations qui caractérisent l'homme démocratique<sup>841</sup> : le désir d'être libre sans réserve<sup>842</sup>. Cette insatiabilité mène au mépris de la loi : la foule finit « par ne même plus se soucier des lois, écrites ou non écrites ; ils veulent évidemment que personne, à aucun égard, ne soit pour eux un maître. » (563d-e) Le rejet de toute autorité va paradoxalement mener à la tyrannie.

Toutefois, on l'a vu, la particularité de Calliclès est de revendiquer une moralité concurrente qui serait fondée sur la nature<sup>843</sup>. Ce qui est frappant c'est qu'il ne désire pas simplement assumer un égoïsme, en revendiquant une vie centrée sur le calcul de ce qui est avantageux pour soi ; il veut préserver une cohérence de façade<sup>844</sup>, justifier, légitimer une nouvelle moralité derrière une supériorité naturelle. C'est sur cette impossibilité que Socrate insiste, parce que la cohérence que pense présenter Calliclès est encore une fois une illusion, dans la mesure où il veut légitimer ce qui par nature ne peut être cohérent, à savoir l'excès, l'illimité, le désordre. Il est condamné à l'échec, car aucune loi ne peut correspondre à l'absence d'autorité et de commandement sur soi. La cohérence ne peut découler que du savoir et précisément de la reconnaissance d'un ordre dans la nature et dans l'âme qui doivent correspondre. En ce sens, le régime démocratique est essentiellement instable, car comme l'incarne Calliclès, il y a une scission entre la loi admise et défendue et le désir fondamental

---

<sup>840</sup> Dans la mesure où il a adopté une rhétorique de la puissance qui dénigre la modération (491b). Le rejet de celle-ci se trouve aussi chez l'homme démocratique voir *République*, VIII, 557b-c, 560e-562a. Voir également la section C.3.a.

<sup>841</sup> On observe un conflit semblable quand, au début du dialogue, Gorgias essayait de concilier un enseignement juste de la rhétorique avec sa finalité agressive. Voir la section A.2.

<sup>842</sup> (*République*, VIII, 561d).

<sup>843</sup> Ce qui n'est pas incompatible avec l'idéal démocratique puisqu'elle a pour spécificité de laisser le soin à chaque citoyen de choisir la constitution qui lui convient : elle « contient toute espèce de régimes, à cause de la possibilité de choix dont on y jouit. » (557c) Sur ce point, Monique Dixsaut souligne d'ailleurs qu'elle « ne s'édifie pas sur le désir d'une valeur dominante, mais sur une rage d'affranchissement et d'équivalence. » Dixsaut, « De l'homme démocratique à l'animal grégaire », p. 88.

<sup>844</sup> « Une telle cohérence s'adresse encore au public, c'est lui qu'elle cherche à convaincre ; si elle ne consiste plus en l'accord entre le discours et l'opinion commune, elle vise néanmoins à révéler la virtuosité de celui qui la maîtrise aux oreilles des auditeurs. » Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 140.

de l'individu. Pour qu'il ait une véritable justice, on doit être dans un système politique où il peut y avoir accord entre la justice de l'État et l'âme. C'est d'ailleurs ce qu'explicitent la *République* puis les *Lois* et que montrait déjà l'analogie des arts et des masques. Le législatif doit mettre en ordre l'âme de la même manière que la gymnastique pour le corps. Il faut une nécessaire correspondance entre l'individu et la loi qui sera exposée dans la suite du dialogue. Si nous avons vu que les thèses de Calliclès présentent des incohérences, il n'a pas encore été question ici de la manière dont Socrate mènera l'entretien pour que son interlocuteur en prenne conscience. Une fois que nous aurons compris ce qu'est la rhétorique philosophique, nous pourrons revenir sur cette réfutation (491d-499e) et y éclairer son usage.

## **D. La refondation de la rhétorique (501a-527e)**

### 1. Le genre de vie rhétorique contre le genre de vie philosophique (500b-501e)

Dans le dialogue, Socrate affirme que les vérités qu'il exprime sont retenues et enchaînées par des liens « au moyen d'argument de fer et de diamant. » (509a1) À l'inverse, les thèses de Calliclès ne réussissent pas à former un enchaînement cohérent et retenu par des arguments solides. Tout l'entretien révèle ce que Socrate avait déjà énoncé dès le début de l'échange : son interlocuteur se contredit lui-même, parce que ses différents maillons échouent à s'attacher ensemble. Cette impossibilité s'explique, comme nous l'avons souligné précédemment, du fait que le désir irrationnel au fondement de son âme produit un désordre dont ne peut naître aucune cohésion. De sorte que la cohérence de Calliclès n'est qu'externe<sup>845</sup> : elle est l'expression d'une compréhension purement formelle du discours, dont la finalité est de paraître persuasif aux yeux de l'auditoire. C'est ce que révèle à plusieurs reprises ses propos lorsqu'il est question de l'identité entre bien et plaisir : « Eh bien donc ! pour que mon langage ne soit pas en désaccord avec mon sentiment si je dis qu'ils sont distincts, j'affirme leur identité. » (495a5-6) De la même manière qu'initialement Calliclès appréciait la conversation entre Gorgias et Socrate parce qu'elle lui procurait du plaisir (458d4), il s'échine maintenant à éviter la douleur de la réfutation socratique. Pour ce faire, il se comporte comme s'il ne prenait plus au sérieux la conversation<sup>846</sup>, faisant passer le souci

---

<sup>845</sup> « Calliclès vise à produire un discours non-contradictoire ; la cohérence à laquelle il prétend est certes interne, mais seulement interne au discours lui-même ; relativement à celui qui le prononce, elle demeure externe. » *Ibid.*

<sup>846</sup> « Socrate : – Alors, mettons-nous à discuter, convaincus que tu parles sérieusement.

d'établir la vérité chez Socrate comme une devanture pour gagner : « Je ne sais vraiment quelles subtilités tu imagines, Socrate [...] Mais, Gorgias, toujours Socrate est ainsi fait : il pose de menues questions, qui n'offrent que peu d'intérêt, et confond celui qu'il interroge ! » (497a6-7) Dans cette tentative d'excuser son propre comportement retors, Calliclès révèle sa profonde répulsion à l'égard de l'action socratique. Il est comme un enfant se faisant réprimer par son parent (Gorgias) parce qu'il refuse d'éprouver quelque chose de déplaisant, et pourtant bon pour lui. S'il poursuit la discussion, c'est seulement en s'assurant de miner toute légitimité dans les intentions de Socrate et en manifestant son clair désaccord : « Ces questions menues, ces questions mesquines, pose-les-moi donc, puisqu'aussi bien Gorgias en juge ainsi ! » (497c11-12) Ayant amené Calliclès à reconnaître que plaisir et bien ne peuvent être identiques, Socrate est victime encore une fois de son attitude malhonnête, quand celui change sa position en distinguant des plaisirs meilleurs que d'autres :

Calliclès : - Voilà longtemps, Socrate, que je t'écoute, en te faisant les concessions que m'inspire la pensée que, quoi qu'on t'accorde, fût-ce en manière de jeu, tu t'en saisis aussitôt joyeusement, à la manière des jouvenceaux (μειράκια) ! Tu fais véritablement comme si, à ton idée, moi ou n'importe qui d'autre, nous ne tenions pas certains plaisirs pour meilleurs, d'autres, pour pires.

Socrate : - Bravo Calliclès ! Que tu es donc malin d'user avec moi comme avec un petit gamin, disant des mêmes choses tantôt qu'il est comme ceci, et tantôt comme cela, cherchant ainsi à m'abuser ! Je ne croyais pas pourtant, au début, devoir être intentionnellement abusé par toi, attendu que tu es mon ami (φίλου) ! Or, voilà que j'ai été ta dupe, et, vraisemblablement, force n'est, à présent, selon le vieux dicton, de faire bonne figure à ce qui se présente et, sur ce que tu me donnes, de ne pas me montrer difficile ! (499b4-c7)

Dans ces deux répliques, les personnages soulignent le comportement puéril de l'un et de l'autre. Pour Calliclès, Socrate se comporte comme un garçonnet, parce qu'il s'empare avec trop d'enthousiasme de ses contradictions. Calliclès est donc prisonnier d'une vision éristique de la discussion où faire des concessions signifie perdre du terrain face à son adversaire. Pour le philosophe, il s'agit plutôt de constater le manque d'honnêteté intellectuel de son interlocuteur. Même si Socrate n'était pas dupe dès le départ, la mauvaise foi de Calliclès apparaît clairement à partir du moment où il change brusquement sa thèse pour en éviter les conséquences désagréables. En affirmant que certains plaisirs sont meilleurs que d'autres, Calliclès doit finalement accepter la dissemblance entre bien et plaisir. Il est donc amené à reconnaître que l'on doit posséder une certaine compétence pour être en mesure de

---

Calliclès : – Oui, tout ce qu'il y a de plus sérieusement ! » (495c1-2).

choisir les choses qui sont bonnes (500a6). Si le but de nos actions est de viser le Bien et non simplement l'agréable, il faut posséder un savoir, ce qui revient à accepter un principe de limitation, ce que refusait précisément Calliclès. Si l'interlocuteur de Socrate mettait en avant le plaisir comme principe de l'action, c'était pour le faire coïncider avec une liberté de faire ce que l'on veut, c'est-à-dire, en l'occurrence, avec ce que l'on juge agréable, mais un tel schéma mène à une absence de discernement, entraînant un dérèglement de soi. À l'inverse, le savoir implique une contrainte à laquelle on doit se conformer pour pouvoir être libre, ce que le *Lysis*<sup>847</sup> explicitera davantage.

Alors que depuis le début de la conversation, Socrate était confondu avec un sophiste, son opposition avec Calliclès va permettre d'exposer très clairement le fossé entre le mode de vie philosophique qu'il défend et celui du politicien « qui consiste à se conduire comme se conduit un homme ; à prendre la parole dans l'Assemblée du Peuple, à pratiquer l'art oratoire, à [s]'acquitter des fonctions publiques... » (500c) La conversation vient néanmoins de révéler que l'accord donné jusqu'à présent par Calliclès n'avait pas vraiment de valeur dans la mesure où celui-ci ne prend pas au sérieux la discussion et conserve une manière entièrement rhétorique de parler. En réalité, le seul interlocuteur à la hauteur de Socrate est lui-même. Il est sa propre pierre de touche<sup>848</sup> puisque lui seul octroie un accord véritable aux thèses énoncées en se soumettant au *logos*. Calliclès permet simplement de faire le contraste entre la cohérence interne philosophique et la cohérence formelle de la rhétorique. En abordant la question du genre de vie, Socrate invite Calliclès à cesser d'éviter l'examen de ses thèses et à arrêter de s'amuser avec lui en répondant au hasard de sa fantaisie, car il n'y a pas de question plus sérieuse que celle-ci (500b-d). Le *Gorgias* présente ainsi deux genres de vie, deux « régimes » exactement opposés. Alors que la vie philosophique préserve la santé de l'âme, la vie rhétorique la rend malade. Leur racine respective s'oppose : la philosophie prend le savoir et la vérité comme des biens premiers tandis que le politicien prend le plaisir et l'opinion pour guide. Alors que l'on vise un ordre, une stabilité et la tranquillité (ἡσυχία) dans le premier, le second valorise une activité incessante (πολυπραγμοσύνη) et un dérèglement qui répond au désir qui le gouverne. La politique est

---

<sup>847</sup> Les parents de Lysis lui laissent une liberté d'agir seulement dans les domaines dans lesquels il est compétent (*Lysis*, 207d-210b).

<sup>848</sup> Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 141.



ainsi pour Calliclès le lieu de l'accomplissement de soi, celui où l'on révèle sa valeur en agissant sous les projecteurs contrairement au philosophe qui se met en retrait de la foule. Si le plaisir est alors le principe de l'action, c'est nécessairement par l'expérience que l'on se guidera, alors que si on choisit le savoir, on acceptera d'être conditionné par lui et c'est la maîtrise de soi qui devra primer. Enfin, si la philosophie implique une soumission volontaire au savoir, le mode de vie de Calliclès implique involontairement la notion de service (*διακονία*) comme nous allons le voir dans le passage dialectique qui opposera les arts libres des empiries serviles.

## 2. La refondation dialectique de la rhétorique

### *a. Division et dénombrement dialectique*

Socrate souligne souvent que lorsqu'il est en présence de rhéteurs, il trouve leur art divin, grandiose ou sublime (*Euthydème* 289e, *Phèdre* 267a, *Gorgias* 456a). Ces qualificatifs flatteurs, mais ironiques sont employés par le philosophe pour montrer qu'il ressent l'effet agréable produit par la parole rhétorique, tout en étant conscient de sa facticité. En produisant du plaisir sans souci du bien, la rhétorique est en réalité une activité qui doit s'adapter aux circonstances, aux conditions et aux proies rencontrées. Elle cherche à capturer<sup>849</sup> l'agréable (*θήραν*, 500d10), mais elle ne sait faire usage de ce qu'elle produit. Dans l'*Euthydème*, on retrouve la même idée. Dans la discussion avec Clinias, Socrate cherche un art qui pourrait rendre heureux. Il oppose les arts de production (la rhétorique) ou d'acquisition (la chasse) à ceux d'usage, les deux premiers ayant besoin de rapporter leurs prises à un savoir supérieur. Ainsi, pour Clinias, les « faiseurs de discours » ne savent pas correctement utiliser leur discours : « Donc, eu égard aussi aux discours, la chose est claire, l'art de faire des discours et celui de les utiliser<sup>850</sup> sont à part l'un de l'autre » (*Euthydème*, 289d). Dans le *Gorgias*, cette distinction est pensée un peu différemment, dans la mesure où il ne s'agit plus d'une opposition entre production et usage, mais entre des empiries et des arts. Cette opposition s'éclaire en observant les deux processus différents suivis par la médecine et la cuisine, leur permettant, pour la première, d'arriver à une connaissance, pour la seconde, à une opinion.

---

<sup>849</sup> La rhétorique est d'ailleurs chasseuse d'opinions dans le *Phèdre* (262c1-3).

<sup>850</sup> Selon le canevas établi par l'*Euthydème*, la rhétorique devrait donc s'en remettre à la dialectique pour savoir quoi faire des discours qu'elle produit. Ce schéma sera précisé dans le *Phèdre* où la rhétorique doit s'appuyer sur le modèle dialectique de la médecine pour devenir un art.

La cuisine ne sait pas dénombrer (οὐδὲν διαριθμεῖσθαι, 501a7) puisqu'elle procède de manière instinctive et irrationnelle, sans rien examiner du tout. Elle implique un effort minime qui consiste à « sauvegarder (σωζομένη) un souvenir de ce qui a coutume (εἰωθότος) de se produire » (501a7-8). Autrement dit, l'expérience sur laquelle elle repose n'est rien d'autre qu'une accumulation d'éléments mémorisés<sup>851</sup> parce qu'ils se répètent de manière routinière. Elle sera donc incapable de faire la différence entre un plaisir à satisfaire et un plaisir à réprimer, comme elle ne vise que la jouissance (501b). À l'inverse, une pratique est un art quand elle possède « un pouvoir de prévoir (προμήθεια) touchant ce qui est le meilleur par rapport à l'âme... » (501b4) Cette capacité se comprend à la lumière de la définition formulée par Socrate en prenant pour paradigme la médecine : « la médecine a considéré la nature (φύσις) de l'objet auquel elle donne ses soins (θεραπεύει) et la cause (αἰτίαν) qui détermine sa propre action (πράττειν) ; elle est en état de rendre raison (λόγον ἔχειν) de chacune de ses démarches. » (501a-1-3)<sup>852</sup> Posséder un art implique une connaissance exhaustive d'une causalité portant sur un objet clairement circonscrit dont on est en mesure de garantir le bon état (de prendre soin), ce que la rhétorique empirique ne fait pas. À ces exigences se greffera un peu plus loin la compétence de mettre en ordre et de respecter un arrangement (504a) que possèdent tous les détenteurs d'un art (médecins, gymnastes, peintres, architectes, constructeurs de bateaux). Ainsi, pour guérir, le médecin doit rétablir un ordre dans le corps qui a été défait par la maladie<sup>853</sup>, une finalité que la rhétorique devra

---

<sup>851</sup> Dans le même ordre d'idée, Balansard souligne l'absence de connaissance de la causalité pour la cuisine : « Elle ignore de même la cause du plaisir, ne retenant que ce qui le suscite le plus souvent, dans la plupart des cas [...] » Balansard, *Technè dans les Dialogues de Platon*, p. 143.

<sup>852</sup> Ce passage est par ailleurs très proche du traité hippocratique de l'*Ancienne Médecine* (probablement antérieur au *Gorgias*). Au chapitre 20, §3, l'auteur souligne la nécessité de connaître les causes pour être médecin : « Car voici, en tout cas, ce qu'il me paraît nécessaire pour un médecin de savoir sur la nature, et de chercher de toute ses forces à savoir, s'il a l'intention de remplir tant soi peu ses devoirs : c'est ce qu'est l'homme par rapport aux aliments et aux boissons, ce qu'il est par rapport au reste de son genre de vie, ce qui arrivera à chacun à la suite de chaque chose, et pas simplement ainsi : "le fromage est une nourriture mauvaise, car il cause du mal à qui s'en est rempli", mais quel mal il cause, pour quelle raison, et quelle est, parmi les substances contenues dans l'homme, celle à laquelle il est inapproprié. » Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1990. Sur ce point, Jouanna souligne d'ailleurs : « La conception de l'art médical qui sert de modèle à la définition de l'art de la rhétorique et de la politique dans le *Gorgias* présente des analogies avec celle de l'auteur de l'*Ancienne médecine*. » *Ibid.*, p. 76.

<sup>853</sup> Cette conception de la santé comme équilibre et respect d'une structure mise en ordre se retrouve à plusieurs reprises dans les dialogues (*République*, IV, 444d, *Timée*, 86c) et reprend ce qui est dit dans les traités hippocratiques tels que *Régime*, VI, 1 ou de l'*Ancienne Médecine*, par exemple au chapitre 14 : « Tant qu'il règne dans le corps un mélange harmonieux, ou crase, de ses divers constituants et un équilibre entre eux, on est en bonne santé, mais en cas de perturbation ou de déséquilibre, la maladie apparaît. » Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, pp. 86-87.

atteindre pour l'âme en connaissant son bon état. En visant le Bien, les arts sont capables de définir une proportion, une norme à respecter. Si la rhétorique veut à son tour devenir une *technê*, elle doit être refondée sur ce principe.

À partir de 501d, Socrate réalise une division dialectique du genre de la flatterie qui porte le coup final à toute pratique mauvaise du discours en vigueur à Athènes. Cette dernière critique attaque un plus vaste ensemble qui, une fois mis à terre, permet de dégager une belle rhétorique. Pour arracher les dernières racines du mal, Socrate part donc du genre « flatterie » et le divise dans toutes ses espèces qui s'adressent aussi bien à une, deux ou à un grand nombre d'âmes. Ainsi, la poésie dithyrambique, le chant avec cithare, les concours musicaux, la tragédie, et en général toute la poésie sont des pratiques visant la production du plaisir et la faveur du public (501e-502c). Si l'on y retranche (περιέλοι, 502c6) le rythme, la cadence des vers et l'accompagnement musical, il ne reste que les paroles qui s'adressent à la foule (502c9-10). Ce qui mène à la conclusion que « la poésie (ποιητική) est donc une éloquence (δημηγορία) » (502c11) c'est-à-dire qu'elle vise par la parole à flatter, sa nature est donc rhétorique et les poètes sont des rhéteurs. Ce constat mène à reconnaître que dans les cités où les hommes sont libres<sup>854</sup> (502e1), l'usage de la parole dominant est celui de la flatterie puisque la rhétorique qui vient d'être découverte s'adresse « à un public susceptible de comprendre, tout ensemble, des enfants, des femmes, des hommes, des esclaves aussi bien des hommes libres... » (502d5-8). Dès qu'il y a une prise de parole en public, c'est « l'espèce rhétorique » qui est utilisée. Cette division dialectique qui part du genre pour dénombrer l'ensemble de ses espèces permet à Socrate de pointer l'ampleur du mal causé par ceux qui usent d'une telle pratique en démocratie. Ne se souciant que de leur intérêt personnel, ils font plaisir aux habitants de la cité sans se préoccuper aucunement de savoir s'ils les rendent pire ou meilleur (502e-503a). Ils infantilisent le peuple sans aucun égard pour la vérité. Face à ce constat, Calliclès semble hésiter à condamner unilatéralement les rhéteurs sur leur intention mauvaise. C'est cette réticence qui mène Socrate à introduire de manière ferme une opposition entre la rhétorique chérie par Calliclès jusqu'à présent et une nouvelle forme d'art oratoire :

---

<sup>854</sup> Ce point sous-entend que la rhétorique identifiée ici par Socrate se trouve principalement dans les cités démocratiques.

Cela suffit (ἔξαρκεῖ) ! Car, si là encore il y a dualité, c'est que, avec l'un des aspects de ce dont il s'agit, nous devons, je pense, avoir affaire à une éloquence politique (δημηγορία) qui est une flatterie et qui est laide ; tandis qu'est belle (καλόν), l'autre forme, celle qui consiste à tout mettre en œuvre pour que soient à l'avenir les plus belles possibles les âmes des citoyens, à mettre toujours tout en œuvre pour dire ce qui vaut le mieux ; peu importe si ce doit être à l'auditoire plus agréable ou plus désagréable. Mais toi, cette forme de l'art oratoire (ῥητορικὴν), jamais tu ne l'as vue ! (503a5-b1).

La nouvelle rhétorique n'a jamais été observée par Calliclès, parce qu'il n'y a par le passé et au moment présent aucun politicien qui n'a eu pour souci de rendre meilleurs les Athéniens. L'art oratoire dont il est fait mention ici est l'envers positif de la pratique servile et empirique critiquée jusqu'à présent. Elle procède à l'inverse de son homologue : sa finalité est de prendre soin des âmes et elle vise donc le Bien sans prendre pour étalon de mesure la douleur ou le plaisir produits par ses paroles. Autrement dit, la nouvelle rhétorique fera sienne la franchise (παρρησία), puisqu'elle ne renoncera jamais à énoncer la vérité, même si celle-ci est désagréable à entendre. Socrate affirme donc l'existence d'un *art* rhétorique<sup>855</sup>, mais dont l'usage n'a encore jamais été observé dans la politique athénienne et dont il va dégager le fonctionnement à partir des autres arts dans les prochaines lignes.

#### *b. Méthodologie des arts*

Dans ce passage, le *Gorgias* aboutit finalement à son opposition la plus radicale en présentant deux extrêmes : d'un côté, les hommes politiques du passé Thémistocle, Cimon, Miltiade, Périclès, usant d'une rhétorique servile et corruptrice ; de l'autre « l'homme de bien » usant de la belle *dēmēgoria* pour prendre soin de ses concitoyens. Ce contraste est le résultat d'actions causées par le savoir ou par l'ignorance. Au début du dialogue, on se rappellera que Socrate avait fait réaliser à Gorgias que le type de savoir conditionne le type d'homme que l'on est (460a-d). Après s'être longuement attardé sur le rhéteur procédant sans art, entraîné vers le pire par son ignorance, Socrate lui oppose l'homme de bien<sup>856</sup> (ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ) qui aura « les yeux fixés sur un objet précis » (503d7) sans procéder au hasard. Pour

---

<sup>855</sup> Comme le souligne Dixsaut : « Il y a chez Platon l'acceptation d'un bon usage de la rhétorique. Socrate ne conteste pas la prémisse de Gorgias, que l'opinion est le mode de pensée habituel à la plupart des hommes, car cette prémisse est aussi la sienne. » Dixsaut, *Platon*, p. 72.

<sup>856</sup> Dodds souligne très justement l'importance de ce passage : « Those whose see in the *Phaedrus* a 'correction' of the uncompromising views expressed in the *Gorgias* (Pohlenz, 343) or 'a new stage in Plato's developing attitude to rhetoric' (Jaeger, *Paeideia*, iii. 185) seem to overlook the present passage. The two dialogues certainly differ widely in emotional tone [...] but the implication of both is that the only true ῥήτωρ is Socrates himself (cf. 521 d). » Plato. *Gorgias*, p. 330.

éclairer la cohérence entre la pensée et l'action produite par le savoir, le philosophe revient sur la méthodologie technique des professionnels (δημιουργοί) :

... Chacun d'eux se propose un certain ordre (εις τάξιν τινά) quand il met à sa place chacune des choses qu'il a à placer, et il contraint (προσαναγκάζει) l'une à convenir (πρέπον) à l'autre et à s'ajuster (ἀρμόττειν) à elle, jusqu'à ce que l'ensemble (τὸ ἅπαν) constitue (συστήσεται) une œuvre ordonnée (τεταγμένον) et arrangée (κεκοσμημένον) (503e7-504a2).

Être spécialiste d'un objet précis implique de reconnaître sa complétude<sup>857</sup>, mais aussi d'appliquer une contrainte selon une structure. Pour construire son œuvre, l'artisan obéit à un ordre adéquat commandé par la nature de la chose. Pour donner une dimension plus concrète à cette description, Socrate reprend l'exemple du gymnaste et du médecin. Les deux rendent harmonieux (κοσμοῦσι) et mettent en ordre (συντάττουσιν) le corps par leur art en visant soit la préservation de la vigueur et de la santé, soit son rétablissement (504a). La contrainte exercée dans leurs deux cas correspondrait à la nécessité d'exercer son corps et/ou de recevoir un traitement (coupure, brûlure, etc.). Cette mise en ordre est exemplifiée par des images spatiales, celle du bateau ou de la maison : « ... une maison qui réalise ordre et arrangement doit être bonne à habiter, tandis qu'est mauvaise, celle qui manifeste une absence d'ordre » (504a8-9). À nouveau, pour dégager le champ de spécialité propre à la rhétorique, Socrate a utilisé une analogie dialectique. L'âme de manière semblable aux exemples précédents sera aussi jugée bonne si elle réalise ordre et arrangement en elle. Cette insistance didactique pour penser l'âme à partir d'un modèle physique est récurrente dans le *Gorgias*. Dans le mythe final, l'analogie avec le corps sera également essentielle pour comprendre comment l'injustice corrompt l'âme (striée de cicatrices, 524e). Or, si ce qui définit un corps en bon état c'est la bonne santé et la vigueur comme le reconnaît Calliclès, il faut maintenant nommer ce qui détermine le bon ordonnancement de l'âme. Socrate revient aux domaines qu'il avait introduits dans l'analogie des arts et des masques avec Pôlos, mais cette fois en s'attardant sur les arts véritables qui prennent soin de l'âme. C'est la loi (νόμος) et ce qui s'appelle « légitime » (νόμιμον) qui détermine l'ordre par laquelle l'âme est en bon état. Les lois édictent la manière dont il faut se comporter pour que les hommes aient une conduite rangée, produisant en eux la justice et la tempérance (504d1-3). Or, c'est précisément en ayant « les yeux fixés sur ces qualités de l'âme » que le véritable rhéteur (ὁ

---

<sup>857</sup> La notion d'ensemble fait écho à la nécessité de parachever ou de donner une tête au discours dont il a été fait mention à plusieurs reprises dans la discussion.

ἐκεῖνος ῥήτωρ, 504d5) tiendra ses discours. Récapitulons : la rhétorique doit prendre soin de son objet, l'âme, en lui appliquant une contrainte par les discours, afin de la rendre ordonnée, juste et tempérante selon la loi. Ainsi, pour être un véritable orateur, il faut être à la fois compétent (τεχνικός) et bon (ἀγαθός) (504d6). Contrairement aux hommes politiques incompetents, le rhéteur ne sera donc jamais complaisant, il agira avec fermeté et rigueur pour imposer les sacrifices nécessaires à ses concitoyens pour les soigner. Si le rôle du rhéteur se comprend sur le modèle du médecin, il luttera donc contre toutes les maladies propres à l'âme que sont l'injustice, l'intempérance, l'impiété, l'ignorance (505b) et qui contribuent à défaire l'état légitime de justice et de tempérance qu'elle doit posséder. Ce qui veut dire que le rhéteur sera à la fois un spécialiste des types d'affections qui désordonnent l'âme et des discours qui permettent comme les régimes de corriger ce déséquilibre. Le véritable rhéteur devra donc connaître les différents désirs et opinions qui induisent en erreur ses concitoyens. Or, si cette rhétorique est bien un art, elle appliquera la méthodologie dialectique évoquée tout au long du *Gorgias* : connaître la nature de l'objet dont on est spécialiste, définir, unifier en genre, pour mieux diviser en espèces, établir les rapports entre causes et effet pour rendre raison de son action. Pour illustrer cela, Socrate prend un exemple d'action propre à l'orateur qui rejoint encore une fois celle du médecin. Face à un corps ou une âme, les deux spécialistes doivent « frustrer (ἔργειν) » (505b4) leur patient, en lui refusant l'assouvissement de ses désirs pour son propre bien. Alors que le malade ne pourra pas boire ou manger à sa guise, l'intempérant ne pourra pas se livrer à ses excès. Contrairement à la rhétorique empirique, la belle rhétorique n'est donc pas une contrainte déguisée, elle assume pleinement la force qu'elle souhaite exercer pour contraindre et contenir l'âme de l'auditeur par le discours.

### *c. Comparaison de la refondation de la rhétorique dans le Phèdre et le Gorgias*

Le *Gorgias* et le *Phèdre* se livrent à une délimitation entre des pratiques épistémologiques fiables et des pratiques empiriques douteuses, ce qui les mène tous les deux à différencier une bonne et une mauvaise rhétorique. Or, c'est à partir d'un même socle qu'ils s'attachent à refonder dialectiquement la rhétorique, en prenant appui sur la méthodologie de la médecine. Bien que le *Gorgias* n'explicite pas de définition de la dialectique aussi élaborée que celle du *Phèdre* (méthode par « divisions et rassemblements » qui rend capable de parler et de penser (266b3-4)), il fait montre de plusieurs procédés dialectiques dont celui du

dénombrément (par exemple du genre « flatterie » et ses espèces). Et malgré cette théorisation moins présente, le dialogue réalise un chemin très semblable à celui du *Phèdre* pour fonder une bonne rhétorique. En effet, Socrate propose de réaliser la même procédure méthodologique<sup>858</sup> dans sa conversation avec Calliclès que celle qu'il explique à Phèdre. Une comparaison des deux textes le dévoilera clairement.

Dans les deux œuvres, la médecine est à chaque fois présentée comme un modèle technique. Elle est utilisée pour refonder épistémologiquement la rhétorique sous deux aspects, à la fois parce qu'elle est son pendant corporel, et parce que sa méthode est dialectique, dans la mesure où elle procède par la connaissance de la causalité. Dans le *Gorgias*, la médecine est capable de dénombrer (διαριθμεῖσθαι, 501a), c'est-à-dire de mener un examen méthodique et raisonné permettant d'arriver à une certaine complétude, elle est sans cesse prise en exemple. Dans le *Phèdre*, cette procédure est plus détaillée : en étant le spécialiste de la santé du corps humain, le médecin est capable d'unifier et de diviser par genre et par espèce, puisqu'il a recensé et classé les différents objets dont il est spécialiste, c'est-à-dire les types de corps et de maladies. Il pourra ainsi utiliser un traitement adapté en fonction du type auquel il a affaire et en justifier l'emploi du fait qu'il connaît leur taxonomie. Socrate affirme ainsi que la rhétorique doit prendre exemple sur la méthode médicale :

Dans l'une et l'autre, on doit procéder à l'analyse d'une nature : dans la première celle du corps, dans l'autre celle de l'âme si l'on veut, au lieu de se contenter de la routine et de l'expérience, recourir à l'art pour administrer, à l'un remèdes et régime et ainsi produire en lui santé et vigueur, à l'autre propos et occupations en accord avec la règle, et ainsi lui communiquer telle conviction et telle excellence qu'on souhaite d'elle (*Phèdre*, 270b).

Dans les lignes qui suivent, Socrate détaille davantage l'analyse que mène la médecine. Invoquant Hippocrate et la raison (ἀληθῆς λόγος, 270c), il affirme que pour se faire une idée de la nature d'une chose, quelle qu'elle soit, on doit d'abord se demander si l'objet (le corps) que nous souhaitons maîtriser est simple ou multiple. Ensuite, s'il est simple, il faut examiner quel pouvoir naturel il a d'agir, et sur quoi, et quel pouvoir d'être affecté, et par quoi. S'il comporte au contraire plusieurs espèces, il faut, après les avoir dénombrées, voir pour chacune ce qu'on a vu pour une seule : laquelle est naturellement apte

---

<sup>858</sup> « ... il est remarquable que la "méthode d'Hippocrate" dans le *Phèdre* ne diffère essentiellement de celle qui est présentée dans le *Gorgias* 500e-501a. » Kucharski, Paul, « La rhétorique dans le *Gorgias* et le *Phèdre* », *Revue des Études Grecques*, vol. 74, no. 351, 1961, p. 1.

à être affectée et par quoi. L'étape finale consistera à associer les différentes constitutions corporelles aux types de traitements pour guérir. On voit donc que la médecine remplit tous les critères dialectiques ; elle est capable de justifier son action par la connaissance spécifique de son objet. La rhétorique devra suivre le même modèle, mais en l'appliquant cette fois à l'âme (*Phèdre*, 271a-b). Socrate explique qu'on devra commencer par décrire l'âme avec la plus grande précision, puis voir si la nature de l'âme est une et semblable à elle-même ou si elle est, comme la forme corporelle, complexe. Ensuite, on fera voir ce qui en elle exerce telle ou telle action par nature et sur quoi, et ce qui en elle est par nature affecté, et par quoi. Enfin, une fois les genres de discours et d'âmes classés, le rhéteur passera en revue les différentes causes, il fera correspondre chaque genre ensemble. Ce qui lui permettra d'enseigner pour quelle raison telle âme de telle nature est nécessairement persuadée par tel discours de telle nature, et pourquoi inversement telle autre âme ne l'est pas. Ces trois étapes décrites dans le *Phèdre* (analyse de la nature de l'objet, analyse de ses différentes espèces, puis mise en relation des espèces avec les types de remèdes) sont présentes également dans le *Gorgias*, même si leur explicitation est moins précise<sup>859</sup>. La médecine connaît la nature de son objet (465a) en procédant par le dénombrement (501a). Elle saura rendre raison de ses procédés (λόγον δοῦναι) en expliquant la causalité de son action. De même, la rhétorique saura mettre de l'ordre et de l'harmonie dans l'âme en procédant non pas au hasard, mais en visant le meilleur. Socrate explique ainsi comment le rhéteur-homme de bien procédera de la même manière que les autres *démiourgoi*.

Si l'accent est surtout mis sur le but de la rhétorique dans le *Gorgias*<sup>860</sup> et moins sur son aspect technique comme dans le *Phèdre*, il faut néanmoins remarquer que Socrate fait

---

<sup>859</sup> Dans une analyse s'attardant davantage sur chaque moment, Kucharski souligne essentiellement une différence entre le *Phèdre* et le *Gorgias* dans le traitement de la rhétorique, à savoir le fait que la « doctrine des Idées » et son vocabulaire ne soient pas présents dans le *Gorgias* (p. 393 et p. 401). Pour le reste, il insiste au contraire sur le fait que la méthode est semblable dans les deux dialogues : « Peut-il y avoir le moindre doute que la méthode du savoir caractérisée de la sorte dans le *Gorgias* soit identique au procédé de recherche décrit en détail dans le *Phèdre* et associé au nom d'Hippocrate ? Ici et là, on voit apparaître les mêmes notions, d'abord celle de la connaissance de la nature des différences choses à l'endroit desquelles on veut procéder "techniquement", cette connaissance devant permettre de découvrir le vrai lien causal. » *Ibid.*, p. 400.

<sup>860</sup> Un point que souligne également Teloh : « Socrates uses rhetoric in the *Gorg.* to address souls which are best addressed in this way ; his aim is to improve these souls through his use of rhetoric. [...] Thus, in the *Gorg.* he focuses on what rhetoric aims at, but pays little explicit attention to rhetorical technique. » Teloh, Henry, « Colloquium 3 : Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 23, no. 1, janvier 2008, p. 61.



déjà un certain usage de cette méthode pour traiter l'âme de Calliclès. En effet, dans le dialogue, le philosophe s'attache à corriger son interlocuteur en adoptant un discours adapté à la nature de son âme pour essayer de la guérir, ce que nous aurons l'occasion d'examiner en détail dans une prochaine section.

### 3. La belle rhétorique dans une politique refondée

#### *a. La contre-généalogie de Socrate : l'origine naturelle de la justice*

Après avoir dégagé l'état idéal de l'âme, Socrate revient sur le rapport entre rhétorique et justice. Dans la première partie du dialogue, Gorgias avait fini par reconnaître qu'il était nécessaire d'enseigner la justice à ses disciples et cette idée est maintenant réaffirmée et précisée par Socrate. Dans son dialogue avec lui-même, le philosophe poursuit le renversement de la rhétorique et du rôle traditionnellement admis du rhéteur. Ce faisant, Socrate répond au tableau de l'homme idéal réalisé plus tôt par Calliclès en 484c-485a. Alors que ce dernier valorisait une éducation axée sur l'expérience et la connaissance des plaisirs, où la philosophie occupait un rôle momentané, Socrate formule des exigences tout à fait opposées. À quelles conditions le rhéteur pourra-t-il exercer son art et être un homme bon ? Il faut pour cela qu'il possède la connaissance de ce qui est juste<sup>861</sup> et ait développé des vertus de tempérance (σώφρων), de courage (ἀνδρείος) et de piété (ᾠσιον). Ces qualités permettent de reconnaître quand il faut « poursuivre ou fuir les objets, les hommes, les plaisirs et les peines qui conviennent » et « d'avoir fermeté et patience. » (507b5-8) Ainsi, alors que Calliclès refusait toute contrainte sur les plaisirs, le menant à l'esclavage de ses pulsions toujours inassouvies, le véritable rhéteur laissera la contrainte du savoir gouverner ses désirs. Le rhéteur s'appuiera donc sur un art de la justice pour régler son action vis-à-vis des hommes et des dieux (507b). De sorte que le rhéteur pourra être heureux et rendre heureux ses concitoyens à condition de développer parfois par la contrainte ces vertus dans les âmes de ses auditeurs. Si ceux-ci dérogent à de telles qualités, c'est par la réprimande et la frustration qu'il les corrigera : « il doit infliger une peine, il doit réprimer (ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον), s'il veut le bonheur. » (507d5) Par cette affirmation, on voit donc que la bonne rhétorique est un art qui, bien qu'il possède son domaine propre relié à la persuasion par le

---

<sup>861</sup> « Et ainsi, que si l'on veut avoir une compétence oratoire valable, il faut être juste, avoir la connaissance de ce qui est juste : concession que, de son côté, Pôlos reprochait à Gorgias de m'avoir faite par respect humain. » (508c1-3).

discours, ne peut être exercé adéquatement que s'il est fondé par la justice. Mais de quelle justice parle-t-on exactement ? S'agit-il de la justice populaire évoquée par Gorgias et qui consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ? Est-il question de la justice démocratique qui prône l'égalité arithmétique ? Ou encore de la justice naturelle invoquée par Calliclès pour justifier un droit du plus fort ? Là encore, Socrate prend à contre-pied les conceptions erronées du juste proposées jusqu'à présent par ses interlocuteurs<sup>862</sup>. Le philosophe opère un déplacement des critères qui définissent le juste et l'injuste en les fondant à partir d'un ordre cosmologique. De la sorte, le critère du juste n'est plus relatif. D'abord, il ne dépend plus des intérêts d'un individu comme dans le cas de Gorgias où il fallait favoriser ses amis et nuire à ses ennemis, ni des intérêts d'une majorité démocratique qui décide des valeurs acceptées. Si Socrate rejette comme Calliclès la morale construite par l'égalité arithmétique et préfère fonder la justice à partir d'un ordre naturel, il n'en produit cependant pas la même lecture<sup>863</sup>. En effet, il ne s'agit pas de fonder une hiérarchie entre forts et faibles, mais bien plutôt de reconnaître son appartenance à une communauté des êtres :

Des sages disent, Calliclès, que le ciel et la terre, les Dieux et les hommes ont des relations de communauté (τὴν κοινωνίαν συνέχειν), d'amitié, de bon arrangement (κοσμιότητα), de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à ce tout, ils donnent, mon camarade, le nom de *cosmos*, d'arrangement (κόσμον) et non de désordre (ἄκοσμίαν), ni de dérèglement (ἄκολασίαν) (507e6-508a4).

Faisant référence à une conception pythagoricienne<sup>864</sup> du monde, Socrate affirme que la nature est en réalité un tout organisé, harmonieux, où les rapports entre les êtres sont arrangés. C'est une critique directe de l'excès que Calliclès croyait observer dans la nature.

---

<sup>862</sup> Le passage suivant des *Lois* illustre bien le fourvoisement de Gorgias, Pôlos et Calliclès sur la justice : « Le juste et l'injuste sont comme des peintures en trompe-l'œil : ce qui est injuste apparaissant opposé au juste, lorsqu'il est contemplé à partir d'un point de vue injuste et mauvais, il apparaît comme agréable, et ce qui est juste, parfaitement désagréable ; mais d'un point de vue juste c'est tout le contraire. » *Lois*, II, 663c.

<sup>863</sup> « Thus, Callicles and Socrates both agree that an individual should live in accordance with nature, but they disagree radically on 'the nature of nature'. » Whidden, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », p. 221.

<sup>864</sup> Concernant l'influence pythagoricienne, on pensera notamment à Archytas de Tarente, ami avéré de Platon, qui avait mis en avant une certaine harmonie cosmique comme le souligne Mathieu Bernard : « Il va de soi que toutes ces recherches fondées essentiellement sur les rapports numériques conduisaient à une certaine vision de l'univers ; sphérique et harmonique se combinant pour produire une théorie descriptive du cosmos. » Mathieu, Bernard, « Archytas de Tarente pythagoricien et ami de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, p. 243. Il avait aussi établi une relation entre la politique et l'importance des mathématiques et de la géométrie : « Archytas était convaincu de l'importance du calcul pour faire régner la paix intérieure et l'équilibre social. » *Ibid.*, p. 246.

Si ce dernier s'est trompé, c'est parce qu'il a précisément fait l'erreur de ne pas étudier attentivement les proportions<sup>865</sup> :

Or, toi qui es pourtant savant, tu me sembles n'être pas attentif à ces considérations : il t'a échappé au contraire que l'égalité géométrique (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ) possède un grand pouvoir (μέγα δύναται), chez les Dieux aussi bien que chez les hommes. Mais toi, c'est à avoir davantage (πλεονεξίαν) que l'on doit, penses-tu, s'exercer, et tu négliges la géométrie (γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.) ! (508a5-8).

Alors que Calliclès était obnubilé par la puissance du plus fort dans la nature et par le rejet de l'égalité arithmétique, il n'a pas su voir une autre forme d'égalité, géométrique cette fois. De quoi s'agit-il ? Contrairement à la conception conventionnelle de la justice qui s'appuie sur une égalité arithmétique où un compte pour un, la conception cosmologique de la justice établit que c'est par un équilibre et un ordre<sup>866</sup> que l'âme, la Cité et le monde sont gouvernés. Socrate élargit donc la communauté des êtres, sortant la justice de la simple sphère civile et humaine. En ce sens, il dépasse la simple distinction entre nature et société que Calliclès avait élaborée. Chacun des niveaux (intérieur de l'âme, intérieur de la Cité, monde) se trouve organisé selon une distribution proportionnelle semblable. Pour éclairer mieux cette idée, on peut se référer au livre VI des *Lois*, dans lequel Socrate explicite clairement la différence entre les deux types d'égalité et ce qui caractérise celle qui nous occupe :

... l'égalité la plus vraie et la meilleure n'apparaît pas facilement aux yeux de tout le monde. [...] Au plus important, elle attribue davantage, et au plus petit elle attribue moins, donnant à chacun une juste part en proportion de sa nature. [...] Car il n'y a pas de doute, pour nous la politique est toujours cela même : le juste (*Lois*, VI, 757c).

Ce passage définit l'égalité géométrique comme un savoir de distribution. Ce qui est juste, ce n'est pas de donner à chacun la même chose, mais selon ses besoins. Il y a donc bien égalité, au sens où chacun aura la part suffisante qui lui convient, même si celle-ci au sens strict ne sera pas de la même grandeur. On retrouve ici le même argument que celui employé par Socrate dans sa réfutation de la thèse de Calliclès en 490b-e : ce dernier soutenait que les plus forts naturellement étaient les plus intelligents et méritaient d'avoir plus que les autres.

---

<sup>865</sup> En écho à ce passage sur l'importance de la géométrie, on regardera notamment celui en *République*, 526c-527c : « Il faut par conséquent, autant que cela est possible, enjoindre à ceux qui résident dans ta cité de beauté de ne négliger d'aucune manière la géométrie [...] quand il s'agit de mesurer le progrès dans tous les savoirs [...] il y aura un monde de différence entre celui qui s'est attaché à l'étude de la géométrie et celui qui ne s'y est pas attaché. » (527c).

<sup>866</sup> Noël, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », p. 143.

Socrate avait renversé cette conception de la supériorité en montrant que la véritable intelligence ne consiste pas à avoir une part relative à la supériorité que l'on possède dans le domaine en question. Autrement dit, il ne s'agit pas d'avoir plus de chaussures si l'on est cordonnier ou plus d'aliments si l'on est médecin, mais plutôt de savoir répartir ces biens selon les besoins de chacun. Ce qui doit donc gouverner la répartition et l'organisation des biens, de l'âme, de la Cité, ou du monde, c'est la justice, entendue comme un savoir de répartition (à qui revient le pouvoir de gouverner, etc.). Dans l'âme individuelle, comme dans la Cité et le monde, ce sont toujours l'intelligence et le savoir qui auront préséance sur le reste. C'est pourquoi on retrouvera entre ces différents paliers une structure semblable : l'organisation interne de l'âme obéira au même principe que l'organisation interne de la Cité et finalement du monde, formant ensemble une unité cohérente<sup>867</sup>. Socrate s'appuie donc sur un ordre rationnel que l'on peut reconnaître dans la nature, à partir duquel on peut fonder aussi bien la vie sage et heureuse de l'âme que de la Cité. Enfin, comme le souligne Marie-Pierre Noël, c'est « parce qu'il incarne seul ce principe d'ordre que le véritable spécialiste de politique ne peut qu'être le philosophe. »<sup>868</sup> En effet, c'est seulement à la condition d'avoir réalisé la maîtrise de soi que l'on pourra alors gouverner la Cité ; or le philosophe est précisément celui qui a réalisé cette mise en ordre de lui-même, contrairement aux nombreux politiciens intempérants d'Athènes.

#### *b. La seule conception valable de la politique de Socrate*

Reprenant un par un les reproches que Calliclès lui avait adressés, Socrate va défendre la manière dont il a mené sa vie et démontrer en quoi il incarne la seule conception valable de la politique. Socrate invite Calliclès à faire tout le contraire de « la vie de brigand (ληστοῦ βίον) » (507e3) préconisée par l'aristocrate athénien pour assurer le bonheur des citoyens. Au lieu de satisfaire les plaisirs du peuple par la flatterie, il doit au contraire s'assurer d'empêcher l'intempérance de leurs désirs et ne pas hésiter à employer le châtiment pour redresser les âmes (507d-e). Par ces moyens, Socrate explicite la visée fondamentale de la politique : « Tel est, à mon sens, le but sur lequel il faut pendant la vie avoir les yeux fixés, vers lequel il faut tendre de toutes nos forces, les nôtres comme celles de la Cité, pour réaliser

---

<sup>867</sup> Sur cet emboîtement, on pourra également consulter le passage du *Timée* consacré à l'égalité géométrique en 31c.

<sup>868</sup> Noël, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », p. 143.

dans l'avenir la présence de la justice et de la sagesse dans un sujet promis à la félicité... » (507d-e) On peut ici souligner la vitalité requise dans l'action politique, il s'agit d'un *effort* dynamique commun vers la justice pour atteindre le bonheur. En philosophe, Socrate invite, au moment où il parle, à un temps de réflexion et de recul nécessaire pour pouvoir construire l'avenir, de la même manière qu'en écrivant et situant son dialogue au passé, Platon invite son lecteur à s'appuyer sur sa lecture pour réfléchir au futur d'Athènes. Or, la difficulté de la politique réside dans la nature sensible de son action. Il n'y a pas de politique idéale, mais seulement une politique incarnée, vivante, dont les principes sont sans cesse menacés de corruption. Voilà pourquoi il faut « tendre ses forces » vers le bien, le vrai, dans un effort toujours renouvelé pour ressaisir ce qui ne cesse d'échapper à la pensée. Le Socrate du *Gorgias* ne propose pas un modèle de cité idéale comme dans la *République*, ni des réformes pratiques comme dans les *Lois*, mais incarne plutôt un remède, celui de la philosophie, face aux maladies dégénératives de la politique. Si la métaphore médicale est aussi prépondérante dans le dialogue, c'est parce que le médecin et le politicien font face à des maux qui présentent certaines similitudes. Les maladies physiques et psychiques qu'ils soignent demandent un remède adapté à chaque constitution (corps ou âme). Dans les deux cas, il est nécessaire de comprendre l'origine du mal et la manière dont il s'est développé pour l'identifier et le traiter correctement. Le critère du plaisir ne peut en aucun cas guider l'action. Mais la politique, contrairement à la médecine, présente la difficulté de traiter de maux souvent invisibles à l'œil nu, et les épidémies auxquelles elle fait face ne se combattent pas aussi facilement que celles du corps. Le *Gorgias* répond à ce défi en développant une méthode philosophique originale qui traite à la fois de l'âme individuelle et de l'ensemble de la Cité. En analysant le phénomène rhétorique, Socrate est remonté aux origines de la dégénérescence politique qui s'est répandue dans la démocratie athénienne tant sur le plan collectif qu'individuel, exposant son évolution et ses causes historiques et structurelles. Pour combattre la maladie qui s'est emparée de la Cité et dont Calliclès est la victime, le philosophe doit faire ouvrir les yeux à ses citoyens et faire entendre une autre voix, en montrant comment sa vie est une illustration réelle de la cohérence recherchée.

*c. Se consacrer authentiquement à l'art politique*

Dans le *Gorgias*, la politique est le lieu du pouvoir et tous les personnages sans exception ne cessent de souligner le danger de s'y aventurer. Faire de la politique que l'on soit tyran, rhéteur ou philosophe présente un risque pour sa vie. Pôlos et Calliclès sont bien conscients de ces menaces qu'ils rappellent à Socrate à plusieurs reprises. Pour eux, le seul salut est celui de la flatterie que permet la rhétorique. Revenons un instant sur le fondement psychologique de la politique tel que la conçoit Calliclès, avant d'y opposer l'art politique pratiqué par Socrate. Le raisonnement de Calliclès est, comme l'a montré le philosophe, lié à un héritage des générations de politiciens passés. Il émane fondamentalement de la recherche d'un pouvoir afin d'éviter de subir l'injustice (509c-e). Mais, face à cette peur, il n'y a en réalité qu'une seule solution, imiter en tout point le maître de qui l'on veut se protéger<sup>869</sup>, qu'il s'agisse du tyran ou du peuple, c'est-à-dire louer et blâmer exactement les mêmes choses que lui (510c). Être très puissant consiste finalement à se soumettre et à se conformer aux désirs de celui qu'on craint, autrement dit à aliéner<sup>870</sup> son existence entière en ressemblant à pire que soi (510d-e). Calliclès le reconnaît tout à fait et réitère sa peur de la mort : « Ne sais-tu pas que l'imitateur en question fera périr, s'il le veut, celui qui n'imité pas... » (511a). Dans une telle situation, la rhétorique n'est plus un choix, mais une nécessité, le seul recours pour sauver sa vie. Par conséquent, Calliclès invite Socrate à cultiver la rhétorique pour se ménager le moyen de vivre le plus longtemps possible (511b-c). Il persiste ainsi à admirer les politiciens tels que Cimon, Miltiade, Périclès et Thémistocle, car ils ont selon lui produit une œuvre exceptionnelle en comparaison des politiciens de son époque (517a-b). Or, la seule véritable différence entre ces politiciens d'antan et leurs contemporains est qu'ils ont été capables d'être de meilleurs serviteurs en procurant à la cité les objets de sa convoitise<sup>871</sup>. Ils se sont illustrés par leur capacité à approvisionner la Cité en navires, murailles, arsenaux, etc. Ce faisant, ils ont gavé la cité, créant gangrène et boursoufflure (518e), encourageant l'intempérance.

---

<sup>869</sup> Pour le dire autrement, il s'agit donc d'une assimilation non au divin, mais à la forme d'organisation politique sous le gouvernement de laquelle on se trouve être (513a).

<sup>870</sup> D'où le fait que la rhétorique est servile : elle s'acquiesce d'un service et n'est pas digne d'hommes libres (517a).

<sup>871</sup> « C'est en effet indépendamment de toute sagesse et de toute justice que, de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs et d'autres pareilles balivernes, ils ont gorgé la Cité... » (519a).

Pour réfuter la manière dont Calliclès conçoit la politique, Socrate a recours à des exemples très imagés. Il va utiliser des figures tels que le conducteur de navire, l'ingénieur de machine de guerre, des spécialistes que Calliclès mépriserait, alors que leur art sauve pourtant la vie de nombreuses personnes. Pourtant, si leur art est utile, ils refusent pourtant de se vanter à l'opposé des rhéteurs. C'est que le capitaine de navire sait bien que ce qui compte ce n'est pas de vivre le plus longtemps, mais plutôt de vivre bien (512a). Ainsi, parmi les gens qu'il sauve, porte-t-il aussi bien secours à ceux qui méritent de vivre qu'à ceux qui méritaient de mourir, ne sachant pas à qui de ses passagers il aura vraiment été utile. À l'inverse, Calliclès loue des politiciens qui en réalité se compareraient à des boulangers, des cuisiniers ou des cabaretiers (518b-c), car ils sont des serviteurs qui se concentrent sur la satisfaction des désirs « sans s'y connaître en rien sur ce qui est parfaitement bon... » (518c). Calliclès est donc en train de faire l'éloge de personne qui par leur ignorance causent des maladies aux autres. Nous reviendrons sur la valeur rhétorique de l'opposition de ces corps de métiers dans le discours de Socrate.

En mettant au jour les effets néfastes des politiciens d'antan sur la foule, Socrate pose un diagnostic précis sur le mal qui ronge à la fois sa Cité et les politiciens contemporains tels que Calliclès. Face au monstre insatisfait qu'est devenue la foule, Calliclès est prisonnier d'un mimétisme et ne peut plus, comme l'avait annoncé Socrate plus tôt, la contredire dans ses propos (481d-e, 513c-d). La prise de parole publique est maintenant un exercice périlleux, puisque l'intempérance a rendu le peuple pareil à des enfants dénués de raison (521e) ou des animaux domestiques devenus sauvages (516a-b). Comment renverser la situation ? La force du dialogue est précisément d'exposer les difficultés propres à l'exercice d'un art politique véritable à travers la personne de Socrate<sup>872</sup>. Comme dans la *République*, le philosophe se retrouve isolé : il « ... est comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, qui ne consent pas à se faire complice de leurs injustices, mais qui, seul comme il est, ne se sent pas capable de faire face à ces bêtes sauvages. »<sup>873</sup> Or, dans le *Gorgias*, Socrate endosse pleinement le rôle du philosophe resté dans la caverne pour sauver ses concitoyens, comme il l'affirme lui-

---

<sup>872</sup> « Each exchange moves us closer to understanding what comprises a true statesman, the embodiment of whom is Socrates. However, as clearly as the dialogue articulates what constitutes a true statesman, it challenges its own practice. » Whidden, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », p. 207.

<sup>873</sup> (*République*, VI, 496c-d).

même : « en compagnie de quelques Athéniens, pour ne pas me flatter d'être le seul, je me consacre à ce qu'est authentiquement l'art politique, et suis le seul des hommes d'aujourd'hui à m'occuper des affaires de l'État... » (521d). Même s'il ne participe pas activement à la vie politique de la Cité, aux affaires et ne prend pas la parole à l'Assemblée, contrairement aux politiciens « traditionnels », Socrate réalise par sa parole la seule action politique valable, celle de rendre meilleures les âmes de citoyens. En ce sens, il obéit toujours à la même exigence et dit toujours la même chose (509a) et ce, même si cela implique le sacrifice de sa propre vie. En effet, face aux reproches (508c, 522c) et aux menaces de Calliclès (521b), Socrate admet volontiers que son refus de flatter la foule pourrait porter préjudice à sa vie et qu'il pourrait être traduit injustement en procès (522b). Il compare sa position à celle périlleuse d'un médecin<sup>874</sup> accusé au tribunal par un cuisinier et qui serait jugé par des enfants. Face à la sauvagerie et à la déraison de l'Assemblée, le philosophe reconnaît la possibilité d'être condamné injustement à mort (522c). Calliclès se réjouit de cette admission en s'exclamant : « Alors, Socrate, elle est belle, selon toi l'attitude d'un homme qui dans une cité est de cet acabit et impuissant à se porter assistance à lui-même ! » (522c) Pourtant, aux yeux du philosophe, cette condamnation n'est pas le signe d'une impuissance, mais plutôt le moment de montrer que le véritable homme politique ne se laisse pas intimider par l'irrationalité de la foule. De sorte que, contrairement à Calliclès, le philosophe est capable de se porter assistance à lui-même sur ce qui a vraiment de l'importance ; il connaît les périls que son âme court, qui ne sont ni la mort (522d-e) ni le fait de subir l'injustice (522d) ; il ne tombe pas dans un faux calcul qui consiste à trouver le moyen de vivre le plus longtemps possible ; il s'efforce plutôt d'incarner la cohérence entre ses pensées et ses paroles, se préservant de commettre l'injustice.

---

<sup>874</sup> « Socrate : – ... je serai jugé en effet comme serait jugé un médecin qu'accuserait un cuisinier devant un tribunal d'enfants » (521e). Ce parallèle de l'homme politique en médecin se retrouve également dans la *République* : « Socrate : – Il est bien certain qu'ils mènent aimablement la vie ! Bien qu'avec toutes leurs médications ils ne réussissent à rien en effet qu'à compliquer leurs maladies et à les aggraver, jamais ils n'abandonnent l'espoir de recouvrer la santé grâce à un remède qu'on leur aura conseillé ! [...] Mais quoi ? Repris-je, voici qui, n'est-ce pas ? n'est point aimable chez eux : c'est de tenir pour le pire ennemi celui qui leur tient ce véridique langage : "Tant que vous n'aurez pas cessé de vous enivrer, de vous gaver, de faire l'amour, de paresser, ni drogues, ni cautérisations, ni résections, pas davantage de leur côté les incantations ou les amulettes, ou quoi que ce soit encore du même genre, ne vous profiteront de rien !" » (*République*, VI, 425c-e).



Cette cohérence se traduit notamment par la nécessité d’user d’une belle rhétorique pour corriger ses concitoyens. Ce qui signifie que celui qui pratique l’art politique n’hésitera pas à dire la vérité, même si ces paroles sont amères et douloureuses à entendre (522a). De sorte que, contrairement à la rhétorique empirique, la belle rhétorique n’est pas une contrainte déguisée, elle assume pleinement la force qu’elle souhaite exercer par le discours sur l’âme, elle implique de « batailler contre les Athéniens pour les rendre meilleurs » (521a). La mort prochaine du maître de Platon donne à ces paroles tout leur poids :

Vivre, en effet quelque temps que ce puisse être, voilà certes une chose dont un homme, qui est vraiment un homme, doit se désintéresser, dont il faut qu’il ne soit plus amoureux ; mais qu’au contraire, s’en remettant là-dessus à la Divinité, ayant foi à l’adage favori des femmes, que nul n’échappe à son destin, il examine après cela en quelle manière il vivra le plus parfaitement possible le temps qu’il doit vivre... (512d8-e5).

Dans ce passage-ci et les lignes qui suivent, Socrate expose le point de divergence dans la manière de vivre et par conséquent de faire de la politique entre lui et son interlocuteur. Le premier a jugé que la meilleure façon de vivre est de s’assimiler à la forme d’organisation politique sous laquelle il se trouve (514a) afin de « se rendre puissant », et ce sans jamais se soucier de n’améliorer personne (515b). Cette manière de faire implique comme l’avait expliqué Calliclès de posséder une expérience des mœurs, c’est-à-dire de la manière dont les hommes se comportent (leurs plaisirs, leurs passions) (484d) pour pouvoir les imiter et les flatter. À l’inverse, l’art politique pratiqué par Socrate implique une autre forme de connaissance, psychologique celle-là. Tel un médecin, le politicien doit décrypter les symptômes de ses patients pour identifier la maladie et la cause de celle-ci, afin d’y appliquer le remède adéquat. Dans la politique athénienne, on a affaire à la foule, prisonnière de l’intempérance. Quel remède Socrate pourrait-il utiliser pour guérir Athènes ? Comme il le dit lui-même, en énonçant la vérité, ses propos amers (*πικροὺς λόγους*) ne procureront pas du plaisir au peuple, mais plutôt de l’embarras (*ἀπορεῖν*). En fait, afin de corriger leur travers, on peut supposer que Socrate userait de la honte, un procédé équivalent à la brûlure pour cautériser exercée par le médecin. Pourquoi ? La flatterie exercée par les politiciens d’Athènes a exacerbé l’amour de soi, la *philautia* du peuple, menant Athènes à sa perte. Or, la honte est un regard extérieur qui permet précisément de mépriser la part de soi qui est laide et intempérante (*Lois*, V, 732b). Au livre I des *Lois*, Calliclès mentionne l’existence d’une forme de honte que le législateur peut précisément employer pour développer une peur saine

de ce qui est laid<sup>875</sup>. Il imagine un breuvage qui permettrait de tester les citoyens en provoquant cette crainte (647e). Son emploi serait combiné à des encouragements (παρακελευόμενος), des remontrances (νουθετῶν) et des honneurs (τιμῶν). En blâmant et en louant les citoyens, le législateur pourrait les forcer (ἀναγκάζειν) à surmonter leur crainte (648b-d). Comparé aux méthodes habituelles, ce breuvage serait un moyen beaucoup plus aisé d'entraîner un individu ou un groupe (648c). Bien sûr, dans le *Gorgias*, il n'est pas question d'une telle drogue. En revanche, on retrouve le même constat, pour rendre les citoyens meilleurs, il faut avoir recours à la contrainte (507d-e). Guérir la cité nécessite de « batailler » (διαμάχεσθαι) contre les Athéniens, en se conduisant comme un médecin qui force ses patients à prendre un remède (521a4-5). La honte est un moyen de contenir les individus et en particulier dans les discours qui s'adressent à la foule comme l'illustrera d'ailleurs le mythe final. Il s'agit maintenant de regarder comment l'usage de la rhétorique philosophique se manifeste.

#### 4. L'usage de la rhétorique philosophique dans le dialogue

##### a. Socrate, rhéteur

À partir d'une division du genre flatterie, Socrate a découvert un art rhétorique véritable exercé par un rhéteur digne de ce nom. Mais le lecteur peut se questionner sur la réalité et la possibilité de l'existence d'un personnage armé d'un tel art pour guérir la moralité d'autrui. Si la médecine a bien un effet sur le corps, cet art oratoire est-il efficace sur l'âme et Socrate fait-il plus que le théoriser dans le dialogue ? C'est dans le fait qu'il explicite et mette en pratique la rhétorique philosophique à travers la personne de Socrate<sup>876</sup> que se tient la force du *Gorgias* que ni le *Phèdre*, ni les *Lois* ne possèdent. Ce point peut paraître difficile à accepter dans la mesure où le contexte du dialogue n'est pas le même que celui de l'*Apologie* ou du *Ménexène*, des œuvres dans lesquelles Socrate s'exprime en orateur. Dans le premier cas, Socrate est devant une foule d'Athéniens, il s'adresse à des juges pour se

---

<sup>875</sup> « Mais qu'en est-il quand nous entreprenons de rendre quelqu'un craintif par le moyen de la justice ? Ne faut-il pas, en le confrontant (συμβάλλοντας) à l'impudence (ἀναισχυντία) et en l'entraînant contre elle (αὐτὸν καὶ προσγυμνάζοντας) faire qu'il sorte vainqueur de sa lutte contre les plaisirs (νικᾶν δεῖ ποιεῖν διαμαχόμενον αὐτοῦ ταῖς ἡδοναῖς) ? » (*Lois*, I, 646d-e).

<sup>876</sup> Cette thèse a été défendue d'une autre façon par Teloh, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », p. 57, par Whidden, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », p. 206, par Carone, « Socratic Rhetoric in the "Gorgias" », p. 223 et par Lewis, Thomas J., « Refutative Rhetoric as True Rhetoric in the *Gorgias* », *Interpretation : a Journal of Political Philosophy*, vol. 14, , 1986, pp. 195-210.

défendre, dans le deuxième cas, il parodie une oraison funèbre. Dans le *Gorgias*, le philosophe s'est entretenu sur un mode dialectique avec les trois interlocuteurs. Certes, il est présent devant une assemblée de personnes, mais c'est un public qui écoute la discussion, comme dans de nombreux dialogues. Pourquoi aurait-il recours à la rhétorique philosophique ? Pour pouvoir démontrer un usage effectif de celle-ci, il faut utiliser les critères donnés dans le dialogue pour la reconnaître et voir si ces caractéristiques permettent de qualifier les propos de Socrate. Il y a plusieurs aspects à prendre en compte : la définition de cet art, de son usage, le contexte dans lequel il s'exerce et les qualités requises pour pouvoir le pratiquer.

Nous avons vu que pour pouvoir exercer correctement cet art, il faut posséder une connaissance de la justice (508c) et des qualités de tempérance, vaillance et piété (507b-d). À cela s'ajoutent les exigences méthodologiques qu'un art doit posséder : être capable de définir son objet (503e), dénombrer les espèces en divisant le genre (504a), connaître l'ordre et le bon état de ce dont il prend soin (506d-e) ainsi que mettre en relation les éléments afin de rendre compte de sa pensée (501a). Ces compétences dialectiques permettent de connaître les différentes constitutions et maladies de l'âme, afin que le rhéteur qui possède lui-même une constitution saine puisse corriger par ses discours (504d). Le but de la rhétorique consiste donc à « produire la justice en leurs âmes et à débarrasser celles-ci de l'injustice, à y faire naître la tempérance (σωφροσύνη) et à les débarrasser de l'incontinence (ἀκολασία), à y faire naître toute autre excellence (ἀρετή) et s'éloigner l'immoralité » (504e1-3). Cela se traduit par la nécessité d'accuser et de révéler le mal qui habite certaines âmes (508b) avec pour but qu'elle puisse être redressée par le châtement qu'un tribunal juste leur infligerait (comme le proposera le mythe final).

Sur la moralité et les intentions de Socrate, celles-ci sont clairement énoncées tout au long de la conversation. Le philosophe ne cesse de répéter qu'il a à cœur le bien de ses interlocuteurs et des citoyens d'Athènes (505e, 521d). Il démontre la cohérence entre sa pensée et sa parole à plusieurs reprises. Sa cohérence est démontrée par l'enchaînement de propositions dont les positions adverses sont réfutées à travers le dialogue : commettre l'injustice est pire que de la subir, le plus grand des biens est d'être débarrassé de l'ignorance, il faut toujours payer la peine de ses fautes, il faut s'efforcer d'être juste, etc. Il met en garde

Pôlos contre le blasphème, estimant qu'il faut plutôt avoir pitié de ceux qui commettent le mal (469a). Il n'hésite pas à maintenir ses positions même si cela implique de mettre sa vie en jeu (521c-d), affirmant que la peur de mourir est infondée (522e). Enfin, il ne se soucie pas de sa réputation, mais de l'état de son âme (527c-d), cherchant à se présenter exempt de toute injustice. Tout cela montre que Socrate possède bien les qualités requises pour être capable de guérir par le châtement ceux qu'on lui présente.

Sur les exigences méthodologiques, on ne peut douter de la compétence de Socrate, puisqu'il les a non seulement lui-même énoncées et identifiées, mais aussi appliquées à plusieurs moments dans le dialogue. Il a suivi les étapes pour définir la rhétorique empirique, la médecine et les arts en général, produisant notamment une classification (analogie des arts et des masques, 465b-c). Il possède également des compétences psychologiques puisque le philosophe s'adresse différemment à eux, ajuste<sup>877</sup> son propos et la manière de leur parler en tenant compte de leurs personnalités et notamment de leurs âges. Sans tomber dans la même théorie des âges que celle qu'exposait Calliclès (485b-d), Socrate s'adapte clairement à la mollesse du vieux Gorgias<sup>878</sup>, à la fougue du jeune Pôlos et à la hargne de l'homme dans sa pleine maturité qu'est Calliclès. Socrate ne brusque jamais Gorgias, alors qu'il est plus incisif avec Pôlos et mordant avec Calliclès. Ensuite, le philosophe sait distinguer différentes manières de parler (éloge (448d), discours macrologique et brachylogique (449b-c), mythe (493a et 523a)) et mentionne explicitement lorsqu'il use de ces modes. Enfin, concernant les maladies de l'âme, Socrate sait reconnaître une âme qui n'est plus dans un état sain. Il est capable de remonter aux causes des maux qui habitent les âmes de ses interlocuteurs, en montrant notamment le rapport de filiation entre l'ignorance de Gorgias et ses disciples, mais aussi en établissant une corrélation entre le comportement des hommes politiques du passé et ceux du moment présent. Il est capable de faire un diagnostic du mal qui habite les âmes de la foule athénienne en posant le doigt sur la raison de leur dégradation morale. On voit

---

<sup>877</sup> Henry Teloh défend une idée semblable, affirmant que Socrate s'adapte à ses interlocuteurs : « ... the principle that Socrates tailors his refutations to the particular character of each respondent. » Teloh, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », p. 60.

<sup>878</sup> Dans les passages où Socrate prend le temps de préciser les principes du dialogue, il s'adresse à lui en douceur, même si ses propos remettent en question ses prétentions et révèlent son ignorance.

donc clairement que Socrate possède tous les attributs nécessaires pour être capable de pratiquer la rhétorique et l'art politique.

*b. Comment différencier la rhétorique de l'elenchos socratique ?*

Il pourrait d'emblée sembler plus difficile d'identifier des passages précis dans lesquels Socrate adopte le rôle de rhéteur dans le cours du dialogue, parce que les critères qui caractérisent la rhétorique philosophique que nous avons évoqués plus haut ne permettent pas toujours d'établir une frontière claire entre elle et la réfutation socratique. En effet, si la rhétorique philosophique dans le *Gorgias* se comprend comme l'adaptation d'un type de discours à un type d'âme en fonction d'un vice pour rétablir un état sain de justice, ce but est également partagé d'une certaine manière par l'*elenchos*<sup>879</sup> de Socrate, dans la mesure où la réfutation vise à examiner les opinions des interlocuteurs pour les guérir d'un mal, c'est-à-dire les « délivrer » ou les « purifier »<sup>880</sup> de leur ignorance (457e-458a). Or, cette réfutation ne peut se dérouler qu'à condition d'être dans un cadre discursif que Socrate s'est attelé à mettre en place et à faire respecter par ses interlocuteurs. Nous avons vu dans le troisième chapitre quelles exigences devaient être respectées pour que cela puisse se réaliser. Avec la nécessité d'un échange dialogique, le critère du nombre permet alors aisément de distinguer un usage rhétorique du discours de l'*elenchos* puisque le philosophe aura recours à cette dernière dans un contexte où il s'adresse à la foule<sup>881</sup>, situation dans laquelle il ne peut pratiquer le dialogue efficacement. En revanche, si l'on veut montrer qu'il y a bien une utilisation de la rhétorique philosophique par Socrate sur les personnages sans confondre celle-ci avec l'*elenchos*, il ne suffira pas de souligner que le philosophe s'adapte à ses interlocuteurs, ni que les répliques plus longues correspondent à des discours rhétoriques, puisque, dans le *Gorgias*, Socrate n'est pas dans une situation où il s'adresse au grand nombre comme dans l'*Apologie*. Dans ce cas, pourquoi Socrate abandonnerait-il le mode dialectique ? Il serait plus juste de dire que réfutation et rhétorique s'alternent<sup>882</sup> dans la

---

<sup>879</sup> Le verbe ἐλέγχο revient souvent dans le dialogue, avec 25 occurrences.

<sup>880</sup> Sur cet effet de l'*elenchos*, on relira le passage du *Sophiste*, 230b-e.

<sup>881</sup> Ainsi, si Socrate s'adresse au peuple d'Athènes ou encore aux jurés de son procès, il utilisera une rhétorique philosophique, dans laquelle il dira la vérité et accusera ceux qui méritent d'être corrigés pour leur injustice. On peut d'ailleurs voir dans l'*Apologie* un exemple de cette manière différente de s'adresser à la foule.

<sup>882</sup> Sur ce point, nous sommes par conséquent en désaccord avec Teloh qui affirme que dans le dialogue Socrate « intentionally blurs the distinction between rhetoric and dialectic. » Teloh, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », p. 59. Il estime que seulement deux critères permettent de les distinguer :

mesure où la seconde prend le relais de la première lorsque des difficultés importantes se présentent pour échanger et obtenir un accord honnête de la part de l'interlocuteur (472b). Socrate reconnaît avoir été contraint de faire le rhéteur par Calliclès :

Socrate : – ... Comme tu as bien véritablement réussi, Calliclès, en te refusant à répondre, à me forcer à faire un discours (δημηγορεῖν) !

Calliclès : – Et toi, ne serais-tu donc pas capable de parler sans que quelqu'un te réponde ?

Socrate : – Ma foi, j'ai bien l'air d'en être capable, puisque du moins, comme tu te refuses à me répondre, je prolonge avec cette continuité mes propos ! (519d5-e2).

Cet échange est la conséquence du comportement de Calliclès qui, dès 494c, accuse Socrate de faire le rhéteur et veut se dérober. Il reprend avec mauvaise volonté la discussion par l'intervention de Gorgias en 497b jusqu'à son point de rupture, en 505c-d où il se refuse à répondre. À partir de là, face au manque de coopération de la part de son interlocuteur (506b), Socrate est contraint de monologuer, avec parfois un retour de Calliclès dans la conversation. Dans ce long discours, par moment il conserve un mode dialectique de discussion comme on peut le voir en 506c-507c et à d'autres moments, il adopte un discours rhétorique, car son objectif est de punir Calliclès, ce qu'il ne peut faire avec la réfutation dialectique qui n'est pas en mesure de ramener l'équilibre psychique (nous y reviendrons). Ce faisant, il montre qu'il existe deux λόγοι ἀντικείμενοι « qui s'opposent et ne trouvent aucune médiation »<sup>883</sup>, celui de Calliclès qui est à la fois incapable de rendre compte de ce qu'il avance une fois examiné et à la fois impuissant à réfuter le discours philosophique, opposé à lui, de Socrate. On voit ici que le *Gorgias* présente une situation inédite, puisque l'interlocuteur de Socrate refuse de poursuivre la discussion sur le sujet le plus important qui soit : la manière dont il faut mener sa vie. Face à cette résistance, le philosophe va utiliser un discours parénétiq<sup>ue</sup><sup>884</sup>, dans lequel il use d'images, de mythes ou encore utilise la honte pour persuader son interlocuteur. Il a d'ailleurs bien conscience de cette approche comme le

---

la longueur et le type d'assentiment. La dialectique implique des discours courts et un assentiment véritable, alors que la rhétorique implique des discours longs et pas de consentement. Il nous semble que cette définition est trop restreinte et confond encore la rhétorique empirique et celle philosophique. Il ne tient pas compte de ce qui a été dit dans le dialogue où une telle distinction n'a pas été explicitée pour la belle rhétorique. Plutôt que de brouiller les frontières entre les deux pratiques, nous dirions plutôt qu'elles sont alternées, rejoignant ici Carone.

<sup>883</sup> Casertano, Giovanni, « Méthode et vérité dans le *Gorgias* », in *Aglaiā : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, p. 255.

<sup>884</sup> « C'est pour cette raison qu'il faut un mythe, donc des images, des descriptions fantastiques ; parce que les images, plus que les démonstrations, peuvent convaincre et persuader, lorsqu'il s'agit de décider comment vivre. » *Ibid.*, p. 256.

souligne Casertano qui attire notre attention sur le passage en 493c3-5 où Socrate dit : « ces images sont un peu drôles, mais elles expliquent ce que je veux te montrer (493c3-4 : ταῦτ' ἐπιεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπὸ τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴν ὁ ἐγὼ βούλομαι σοὶ ἐνδειξάμενος), pour te persuader de changer d'avis (493c5 : πεῖσαι μεταθέσθαι) et de préférer une vie ordonnée au lieu de l'autre (493c5-7). »<sup>885</sup> Si seules les thèses de Socrate demeurent intactes, mais que Calliclès ne réussit pas à être tout à fait persuadé (513c5), c'est parce que l'amour dont il pâtit résiste dans son âme<sup>886</sup>. Il faudrait répéter plusieurs fois la discussion (et « peut-être mieux » dit Socrate (513c8)). La rhétorique vient donc ajouter la persuasion à la conviction que la réfutation devrait normalement produire pour essayer de récupérer l'âme déjà très malade de Calliclès. C'est par l'utilisation de procédés pour contraindre tels que la honte, des images particulières (mythes) ou des exhortations (rappel à l'ordre, injonction, prise à partie, etc.) que se manifeste la rhétorique philosophique sur Calliclès. En effet, si la dialectique a bien le pouvoir de corriger les opinions que l'on porte, elle ne permet pas de corriger les appétits irrationnels de l'âme en tant que tel. C'est seulement en accusant et en punissant la personne que l'on peut améliorer ses mauvaises habitudes. Dans le cas de Calliclès, il n'est pas simplement question de réfuter sa position, mais de soigner son âme des travers qu'elle a pris, en essayant de contenir son intempérance (505b). Or, les appétits ne sont pas par définition de simples états mentaux comme le souligne justement David Sedley<sup>887</sup>. Pour avoir une prise sur ces derniers, il faut une contrainte, soit une punition que la réfutation ne peut pleinement apporter<sup>888</sup>. Nous reviendrons sur ce point dans le mythe final notamment.

### *c. Le remède amer de Socrate sur Calliclès*

Socrate essaye de libérer Calliclès de ses opinions profondément enracinées en essayant de renverser le système de croyances auquel il adhère par l'*elenchos*. Or, cette méthode repose sur la contradiction<sup>889</sup> afin de se libérer de l'ignorance. Mais avec Calliclès,

---

<sup>885</sup> *Ibid.*

<sup>886</sup> « C'est, Calliclès, que dans l'amour (ἔρωος) que tu as dans l'âme pour le peuple athénien je trouve de la résistance : mais, que plus d'une fois (πολλάκις), mieux aussi probablement, nous considérons ces mêmes questions, et tu seras persuadé (πεισθήσῃ). » (513c7-d1).

<sup>887</sup> Sedley veut dire que la réduction des appétits n'est pas une chose aussi facile que la correction d'une erreur intellectuelle : « ... since the appetites are not themselves presented as cognitive states. », « Myth, Punishment and Politics in the "Gorgias" », p. 64.

<sup>888</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>889</sup> Socrate a rappelé le rôle de la réfutation en 457e : « ... Or qu'est-ce que cette classe à laquelle j'appartiens ? C'est celle des hommes qui prendront plaisir à être réfutés, si je dis quelque chose qui n'est pas vrai ; mais qui

Socrate rencontre une grande résistance qui ne lui permet pas de mener aisément sa réfutation. C'est parce que, plus que Gorgias et Pôlos, Calliclès est atteint d'un mal aigu qui l'empêche de remettre en question ses valeurs. Il souffre d'intempérance (*ἀκολασία*), une maladie causée par le fait qu'il soutient un hédonisme extrême (492d). Mû par le désir de ressentir un assouvissement toujours renouvelé, il a adopté un mode de vie reposant sur la nécessité d'avoir le pouvoir politique pour donner satisfaction à ses plaisirs et où il faut vivre le plus longtemps possible. Comment faire pour corriger un interlocuteur aussi récalcitrant ? Comment traiter un patient qui refuse d'être soigné ? Alors que le dialogue repose sur un accord mutuel des deux participants, la rhétorique présente l'avantage de recourir à la contrainte, un levier nécessaire pour atteindre Calliclès. Mais, contrairement à la rhétorique de Gorgias, la belle *dêmégoria* employée par Socrate ne vise pas à produire du plaisir pour persuader ses auditeurs. Sa contrainte ne peut donc passer inaperçue. Socrate lui-même reconnaît être en train de pratiquer cela même dont il est question sur Calliclès :

Socrate : - Être contenue (*κολάζεσθαι*) vaut donc mieux pour l'âme que l'intempérance (*ἀκολασία*), contrairement à ce que tu croyais tout à l'heure.

Calliclès : - Ce que tu veux dire, Socrate, je ne le comprends pas ! Adresse plutôt à un autre tes questions !

Socrate : - Voilà un homme qui ne supporte pas qu'on lui soit utile et qu'il subisse cela même qui est l'objet de notre conversation, je veux dire d'être contenu (*κολαζόμενος*) ! (505b11-c4).

Dans cet extrait, Socrate souligne l'effort qu'il déploie à guérir son patient, montrant que la réfutation de la thèse callicléenne devrait impliquer un changement de comportement. Si Calliclès était cohérent avec lui-même, en prenant conscience de la fausseté de la position, il devrait changer. Or, depuis le début de son entretien, le politicien ne cesse de se dérober aux effets philosophiques du discours en le décrédibilisant (490c, 490e, 494d, etc.) ou en modifiant ses propres propos (495a, 499b) afin de conserver une cohérence de façade. Le philosophe ne peut donc pas s'appuyer sur la bonne volonté de son interlocuteur pour poursuivre l'entretien. Face à l'intempérance, Socrate cherche à frustrer Calliclès qui s'offusque assez rapidement d'un tel traitement : « Es-tu assez forcené (*βίαιος*), Socrate ! Veux-tu m'en croire ? tu planteras là cet entretien ; sinon, tu auras à chercher un autre interlocuteur ! » (505d3) Cette réaction montre que Calliclès veut se soustraire aux effets de

---

prendront plaisir aussi à réfuter, si l'on dit quelque chose qui n'est pas vrai [...] [J]e ne pense pas en effet que, pour un homme, il y ait un mal aussi grave de juger faux sur les questions qui font précisément l'objet de notre débat actuel ! » 458a2 — b1.



la parole de Socrate en voulant clore l'entretien, il reste imperméable aux effets du discours philosophique<sup>890</sup>. Ce qui est frappant, c'est qu'une telle réaction a lieu alors qu'il reste encore plus d'une quinzaine de pages *Stephanus* à l'entretien entre les deux personnages. On a d'ailleurs souvent souligné que la dernière partie du *Gorgias* est particulièrement longue. Mais cette longueur n'est pas un hasard et découle en réalité de la nature même du traitement appliqué à Calliclès. Deux points permettent de mieux comprendre la raison d'un allongement volontaire de l'entretien de la part de Socrate. On peut d'abord souligner que Socrate n'aura sans doute pas d'autres occasions de corriger Calliclès, dans la mesure où ce dernier est ici prisonnier de la situation. À cause de la présence d'un public, de la personnalité médiatique qu'est Gorgias et des circonstances, Calliclès est contraint de rester et d'écouter le philosophe (comme en témoigne les interventions de Gorgias en 497b, 501c). Il ne peut s'enfuir soudainement, même s'il le souhaite<sup>891</sup>, ce qui serait un désaveu encore plus humiliant. La deuxième raison d'une telle longueur tient à la nature même du mal dans le patient. La résistance profonde du personnage est révélée par les multiples tentatives par Socrate nécessaires pour tenter de déraciner une mauvaise habitude : « ... dans l'amour que tu as dans l'âme pour le peuple athénien, je trouve de la résistance, mais, que plus d'une fois (πολλάκις), mieux aussi probablement, nous considérons ces mêmes questions, et tu seras persuadé (πεισθήση) » (513c7-d1). Cette nécessité de répéter<sup>892</sup> fait d'ailleurs écho au pouvoir traditionnel incantatoire du discours médical<sup>893</sup>. Ainsi, après avoir raconté la première fable du tonneau en 493a, Socrate s'interroge sur l'effet persuasif de son discours :

Socrate : - Ai-je un peu réussi à te persuader, à la place de ce que tu crois, que les gens bien réglés sont plus heureux que ceux qui ne connaissent point de règle ? Ou bien, même si je te contais beaucoup d'autres pareilles fables, t'obstinerais-tu à ne pas changer d'avis ?

Calliclès : - C'est ce que tu viens de dire qui est le plus vrai, Socrate !

Socrate : - Voyons donc ! Je vais t'exposer une autre comparaison, qui procède des mêmes pratiques que celle d'à présent [...].

<sup>890</sup> Jouët-Pastré souligne qu'à ce stade : « Le *logos* du philosophe est refusé. Les images du philosophe n'ont pas eu prise sur le désir de Calliclès. » Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 97.

<sup>891</sup> Même si comme le souligne Jouët-Pastré, il tente de s'y soustraire : « Pour se sentir en accord avec lui-même et ne pas se sentir piégé, Calliclès souhaitera sortir de l'échange dialectique, ce qui lui évitera de tenir des propos qui le conduisent dans une voie à laquelle il ne croit pas. » *Ibid.*, p. 91.

<sup>892</sup> Ce passage est d'ailleurs justement rapproché par Létitia Mouze de celui dans le *Phédon*, en 114d, lorsque Cébès demande à Socrate un *logos* proche de l'incantation contre la peur de la mort : « Ce dont il a alors besoin, cet enfant, c'est d'une incantation quotidienne, jusqu'à ce qu'enfin sa peur soit exorcisée. » Mouze, « Les effets du *logos* socratique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°45, 2019, p. 17.

<sup>893</sup> Romilly, *Magic and rhetoric in ancient Greece*, p. 17.

Socrate : En partant ainsi, est-ce que je te persuade (πειθω) un peu de convenir avec moi que la vie sage est supérieure à la vie déréglée ? ou bien est-ce que je ne te persuade pas (οὐ πειθω) ?  
Calliclès : - Tu ne me persuades pas Socrate ! (493c7-494a6).

En posant directement la question à Calliclès, Socrate peut observer l'effet de son discours et de sa tentative de traitement sur le patient. Il se crée ainsi une gradation dans les exemples pris par le philosophe pour agir sur l'intempérance du patient qui résiste fermement. Socrate enchaîne des images de plus en plus frappantes, celle du tonneau percé dans le mythe italien, puis de l'homme au tonneau plein et de celui au tonneau vide, ensuite de la vie de pluvier, enfin du *kinaidos*. Le recours à cette dernière figure honteuse est justifié par l'échec des précédentes. La longueur de l'entretien avec Calliclès est donc aussi liée à sa résistance au remède qu'on veut lui administrer et permet de mesurer la profondeur de sa maladie.

Regardons de plus près l'évolution du remède socratique. Dans le premier temps de la conversation, lorsqu'il était question du droit du plus fort, Socrate a utilisé une réfutation dialectique qui a miné les définitions successives de Calliclès d'un droit naturel du plus fort (486d-491d). Lorsque Socrate arrive à la notion d'autorité sur soi, Calliclès s'emballe en revendiquant ouvertement une existence hédoniste<sup>894</sup> : « ... celui qui veut vivre droitement sa vie, doit, d'une part, laisser les passions qui sont les siennes être les plus grandes possibles, et ne point les mutiler... » et mettre à leur service son intelligence et son courage « pour donner à chaque désir qui pourra lui venir la plénitude des satisfactions » (491e8-492a3). Après avoir exposé son idéal, le personnage y oppose les hommes impuissants à satisfaire leur désir qui, animés par cette « honte », rejettent les véritables vertus de Calliclès : la « sensualité, la licence et la liberté sans réserve » (492c3-4). Ce passage mérite d'être souligné, car il est révélateur d'un couple au fondement de la peur qui anime Calliclès : l'impuissance et la honte. Ce ressort, Socrate va justement l'appliquer à son patient, lui faisant vivre l'impuissance de se défendre du discours philosophique et la honte que devraient susciter les thèses qu'il porte.

---

<sup>894</sup> Dans toute la discussion, Frazier souligne justement : « L'opposition des préverbes, entre Calliclès, qui insiste sur l'ajout incessant (epi) et Socrate, qui souligne l'échappée (ek) est significative. » Frazier, « Comment prendre l'adversaire au mot : l'argument du plaisir dans le face à face de Socrate et Calliclès », p. 162.

Socrate reprend un mythe d'un mystérieux Italien<sup>895</sup> afin de répondre à l'exemple des pierres et des morts évoqué par Calliclès pour qualifier une vie de modération (492e). Le but de l'histoire est clairement avoué, il s'agit de lutter contre l'intempérance de Calliclès : « ... il est certain que cela met en lumière ce que j'ai l'intention de te faire voir, à condition que je sois capable de te persuader (πειῖσαι), à la place de ce que tu crois que les gens bien réglés sont plus heureux que ceux qui ne connaissaient point de règle ? » (493c4-d1). Socrate sait en racontant cette première histoire (dont il n'a pas la paternité) que son interlocuteur ne sera pas d'emblée persuadé, mais que s'il l'était, il comprendrait la portée de celle-ci. Il présente une première tentative qui préfigure sous plusieurs aspects le mythe final du dialogue. Il propose en effet un renversement introduit par la citation d'Euripide le précédant : « qui sait si vivre, ce n'est pas mourir, et si, d'un autre côté, mourir ce n'est pas vivre ? » (493e10-11). Cette inversion propose une vision du corps (σῶμα) tel un tombeau<sup>896</sup> (σῆμα) et non comme la source de vitalité et de jouissance comme le conçoit Calliclès. Or, du point de vue socratique, il est tout à fait cohérent de proposer que celui pour qui l'âme réside dans un lieu troué, soit en réalité plus proche d'un mort que d'un vivant. La mort permet de concevoir mieux que la vie l'éternel recommencement propre à l'intempérant : ce dernier s'emprisonne à jamais dans un état malsain d'insatiabilité produit par sa propre ignorance. Car c'est bien de cela qu'il est question, l'auteur de la fable faisant un jeu de mots entre le mot tonneau (πίθος) et la partie de l'âme soumise aux désirs incessants qui se laisse aisément persuader (πιθάνον) (493a6-7). Il expose ainsi le sort terrible réservé dans l'Hadès aux hommes qui, du fait d'être insensés (ἀνοήτους), sont soumis à l'insatiabilité de leurs désirs (une préfiguration du châtement dans le mythe final). Ces derniers sont des non-initiés (ἀμυήτους) qui finissent parmi les plus malheureux, car ils ne peuvent garder ce qu'ils ont reçu, « portant l'eau à un tonneau troué avec un autre objet de même sorte : un crible percé de trous ! » (493b67). Cette

---

<sup>895</sup> L'Italien dont il est fait mention est peut-être Archytas de Tarente. Socrate emploie le terme κομψός, ingénieux ; or on sait qu'Archytas était particulièrement reconnu pour ses inventions, notamment de la crécelle (Aristote, *Politique*, VI, 1340 b) et d'une colombe en bois capable de voler. Ce pythagoricien semble s'être intéressé à des thèmes que l'on retrouve dans le *Gorgias*, en particulier : « toutes ces recherches fondées essentiellement sur les rapports numériques conduisaient à une certaine vision de l'univers ; sphérique et harmonique se combinaient pour produire une théorie descriptive du cosmos. » Mathieu, Bernard « Archytas de Tarente pythagoricien et ami de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1987, p. 243. Il semble également qu'il « était convaincu de l'importance du calcul pour faire régner la paix intérieure et l'équilibre social. » *Ibid*, p. 245. Tout cela reste néanmoins très hypothétique, les sources étant limitées. Nous n'avons pas de mention textuelle de ce mythe chez Archytas.

<sup>896</sup> Jeu de mot que l'on retrouvera dans le *Cratyle*, 400c.

image fait écho à la punition célèbre des Danaïdes, condamnées à verser de l'eau dans un tonneau percé<sup>897</sup>. La vie d'intempérance est en réalité la vie d'un mort condamné à la torture par sa propre crédulité (ἀπιστία), laissant l'âme « ensevelie par le corps, ballottée en tous sens... »<sup>898</sup> La teneur de ce récit est clairement rhétorique, il vise à effrayer et mettre en garde. Il constitue la première étape du chemin emprunté par Socrate pour persuader Calliclès en représentant le conflit subi par l'âme d'une manière métaphorique et dynamique (à l'aide du crible et du tonneau).

Le deuxième mythe employé par Socrate reprend les variables précédentes avec quelques modifications. Cette fois, ce sont deux hommes possédant plusieurs tonneaux qui représentent respectivement une âme dont on a pris soin par une vie rangée et une âme malade de ses vices. L'un, tranquille, possède des tonneaux en bon état et rempli, l'autre ne cesse de souffrir de l'épanchement de ses récipients troués et pourris. L'opposition entre ἡσυχία et πολυπραγμοσύνη est reprise pour souligner la supériorité de la vie sage sur la vie intempérante. Quelles différences y a-t-il entre les deux versions du mythe ? Le premier est plus ésotérique, au sens où il propose une vision de l'au-delà qui n'intéresse que peu un hédoniste ancré dans le présent, mais il a cependant l'avantage d'expliquer le dysfonctionnement interne de l'âme face au corps chez l'intempérant. Le deuxième exemple est plus pragmatique puisqu'il fait appel à une logique d'accumulation et de perte et présente plus explicitement l'opposition entre deux genres de vie, celle de l'intempérant et du tempérant. Il renforce l'inanité du mouvement du plaisir comparativement à une vie de tempérance et la condition avilissante et asservissante de celle-ci. Ce contraste mène Calliclès à réaffirmer sa position avec plus de vigueur : « Ce en quoi réside au contraire l'agrément de la vie, c'est l'afflux le plus abondant possible ! » (494b1-2) Cette résistance permet de révéler l'implication radicale de la position du personnage ; Socrate souligne ainsi : « si l'afflux est abondant, n'est-il pas forcé que le départ soit aussi abondant, et que, pour l'échappement, il y a de grands trous ? » (494b3-4). Calliclès accepte et Socrate peut alors comparer cette existence à celle d'un oiseau qui mangerait et déféquerait en même temps, le pluvier

---

<sup>897</sup> Sur les variations du mythe, on consultera le commentaire de Dodds, Plato. *Gorgias*, p. 298.

<sup>898</sup> Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 94.

(χαραδριοῦ, 494b6). Calliclès ne réagit pas à cette comparaison et continue de soutenir sa thèse de jouissance avec éclat.

Le philosophe passe alors à un autre niveau et radicalise ses exemples : une vie où l'on a la gale est une vie heureuse, puisqu'on passe son temps à assouvir la jouissance de se gratter. La réaction de Calliclès est immédiate : « Quelle extravagance, Socrate ! Tes façons sont tout bonnement celles d'un orateur populaire (δημηγόρος) ! » (494d1). Calliclès est outré et ne répond pas à la question. S'il accuse Socrate d'agir comme un démagogue, c'est sans doute parce qu'il estime que ce dernier s'abaisse à des procédés de bas étages pour gagner la partie<sup>899</sup>. Mais le philosophe le met en garde de ne pas céder à la honte et d'assumer pleinement sa position. Contrairement à Gorgias et Pôlos (494d1-5), il doit répondre. Calliclès acquiesce et reconnaît que se gratter, c'est vivre agréablement. Socrate poursuit dans la même lignée en invoquant une dernière figure aristophanesque<sup>900</sup> pour mettre à l'épreuve la conception de Calliclès :

Socrate : Est-ce seulement si c'est à la tête qu'on a envie de se gratter ? Ou bien dois-je encore te poser quelque autre question ? Vois (ὄρα), Calliclès, ce que tu répondras si l'on te pose les questions, toutes sans exception, consécutives à celle-là, et, ce qui, en un tel ordre de matières, est le point capital si l'on te pose la question que voici : la vie du giton (κίναϊδος), celle-ci n'est-elle pas terrible, laide, et malheureuse ? Ou bien auras-tu l'audace de dire qu'il est heureux, à condition d'avoir largement à soi ce qu'il convoite ?

Calliclès : - Tu n'as pas honte, Socrate, de conduire la discussion sur un pareil terrain ?

Socrate : - Est-ce bien moi qui l'y mène ? N'est-ce pas plutôt celui qui, sans vergogne, affirme ainsi que jouir quelle que soit la jouissance, c'est être heureux, et qui, parmi les plaisirs, ne distingue pas en qualité ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais ? (494e1-95a2).

Socrate présente cet exemple comme un simple prolongement de sa série précédente, soulignant qu'il découle nécessairement des implications de la thèse de Calliclès. Face à l'accusation d'agir de manière obscène, Socrate renvoie la responsabilité sur son interlocuteur dont les propos impliquent une telle conséquence, aussi déplaisante soit-elle. La figure du giton est un ressort rhétorique qui contraint son interlocuteur à *voir* en face la

---

<sup>899</sup> D'ailleurs Calliclès avait déjà rapproché les propos de Socrate de ceux d'un κάκουργος (483a2-3), un terme légal qui renvoie à ceux qui pouvaient être condamné sans procès. Cf. Michelini, « ΠΙΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ », p. 55 ; MacDowell, *The Law in Classical Athens*, pp. 147-149.

<sup>900</sup> L'allusion possède une dimension comique qui n'est pas sans rappeler les propos sexuels ridicules et grossiers tenus par les personnages des *Cavaliers* d'Aristophane.

laideur de ce qu'il soutient<sup>901</sup>. Même si Calliclès a jusqu'à présent pu repousser les images de Socrate, il est cette fois pris, enserré dans la honte, car associé à une telle infamie. Pourquoi cette invocation est-elle si dérangeante ? Elle participe à la stratégie globale d'inversion sociale mise en place par Socrate. Depuis le début du dialogue, Calliclès est partisan d'un élitisme affiché. Cette supériorité est mise à mal par le symbole du *kinaidos*, une figure repoussoir<sup>902</sup>. La particularité du *kinaidos* est qu'il désire perdre dans un système où la masculinité est précisément caractérisée par la lutte et la maîtrise de soi-même<sup>903</sup>. Dans la société athénienne, il y a une peur de la réversibilité de l'individu masculin, au point de revenir à une servitude ou à la féminité (qui se caractérise par la passivité). Or, le *kinaidos* est *euruprôktos*, littéralement « à l'anus élargi », il recherche la pénétration par d'autres hommes<sup>904</sup>. Ce qui signifie qu'il enfreint les lois sur l'inviolabilité du corps, le marqueur qui différencie les esclaves des citoyens. En effet, toucher un citoyen d'une manière qui signifiait qu'on en était le maître constituait un geste extrêmement grave, la domination sexuelle était incluse dans les signes non verbaux exprimant la position sociale<sup>905</sup>. Ainsi, dans les relations pédérastiques<sup>906</sup>, diverses conventions concourent à ce que le partenaire le plus jeune ne soit pas stigmatisé comme efféminé, afin de ne pas être associé au *kinaidos*. En faisant appel à un tel tabou social, Socrate cherche à mesurer si Calliclès est prêt à assumer sa position jusqu'au bout. Or, sa recherche des plaisirs sans différenciation le mènerait à reconnaître que d'un point de vue hédoniste, même un homme pourrait trouver du plaisir à être dominé, s'il partait à la recherche du plaisir seul, sans aucune autre considération<sup>907</sup>. Mais Calliclès n'est

---

<sup>901</sup> Il ne s'agit donc pas simplement de ridiculiser la thèse de Calliclès comme l'indique Chevarie-Cossette, dans son article : « Tonneau percé, tonneau habité — Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature », *Philosophie antique*, vol.1, no. 15, 2015, p. 157.

<sup>902</sup> Pour mieux comprendre la portée de cette comparaison, on se rapportera au travail réalisé par J. Winkler. Il explique que le terme renvoyait à une catégorie de personnes et pas uniquement à une catégorie d'actes : « Le *kinaidos* était un homme socialement déviant dans la totalité de ce qu'il était : cela apparaissait essentiellement dans son comportement, qui transgressait et enfrenait de façon flagrante la définition sociale dominante de la masculinité. [...] Derrière les accusations précises qui pèsent sur un individu publiquement accusé d'avoir déshonoré son intégrité masculine louant son corps à un autre homme plane l'image effrayante du *kinaidos*. L'accusation comportait trois éléments : la débauche sexuelle, la transaction financière et la passivité lors de la pénétration. » Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, pp. 96-97.

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>904</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>905</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>906</sup> Pour plus de détails sur ces relations, on consultera les ouvrages de Dover, Kenneth James, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982 ; Halperin, David M., Winkler, John J. et Zeitlin, Froma I., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; Halperin, David M., *Platon et la réciprocité érotique*, Paris, EPEL, 2000.

<sup>907</sup> Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, p. 112.

pas prêt à mettre sur un même pied d'égalité tous les plaisirs, puisqu'il persiste à mépriser et rejeter au nom de valeurs aristocratiques un tel comportement. Sa conception d'une masculinité supérieure est plus forte que son hédonisme, ce qui se traduit en réalité par une peur profonde de l'impuissance et du déshonneur social qui se révélera plus tard.

Les commentateurs comprennent de manière très variable ce passage. Ils s'entendent en général pour reconnaître que Calliclès vient de subir un coup à sa thèse, puisqu'il est pris dans la contradiction en refusant les implications logiques de sa position. Aux yeux du lecteur, il apparaît donc clairement que le maintien simultané de la position hédoniste et de la supériorité naturelle ne fonctionne pas. Mais la réaction de Calliclès montre qu'il ne reconnaît pas une telle contradiction. En effet, le personnage persiste :

Socrate : - Dis-moi cependant si, à cette heure encore, tu affirmes l'identité entre le bon (*ἀγαθός*) et le plaisir (*ἡδύ*); ou bien si, parmi les choses agréables, il n'y en a pas qui ne sont une bonne chose ?

Calliclès : - Eh bien donc, pour que mon argument ne soit pas incohérent<sup>908</sup>, en disant que le plaisir et le bien sont différents, j'affirme leur identité. (495a1-6).

On comprend très bien ici la difficulté à converser dialectiquement avec un adversaire qui ne reconnaît en réalité qu'une seule forme de cohérence, celle du discours<sup>909</sup>, et non de l'accord interne à soi. Pour McKim, Calliclès a atteint sa limite dans la franchise, puisqu'il a abandonné la volonté de dire ce qu'il pense vraiment<sup>910</sup>, et ne cherche qu'à sauver la face, ce qu'illustre d'ailleurs, un peu plus bas, son refus d'admettre les conséquences invoquées par Socrate (« Au moins, à ce que tu te figures, Socrate ! » 495b7). Socrate se rend bien compte du désistement<sup>911</sup> opéré par Calliclès qui ne soutient plus sérieusement sa véritable position ; il l'interpelle « ... Mais Calliclès non plus ne l'accorde pas, j'imagine, quand il lui arrive de se donner en spectacle à lui-même ! » (495e). Cet épisode révèle clairement que la logique

---

<sup>908</sup> « Ἴνα δὴ μοι μὴ ἀνομολογούμενος ἢ ὁ λόγος, εἴαν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτὸ φημι εἶναι. » La traduction de Robin à cet endroit est particulièrement problématique, nous l'avons modifiée.

<sup>909</sup> Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 140.

<sup>910</sup> McKim, Richard, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », in *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, 1988, p. 42.

<sup>911</sup> « Ici se révèle la différence entre la cohérence interne revendiquée par Calliclès et celle recherchée par Socrate. Calliclès vise à produire un discours non contradictoire ; la cohérence à laquelle il prétend est certes interne, mais seulement interne au discours lui-même ; relativement à celui qui le prononce, elle demeure externe. » Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 140. « ... le philosophe juge que Calliclès n'a pas les qualités requises pour chercher avec lui la vérité, car il parle contre sa pensée. » Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 106.

n'a plus aucune prise sur l'interlocuteur de Socrate comme l'estiment McKim<sup>912</sup> et Emmanuelle Jouët-Pastré : pour elle « insister sur la logique, c'est se comporter en enfant, c'est ne pas connaître la vie. »<sup>913</sup> Elle poursuit en soulignant que « sa thèse ne peut être ébranlée par un argument aussi vicieux et laid, qui ne peut prétendre lui révéler un désaccord avec lui-même. »<sup>914</sup> Mais il faudrait ajouter qu'une telle résistance est le résultat du mode de vie callicléen. C'est pour se défaire face à la douleur de la réfutation et de la honte (la laideur) que Calliclès se refuse à reconnaître les contradictions impliquées par sa thèse et dissocie son discours de ses croyances. De sorte que Calliclès est comparable aux hommes du premier mythe du tonneau évoqué plus haut par Socrate, rendus incapables de raisonner par leur intempérance.

Concluant sur ce passage, Jouët-Pastré estime que « Calliclès ne tire aucun bénéfice de la réfutation de Socrate. »<sup>915</sup> Il résisterait et rejetterait les deux hontes que Socrate voudrait lui faire subir, honte de reconnaître que son mode de vie implique un comportement profondément honteux, honte d'être désavoué en public en se contredisant<sup>916</sup>. Le silence qu'il adopte dans la suite de la conversation et les rares répliques qu'il émet établissent clairement son refus d'adhérer aux propos philosophiques<sup>917</sup>. Le fait que Platon souligne le silence et l'accord sans engagement du personnage signifient, pour Jouët-Pastré et Gill, que le philosophe souhaite montrer les limites du discours philosophique, et non faire un exposé théorique adressée à un interlocuteur passif<sup>918</sup>. Il est vrai que Socrate est aux prises avec un interlocuteur réfractaire au discours philosophique, ce dernier refusant d'accepter les exigences dialectiques nécessaires pour aboutir à la vérité (accord véritable, cohérence interne). Cependant, même si Socrate a bien conscience des limites de son propre *logos*, ce n'est pas pour autant qu'il se résigne à parler dans le vide face à un Calliclès dont le silence

---

<sup>912</sup> McKim, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », p. 42.

<sup>913</sup> Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 100.

<sup>914</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>916</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>917</sup> Il faut distinguer ici le silence dû au refus de répondre qui n'est pas très long, les réponses données sous la contrainte par le personnage et ses répliques qui émanent de réactions personnelles. Calliclès adopte un mutisme tout relatif : il intervient à nouveau, interpellé par la conversation, à plusieurs moments. Il ne se mure pas dans un silence définitif.

<sup>918</sup> Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 123 ; Gill, Christopher, « Form and Outcome of Arguments in Plato's *Gorgias* », in Erler, Michael, Brisson, Luc, dir., *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 62-63.



serait en vérité « assourdissant »<sup>919</sup>. Au contraire, ce silence est plutôt le signe d'une lâcheté (la peur du désaveu) et d'une impuissance (incapacité à soutenir ses positions rationnellement) de la part du personnage. Une analyse qui se contenterait de pointer la non-recevabilité du discours philosophique dans l'âme de Calliclès raterait la dimension rhétorique du discours de Socrate et ses effets affectifs. Calliclès sent qu'il ne peut avoir l'avantage sur Socrate, puisque ni son discours rhétorique ni ses arguments ne fonctionnent. Sa seule manière de conserver sa dignité est d'essayer de se retirer ou de limiter les dégâts en étant réfractaire. Mais cette posture est en même temps celle d'une âme qui veut échapper à sa correction. Par exemple, en 499b4-8, lorsque Calliclès se voit contredit, il essaye d'éviter encore une fois la honte de la réfutation en affirmant qu'il était simplement en train de jouer (*παίζων*).

Face au règne des pulsions irrationnelles qui animent son interlocuteur, Socrate utilise la rhétorique<sup>920</sup> afin de générer une frustration (505d) psychologique<sup>921</sup> chez son interlocuteur. Jouët-Pastré reproche à Socrate d'avoir brillamment parlé « du désir de puissance qui anime Calliclès », mais de ne pas avoir réussi à « parler à ce désir. »<sup>922</sup> Mais cette façon de concevoir les choses est problématique. Il ne s'agit pas de *parler* à ce désir, car un désir n'est pas une idée, mais un mouvement de l'âme. Il faut frustrer, contenir (505c3). En ce sens, Calliclès est confronté à son impuissance<sup>923</sup> à réaliser ses désirs face au philosophe qui réfute ses positions logiquement avec ou sans sa collaboration (492a-b, 497e). Sa seule stratégie de contestation est de tourner en ridicule la philosophie en réduisant les propos de Socrate à des questions mesquines (497c). Or, même cette tactique atteint ses limites, notamment lorsque Calliclès perd publiquement le soutien de son maître Gorgias<sup>924</sup> qui le force à répondre au philosophe (497b). Cette intervention est cruciale, car elle place Calliclès dans une posture ouvertement déplaisante, comme un enfant chicané par son parent.

---

<sup>919</sup> Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 124.

<sup>920</sup> Teloh, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », p. 69.

<sup>921</sup> Pour cette raison, nous sommes en désaccord avec l'idée défendue par Jouët-Pastré d'un Calliclès assistant au monologue de Socrate comme à une comédie qui se déroulerait sous ses yeux (Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 114.). Pour garder une contenance, Calliclès essaye de décrédibiliser le discours philosophique. Poussé dans ses derniers retranchements, il n'a pour seule arme qu'un détachement rhétorique peu convaincant.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>923</sup> Il ne faut pas sous-estimer la force de l'humiliation subie par Calliclès.

<sup>924</sup> « Gorgias : – Pas de ça, Calliclès ! Réponds plutôt, ne serait-ce que dans notre intérêt, pour que la discussion se parachève ! » (497b4-5) Cf. Whidden, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », p. 212.

Ce n'est en effet pas Socrate qui reçoit un reproche, mais Calliclès du fait qu'il se défile et est en train d'être confondu (ἐξελέγξαι, 497b9), pour reprendre les mots de Gorgias. Pour sauver la face, le protagoniste souligne qu'il répond dans le seul but de plaire à Gorgias (497c1-2, 501c).

Dans la dernière partie du dialogue, Calliclès est à nouveau impliqué dans la discussion quand il est question de la politique athénienne et du rapport du politicien à la foule. Dans ces dernières pages, l'opposition entre les paroles flatteuses et plaisantes de la rhétorique empirique à celles, amères, de la belle *démégoria* pratiquée par Socrate apparaît encore plus explicitement. Le discours de Socrate devient plus coupant et douloureux, visant personnellement Calliclès et achevant le renversement social de la posture de supériorité qu'il avait adoptée au départ. D'ailleurs, même s'il se défait à plusieurs reprises dans la conversation, son irritation et sa difficulté à se maîtriser sont manifestes à plusieurs reprises face à la contrainte exercée par Socrate (505c, 505d, 510a, 511a, 515b, 516b, 519e). Calliclès subit une défaite pragmatique<sup>925</sup>. Dès qu'il sort des discours rhétoriques flamboyants sur les plaisirs et la nature, Calliclès est incapable de défendre ses vertus supérieures. D'intelligent, l'homme politique passe finalement à insensé, soumis à la tyrannie de ses désirs ; courageux au premier abord, il est en vérité lâche, mû par la peur de la douleur et de la mort. Marchand et Ponchon affirment ainsi que « la position de Calliclès, loin d'être celle de l'homme courageux, se confond avec la lâcheté véritable, puisqu'en définitive, Calliclès a peur de la mort (522e) et de la foule (521b). »<sup>926</sup> En associant la posture de Calliclès à l'impuissance et l'asservissement de soi, Socrate force le personnage à subir des qualificatifs qu'il ne peut esquiver, même par son silence, puisque ces derniers révèlent les motifs profonds de son action. Pour inverser sa propre formule utilisée en 484a, le maître s'est insurgé pour finalement se révéler esclave, non seulement de son intempérance, mais surtout de ceux-là mêmes qu'il méprisait. D'abord, Calliclès souligne ouvertement le risque de refuser de se soumettre à la flatterie servile et à l'imitation du tyran : « ... Ne sais-tu pas que l'imitateur en question fera périr, s'il le veut, celui qui n'imité pas et qu'il le dépouillera de son avoir ! » (511a4-7). Cette réplique montre bien la peur profondément ancrée dans le personnage.

---

<sup>925</sup> Teloh, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », p. 67.

<sup>926</sup> Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, pp. 73-74.

Ensuite, dans ses dernières répliques, le politicien reconnaît finalement qu'il est esclave du peuple :

Socrate : - ... Dis-moi la vérité, Calliclès ; car, ayant commencé par avoir envers moi ton franc-parler, il est juste que pareillement tu continues jusqu'au bout à me dire ce que tu as en tête. Allons, explique-toi bien et bravement !

Calliclès : - Eh bien ! Je dis que ce sera en te mettant à leur service (διακονήσοντα) !

Socrate : - Je les flatterai donc, très brave Calliclès, voilà ce à quoi tu m'invites !

Calliclès : - Appelle cela servir comme un Mysien<sup>927</sup>, à ton aise ! En tout cas, si tu dois te refuser à servir, alors...

Socrate : - Garde-toi de me redire ce que maintes fois tu m'as dit ; que me fera périr qui voudra ! [...]

Calliclès : - Quelle confiance tu me sembles avoir, Socrate, que jamais rien de tout cela ne t'arrivera, comme si tu habitais en quelque endroit lointain et que tu ne pusses être assigné devant un tribunal, par un individu sans doute tout à fait disqualifié et misérable ! (521a5-c6).

Dans cet échange, Calliclès montre que le principe même de son action n'est pas le plaisir, mais bien l'évitement de la douleur et surtout de la mort. Sa véritable conception politique consiste à adopter une position avilissante et servile pour protéger sa vie. Précédemment, Socrate avait ainsi pris à parti Calliclès en lui demandant :

Socrate : - [...] Voyons : « Calliclès a-t-il rendu meilleur quelqu'un dans la Cité ? Y a-t-il quelqu'un étranger ou homme de la ville, esclave ou homme libre, qui, étant auparavant pervers (πονηρός), injuste (ἄδικος), intempérant (ἀκόλαστος), déraisonnable (ἄφρων) soit devenu grâce à Calliclès un homme accompli ? » Dis-moi, Calliclès, si l'on vient à te faire subir cet examen, que répondras-tu ? Qui affirmeras-tu avoir rendu meilleur par la fréquentation de ta personne ? Et, s'il est vrai que, avant de prétendre à remplir des fonctions publiques, il y ait quelques ouvrages encore que tu aies produit sans t'être spécialisé, tu tardes cependant à répondre ! (515a4-b4).

On voit ici la rhétorique philosophique de Socrate à l'œuvre, enserrant son interlocuteur dans la contrainte. Cette fois-ci, le temps de réponse souligné par Socrate n'est pas un silence volontaire, mais il marque le fait que Calliclès est sans voix<sup>928</sup> pour se défendre face à un tel reproche. Il n'a que l'insulte pour parer l'attaque, accusant son questionneur d'être avide de victoire (515b). Quant aux politiciens du passé qui nourrissaient l'admiration de Calliclès, ils ont eux aussi été réduits à des domestiques du peuple<sup>929</sup> (517c) et la

---

<sup>927</sup> Robin note que les esclaves originaires de la Mysie étaient les pires de tous. Platon, *Gorgias. Suivi de Ménon*, p. 189.

<sup>928</sup> Face à son propre procès, Calliclès est impuissant. Ce point fait d'ailleurs écho au reproche adressé à Socrate, qui serait lui-même sans voix dans un procès injuste à la fin du dialogue.

<sup>929</sup> « Ainsi, tu le vois bien, c'était la vérité qu'exprimaient nos propos antérieurs : que cette Cité, la nôtre, n'a eu, à notre connaissance, aucun homme d'État qui eût de la valeur ! Or, tu accordais, toi, que, à la vérité, il n'y en a pas parmi nos contemporains, mais pourtant parmi ceux d'autrefois ; et tes préférences allaient à ces personnages ! Mais voici qu'ils nous sont apparus être au niveau des contemporains... » (516e9-517a3).

rhétorique flatteuse à une technique servile<sup>930</sup> (διακονικός). Renforçant la position d'infériorité de Calliclès, Socrate l'infantilise encore une fois en soulignant qu'il utilise à dessein les mêmes images (εικόνων, 517d5-6), pour se faire plus aisément comprendre de lui. Les exemples donnés par le philosophe rapprochent à dessein les politiques d'artisans méprisés par Calliclès<sup>931</sup>, plusieurs sont mentionnées : commerçant de détail ou bien trafiquant, boulanger, cuisinier, tisserand ou cordonnier, corroyeur, cabaretier. Dans son discours qui renverse définitivement l'élitisme de Calliclès, le philosophe assimile ainsi la valorisation de Périclès, Cimon, Miltiade et Thémistocle à celle de Théarien le boulanger, Mithécos le cuisinier ou encore au marchand de vin Sarambos. Face à Calliclès, Socrate soutient que l'ami de Gorgias serait lui aussi fâché si le philosophe venait à lui tenir les mêmes propos : en effet, le politicien glorifie l'action des politiciens qui ont régalé les Athéniens en les encourageant à se goinfrer, de la même manière qu'un ignorant pourrait valoriser les professionnels-gastronomes cités plus haut dans la préservation de la santé, alors qu'ils ont précisément l'effet inverse de ruiner les chairs et d'épaissir les corps de leurs clients (518c-e). Le vieil homme révèle ainsi que loin d'être des modèles, les politiciens d'antan sont en réalité les responsables de la situation dangereuse dans laquelle Alcibiade et Calliclès se retrouvent (519a-b). Les deux hommes sont en effet contraints d'user d'une rhétorique servile. Ils doivent flatter le peuple afin de garantir leurs vies, mises en péril par l'action de ceux-là mêmes qu'ils admiraient. En ayant révélé les véritables motifs derrière le recours à la rhétorique servile, Socrate peut conclure que son patient est non seulement ignorant, mais également lâche, motivé par la peur infondée de mourir : « Car mourir, c'est une chose dont personne n'a peur, non, personne à moins de manquer totalement de réflexion (ἀλόγιστος) et de virilité (ἄνανδρος). » (522e1-2) Il nous reste maintenant à revenir sur l'efficacité du traitement administré par Socrate, avant d'analyser le dernier morceau de rhétorique philosophique du dialogue, le mythe final.

---

<sup>930</sup> « ... ces pratiques-là sont celles d'esclaves (δουλοπρεπεῖς), des pratiques qui s'acquittent d'un service (διακονικός) et qui ne sont pas d'un homme libre... » (518a1-2).

<sup>931</sup> Frazier, « Comment prendre l'adversaire au mot : l'argument du plaisir dans le face à face de Socrate et Calliclès », p.166.

d. La rhétorique philosophique de Socrate est-elle un échec ?

Dans quelle mesure la rhétorique philosophique employée par Socrate est-elle efficace sur ses interlocuteurs ? Cette question est source de nombreux désaccords dans la littérature secondaire. Certain-e-s spécialistes estiment qu'elle a bien un effet<sup>932</sup>, d'autres répondent par la négative, pointant l'échec de Socrate<sup>933</sup>, car ils s'en tiennent au fait indéniable que Calliclès ne s'est pas converti à la philosophie et n'a pas été convaincu par Socrate à la fin du *Gorgias*. Il est vrai qu'aux premiers abords, le personnage termine le dialogue en ayant une attitude fort différente de celles des premières pages. Accueillant et enthousiaste au début, il a fini par se renfermer sur lui-même, a cessé de répondre, a exprimé toute son aversion pour la conversation présente et sa hâte d'en finir. Calliclès s'emporte et ne veut plus discuter avec Socrate, parce qu'il est frustré. Il n'a pas réussi à se défendre devant l'auditoire, s'est contredit et s'est fait humilier par un homme plus âgé que lui<sup>934</sup>. Il ne lui est resté pour manifester son désaccord que le silence et une attitude prostrée. Ainsi, Stanley Rosen nous rappelle que « dans le *Gorgias*, ainsi que l'a montré Leo Strauss il y a plusieurs dizaines d'années dans un séminaire encore inédit, la rhétorique de Gorgias trouve sa pertinence par le fait que Gorgias peut, jusqu'à un certain point, contrôler Calliclès, alors que Socrate subit un complet échec sur ce point »<sup>935</sup>. Casertano de son côté affirme « que le *Gorgias* [est] un dialogue dans lequel, paradoxalement, il n'y a aucun "dialogue" [...] un fait prouvé par toutes les répliques de Calliclès qui invitent Socrate à poursuivre et à finalement conclure son discours tout seul, étant donné qu'il n'intéresse personne »<sup>936</sup>. On pourrait citer d'autres avis semblables<sup>937</sup>. À l'opposé, Teloh pense que Socrate bat Calliclès dans sa guerre

---

<sup>932</sup> Macé, Arnaud, *Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, p. 69 ; Babut, « οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν », pp. 90-91.

<sup>933</sup> Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 125 ; Mouze, « Le philosophe mis à l'épreuve », pp. 39-40 ; Fussi, Alessandra, « Why Is the "Gorgias" so Bitter? », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 33, no. 1, janvier 2000, p. 40.

<sup>934</sup> Sur l'enjeu du rapport de force social entre les deux protagonistes, on consultera Michelini, « ΠΙΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ ».

<sup>935</sup> Rosen, Stanley, « Socrate et Alcibiade », in *Aglaïa: autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, p. 118.

<sup>936</sup> Casertano, « Méthode et vérité dans le *Gorgias* », p. 255.

<sup>937</sup> « Socrates fails in his attempt to moderate Callicles via the true rhetoric. » Whidden, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », p. 207. Voir également Mouze, Létitia, « Les effets du logos socratique », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no. 45, 2019, p. 11 ; Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, p. 127.

des mots, en renversant l'image que le personnage se fait de lui-même comme fort et supérieur<sup>938</sup>.

Pour trancher ce débat, il faut d'abord se demander dans quelle mesure on peut raisonnablement s'attendre à ce que Socrate réussisse à convertir Calliclès à la philosophie. Il nous semble que les conditions de réussite de la conversation attendues par ces commentateurs (soit d'obtenir l'accord et la conversion à la philosophie de Calliclès sous l'effet du *logos* socratique) sont d'emblée trop exigeantes et irréalistes. Même dans les dialogues de « jeunesse » où le contexte est plus convivial, il semble que Socrate réussisse à améliorer principalement ses plus jeunes interlocuteurs<sup>939</sup>. Or, le *Gorgias*, contrairement au *Phèdre*, au *Phédon* ou encore aux *Lois*, se situe dans un terrain encore plus hostile. Plus que le *Protagoras*, le *Gorgias* est un dialogue d'affrontement entre deux pratiques en complète opposition. Comme nous l'avons déjà souligné, les deux premiers mots du dialogue « guerre et bataille » annoncent de manière imminente un combat. Le philosophe se présente en minorité face à un auditoire acquis aux prouesses de la rhétorique. Il serait pour le moins naïf d'imaginer qu'en une seule conversation, Socrate réussisse à convertir aussi rapidement des interlocuteurs coriaces et hermétiques à la philosophie<sup>940</sup>. On pense tout particulièrement à Pôlos, mais surtout à Calliclès qui revendique ouvertement son mépris pour ceux qui continuent à philosopher après l'adolescence (ils mériteraient d'être fouettés). Pour autant, tous les interlocuteurs subissent indéniablement « les effets du *logos* socratique. »<sup>941</sup> Platon écrit un dialogue réaliste, inscrit dans l'histoire d'Athènes où les mises en garde de Socrate prennent tout leur sens avec la chute prochaine de la Cité<sup>942</sup>. Dans un tel contexte, le prétendu échec de Socrate est contestable sur plusieurs plans. Premièrement, le philosophe réussit à

---

<sup>938</sup> Teloh, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », p. 67.

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>940</sup> Ce point est d'ailleurs souligné par Socrate lui-même dans le mythe final, indiquant qu'il faudrait que tous s'exercent davantage pour mieux délibérer et que la discussion devrait être nécessairement reprise et réexaminée : « Il est en effet honteux que des gens, qui sont en vérité dans l'état évident où nous sommes à cette heure, se mettent ensuite à discourir en petits fats, comme si nous étions quelque chose qui compte, nous qui, sur les mêmes sujets, ne restons jamais du même avis, et cela à propos de tout ce qu'il y a de plus considérable : tant est profond le manque d'éducation (*ἀπαιδευσία*) où nous sommes parvenus ! » (527d5-e1).

<sup>941</sup> Pour reprendre le titre de Mouze, « Les effets du *logos* socratique ».

<sup>942</sup> Dans le même esprit, Mouze souligne : « Si Platon ne montre pas explicitement les interlocuteurs de Socrate réfutés devenus philosophes, il faut donc en conclure qu'il n'invite pas à lire dans les dialogues un tel happy end. Pourquoi ? C'est que, dans la réalité, Socrate a été mis à mort, ce qui n'aurait pas été le cas si ses interlocuteurs étaient devenus philosophes. Les dialogues rendent compte de cette réalité... » Mouze, « Les effets du *logos* socratique », p. 27.

déjouer les tentatives rhétoriques de parasitage du dialogue. Ayant instauré ce cadre discursif, il parvient à remettre en question les thèses considérées d'abord comme évidentes et irréfutables par ses adversaires. Gorgias et Pôlos ont ainsi vu leurs opinions les plus enracinées, celles qui construisaient leurs identités, être mises sens dessus dessous. Mais même si leur conversion philosophique n'a pas eu lieu, ils ont néanmoins été déstabilisés et ont réalisé l'impact de leur ignorance ; pour le premier, dans son enseignement, pour le second, dans sa recherche d'une vie heureuse par l'injustice. Ensuite, il faut reconnaître l'efficacité de la parole de Socrate sur Calliclès, dans la mesure où ce dernier voit l'ensemble de son mode de vie renversé<sup>943</sup>. Un passage du dialogue revient précisément sur la possibilité de persuader le personnage : Socrate reconnaît la difficulté de déraciner le mal ancré dans l'âme de son interlocuteur, il lui résiste (513d). Calliclès est malade et déséquilibré depuis longtemps ; motivé par la peur de subir l'injustice et de mourir, il s'est habitué à servir le peuple et à l'imiter. Dans une telle situation, réaliser son ignorance ne suffit pas et n'est qu'une première étape. Il faut également corriger par l'habitude les maux consolidés par le passé. Sur ce point, Socrate ne peut qu'encourager et exhorter Calliclès à changer de chemin (513b, 513e-514a, 527e). Enfin, il faut prendre un pas de recul et tirer les leçons du mythe final du dialogue pour saisir la portée véritable du dialogue. Si Socrate fait ce qui est en son pouvoir pour essayer de contraindre et redresser les âmes de ses interlocuteurs fictifs, c'est aussi à des lecteurs bien réels qu'il s'adresse. Bien que Platon mette souvent l'accent sur la dynamique propre au dialogue qui permet de ne pas être soumis aux « pressions et aux mécanismes de sanction — positif ou négatifs — de la foule... »<sup>944</sup>, nombre de dialogues mettent en scène des auditeurs. Dans ces cas, « le cadre énonciatif des dialogues excède le cercle dialogique du questionneur et du répondant. »<sup>945</sup> En effet, autour du questionneur et du répondant, se trouve en particulier le public ou l'ensemble des auditeurs, dont il est difficile de mesurer la présence puisqu'il se manifeste de manière « collective et

---

<sup>943</sup> Socrate souligne l'ambivalence de Calliclès dans la discussion entre accord et résistance : « À plusieurs reprises, tu as accordé et reconnu, je le crois en tout cas... » (517c). « Mais, pour ce qui est de l'identité de ces conditions par rapport aussi à l'âme, il y a des moments où, quand je parle, j'ai l'impression que tu comprends, et où c'est en homme qui voit bien ce que je veux dire, que tu te mets d'accord avec moi ; et puis, voilà qu'un peu plus tard tu en viens à prétendre que la Cité a compté des citoyens hommes accomplis... » (518a-b). Voir également Babut, « οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν », p. 90.

<sup>944</sup> Matthey, Aurélie, « Traitement dramatique des auditeurs chez Platon : L'Apologie et le Phédon », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 18, 2007, p. 282.

<sup>945</sup> Il y a toutes sortes de catégories d'auditeurs-interlocuteurs (ceux qui attendent leur tour de parole, qui interviennent de façon ponctuelle ou sont brièvement sollicités dans la discussion, etc.), *ibid.*

inarticulée »<sup>946</sup>. Pourtant, ce public joue un rôle important dans le *Gorgias*. Car, si le philosophe est indifférent à l'acquiescement de ceux qui écoutent, ses adversaires, en revanche, y sont très sensibles. En exposant l'incohérence de ses interlocuteurs, leurs incohérences et leurs intempérances, il révèle leur vrai visage, leur fourvoiement, et leur impuissance à réfuter cette réalité. Ainsi, bien que Calliclès soit trop profondément enfoncé dans son système de valeurs pour changer, il sert néanmoins de contre-modèle pour exposer les méfaits de son comportement, de la même manière que le seront les âmes incurables dans le mythe final. Ces dernières, comme nous allons le voir dans la prochaine section, ne pouvant plus être sauvés, deviennent des exemples repoussoirs pour toutes les autres.

#### *e. Le mythe final (523a-527e)*

De très nombreuses études<sup>947</sup> ont été consacrées au mythe final du *Gorgias*, considéré comme le premier récit eschatologique rédigé par Platon<sup>948</sup>, mais son appréciation varie grandement<sup>949</sup>. Pour conclure notre analyse de la rhétorique philosophique, il s'agit de comprendre en quoi le mythe est un exemple de cette dernière (une position que soutient également D. Sedley<sup>950</sup>) et quelles leçons il nous enseigne sur l'ensemble du dialogue. En ce sens, il est important de lire le mythe dans une perspective globale, en tenant compte de sa

---

<sup>946</sup> *Ibid.*

<sup>947</sup> Plusieurs commentateurs soulignent dans leurs articles que le mythe du *Gorgias* a été souvent été négligé. Ces dernières années, cependant, on a vu une prolifération d'études consacrées exclusivement au mythe final, pour n'en donner que quelques exemples : Daniels, Charles B., « The Afterlife Myth in Plato's *Gorgias* », *Journal of Value Inquiry*, vol. 26, no. 2, 1992, pp. 271-279 ; Edmonds, Radcliffe, G., « Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias* », in Collobert, Catherine, Destrée, Pierre, González, Francisco J., *Plato and Myth : Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden, Brill, 2012, pp. 165-185 ; Fussi, Alessandra, « The Myth of the Last Judgment in the "Gorgias" », *Review of Metaphysics*, vol. 54, no. 3, 2001, pp. 529-552 ; Kaatmann, David, « The Role of the Myth in Plato's *Gorgias* », *Dialogue*, vol. 38, no. 1, 1995, pp. 15-20 ; Rowe, Christopher, « The Status of the Myth of the *Gorgias*, or : Taking Plato Seriously », in *Plato and Myth*, pp. 186-198 ; Russell, Daniel C., « Misunderstanding the Myth in the *Gorgias* », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 4, 2001, pp. 557-573 ; Sedley, « Myth, Punishment and Politics in the "Gorgias" » ; Brickhouse, Thomas C. et Smith, Nicholas D., « The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias* », in Erler, Michael et Brisson, Luc, dir., *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 128-137 ; Vallejo, Alvaro, « Myth and Rhetoric in the *Gorgias* », in Erler, Michael et Brisson, Luc, dir., *Gorgias - Menon*, pp. 138-143.

<sup>948</sup> Sedley, « Myth, Punishment and Politics in the "Gorgias" », p. 51.

<sup>949</sup> Par exemple, Daniels affirme que le mythe n'est pas une fin intellectuelle satisfaisante au dialogue. Daniels, « The Afterlife Myth in Plato's *Gorgias* », p. 271. Sedley souligne au début de son article que le risque principal du mythe si on le prend au sérieux est de nuire à la crédibilité de la première partie du dialogue, si on considère que la seule raison pour vivre vertueusement est la peur de l'Enfer, autrement dit, que le mythe est le seul recours face à un Calliclès non convaincu par la réfutation.

<sup>950</sup> Sedley le considère comme un morceau de « rhétorique réformée ». Sedley, « Myth, Punishment and Politics in the "Gorgias" », p. 54.



cohérence avec le reste. En effet, ce discours ne vise pas l'agrément : il est désagréable à entendre pour celui qui a adopté une vie d'injustice, mais il vise à améliorer ses auditeurs, en jouant comme nous allons le voir un rôle à la fois prophylactique et correctif.

Malgré son statut de mythe, Socrate nous invite d'emblée à prendre très au sérieux ce qui est dit<sup>951</sup>, même s'il souligne son insuffisance<sup>952</sup>. Il commence par une formule traditionnelle pour attirer l'attention du public, comme l'on dirait « il était une fois » et introduit le mythe en soulignant qu'il vient d'une source extérieure<sup>953</sup> (Socrate n'en est pas l'auteur). Cela va lui permettre, au cours du récit, de distinguer clairement son interprétation du mythe lui-même. On peut d'emblée noter la portée politique du mythe. Il dévoile deux systèmes judiciaires<sup>954</sup> opposés qui renvoient à la réalité historique des institutions athéniennes. Leur explication consiste à décrire leur structure qui engendre des conceptions différentes du châtiment. Platon propose ainsi un ultime renversement, celui consistant à remplacer une conception traditionnelle de la punition (où châtier consiste seulement à faire du mal à son ennemi<sup>955</sup>) par une conception plus humanitaire<sup>956</sup> où la punition est bénéfique parce qu'elle a pour but d'améliorer l'âme.

Le mythe commence par une référence à Homère et dépeint d'abord le système judiciaire du temps de Cronos. Dans *l'Illiade*, les trois dieux que sont Zeus, Poséidon et Pluton se partagent les trois régions principales que sont les cieux, les mers, le monde souterrain. Une loi toujours en vigueur stipule que l'homme qui a passé sa vie dans la justice et la piété sera récompensé en allant sur les Îles des bienheureux pour y vivre un bonheur complet, alors

---

<sup>951</sup> : « Socrate : – ... c'est dans la pensée que ce sont des vérités que je te dirai ce que je vais dire. » (523a2-3).

<sup>952</sup> « Socrate : – ... Et, qu'on n'en fit aucun cas, il n'y aurait à cela rien de surprenant, si notre recherche nous avait mis, de quelque façon que ce fût, à même de trouver quelque chose qui valût mieux que cela et qui fût plus vrai. » (527a6-8).

<sup>953</sup> On peut d'ailleurs se demander quelle est l'origine du mythe, de quelle source Platon le reprend-il ? Comme nous l'apprend Dodds, l'idée d'une punition après la mort apparaît déjà dans *l'Illiade* et dans *l'Odyssée*, ainsi que dans les mystères d'Éleusis qui enseignaient déjà au VIII<sup>e</sup> siècle une doctrine de la rétribution, mais l'idée même d'un jugement post-mortem serait apparue davantage chez Eschyle et Pindare, associé à la réincarnation pythagoricienne. Pour plus de détails, voir Plato. *Gorgias*, pp. 373-374.

<sup>954</sup> Platon a utilisé à plusieurs reprises un mythe eschatologique pour conclure ses dialogues, notamment dans la *République*, le *Phédon*, il a également plusieurs fois contrasté le règne de Cronos avec le règne de Zeus (*Politique*, *Lois*).

<sup>955</sup> Cholbi, Michael J., « Dialectical Refutation as a Paradigm of Socratic Punishment », *Journal of Philosophical Research*, vol. 27, 2002, p. 374.

<sup>956</sup> Sur cette conception en général chez Platon, on consultera : Mackenzie, Mary Margaret, *Plato: on Punishment*, Berkeley, University of California press, 1981.

que celui qui a vécu dans l'injustice et a négligé les dieux devra aller en prison dans le Tartare pour y être puni (523b). Si la loi n'est pas justifiée davantage, elle fait néanmoins écho à l'organisation du monde en un cosmos, dégagé en 508a. Il y a une communauté d'amitié, d'ordre, de sagesse, d'esprit et de justice entre les Dieux et les hommes sur la base d'une égalité géométrique. Or, à l'époque de Cronos et au début du règne de Zeus, Pluton constate une mauvaise répartition des âmes dans les Îles de bienheureux et vient s'en plaindre à Zeus. Le roi des dieux identifie la raison pour laquelle les jugements rendus sont mauvais : les jugés le sont vivants et vêtus. Autrement dit, la défaillance du système sous le temps de Cronos est principalement due au fait qu'il est entre les mains des hommes qui se jugent entre eux, sans une intervention divine. Ceux qui ont des âmes perverses arrivent préparés à leur procès, revêtent un beau corps, une naissance noble, des richesses et ils ont des témoins qui attestent qu'ils ont mené une vie juste. Face à un tel spectacle, Socrate nous dit que les juges sont stupéfiés (ἐκπλήττονται<sup>957</sup>, 523d1). Le fait qu'eux-mêmes soient vêtus ainsi que les jugés est un obstacle, car devant leur âme ils ont comme un écran d'yeux, d'oreilles et de tout le corps. On peut observer toutes les caractéristiques qu'un tel système a en commun avec celui d'Athènes. Les vivants y sont jugés alors qu'ils sont en vie et possèdent donc la possibilité de prévoir leur défense rhétorique<sup>958</sup>, c'est-à-dire de manipuler leur apparence/leur présentation devant le juge. Ils peuvent jouer sur leur corps<sup>959</sup> (on pourrait envisager l'idée qu'ils utilisent l'art de la cosmétique, en revêtant des vêtements qui dissimulent un corps en

---

<sup>957</sup> Le verbe ἐκπλήσσω est fort : il renvoie à l'idée que les juges sont impressionnés, troublés de manière sensible, irrationnelle (c'est un verbe que l'on peut utiliser pour exprimer le fait d'être saisi de peur ou de désir). On peut penser ici à l'image des enfants jurés, qui se laissent impressionner facilement dans le *Gorgias*, mais aussi au passage de *République*, 577a-b, où Platon oppose deux manières de juger un tyran : d'une part celle d'un homme qui est comme un enfant « dont les yeux s'attachent aux dehors » et qui se « laisse impressionner » (ἐκπλήσσω) par les attributs magnifiques du tyran, et d'autre part, celle de l'homme qui a le caractère (ἦθος) d'un homme qui voit clair, qui est capable de mettre à nu le tyran, de le dépouiller, pour juger objectivement de sa nature.

<sup>958</sup> Il est d'ailleurs amusant de noter que dans le mythe eschatologique du *Phédon* les âmes condamnées pour leur injustice ont un défi inverse. Précipitées dans le fleuve, elles doivent supplier et essayer de persuader (πεισῶσιν) leurs victimes de les faire sortir. Si elles réussissent, cela met fin à leurs peines (*Phédon*, 114a-b).

<sup>959</sup> On peut d'ailleurs remarquer que les auteurs après Platon s'intéresseront à cette dimension qu'il dénonce de la rhétorique, à savoir d'user des tons de la voix, des mouvements du corps et des jeux de physionomie de l'orateur pour qu'il communique ses émotions. C'est ce qui renvoie à « l'action » (*hupokrisis*), partie de la rhétorique à propos de laquelle Aristote affirme qu'elle « a la plus grande efficacité et dont on n'a jamais encore abordé l'étude » (*Rhétorique*, III, 1403b 21-22). Théophraste (*Peri hupokriseôs*), Cicéron (*De l'Orateur*, III, 213-227 ; *L'Orateur*, 55-60) et Quintilien (*Institution oratoire*, XI, 3) ont étudié cette éloquence du corps dans leurs ouvrages. Voir à ce sujet : Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, p. 92.

mauvais état par exemple), leurs richesses et leur position sociale (voir 479c<sup>960</sup>) ou en produisant une majorité de témoins (on retrouve cette critique déjà en 471e-472c avec Pôlos). Zeus décide de modifier les modalités des jugements : premièrement, les hommes ne doivent plus savoir la date de leur mort d'avance donc ne peuvent plus se préparer pour leur procès. Deuxièmement, pour que la décision soit juste, le juge et le jugé seront tous deux morts et tous deux nus, afin que l'un avec son âme soit spectateur de l'autre, celle-ci ayant laissé sur terre sa parenté et ses parures. Car on ne peut juger l'âme qu'une fois sa vie achevée, et jugé et juge doivent être dans les mêmes conditions. Cette idée que les âmes doivent être nues pour être jugées semble être une invention propre à Platon qu'on ne trouve nulle part ailleurs, tout comme l'idée de « cicatrices » sur l'âme<sup>961</sup>. Il est également nécessaire que le juge ait une âme juste d'où le fait que Zeus nomme ses trois fils à ce poste : Minos et Rhadamanthe, originaire d'Asie, Éaque originaire d'Europe<sup>962</sup>. À un système judiciaire corrompu, on voit se succéder une réforme qui va bouleverser les châtiments. Cette réforme qui clôt la première section du mythe sous-entend la nécessité d'une modification du système athénien dans la réalité. Mais c'est seulement en lisant l'interprétation qu'en fait ensuite Socrate que l'on peut pleinement mesurer la portée actuelle de cette refonte.

Comme le rappelle Saunders, l'eschatologie chez Platon est une réponse aux échecs de la justice humaine<sup>963</sup>. Dans le mythe du *Gorgias*, comme dans celui de la *République* (X, 615a-b) ou du *Phédon* (113d-114b), l'objectif est de montrer qu'il y a une juste répartition des récompenses et des punitions dans l'au-delà. L'injustice se paie d'un châtiment approprié qui rend malheureux. Cette idée fait écho à ce qui avait été démontré plus tôt dans la discussion avec Pôlos, à savoir que l'homme injuste est le plus malheureux de tous<sup>964</sup> (480e).

---

<sup>960</sup> Les témoins de leur vivant font la même chose que les jugés dans le mythe final : « se ménageant des richesses et des amitiés, faisant en sorte de savoir parler de la façon la plus persuasive... » (479c1-2).

<sup>961</sup> Plato, *Gorgias*, p. 243. L'idée de spectacle, de contemplation d'âme à âme par-delà l'obstacle du corps se trouve aussi dans *l'Alcibiade* en 132a, et dans le *Banquet* 211a-e, quand il est question du dépassement du corps pour avoir accès à la beauté ou à la vision de l'âme directement.

<sup>962</sup> Les noms de ces trois fils de Zeus comme juges dans l'au-delà n'apparaissent que dans *l'Apologie de Socrate*, en 41a avec Triptolème.

<sup>963</sup> Saunders, Trevor J., « Penology and Eschatology in Plato *Timaeus* and *Laws* », *Classical Quarterly*, 23, 1973, p. 236. On soulignera toutefois que, même dans le mythe du *Gorgias*, l'erreur chez les juges Rhadamanthe et Éaque, fils de Zeus, est envisagée, puisque Minos est surarbitre « pour le cas où les deux autres seraient, en quelque point, embarrassés, afin que la décision soit aussi juste que possible quant au voyage à assigner aux hommes » (524a5-7).

<sup>964</sup> La *République* s'attardera plus en détail à la démonstration du malheur de la vie de l'homme tyrannique (*République*, IX, 578b-579e).

La dimension nuisible de l'injustice se mesure aussi bien durant l'existence du tyran Archélaos qu'après sa mort (525d1) où il fera partie des âmes incurables châtiées pour l'éternité par des épreuves « les plus grandes, les plus douloureuses, les plus redoutables » (525c5-6). Mais avant d'analyser en détail ce cas particulier, commençons par comprendre comment le système judiciaire est réformé.

Socrate commence par définir ce qu'est la mort. Elle n'est que le déliement (διάλυσις) de deux choses, l'âme et le corps (524b3). Une fois mortes, ces deux entités restent néanmoins dans le même état que pendant la vie<sup>965</sup>. Dans le cas du corps comme de l'âme, les deux manifestent alors leur nature, les soins et les affections qu'ils ont subis<sup>966</sup>. Si le corps a des caractéristiques spécifiques (grandeur, corpulence, chevelure), son cadavre les conserve. Si le corps a été puni du fouet et porte des marques ou d'autres blessures, ou encore si les membres ont été déviés ou brisés, tout cela demeure sur le cadavre. De même, l'âme conserve en elle les traces de ses actions passées, bonnes ou mauvaises. Ainsi, tout en ignorant l'identité de l'âme, Rhadamanthe peut juger l'âme du Grand Roi qui, sevrée de vérité, est disproportionnée, pleine de laideur, à cause des multiples maux qui l'ont affectée (licence, mollesse, démesure, intempérance). C'est à cette condition que le jugement peut se faire. En ce sens, tout au long du mythe, comme le remarque justement Anne Merker : « Platon ne parvient pas à [...] penser [la douleur] concrètement en dehors du corps. »<sup>967</sup> Il conçoit physiquement le châtiment de l'âme et du châtiment. Le nouveau système judiciaire repose encore sur la vision, mais cette fois-ci, le juge peut regarder directement la moralité de l'âme, sans que son regard soit obstrué par les apparences.

Quant au châtiment, il passe comme dans la *République* (615b) et le *Phédon* (114a) par une souffrance conçue sur le plan physique même si c'est l'âme qui la subit (et non plus le corps) (*Gorgias* 521b7). La douleur est ce qui doit corriger les âmes ayant commis des

---

<sup>965</sup> T. Irwin note toutefois une différence de l'âme par rapport au corps : le corps est mort, alors que ce n'est pas une âme « morte » qui survit au corps. Ici, Socrate différencie toujours la personne de son corps mort, mais pas l'âme de la personne. En ce sens-là, l'âme et le corps ne sont pas dans le même état après la mort, mais Socrate pourrait répondre que le corps n'est jamais strictement vivant, il vit lorsqu'il est joint à l'âme, sa seule vraie source de vie. Irwin, Plato. *Gorgias*, p. 244.

<sup>966</sup> Dodds souligne que c'est une idée que l'on trouve déjà lors de l'apparition des fantômes chez Homère : ainsi Hector apparaît mort, mais couvert de sang et de poussière. Cf. Dodds, Plato. *Gorgias*, p. 379.

<sup>967</sup> Merker, A., « Corps et châtiment chez Platon », *Les études platoniciennes*, I, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 3.

injustices<sup>968</sup>. Le mythe n'évoque pas la possibilité d'une purification passant par une rééducation de l'âme à partir d'une distinction comme celle que l'on trouve dans le *Sophiste* entre l'ignorance et la perversité<sup>969</sup>. Le châtement est envisagé de deux manières, selon la situation dans laquelle se trouve l'âme jugée :

Or, il convient à quiconque est sujet à être puni, et puni à bon droit par un autre, soit d'être amélioré par cette punition et d'y gagner (ὀνίνασθαι), soit de servir d'exemple aux autres, afin que ceux-ci, lui voyant subir les peines qu'il peut avoir à subir, soient pris de peur et s'améliorent. D'autre part, ceux pour qui il y a profit à avoir payé la peine que leur ont infligée les Dieux ou les hommes, ce sont ceux dont les fautes ont été des fautes qui ne sont pas incurables ; ce n'en est pas moins par le moyen (δι' ἀλγηδόνων καὶ ὀδυνῶν) de souffrances et de douleurs que leur vient ce profit (ὠφελία), ici-bas (ἐνθάδε) comme dans l'Hadès ; car il n'est pas possible d'être, autrement, débarrassé de l'injustice. Quant à ceux qui auront poussé leur injustice au dernier degré et qui, par des actions injustes d'une telle sorte, seront devenus incurables, c'est d'eux que sont tirés les exemples ; et tandis que ces hommes, puisqu'ils sont incurables, ne gagnent rien à leur peine, c'est pour les autres qu'est le gain, pour ceux qui leur voient subir, en raison de leurs fautes, une éternité d'épreuves, les plus grandes, les plus douloureuses, les plus redoutables : véritablement suspendus là-bas, chez Hadès, dans la prison, en qualité d'exemples, objets de contemplation et d'admiration pour ceux des hommes injustes qui ne cessent d'arriver (525b1-c8).

On peut tout d'abord être frappé par l'insistance de la métaphore physique du passage. Certes, le passage n'est pas aussi cru que la description des corps déchirés de la *République* (615e-616a) ou des cris des condamnés dans le *Phédon* (114a). Ici, Platon ne précise pas en quoi consistent exactement ces traitements douloureux, si ce n'est qu'ils peuvent être contemplés et qu'ils impliquent une souffrance propre à l'âme<sup>970</sup> que l'on peut difficilement concevoir en dehors de la métaphore corporelle. Dans cet extrait, Socrate établit deux cas de figure possibles quant au châtement qui, pour qu'il soit avantageux, vise toujours l'amélioration des âmes curables injustes. Dans le premier cas, cette amélioration passe nécessairement à travers la douleur pour être débarrassée de l'injustice. Et cela, Socrate insiste, doit se dérouler ainsi aussi bien dans l'au-delà que dans le monde présent (ἐνθάδε).

---

<sup>968</sup> La perspective de la douleur comme châtement pour l'âme adoptée dans le *Gorgias* sera abandonnée dans le *Timée*, car comme l'explique Anne Merker : la douleur étant « une des causes corporelles les importantes de maladie psychique, elle ne saurait en être le remède. » Merker, A., « Corps et châtement chez Platon », p. 6.

<sup>969</sup> « Théétète :... on doit penser qu'il y a dans l'âme deux genres de défectuosité ; que lâcheté (δουλιαν), dérèglement (ἀκολασίαν), injustice (ἀδικίαν), tout cela sans exception est en nous maladie, tandis qu'on doit y tenir pour une disgrâce l'état d'ignorance (ἀγνοίας), avec le grand nombre et la variété de ses formes ! » (*Sophiste*, 228e2-5). Cette différence est pourtant capitale, puisqu'elle mène à distinguer deux sortes d'arts responsables de ces fautes qui n'amènent pas le même traitement. D'une part on distingue l'art d'enseigner pour corriger l'ignorance (διδασκαλική) où l'on utilisera l'*elenchos* (229a6-7) et d'autre part l'art de la répression : « L'Étranger : - Or, en rapport avec la démesure (ὑβριν), l'injustice, la lâcheté, l'art de la répression (κολαστική) est, entre tous, celui qui convient le mieux à la Justice » (229a3-5).

<sup>970</sup> Merker, « Le châtement entre corps et âme », p. 118.

Pour comprendre le rôle que joue la douleur dans le châtement, Anne Merker explique qu'il faut reprendre l'analogie médicale déployée plus tôt dans le dialogue. Lors de l'administration d'un remède bénéfique, il est nécessaire d'endurer la douleur pouvant accompagner les soins donnés par le médecin<sup>971</sup>. Mais, même dans un tel cas, ce n'est pas la douleur en elle-même qui rétablit la santé du corps et, comme le souligne Merker, supprimer la douleur ne supprimerait pas l'efficacité du traitement. Or le contenu du châtement pour l'âme semble n'être constitué que par la douleur, et supprimer celle-ci reviendrait à annuler le châtement. Pourquoi la douleur est-elle au cœur de la punition ? On pourrait esquisser l'hypothèse que la douleur infligée est en fait liée à la contrainte. Si les injustices commises sont essentiellement liées à l'absence d'ordre dans l'âme, soit à l'absence de modération, et qu'il faut à nouveau y instaurer un ordre<sup>972</sup>, cela sera nécessairement douloureux pour celui qui a l'habitude de satisfaire ses plaisirs par l'injustice. De la même manière, la discussion visait à frustrer Calliclès dans ses désirs, donc à le contraindre, ce qui impliquait également une souffrance. On peut donc imaginer que ramener l'équilibre nécessite une coercition douloureuse. Toutefois, le mythe reste flou sur ce rétablissement<sup>973</sup>.

Dans le deuxième cas, les âmes incurables subissent pour l'éternité des supplices terribles qui servent d'« avertissement et de spectacle » pour tous ceux qui en viennent à persévérer dans l'injustice<sup>974</sup>. Même si le *Gorgias* n'introduit pas encore la notion de dommage pour justifier le châtement de ces âmes irrécupérables comme le fera le livre IX des *Lois*, on voit qu'il propose cependant une solution qui s'inscrit dans le même esprit. Dans les *Lois*, le législateur doit appliquer la peine de mort à l'homme réfractaire à tout moyen curatif (*Lois*, IX, 862e). Il rend ainsi un double service à la cité, puisque ce châtement servira

---

<sup>971</sup> *Ibid*, p. 2.

<sup>972</sup> En ce sens, il faut bien noter que les châtements diffèrent de ceux habituellement imposés par la justice : il ne s'agit pas seulement de châtier corporellement un intempérant, mais de le rediriger dans la bonne direction.

<sup>973</sup> Sur le *Gorgias*, Merker conclut à partir du *Timée* qu'« il faudrait de toutes manières reconnaître que la douleur n'est pas le moyen par lequel l'âme se défait de l'injustice comme le prétend le *Gorgias* (ce qu'indiquait bien la préposition *διὰ*), mais simplement un accompagnement du véritable moyen, qui consiste en l'exercice mesuré des mouvements du corps et de l'âme, autrement dit l'éducation physique et l'éducation mathématique, lesquelles peuvent effectivement l'une et l'autre contenir un certain déplaisir voire une certaine douleur, en ce qui concerne la gymnastique ; mais l'élément curatif n'est pas la douleur, il est la remise en ordre. » *Ibid*, p. 8.

<sup>974</sup> Sur ce point Rowe s'interroge : comment comprendre l'intérêt d'un tel exemple s'il n'y a pas de système de réincarnation des âmes ? Cf. Rowe, « The status of the myth of the *Gorgias*, or: taking Plato seriously », p. 193. Il faudrait selon lui admettre, même si cela n'est pas mentionné, que le mythe présuppose une doctrine de la réincarnation, pour que le châtement des âmes incurables ait un sens face à ceux qui retourneront sur terre, sinon elles ne serviraient à rien pour les morts.

à la fois d'exemple, afin de détourner les citoyens de l'injustice, et supprimera une âme dont on ne peut tirer aucun bien. On retrouve une situation semblable transposée après la mort dans le *Gorgias*. Bien que le juge divin ne puisse plus appliquer de peine de mort puisque le décès a déjà eu lieu, les âmes incurables subissent un châtement qui accomplit la même fonction que dans les *Lois*. D'une part, ces âmes servent d'épouvantails au sens où elles effrayent<sup>975</sup> ceux qui les contemplent. D'autre part, contrairement aux autres âmes, elles ne peuvent poursuivre leur chemin (526b),<sup>976</sup> mais restent pour l'éternité suspendues aux portes de l'entrée. De sorte que le châtement n'est pas vindicatif, mais dissuasif. La punition ne permet pas d'assouvir une vengeance, mais de respecter un ordre et de viser l'amélioration de tous, même dans le cas de l'incurable. Voilà pourquoi Platon privilégie les expressions *διδόναι δίκην* et le verbe *κολάζειν* pour parler du châtement et non le terme *τιμωρία* (châtement au sens d'une vengeance<sup>977</sup>). Ces sévices douloureux et extrêmes subis par les âmes incurables permettent de comprendre le double niveau rhétorique du mythe. En effet, en ayant pour objectif d'effrayer les âmes engagées sur la voie de l'injustice<sup>978</sup>, de telles punitions sont en elles-mêmes rhétoriques, dans la mesure où elles diffusent un message émotionnel adapté aux types d'âme auxquels elles s'adressent. Or, les âmes injustes ne seront frappées que par la peur de la douleur éternelle, de la même façon que Calliclès ne réagissait qu'à la peur de la mort ou de la souffrance<sup>979</sup>. En ce sens, le mythe acquiert sa fonction rhétorique : il est une ultime répétition pour faire voir à Calliclès les images laides qu'implique l'injustice.

<sup>975</sup> La peur suscitée par ces visions doit détourner les âmes de l'injustice. Le verbe *φοβέω* au moyen-passif renvoie à l'idée d'être mis en fuite, idée que l'on trouve également dans le *Phédon*, où il est dit de l'âme qui a commis des meurtres contraires à la justice que « chacun la fuit, chacun se détourne d'elle » (*Phédon*, 108b).

<sup>976</sup> De même dans le *Phédon*, les âmes incurables ne sortent jamais du Tartare (*Phédon*, 113e). La *République* semble exprimer une idée assez proche quand elle sous-entend que les tyrans restent plus de mille ans et n'arrivent pas à s'échapper de la bouche dans laquelle ils sont jetés, étant incurablement orientés vers la méchanceté (*République*, X, 615d-e).

<sup>977</sup> La distinction entre vengeance *τιμωρία* et châtement se trouve d'ailleurs au livre V des *Lois*, mais comme le mentionne Anne Merker, « il faut bien se garder de croire que dans tous les cas le terme *timôria* distinguerait une forme de punition opposée à la *dikè*, car Platon, avec sa liberté habituelle dans l'usage des mots, utilise très souvent les deux termes comme synonymes » Merker, « Corps et châtement chez Platon », p. 10. Voir notamment *Lois* 762b5, 846a7, 846b et 876e2.

<sup>978</sup> En ce sens, on peut rapprocher ce passage du *Protagoras*, 324a-c dans lequel le sophiste souligne que lorsqu'on inflige une correction c'est dans l'idée de veiller à l'avenir, afin d'éviter de nouvelles injustices et non d'en tirer vengeance.

<sup>979</sup> Rowe souligne un peu différemment que Socrate répond à Calliclès dans des termes qu'il peut comprendre, en dépeignant les âmes des criminels dans un « Homeric-style Hades. » Rowe, « The status of the myth of the *Gorgias*, or: taking Plato seriously », p. 194.

Pour poursuivre les effets dissuasifs de son mythe, Socrate prend le cas des hommes qui recherchent le pouvoir (525d). Il affirme que la plupart des hommes puissants deviennent mauvais. Si ce sont les tyrans, les rois, les princes et les hommes d'État qui commettent les fautes les plus graves et impies, c'est parce qu'ils ont la plus grande licence (ἐξουσία). En 466bc, Socrate avait déjà affirmé que ce n'est pas posséder un grand pouvoir que de pouvoir faire ce que l'on veut si l'on ignore quel est son propre bien ; ici il ajoute que la licence propre au pouvoir politique représente un grand danger puisqu'elle leur donne l'opportunité de commettre des injustices encore plus graves. Un seul contre-exemple est donné, en 526b, celui d'Aristide<sup>980</sup> (540-468), ami de Clithène et opposant de Thémistocle, stratège durant la bataille de Marathon. Ostracisé en 483 comme Thémistocle en 471, il est cependant rapidement rappelé d'exil et prend part à la vie politique athénienne jusqu'à sa mort. Il meurt avec la réputation d'un homme sage, modéré, et intègre tandis que Thémistocle n'est jamais rappelé et devient conseiller du fils de Xerxès, grand roi de Perse. On comprend par cette opposition pourquoi Aristide est seul nommé parmi les hommes politiques d'antan : il a agi de manière juste et s'est fait rappeler par le peuple ; il n'a pas fini décrié comme Thémistocle, Cimon ou Périclès. Mais il n'est pas pour autant l'homme d'État par excellence, comme Socrate dans le dialogue. Car, pour que le tableau soit complet, il faut aussi exposer le cas du bienheureux philosophe. Il peut être aussi bien un simple particulier (ιδιώτης, 526c2) ou un homme public (même si c'est plus rare). Il se caractérise par le fait qu'il s'est occupé de ses propres affaires (αὐτοῦ πράξαντος) et ne s'est pas dispersé dans ses actions (πολυπραγμονήσαντος, 526c4) contrairement au politicien. Ce passage renvoie à une opposition qui a traversé tout le dialogue et qui cristallise finalement le conflit entre deux modes de vie, d'une part le philosophe ἀπράγμων et le politicien πολυπράγμων. En effet, cette dernière caractéristique renvoie comme nous l'avons vu à l'incessante activité des Athéniens, mais aussi à la négligence du soin de son âme qui s'oppose à la vie philosophique, centrée sur la recherche de la vérité. Ainsi, alors que le touche-à-tout sera envoyé dans le Tartare, l'âme saine du philosophe sera récompensée par Rhadamanthe qui, s'étant émerveillé devant sa beauté, l'envoie ensuite sur les Îles des bienheureux.

---

<sup>980</sup> Orrieux, Claude et Schmitt-Pantel, Pauline, *Histoire grecque*, Paris, PUF, 2013, pp. 197-198.



Après avoir raconté le sort réservé aux deux types d'âmes contraires, Socrate reprend à nouveau son interprétation en tirant finalement les conclusions du mythe. Il se dit persuadé (πέπεισμαι, 526d4) par ces paroles et réaffirme la valeur de son genre de vie, soulignant qu'il ne poursuit pas les honneurs, mais s'efforce en s'exerçant (ἄσκῶν) à la vérité d'être autant que possible meilleur dans la vie comme dans la mort. Le philosophe adopte un mode exhortatif et répond aux reproches premiers que Calliclès avait formulés contre lui. Calliclès devrait écouter les conseils de Socrate pour gagner cet ultime procès de l'au-delà, sinon c'est bien lui qui finira bouche bée devant les juges suprêmes et qui sera frappé à la joue et couvert de boue (527a3-4). Mais, même avec une telle menace, le philosophe souligne encore fois qu'il n'est pas dupe et que ce mythe sera sans doute l'objet de mépris pour Calliclès (527a). Dépassant le mythe, le philosophe rappelle comment la contrainte du logos s'est exercée dans la conversation et lui a permis à de réfuter toutes les thèses adverses, ne laissant que les siennes debout. Il récapitule ainsi l'enchaînement rigoureux des propositions qu'il a exécuté en suivant la démarche dialectique<sup>981</sup>. Si les rhéteurs ont été réduits à l'impuissance par Socrate et ont perdu leur bataille, c'est parce qu'ils ont été incapables de maintenir une cohérence interne, ne recherchant qu'une cohérence apparente. À l'inverse, le philosophe ne vise pas simplement une cohérence comme « critère formel de vérité », mais comme « une valeur poursuivie pour elle-même » qui donne à la vie philosophique « sa signification ultime »<sup>982</sup>. Animé par le désir du bien qui est à la fois le fondement et l'aboutissement de la recherche dialectique, le philosophe cherche le parfait accord avec lui-même<sup>983</sup>, entre ses propos et ses actes. Et cet enchaînement des propositions appelle toujours à être repris, réexaminé, car c'est dans l'exercice méthodique de la pensée que peut se faire l'épreuve de la cohérence. Socrate conclut à la fois sur une invitation à travailler davantage sur soi et sur le portrait du philosophe inébranlable. Il dépeint sa fermeté face aux épreuves imposées qui ne sont rien en regard d'une vie passée à poursuivre la vertu. Le dialogue se termine sur

---

<sup>981</sup> Il a été démontré que commettre l'injustice est pire que de la subir, qu'on doit se soucier par-dessus tout d'être un homme de bien plutôt que de le sembler dans la vie privée et publique, que si on commet un mal, qu'on soit châtié, car le plus grand bien, après celui d'être juste, est de le devenir par la punition ; il faut fuir toutes les flatteries à propos de soi, des autres, de quelques-uns ou de nombreux hommes et faire usage de la rhétorique et de toutes autres occupations toujours en vue du juste (527b-c).

<sup>982</sup> Delcomminette, « La chaîne des vérités », p. 147.

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 145.

l'opposition décisive entre l'existence philosophique qui consiste à vivre selon la justice et le mode de vie privilégié par Calliclès qui n'a aucune valeur<sup>984</sup> (οὐδενὸς ἄξιος, 527e7).

Regardons maintenant la signification globale du mythe. Il conclut la première bataille d'une guerre entre deux genres de vie opposés, la rhétorique et la philosophie, en illustrant finalement la récupération et l'absorption complète de la première par la deuxième. Le mythe est en effet une démonstration de la rhétorique philosophique. Dans son contenu même, le mythe propose de remplacer le système judiciaire athénien obsolète et corrompu par un examen des âmes plus adéquat. Dans cette réforme, la dialectique et la rhétorique occupent une place essentielle. L'œuvre de Rhadamanthe est en réalité une métaphore du travail réel du véritable dialecticien dont l'âme devient son propre témoin grâce à l'examen dialectique<sup>985</sup>. Ainsi, le véritable homme politique, juge dialectique, est capable d'analyser l'état d'une âme, non par sa contemplation comme le dieu, mais par un entretien qui permet de mesurer sa santé. L'interrogation dialectique apparaît alors comme un procès où l'issue aboutit à une condamnation afin d'améliorer le sort des âmes malades<sup>986</sup>. C'est au moment du châtement que la rhétorique intervient, arrimée à l'emploi de la dialectique. Elle permet au politicien d'adopter le discours requis pour soigner l'âme (et non plus de l'interroger), par la contrainte honteuse par exemple. Le mythe illustre donc une forme de punition instructive, conçue dans une perspective d'amélioration de la moralité des individus. Mais, il représente en lui-même un exemple de discours rhétorique qui consiste à détourner les âmes injustes de leur méfait en les effrayant par le sort qui les attend si elle persiste dans cette voie, et dont l'évocation leur cause de la douleur. Les tortures évoquées dans le mythe sont des images utilisées par Socrate pour susciter une certaine souffrance aux âmes qui seraient injustes à cause de leur intempérance. En 505a, il était souligné qu'une âme souffre d'intempérance (ἀκολασία), il faut la punir<sup>987</sup> (κολάζειν) et pour cela, il faut la frustrer, un procédé employé sur Calliclès (point explicité dans les lignes qui suivent cette réplique) et que le mythe réalise

---

<sup>984</sup> Ce faisant, Socrate répond à une ultime attaque de Calliclès lorsque celui-ci avait dit que la vérité que le philosophe prétendait poursuivre n'était « ... que du verbiage et cela n'a aucune valeur (φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.) » (492c 7-8), mais il se retient d'employer le mot impoli φλυαρία dont Calliclès est friand. Cf. Michelini, « ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ », p. 59.

<sup>985</sup> Sedley, « Myth, Punishment and Politics in the “Gorgias” », p. 68.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>987</sup> Sedley pointe le lien entre le verbe κολάζειν, qui renvoie à l'idée de punition et de discipline, et les termes employés pour parler de ceux dont l'appétit est hors de contrôle : ἀκόλαστος et ἀκολασία qui connotent l'indiscipline. *Ibid.*, p. 62.

également. Si dans le mythe, les âmes injustes sont punies par un châtement douloureux (ἀλγηδών, ὀδύνη, 525b7) après avoir été jugées, c'est parce qu'il « ... n'est pas possible d'être, autrement, débarrassé de l'injustice » (527b8c1). Sans prendre au sens littéral les supplices évoqués, on peut néanmoins rapprocher leur effet de celui recherché par la rhétorique socratique. En effet, la source première d'amélioration de l'injustice de l'âme passe par un travail de modération. Sans cette dernière aucune autre vertu ne peut découler, car aucun ordre ne peut s'instaurer dans l'âme (506d-507e). C'est donc par la contrainte des appétits que l'on peut espérer se rediscipliner. En faisant vivre la honte associée à la laideur de l'injustice, on provoque une souffrance visant à réduire l'intempérance de l'âme malade. En revanche, pour une âme déjà sensible à la philosophie, il n'y aura pas besoin de châtement<sup>988</sup>, puisque la réfutation apporte du plaisir, celui de s'être débarrassé de son ignorance comme le remarquait Socrate en 458a.

Avec le mythe, Socrate essaye donc de corriger Calliclès en exposant de manière douloureuse et humiliante ses penchants et ses travers. Mais qu'en est-il exactement de l'état de l'âme du politicien ? Est-elle incurable, vouée à être tourmentée pour l'éternité ? La question en elle-même n'est pas évidente. D'un point de vue réaliste, si c'est bien la première fois que Socrate et Calliclès discutent ensemble, il serait par trop naïf d'espérer un effet positif aussi rapide au vu de la profondeur du mal ancré chez le jeune concitoyen<sup>989</sup>. En tenant compte de cela, la réfutation n'est pas un échec, dans la mesure où précisément Socrate fait la seule chose qu'il peut faire, à savoir exposer le désordre psychique de Calliclès pour éviter aux autres hommes de tomber dans ce travers. Dans cette perspective, le fait que Socrate laisse la porte ouverte à une possible amélioration de son interlocuteur en insistant sur la possibilité de reprendre les thèses avec Calliclès s'explique peut-être par sa volonté de ne pas décourager les autres, en montrant que par l'exercice on peut déraciner de très mauvaises habitudes.

---

<sup>988</sup> Dans le même ordre d'idée, il est beaucoup plus facile de prévenir le mal que de le guérir ; la médecine est ainsi beaucoup plus douloureuse que la gymnastique. Faire un régime est beaucoup plus contraignant, à partir du moment où l'on a déjà contracté de mauvaises habitudes, que de faire l'effort de se contenir un peu tous les jours.

<sup>989</sup> « The dialogue leaves us unclear whether or not he, too, is by now incurable but certainly his intransigence in the face of refutation conveys the impression that he may indeed be. » Sedley, « Myth, Punishment and Politics in the "Gorgias" », p. 66.

Dans le mouvement d'ensemble du dialogue, le mythe est finalement une conclusion métaphorique idéale, car il a le mérite de présenter à la fois un exemple de rhétorique philosophique employé par Socrate, mais aussi de rappeler qu'au-delà d'une hypothétique réforme mythique du système judiciaire athénien, il existe déjà une manière de lutter contre l'injustice et ce remède est pratiqué par le philosophe. Ce dernier a en effet à sa disposition la dialectique pour s'entretenir avec ses concitoyens en s'exerçant à soigner son âme, mais possède aussi, articulée à cette dernière, une rhétorique tout à fait différente de celle malfaisante en vigueur à Athènes. En rapatriant cette dernière dans l'attirail philosophique, Platon décloisonne la rhétorique : elle n'est plus l'apanage des rhéteurs, mais un pouvoir propre au dialecticien-philosophe dont la mission n'est pas seulement de se sauver soi-même, mais de persuader les autres de prendre la vérité pour compagne.

# Conclusion

## A. Le chemin parcouru

Derrière la question de la rhétorique, le *Gorgias* fait intervenir une analyse de l'âme et plus particulièrement de la fonction psychique fondamentale qui l'anime : le désir. Car, on l'a vu, la rhétorique de Gorgias est avant tout un moyen recherché pour répondre à un désir de puissance. Grâce à la persuasion de croyance qu'elle produit, le rhéteur dispose d'une force qui n'est jamais ressentie comme une violence. Et c'est par ce leurre que la rhétorique trompe autant l'âme de l'auditeur que son utilisateur en les conduisant sur le chemin périlleux de l'ignorance et de l'intempérance. Dans cette perspective, la figure du tyran a été une métaphore récurrente du rhétoricien dans la démocratie, à la différence près que sa puissance coercitive est beaucoup plus explicite (et donc inefficace dans un système démocratique). Tout au long du dialogue, il a été présenté comme un idéal de réalisation des désirs. Si le tyran est si attirant, c'est parce qu'il incarne un idéal de vie bonne : il semble en apparence libéré de toute contrainte, ce qui lui permet d'obtenir ce qu'il veut immédiatement. Non seulement semble-t-il assez puissant pour faire plier les autres à sa volonté, mais une fois tyran, il paraît qu'il lui suffit de vouloir pour pouvoir. Cette puissance d'agir fascine les nombreuses âmes qui identifient plaisir et bien. Car c'est d'abord de cette confusion que découle tout le problème de l'espèce rhétorique que Socrate a rattachée au genre flatterie. En effet, lorsque les êtres humains cherchent le bien, ils le confondent de prime abord avec le plaisir, et ce parce qu'ils s'attardent davantage à la sensation. Se concentrer sur la sensation, c'est laisser le corps diriger et induire l'âme en erreur. Prisonnier du présent, il a pour seul étalon de mesure le plaisir et la douleur, le premier qu'il associe au plein, à la vie, le second au vide, à la mort. Son horizon est celui de l'instant, jamais de la prévision. Céder aux demandes du corps, c'est se condamner aux empiries. C'est dès lors rechercher la vie heureuse dans une maximisation de l'agréable et une minimisation de la douleur. Mais le plaisir, dans sa définition même, appelle la douleur et l'insatisfaction perpétuelle<sup>990</sup>. Or, le Socrate du *Gorgias* ne s'attarde pas sur celui qui souhaiterait passer sa vie à se gratter, il se concentre plutôt sur celui qui aspire à la grandeur et au prestige. En démocratie, la rhétorique

---

<sup>990</sup> Delcomminette, *Le « Philèbe » de Platon*, p. 629.

sert les hommes ambitieux, à la recherche de pouvoir pour réaliser leurs désirs. Calliclès pense qu'il mérite cette puissance, car il est convaincu qu'il vaut naturellement plus que les autres par son intelligence, sa force et son courage. Mais de quelle intelligence et de quelle supériorité parle-t-on quand le moteur de son action est en réalité l'insatisfaction permanente de ses plaisirs, voire ultimement la peur de la mort ? Le personnage de Calliclès est pris dans une imposture, la puissance qu'il pense obtenir n'est en vérité qu'une défense qui suppose de se soumettre et d'imiter ceux-là mêmes qu'il méprise, à savoir la foule.

Face à l'aveuglement causé par la recherche des plaisirs et la peur de la mort, Socrate répond par la philosophie, présentée d'abord comme un principe de cohérence. Ce que la vie philosophique nous apporte consiste en une méthode que le *Gorgias* révèle scrupuleusement. Voilà pourquoi on y parle de définition, de contrainte du *logos*, d'ordre et d'arrangement, de dénombrement. Il n'y a pas de bonheur sans la vérité et il n'y a pas de vérité sans dialectique, car elle est le seul savoir qui nous permet de différencier le bien du plaisir en sachant faire l'usage adéquat de ce dernier. Il n'y a pas non plus de liberté sans savoir. On l'aura compris, la philosophie implique un renversement du mode de vie rhétorique que louent Gorgias, Pôlos et Calliclès. Mais, dialoguer avec des âmes corrompues par cette existence est une tâche ardue pour le philosophe, ce que le *Gorgias* illustre. En effet, le dialogue montre la difficulté de discuter avec des interlocuteurs qui sont non seulement peu aguerris à l'art du dialogue, mais également réfractaires à la recherche de la vérité par la philosophie. Le texte expose des oppositions irréconciliables tant dans la manière de parler et de discourir que dans des conceptions existentielles profondément incompatibles. Plutôt que d'éviter ces difficultés, le *Gorgias* attaque donc de front le défi de l'inimitié et s'interroge sur la possibilité même de dialoguer et de persuader les détracteurs de la philosophie. Platon reproduit ainsi la destinée du philosophe qui, même isolé, redescend dans la caverne, sachant pertinemment le risque d'y être mis à mort (*République*, VII, 517a).

## B. Mise en perspective : la rhétorique dans la philosophie politique du *Gorgias*

Dans un article intitulé « En quel sens peut-on parler de “philosophie politique” ? » Etienne Helmer revient sur le rapport entre théorie et pratique chez Platon quand il est question de philosophie politique. Soulignant que les deux sont intimement liés, il affirme :

*La philosophie politique ne consiste ni à imposer un régime idéal au mépris du monde empirique, ni à régler tout le détail de la vie quotidienne dans une cité parfaite. Elle consiste d'une part en un va-et-vient entre l'empirique et l'idée, et d'autre part en un approfondissement permanent de la teneur des Formes intelligibles relatives à la politique, comme à la justice ou à l'unité, qui ne sont jamais saisies ni totalement, ni définitivement : contrairement aux doctrines ou aux pensées politiques, l'inventivité dialectique est un cheminement au long cours.*<sup>991</sup>

Dans ces quelques lignes, se trouve décrit un effort que réalise clairement le *Gorgias* : passer de « l'empirique à l'idée ». Si le dialogue ne formule pas explicitement la nécessité de rechercher les Formes intelligibles, il s'attaque néanmoins à la question de la justice et du bien, à l'aide d'une méthode philosophique axée sur la cohérence et la recherche des définitions. En prenant pour point de départ une situation empirique réelle et préoccupante, le *Gorgias* y donne une réponse dialectique, qui ne consiste ni en un programme politique prêt à être appliqué ni en l'idéal d'une cité parfaite. La force du dialogue est de comprendre l'émergence de la rhétorique. À partir d'un rapport de filiation entre le maître Gorgias et ses disciples, Platon explique la dégénérescence politique d'Athènes par une évaluation psychique s'appuyant sur des figures du passé de la cité. L'analyse du phénomène dévastateur qu'est la rhétorique empirique mène Socrate à une refondation de l'action politique. En ce sens, le personnage de Socrate établit un mouvement de va-et-vient entre la pratique politique de son époque et la réflexion philosophique nécessaire pour mettre en perspective cette dernière. La force du *Gorgias* réside notamment dans sa temporalité. Le dialogue remonte dans l'Athènes passée pour comprendre son présent, tout ceci éclairant une autre actualité, celle de l'Athènes dans laquelle Platon est en train de composer son dialogue et dont on ne peut comprendre les enjeux qu'en prenant le temps de revenir aux origines du mal.

---

<sup>991</sup> Helmer, Etienne, « En quel sens peut-on parler de “philosophie politique” ? », in *Aglaïa : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, p. 162.

Enfin, le *Gorgias* affronte directement la délicate question du rapport de la philosophie au collectif en politique. Si Socrate peut bien, comme le souligne Etienne Helmer, « transformer la vie des individus »<sup>992</sup> par le dialogue, quelle efficacité la parole philosophique peut-elle avoir face au grand nombre ? On répondra sans doute qu'elle n'a tout simplement pas sa place auprès de la foule, puisque comme l'a souligné le dialogue, le philosophe est d'abord celui qui se tient en retrait de l'action politique, qui prend le temps de la réflexion. C'est à la difficile articulation entre pratique et théorie que le couple philosophie et rhétorique répond. Tout politicien qui souhaite faire comprendre le bien-fondé de son action politique est confronté à la difficulté de communiquer avec la foule dont la délibération est parasitée par des désirs irrationnels. En effet, il est impossible pour la masse d'être philosophe (*République*, VI, 494a). C'est le rôle de la rhétorique de prendre le relais de la philosophie dans une telle situation. Il s'agit donc plutôt de penser des allers-retours entre la philosophie et la rhétorique, la seconde nécessitant une fondation épistémologique par la philosophie, mais cette dernière ne pouvant avoir un effet sur la foule sans l'autre. Ce mouvement appelle à être toujours repris, puisqu'il ne s'agit ultimement pas d'élaborer un « régime idéal au mépris du monde empirique », mais bien de jeter sur ce dernier un regard toujours neuf et approfondi par le travail de la réflexion.

---

<sup>992</sup> *Ibid.*



# Bibliographie

## I. Œuvres de Platon

- Platon, *Gorgias, Ménon*, texte grec établi et traduit par A., Croiset, avec la collaboration de L., Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- , *Œuvres complètes*, 2 vol., traduit par L., Robin avec la collaboration de J., Moreau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1950.
- , *Gorgias, Suivi de Ménon*, présentation par A., Castel-Bouchouchi, traduit par L., Robin avec la collaboration de J., Moreau, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Gorgias*, traduit par M., Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2007.
- , *La République, Du régime politique*, traduit par P., Pachet, Paris, Gallimard, 1993.
- , *Œuvres complètes*, L., Brisson, dir., Paris, Flammarion, 2014.
- Platon et Gorgias, *Gorgias suivi de l'Éloge d'Hélène*, traduits par S., Marchand et P., Ponchon, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- Plato, *Platonis Opera*, edidit J., Burnet, 5 vol., Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.
- , *Gorgias*, a revised text with introduction and commentary by E.R., Dodds, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1959.
- , *Gorgias*, translated by T., Irwin, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- , *Platonis Opera*, tomus I, ed. A., Duke, W.F., Hicken, W.S.M., Nicoll, D.B., Robinson et J.C.G., Strachan, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- , *Gorgias*, translated by J.A., Arieti, et R. M, Barrus, Newburyport, Focus Pub, 2007.
- Platon, *Gorgias*, Übersetzung und Kommentar von J., Dalfen, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 2004.

## II. Œuvres des auteurs anciens

- Alcidamas, *The Works Fragments*, translated by J. V., Muir, London, Bristol Classical Press, 2001.
- Antiphon le Rhéteur, *Discours : suivis des Fragments d'Antiphon le Sophiste*, traduit par L., Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- Aristophane, *Œuvres complètes*, 5 tomes, texte établi et traduit par V., Coulon et H., Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1923-1930.
- Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par J., Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- , *Rhétorique*, traduit par P., Chiron, Paris, Flammarion, 2007.
- , *La Métaphysique*, traduit par J., Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1953.

- , *Métaphysique*, traduit M.-P., Duminil et A., Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.
- Cicéron, *Brutus*, traduit par J., Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- , *Les devoirs*, traduit par S., Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Démosthène, *Philippiques ; Sur la couronne avec Eschine, Contre Ctésiphon*, traduit par Ch., Bouchet, Paris, Flammarion, 2000.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, Diels, H., Kranz, W., 3 vol., Berlin, Weidmann, 1951-1952.
- Diogène Laërce, *Vie, Doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduit sous la direction de M.-O., Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de poche, 1999.
- Early Greek philosophy*, Laks, A., dir., Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- Euripide, *Théâtre complet*, texte établi et traduit par F., Jouan, Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1980.
- , *Hécube*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- Giannantoni, Gabriele, dir., *Socraticorum reliquiae*, Roma, Ed. dell'Ateno, 1983.
- Hérodote, *Histoires*, texte établi et traduit par Ph.-E., Legrand, 9 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1930-1955.
- Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, texte établi et traduit par P., Mazon, 1928.
- Hippocrate, *Des vents, De l'art*, traduit par J., Jouanna, Les Belles Lettres Paris, 1988.
- , *De l'ancienne médecine*, traduit par J., Jouanna, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- , *Airs, eaux, lieux*, traduit par J., Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- , *L'art de la médecine*, traduit par J., Jouanna, Paris, Flammarion, 1999.
- , *Épidémies V et VII*, traduit par J., Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- , *La nature de l'homme*, traduit par J., Jouanna, Berlin, Akademie Verlag, 1975.
- , *La maladie sacrée*, traduit par J., Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Homère, *Illiade*, texte établi et traduit par P., Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2 vol., 1937-1938.
- , *Odyssée*, texte établi et traduit par V., Bérard, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1924
- Isocrate, *Discours*, texte établi et traduit par G., Mathieu et revu par E., Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 4 vol., 1960-1963.
- Les Cyniques grecs : fragments et témoignages*, traduit par L., Paquet, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.
- Les Présocratiques*, traduit par J.-P., Dumont, D., Delattre et J.-L., Poirier, Paris, Gallimard, 1988.
- Les Sophistes : fragments et témoignages*, dirigé par Pradeau, Jean-François, vol.1, Paris, Flammarion, 2009.

- Lysias, *Discours*, traduit par M., Bizos et L., Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- Pindare, *Isthmiques. Fragments*, texte établi et traduit par A., Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- , *Olympiques*, texte établi et traduit par A., Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1922.
- Plutarque, *Vies*, traduit par É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, traduit par A., Segonds, Paris, Belles Lettres, 1985.
- Théognis, *Poèmes élégiaques*, texte établi et traduit par J., Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, traduit par J. de Romilly, Paris, R. Laffont, 1990.
- , *La guerre du Péloponnèse*, traduit par D., Roussel, Paris, Gallimard, 2000.
- Thucydides, *History of the Peloponnesian war*, translated by C.F., Smith, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- Xénophon, *Œuvres complètes*, traduit par P., Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

### III. Sources secondaires

- Alain, *Platon*, Paris, Flammarion, 2004.
- Alline, Henri, *Histoire du texte de Platon*, Genève, Slatkine, 1984.
- Andreadis, Jangos, « Les maléfices de la cuisine dans le *Gorgias* de Platon », *Quaderni di Storia. Rassegna di antichità redatta nell'Ist. di Storia greca e romana dell'Università di Bari, Bari*, no. 26, 1987, pp. 141-160.
- Babut, Daniel, « οὐτοσί ἀνήρ οὐ παύσεται φλογαῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Revue des Études Grecques*, vol. 105, no. 500, 1992, pp. 59-110.
- Balansard, Anne, *Technè dans les Dialogues de Platon : l’empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001.
- Barney, Rachel, « Callicles and Thrasymachus », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/callicles-thrasymachus/>>, consulté le 19 décembre 2017.
- , « Gorgias’ Defense: Plato and his Opponents on Rhetoric and the Good », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 1, avril 2010, pp. 95-121.
- Bénatouïl, Thomas, « Review of John Beversluis: Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato’s Early Dialogues », *Elenchos: rivista di studi sul pensiero antico*, vol. 1, no. 22, 2001, pp. 159-164.
- Beversluis, John, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato’s Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- Boucheron, Patrick, *Fictions politiques « Face au Léviathan, 1 : l'événement visuel »*, Amphithéâtre Marguerite de Navarre - Marcelin Berthelot, 2017.
- Brague, Rémi, « Recension d'Henri Joly : le renversement platonicien : *logos, épistémé, polis* », *Les Études philosophiques*, no. 4, décembre 1977, pp. 503-507.
- Brickhouse, Thomas C. et Smith, Nicholas D., « The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias* », in Erler, Michael et Brisson, Luc, dir., *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 128-137.
- Broadie, Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Busse, Adolf, « Zum Pindarzit in Platons *Gorgias* », *Hermes*, vol. 66, no. 2, avril 1931, pp. 126-128.
- Cambiano, Giuseppe, « Platon et les rapports entre théorie et *praxis* dans la médecine hippocratique », *Études platoniciennes*, no. 10, janvier 2013.
- Canto-Sperber, Monique, « L'épidémie du rhéteur Gorgias en Thessalie », in *Éthiques grecques*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, pp. 369-382.
- Carone, Gabriela Roxana, « Socratic Rhetoric in the "Gorgias" », *Canadian journal of philosophy*, vol. 35, no. 2, 2005, pp. 221-241.
- Carter, Laurence B., *The Quiet Athenian*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- Casertano, Giovanni, « Méthode et vérité dans le *Gorgias* », in Brancacci, Aldo, El Murr, Dimitri et Taormina, Daniela Patrizia, dir., *Aglaïa : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 235-257.
- Charlot, Bernard, « L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 82, no. 2, avril 1977, pp. 232-245.
- Chevarie-Cossette, Simon-Pierre, « Tonneau percé, tonneau habité - Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature », *Philosophie antique*, vol.1, no. 15, 2015.
- Cholbi, Michael J., « Dialectical Refutation as a Paradigm of Socratic Punishment », *Journal of Philosophical Research*, vol. 27, 2002, pp. 371-379.
- Clavaud, Robert, *Le « Ménexène » de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Cole, Thomas, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995.
- Collette-Dučić, Bernard, « La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité », in Collette-Dučić, Bernard, Gavray, Marc-Antoine, Narbonne, Jean-Marc, *L'esprit critique dans l'Antiquité*, tome 1 : critique et licence dans la Grèce antique, Paris, Les Belles Lettres, 2019, pp. 417-442.
- Connor, Walter Robert, *Thucydides*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Daniels, Charles B., « The Afterlife Myth in Plato's *Gorgias* », *Journal of Value Inquiry*, vol. 26, no. 2, 1992, pp. 271-279.

- Debarbieux, Éric, « L'enfant, le cru et le philosophe : orthopédie et sauvagerie dans les dialogues de Platon », in *Hommage à Henri Joly*, Groupe de recherches sur la philosophie et le langage, 1990, pp. 145-161.
- Delcomminette, Sylvain, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon? », *Revue des Études grecques*, 127, 2014, pp. 55-73.
- , « Exemple, analogie et paradigme - le paradigmatisme dialectique de Platon », *Philosophie antique*, no. 13, 2013, pp. 147-169.
- , « Devenir de la dialectique », in Dixsaut, Monique, Castel-Bouchouchi, Anissa, et Kévorkian, Gilles, dir., *Platon*, vol. 1, Paris, Ellipses, 2013, pp. 41-52.
- , « La chaîne des vérités », in Moutsopoulos, Euáγγελos et Protoparas- Marneli, Maria, dir., *Plato, Poet and Philosopher. In memory of Ioannis N. Theodoracopoulos, Proceedings of the 3rd International conference of Philosophy*, Athens, Academy of Athens, 2011, pp. 135-147.
- , « Facultés et parties de l'âme chez Platon », *Plato, The Electronic Journal of the International Plato Society*, n°8, 2008, pp. 1-39.
- , *Le « Philèbe » de Platon : introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Brill, 2006.
- Demont, Paul, « Progrès ou décadence de la *technê* médicale selon [Hippocrate], *Ancienne Médecine et Platon, République* », *Études platoniciennes*, no. 10, janvier 2013.
- , « Socrate et l'ἀπραγμοσύνη chez Platon », *Études platoniciennes*, no. 6, novembre 2009, pp. 43-54.
- , « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L'information littéraire*, no. 2, juin 2008, pp. 3-9.
- , *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Belles Lettres, 1990.
- Demos, Marian, « Callicles' Quotation of Pindar in the *Gorgias* », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 96, janvier 1994, pp. 85-107.
- Diès, Auguste, *Autour de Platon : essais de critique et d'histoire*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1927.
- Dixsaut, Monique, « Comment ne pas lire Platon : l'exemple de la réminiscence », in Balansard, Anne, Koch, Isabelle, *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre ? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, pp. 229-244.
- , « De l'homme démocratique à l'animal grégaire : De Platon vers Nietzsche et retour », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 37, no. 1, 2013, pp. 81-95.
- , « Macrology and Digression », in Boys-Stones, Georges, El Murr, Dimitri et Gill, Christopher, dir., *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 10-26.
- , « Réfutation et dialectique », in Dillon, John M., dir., *Agonistes : essays in honour of Denis O'Brien*, England, Ashgate, 2005, pp. 53-74.

- , *Platon : le désir de comprendre*, Paris, J. Vrin, 2003.
- , *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, J. Vrin, 2001.
- , *Platon et la question de la pensée*, Paris, J. Vrin, 2000.
- Dodds, Eric Robertson, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
- Dorion, Louis-André, « La subversion de l'« elenchos » juridique », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 88, no. 79, 1990, pp. 311-344.
- , « Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie* », in Erler, Michael, Brisson, Luc., dir., *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 284-289.
- Dover, Kenneth James, *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982.
- Doyle, James, « On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias* », *The Classical Quarterly*, vol. 56, no. 2, décembre 2006, pp. 599-602.
- , « Socrates and *Gorgias* », *Phronesis*, vol. 55, no. 1, 2010, pp. 1-25.
- Edmonds, Radcliffe, G., « Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias* », in Collobert, Catherine, Destrée, Pierre, González, Francisco J., *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden, Brill, 2012, pp. 165-185.
- Erler, Michael, « “La philosophie dit toujours la même chose” : note sur *Gorgias*, 482 A », in Brancacci, Aldo, El Murr, Dimitri et Taormina, Daniela Patrizia, dir., *Aglaïa : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 227-234.
- Eucken, Christoph, *Isokrates seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin, W. de Gruyter, 1983.
- Frazier, Françoise, *Poétique et création littéraire en Grèce ancienne : la découverte d'un « nouveau monde »*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010.
- , « Comment prendre l'adversaire au mot : l'argument du plaisir dans le face à face de Socrate et Calliclès », in *Φιλολογία : mélanges offerts à Michel Casevitz*, Lyon, 2006, pp. 159-168.
- Friedländer, Paul, *Platon. Band II, Die Platonischen Schriften, erste Periode*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1957.
- Fussi, Alessandra, « The Myth of the Last Judgment in the “*Gorgias*” », *Review of Metaphysics*, vol. 54, no. 3, 2001, pp. 529-552.
- , « Why Is the “*Gorgias*” so Bitter? », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 33, no. 1, janvier 2000, pp. 39-58.
- , « Callicles' Examples of *nomos tês phuseôs* in Plato's *Gorgias* », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, no. 1, 1996, pp. 119-149.
- Gagarin, Michael, *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Garlan, Yvon, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, Éditions La Découverte, 1989.

- Gavray, Marc-Antoine, « Protagoras, la lutte et les *Discours* terrassants », in Delcomminette, Sylvain et Lachance, Geneviève, *L'éristique : définitions, caractérisations et historicité*, Bruxelles, Ousia, à paraître.
- , *Platon : héritier de Protagoras : un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017.
- Gill, Christopher, « Form and Outcome of Arguments in Plato's *Gorgias* », in Erler, Michael, Brisson, Luc., dir., *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 62-71.
- Gill, Christopher and Wiseman, Timothy P., « Plato on Falsehood - not Fiction », in *Lies and Fiction in the Ancient World*, Austin, University of Texas Press, 1993, pp. 38-87.
- Goldschmidt, Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, J. Vrin, 2003.
- , *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Halperin, David M., *Platon et la réciprocité érotique*, Paris, EPEL, 2000.
- Halperin David M., Winkler, John J. et Zeitlin, Froma I., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Hammond, Nicholas, « The Expedition of Xerxes », in Bowman, Alan K, Bury, John B et Cameron, Averil, dir., *The Cambridge Ancient History Persia, Greece and the Western Mediterranean*, vol. 4, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 518-591.
- Hansen, Mogens Herman, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène : structure, principes et idéologie*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Helmer, Etienne, « En quel sens peut-on parler de "philosophie politique" ? », in Brancacci, Aldo, El Murr, Dimitri et Taormina, Daniela Patrizia, dir., *Aglaïa : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, J. Vrin, 2010, pp. 155-163.
- Hentschke-Netscke, Ada Babette, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der Nomoi im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1971.
- Hoekstra, Kinch, « Athenian Democracy and Popular Tyranny (Chapter 1) », in Bourke, Richard et Skinner, Quentin, dir., *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 15-51.
- Husson, Suzanne, « Parrhèsia socratique et parrhèsia cynique : le cas de l'injure », *Cahiers « Mondes anciens »*, *Histoire et anthropologie des mondes anciens*, no. 5, 2014.
- Jacques, Francis, « Dialogue et dialectique chez Platon : une réévaluation », in *Actes du Congrès de Nice mai 1987*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, pp. 391-403.
- Jaeger, Werner, *Paideia : la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1988.

- Johansen, Thomas K., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Johnson, Curtis N., « Socrates' Encounter with Polus in Plato's "Gorgias" », *Phoenix*, vol. 43, no. 3, octobre 1989, pp. 196-216.
- Joly, Henri, *Le renversement platonicien : logos, épistémè, polis*, Paris, J. Vrin, 1980.
- Jones, John Walter, « *Eunomia, homonoia, isonomia* », in *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, Oxford University Press, 1956, pp. 73-92.
- Jordović, Ivan, « Égalité, liberté et contrainte dans la *polis* grecque », in Collette-Dučić, Bernard, Gavray, Marc-Antoine, Narbonne, Jean-Marc, *L'esprit critique dans l'Antiquité*, tome 1 : critique et licence dans la Grèce antique, Les Belles Lettres, 2019, pp. 285-318.
- Jouanna, Jacques, « Hippocrate de Cos (~460 env. ~370) », *Encyclopædia Universalis*, 2014, <<http://www.universalisedu.com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/hippocrate-de-cos/>>, consulté le 5 août 2014.
- , « Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle », *Revue des Études Grecques*, 1984, pp. 26-44.
- , *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.
- Jouët-Pastré, Emmanuelle, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée : lecture du Protagoras, du Gorgias, et du Philèbe de Platon*, Leiden, Brill, 2018.
- Kaatmann, David, « The Role of the Myth in Plato's *Gorgias* », *Dialogue*, vol. 38, no. 1, 1995, pp. 15-20.
- Kahn, Charles H., *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Keyt, David, *Nature and Justice: Studies in the Ethical and Political Philosophy of Plato and Aristotle*, Leuven, Peeters, 2017.
- Kucharski, Paul, « La rhétorique dans le *Gorgias* et le *Phèdre* », *Revue des Études Grecques*, vol. 74, no. 351, 1961, pp. 371-406.
- Lefebvre, David, « Art et puissance dans le *Gorgias* », in Samama, Guy, dir., *Platon. Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 20-31.
- Levett, Brad, « Platonic Parody in the "Gorgias" », *Phoenix*, vol. 59, Fall-Winter 2005, pp. 210-227.
- Levin, Susan B., *Plato's Rivalry with Medicine: A Struggle and its Dissolution*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Lewis, Thomas J., « Refutative Rhetoric as True Rhetoric in the *Gorgias* », *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, vol. 14, 1986, pp. 195-210.
- Libersohn, Yosef Z., « The Problem of Rhetoric's *Materia* in Plato's *Gorgias* (449c9-d9) », *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 29, No. 1, Winter 2011, pp. 1-22.



- Lombard, Jean, *Platon et la médecine : le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Longo, Angela, *L'art du questionnement et les interrogations fictives chez Platon*, Milano, Mimesis, 2007.
- MacDowell, Douglas M., *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- Macé, Arnaud, *Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003.
- Mackenzie, Mary Margaret, *Plato: on Punishment*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- Mathieu, Bernard, « Archytas de Tarente pythagoricien et ami de Platon », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1987, pp. 239-255.
- Mattéi, Jean-François, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, 1993.
- Matthey, Aurélie, « Traitement dramatique des auditeurs chez Platon : *L'Apologie et le Phédon* », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 18, 2007, pp. 281-302.
- McKim, Richard, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », in *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, 1988, pp. 34-48.
- Meier, Mischa *et al.*, « Antiphon », *Brill's New Pauly*, octobre 2006.
- Merker, Anne, « Nul n'est méchant de son plein gré », in Brisson, Luc et Fronterotta, Francesco, dir., *Lire Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, pp. 195-204.
- , *Une morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- , « Corps et châtement chez Platon », *Les études platoniciennes*, I, Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 11-49.
- , « Le châtement entre corps et âme », in Samama, Guy, dir., *Platon. Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 118-133.
- Michelini, Ann N., « ΠΟΛΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias* », *Classical Philology*, vol. 93, no. 1, janvier 1998, pp. 50-59.
- Monoson, Susan Sarah, « Citizen as *parrhêsia* », in *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 51-63.
- Morgan, Kathryn A., « Plato and the Stability of History », in Marincola, John, Llewellyn-Jones, Lloyd et Maciver, Calum, dir., *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 227-252.
- , « Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 118, 1998, pp. 101-118.
- Moss, Jessica « The doctor and the pastry chef. Pleasure and persuasion in Plato's *Gorgias* », *Ancient Philosophy* 27, 2007, pp. 229-249.

- Mossé, Claude, *Politique et société en Grèce ancienne : le « modèle » athénien*, Paris, Flammarion, 2003.
- Mouze, Létitia, « Les effets du *logos* socratique », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, no. 45, 2019.
- , « Le philosophe mis à l'épreuve », in Samama, Guy, dir., *Platon. Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 32-48.
- Muller, Robert, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, J. Vrin, 1997.
- Murray, James Stuart, « Plato on Power, Moral Responsibility and the Alleged Neutrality of Gorgias' Art of Rhetoric ("Gorgias" 456c-457b) », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 34, no. 4, janvier 2001, pp. 355-363.
- Nietzsche, Friedrich, *Œuvres, « Ainsi parlait Zarathoustra »*, Paris, Robert Laffont, 1993.
- , *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975.
- Nightingale, Andrea W., *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- , « Plato's *Gorgias* and Euripides *Antiope*: A Study in Generic Transformation », *Classical Antiquity* 11, 1992, pp. 121-141.
- Noël, Marie-Pierre, « L'art de Gorgias dans le *Gorgias* », *Papers on Rhetoric*, 2004, pp. 131-149.
- , « La persuasion chez Gorgias », in Galy, Jean-Michel et Thivel, Antoine, dir., *La rhétorique grecque : actes du Colloque « Octave Navarre », troisième Colloque international sur la pensée antique, organisé à la Faculté des lettres de Nice les 17, 18 et 19 décembre 1992*, Nice, France, Association des publications de la Faculté des lettres de Nice, 1994.
- North, Helen F., « Combing and Curling: "Orator Summus Plato" », *Illinois Classical Studies*, vol. 16, Spring/Fall 1991, pp. 201-219.
- Nouhaud, Michel, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Ober, Josiah, *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- , *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Orrieux, Claude et Schmitt-Pantel, Pauline, *Histoire grecque*, Paris, PUF, 2013.
- Ostwald, Martin, « The Reform of the Athenian State by Cleisthenes », in Bowman, Alan, Cameron, Averil et Garnsey, Peter, dir., *The Cambridge Ancient History Persia, Greece and the Western Mediterranean*, vol. 4, 2<sup>e</sup> édition, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 303-346.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Gallimard, 2009.

- Patzer, Andreas, *Bibliographia Socratica: die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung*, Freiburg, K. Alber, 1985.
- Pernot, Laurent, « Les causes de l'invention de la rhétorique », in Chassignet, Martine, dir., *L'étiologie dans la pensée antique*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, pp. 85-98.
- , *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie générale française, 2000.
- , *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, Tome I, histoire et technique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993.
- Plastira-Valkanou, Maria, « Medicine and fine cuisine in Plato's *Gorgias* », *L'Antiquité Classique*, Louvain-La Neuve, 1998, pp. 195–201.
- Ponchon, Pierre, *Thucydide philosophe : la raison tragique dans l'histoire*, Grenoble, Millon, 2017.
- , « L'anthropologie politique de la *pleonexia* : sur une lecture possible de Thucydide par Platon », in Alexandre, Sandrine et Rogan, Esther, dir., *Actes du colloque de doctorants et de jeunes chercheurs*, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne et Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense, 2011, pp. 1-19.
- Renaud, François, « La rhétorique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* (447a-461b) », in Laks, André et Narcy, Michel, dir., *Philosophie antique*, vol. 1, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2001, pp. 65-86.
- Rendall, Steven, « Dialogue, Philosophy, and Rhetoric: The Example of Plato's *Gorgias* », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 10, no. 3, Summer 1977, pp. 165-179.
- Roisman, Joseph, *The Rhetoric of Manhood: Masculinity in the Attic Orators*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Les sophistes*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- Romilly, Jacqueline de, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 93, 1973, pp. 155-162.
- , *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Harvard, Harvard University Press, 1975.
- , *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie générale française, 2004.
- , *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, Tallandier, 2008.
- Roochnik, David, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996.
- Rosen, Stanley, « Socrate et Alcibiade », in Brancacci, Aldo, El Murr, Dimitri et Taormina, Daniela Patrizia, dir., *Aglaïa : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 115-126.
- Rosenmeyer, Thomas G., « Gorgias, Aeschylus, and *Apate* », *The American Journal of Philology*, vol. 76, no. 3, 1955, pp. 225-260.
- Rossetti, Livio, *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

- Rowe, Christopher, « The Status of the Myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato Seriously », in Collobert, Catherine, Destrée, Pierre, González, Francisco J., *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, 2012, pp. 186-198.
- Russell, Daniel C., « Misunderstanding the Myth in the *Gorgias* », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 4, 2001, pp. 557-573.
- Santa Cruz, Maria Isabel, « Persuasion et conviction dans le *Gorgias* », in Brancacci, Aldo, El Murr, Dimitri et Taormina, Daniela Patrizia, dir., *Aglaïa : autour de Platon ; mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 211-225.
- Saunders, Trevor J., « Penology and Eschatology in Plato *Timaeus* and *Laws* », *Classical Quarterly*, 23, 1973, pp. 232-244.
- Saxonhouse, Ariane W., « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*, War », *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, vol. 11, 1983, pp. 139-169.
- Schiappa, Edward, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- , « Did Plato Coin *Rhêtorikê*? », *The American Journal of Philology*, vol. 111, no. 4, 1990, pp. 457-470.
- Sedley, David N., « Myth, Punishment and Politics in the “Gorgias” », in *Plato's myths*, Cambridge University Pr., 2009, pp. 51-76.
- Segal, Charles, « Gorgias and the Psychology of *Logos* », *Harvard Studies of Classical Philology*, vol. 66, 1962, pp. 94-155.
- Séguy-Duclot, Alain, *Platon : l'invention de la philosophie*, Paris, Belin, 2014.
- Sheppard, Anne, « Rhetoric, Drama and Truth in Plato's *Symposium* », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 2, no. 1, avril 2008, pp. 28-40.
- Smith, Thomas W., « Rhetoric and Defence of Philosophy in Plato's *Gorgias* », *Polis*, vol. 20, 2003, pp. 62-84.
- Solmsen, Friedrich, *Intellectual Experiments of the Greek enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Sommerville, Brooks, « The Image of the Jars in Plato's *Gorgias* », *Ancient Philosophy* 34, 2014, pp. 235-254.
- Spatharas, Dimos G., « Patterns of Argumentation in *Gorgias* », *Mnemosyne*, vol. 54, no. 4, 2001, pp. 393-408.
- Spitzer, Adele, « The Self-Reference of the *Gorgias* », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 8, no. 1, Winter, 1975, pp. 1-22.
- Stauffer, Devin, « Socrates and Callicles: A Reading of Plato's *Gorgias* », *The Review of Politics*, vol. 64, no. 4, 2002, pp. 627-657.
- Symposium Platonicum, Gorgias, Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007.
- Swearingen, Jan C., « Literate Rhetors and their Illiterate Audiences: The Orality of Early Literacy », *Pretext*, vol. 7, 1986, pp. 145-162.

- Teloh, Henry, « Rhetoric, Refutation, and What Socrates Believes in Plato's *Gorgias* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 23, no. 1, janvier 2008, pp. 57-82.
- Thomas, Rosalind, « *Epideixis* and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries », in Yunis, Harvey, dir., *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 162-188.
- Untersteiner, Mario, *Les Sophistes*, traduit et présenté par A., Tordesillas, Paris, J. Vrin, 1993.
- Vallejo, Alvaro, « Myth and Rhetoric in the *Gorgias* », in Erler, Michael et Brisson, Luc, dir., *Gorgias - Menon: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 138-143.
- Vickers, Brian, *In Defense of Rhetoric*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Le chasseur noir : formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, F. Maspero, 1981.
- , « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *Revue des Études Grecques*, vol. 77, décembre 1964, pp. 420-444.
- Vlastos, Gregory, « Was Polus Refuted? », *American Journal of Philology*, vol. 88, 1967, pp. 454-460.
- Wallace, Robert W., « The Power to Speak - and not to Listen - in Ancient Athens », in Sluiter, Ineke et Rosen, Ralph Mark, dir., *Free speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 221-232.
- Wardy, Robert, *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato, and their Successors*, New York, Routledge, 1998.
- Weiss, Roslyn, « Oh, Brother! The Fraternity of Rhetoric and Philosophy in Plato's *Gorgias* », *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, vol. 30, Issue 2, Spring, 2003, pp. 195-206.
- Whidden, Christopher, « True Statesmanship as True Rhetoric in Plato's *Gorgias* », *Polis*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 206-229.
- Winkler, John J., *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, EPEL, 2005.
- Yunis, Harvey, « Plato's Rhetoric », in Worthington, Ian, dir., *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford, Blackwell Pub, 2007, pp. 75-89.
- , *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

#### **IV. Instruments de travail**

- Brandwood, Leonard, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Brandwood Leonard, *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney and Son, 1976.

- Brisson, Luc, « Bibliographie platonicienne 2014-2015 », *Études platoniciennes*, vol.12, 2015, <http://etudesplatoniciennes.revues.org/747>, consulté le 3 juin 2016.
- Des Places, Édouard, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Nails, Debra, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett Pub., 2002.

## V. Outils linguistiques

- Bailly, Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1963, 2000.
- Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Paris, Éditions de Minuit, 1980-81.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009.
- Denniston, John Dewar, *The Greek Particles*, Oxford, Oxford University Press, 1950.
- Dufour, Médéric, *Traité élémentaire des synonymes grecs*, Paris, A. Colin, 1910.
- Humbert, Jean, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 2004.
- Liddell, Henry George, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Ragon, Éloi, *Grammaire grecque*, Paris, J. de Gigord, 1976.

## VI. Outils encyclopédiques

- Brill's New Pauly*, Antiquity volumes, edited by H., Cancik, H., Schneider, Leiden, Brill, 2005-...
- Dictionnaire des philosophes antiques*, dirigé par R., Goulet, Paris, C.N.R.S, 1989-...
- Encyclopædia universalis : le portail de la connaissance*, Paris, Encyclopædia universalis France, 2002.
- Lalande, André et Poirier, René, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N., Zalta, Stanford University Stanford, 2019.

## VII. Ressources électroniques

- Année philologique*, Société Internationale de Bibliographie Classique, Turnhout, Brepols Publishers, 1925-...

*Centre national de ressources textuelles et lexicales*, ATILF/CNRS/Nancy Université, Nancy, 2013.

*Perseus Digital Library Project*, Tufts University, Medford, 1985-...

*Pythia, Plato Bibliography Online*, édité par L., Brisson et B., Castelnérac, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2019.

*Thesaurus Linguae Graecae*, A Digital Library of Greek Litterature, Irvine, University of California, 1972-...

# Philippa DOTT

## De la réception au renversement de la rhétorique dans le *Gorgias* de Platon

### Résumé

On considère souvent que le projet de fondation d'une rhétorique philosophique chez Platon ne s'effectue que dans les dialogues du *Phèdre* et des *Lois*. Pourtant, la puissance du *Gorgias* tient dans le fait qu'il articule à la fois l'appréhension du nouveau phénomène social, politique, éducatif que représente la rhétorique, sa critique et sa refondation par le philosophe idéal, Socrate, tout en apportant un nouvel éclairage à l'histoire d'Athènes. Le présent travail propose d'en faire l'étude en accordant une attention particulière au mouvement du dialogue et aux différents visages de la rhétorique qu'incarnent les personnages. On discernera trois étapes fondamentales dans le dialogue : la réception, la réfutation et la refondation dialectique de la rhétorique qui sont finalement reproduites à une échelle plus réduite et métaphorique dans le mythe eschatologique qui conclut l'œuvre.

**Mots clés :** Rhétorique, dialectique, Gorgias, Platon, politique, Athènes, démocratie, justice, éducation

### **Abstract**

We often consider that the Platonic project of founding a philosophical rhetoric is carried out only in the *Phaedrus* and the *Laws*. However, the force of the *Gorgias* lies at once in its presentation of the new social, political, and pedagogical phenomenon of rhetoric, the dialogue's critique and refoundation of this new phenomenon by the ideal philosopher, Socrates, as well as the light it sheds on the history of Athens. The following study proposes to examine these features of the *Gorgias* by affording a particular attention to the movement of the dialogue and to the different faces of rhetoric embodied by its characters. We will set out three fundamental steps in the dialogue: the reception, refutation, and dialectical refoundation of rhetoric, which are finally reproduced metaphorically, though on a smaller scale, in the eschatological myth that concludes the work.

**Keywords:** Rhetoric, Dialectic, Gorgias, Plato, Politic, Athens, Democracy, Justice, Education.