



HAL
open science

Philosopher et ses dangers : enquête sur la difficile démarcation du philosophe et de ses contrefaçons sophistiques dans les dialogues de Platon

Anthony Bonnemaïson

► **To cite this version:**

Anthony Bonnemaïson. *Philosopher et ses dangers : enquête sur la difficile démarcation du philosophe et de ses contrefaçons sophistiques dans les dialogues de Platon*. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2022. Français. NNT : 2022UPSLE037 . tel-04578348

HAL Id: tel-04578348

<https://theses.hal.science/tel-04578348>

Submitted on 16 May 2024

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.

THÈSE DE DOCTORAT

DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École normale supérieure

**Philosopher et ses dangers. Enquête sur la difficile
démarcation du philosophe et de ses contrefaçons
sophistiques dans les dialogues de Platon**

Soutenue par

M. Anthony

BONNEMAISON

Le 09 juin 2022

Ecole doctorale n° 540

**École doctorale Lettres, Arts,
Sciences humaines et
sociales**

Spécialité

Philosophie

Composition du jury :

M. Pierre-Marie MOREL Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne	<i>Président</i>
M. Olivier RENAUT Professeur des Universités, Université Paris Nanterre	<i>Rapporteur</i>
Mme Létitia MOUZE Maîtresse de Conférences, Université Toulouse - Jean Jaurès	<i>Rapporteure</i>
Mme Charlotte MURGIER Maîtresse de Conférences, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne	<i>Examinatrice</i>
Mme Melissa LANE Professor, Princeton University	<i>Examinatrice</i>
M. Dimitri EL MURR Professeur des Universités, École Normale Supérieure	<i>Directeur de thèse</i>

Philosopher et ses dangers. Enquête sur la difficile démarcation du philosophe et de ses contrefaçons sophistiques dans les dialogues de Platon

Nul plus que Platon n'a mis en évidence les dangers inhérents à l'exercice philosophique. La présente étude a pour but de restituer l'importance, la cohérence et la complexité de cette problématique dans l'ensemble du corpus platonicien. Pour cela, elle l'aborde à l'aune de la difficile démarcation du philosophe et des sophistes dans les dialogues de Platon. La mise en scène répétée des échecs de Socrate auprès de certains de ses interlocuteurs est en effet sous-tendue par une certaine image péjorative du philosophe auprès des non-philosophes, celle d'un sophiste éristique qui, loin de rechercher la vérité, vise uniquement la victoire et corrompt la jeunesse. Platon affine et approfondit ainsi les raisons de la condamnation de Socrate par les Athéniens, en montrant qu'elles tiennent à la nature même de la philosophie et à sa confusion toujours possible avec le discours sophistique. Mais la collusion entre philosophie et sophistique n'est pas seulement chez Platon le fait d'une confusion dont le philosophe ferait l'objet, et qui aurait pour cause l'ignorance de l'opinion populaire : l'éristique constitue également un risque interne à l'examen philosophique, comme en témoigne l'usage assumé de certains arguments éristiques par Socrate, ainsi que plusieurs passages des dialogues où est mis en évidence un risque de dérive éristique du *logos* philosophique lui-même. Il s'agira de montrer que ce risque est inhérent à l'exercice philosophique sous toutes ses formes, et qu'il demeure pour partie incompressible, de sorte qu'on ne saurait l'évacuer entièrement ou s'en prémunir à l'avance. Platon ne cesse donc de sonder les frontières entre philosophie et sophistique en interrogeant leur parenté problématique, ainsi que les conditions et les limites de leur démarcation. Cela conduit à la question proprement politique de la place du philosophe dans la cité : si la philosophie est vouée à demeurer au moins pour partie inaudible auprès des non-philosophes, il devient extrêmement difficile d'envisager que le philosophe prenne un jour part au pouvoir, ou même que l'examen philosophique cesse d'être condamné comme une sophistique corruptrice. Platon est cependant loin d'en rester à ce constat d'échec, et élabore à partir de la reconnaissance de ces difficultés différentes solutions pour ménager une place à la philosophie dans les cités existantes.

Mots-clés : Platon, philosophie, dangers, sophistique, éristique, démarcation.

The dangers of philosophizing. Exploring the difficult distinction between the philosopher and his sophistic counterfeits in the Platonic dialogues

No philosopher has shed more light than Plato on the dangers inherent to the practice of philosophy. The main purpose of this study is to show the importance, coherence and complexity of this issue within the Platonic dialogues, by focusing on the difficult distinction between the philosopher and the sophists. The charge that Socrates is a sophist, namely someone who seeks victory in discussions and corrupts the youth, explains his repeated failures to convince his interlocutors that he is only looking for the truth. In depicting these failures, Plato thus explores further the very reasons that led the Athenians to condemn Socrates and shows that these reasons stem from the very nature of philosophy and its potential confusion with sophistic speeches. Yet, this confusion does not always depend on the ignorance of the many: mere verbal quarrel is also a risk intrinsic to philosophical inquiry, as shown by Socrates' use of eristic arguments and his warnings against the possible eristic drift of the philosophical *logos* itself. I argue that such a risk is inborn to philosophy and that it remains partly ineradicable, so that one cannot evacuate it entirely or protect oneself from it beforehand. Plato thus constantly probes the boundaries between philosophy and sophistry by questioning their problematic kinship, as well as the conditions and limits of their distinction. In doing so, Plato also sheds new light on the issue of the philosopher's political role: if philosophy remains inaudible to non-philosophers, how can the philosopher ever take part in government? And if he cannot, how will philosophical inquiry cease to be condemned as a form of corrupting sophistry? Not only Plato acknowledges these difficulties but he proposes several solutions, which are considered in the final chapters of this thesis, in order to make room for philosophy in actual cities.

Keywords : Plato, philosophy, dangers, sophistic, eristic, distinction.

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier Dimitri El Murr, pour m'avoir accompagné avec bienveillance et rigueur durant ces années de thèse, et grâce auquel j'ai pu prendre la pleine mesure du travail de recherche en philosophie ancienne. Mes remerciements vont également à Pierre-Marie Morel, Létitia Mouze, Olivier Renaut, Melissa Lane et Charlotte Murgier, qui ont accepté de lire et d'évaluer mon travail. Cette thèse a pu être menée à bien grâce au concours des diverses institutions qui l'ont financée et encadrée : l'École normale supérieure de Lyon, l'École normale supérieure de Paris, l'Université Paris Nanterre, et la Fondation Thiers. Qu'elles soient ici remerciées.

Je remercie chaleureusement mes premiers professeurs de philosophie, qui m'ont chacun et chacune à leur façon placé dans les pas de la philosophie, lorsque d'autres chemins étaient possibles : Marianne Chaillan, Anne Amiel, et Dominique Horvilleur. Merci également à Marie-Noëlle Ribas, qui a accompagné mes premiers travaux en philosophie ancienne, pour tout le temps qu'elle m'a accordé lorsque bien d'autres impératifs l'appelaient.

Si le travail de recherche fut loin d'être solitaire et aride, ce fut grâce à Marion Pollaert, Nicolas Le Merrer, Yu Jung Sun, René de Nicolay, Marion Krafft, Paul Guerpillon, Filippo Sirianni, Zdenek Lenner, Ulysse Chaintreuil, et Pierre Balmond, que je remercie autant pour leur amitié que pour nos discussions passionnantes sur Platon.

Mes remerciements vont tout particulièrement à Pierre, René, Marion K., Paul et Nicolas, pour leur relecture attentive et bienveillante de certains chapitres de cette thèse.

Un immense merci à mes parents, Nadine Cauvin et Denis Bonnemaïson, qui ont toujours été présents à mes côtés. À Jérémy, Céline, Clément et Gabriel Bonnemaïson. À mon oncle et mes grands-parents. À toute ma famille, Bonnemaïson, Cauvin et Fonta.

Merci aussi à ma belle-famille normande : Nadine, Robert, Mumu, Dji, Antoine, Laura, et tous les autres, pour leur bonne humeur sans faille.

Une vie sans amis ne vaut guère la peine d'être vécue. Merci à Sophie, Léa, Alexis, Laurent et Aroa de m'avoir hébergé tant de fois, et d'avoir fait de mes séjours parisiens un véritable bonheur. À Romuald, pour son soutien indéfectible. À Daniele, Mirko et leur belle Toscane, malgré la distance.

Un grand merci à tous mes amis et amies, qui m'ont accompagné bien au-delà de ces cinq années de thèse. De Marseille : Marie, Delphine, Lucas, Léo, Anthony, Alexandra, Olivier, Manon, Estelle, Valentine, Clara, Lucile. De Lyon et ses alentours : les aficionados de la Cueva, ainsi que Franck, Florence, Octavie, Mathieu, Laëtitia, Thibault, Adèle, Aurélie, Victor, Noé, Fady et Miki ; sans oublier bien sûr Amber, Nathanaël, Anna, Thomas, Loïs, Rose et Zélie, qui prendront la relève. De Grenoble : Marion, Célia, Halima, Sarah, Suzanne. De Paris : Laurent, Élise, Mathilde et Thibault. Merci à ce merveilleux groupe des amis du Havre, qui a fait si bon accueil au sudiste que j'étais.

À Maud enfin, comme une évidence, et bien au-delà de ce que mes mots pourront jamais exprimer.

Sommaire

Introduction	9
Première partie. Les méprises sur le philosophe	45
Chapitre 1. Le philosophe accusé	49
Chapitre 2. Le triomphe du « sophiste » Socrate dans le <i>Protagoras</i>	113
Deuxième partie. Les dérives éristiques du <i>logos</i> philosophique	161
Chapitre 3. Les attaques contre le relativisme protagoréen dans le <i>Théétète</i>	163
Chapitre 4. Les potentialités éristiques du <i>logos</i> philosophique	219
Troisième partie. Possibilités et conditions de la démarcation du philosophe et de ses avatars sophistiques	263
Chapitre 5. La philosophie contre l'éristique, tout contre elle, dans l' <i>Euthydème</i>	265
Chapitre 6. Le <i>Sophiste</i> , ou la démarcation réussie	317
Quatrième partie. Les philosophes et la cité	379
Chapitre 7. La réponse aux accusations contre la philosophie au livre VI de la <i>République</i>	381
Chapitre 8. Politique, loi et philosophie dans le <i>Politique</i> et les <i>Lois</i>	437
Conclusion	489
Bibliographie	501
Index des passages cités	521
Index des auteurs anciens	537
Index des auteurs modernes	539
Table des matières	543

Introduction

Nul plus que Platon n'a mis en évidence les dangers inhérents à l'exercice de la philosophie : qu'elle demeure inaudible auprès des non-philosophes ; qu'elle tourne à la querelle verbale ; ou encore qu'elle en vienne à disparaître, soit par la mise à mort du philosophe, soit parce que ceux qui pourraient s'y adonner l'abandonnent et se corrompent. Cette conscience aiguë qu'a Platon des risques auxquels doivent faire face ceux et celles qui philosophent est non seulement originale à l'échelle de l'histoire de la philosophie, mais également essentielle à l'intelligibilité des dialogues et de ce que Platon nomme *philosophia*. Les différentes formes de dangers afférents à l'exercice philosophique trouvent en effet leur unité dans la façon même dont Platon conçoit cette activité, en sorte qu'elles demeurent pour partie nécessaires et incompressibles, et que les solutions proposées à ces difficultés ne les suppriment jamais entièrement, mais s'élaborent à partir de leur reconnaissance préalable. Les buts de cette étude sont ainsi de montrer que la question des dangers de la philosophie constitue un problème continu qui traverse le corpus platonicien, et d'en dégager l'unité, la cohérence et les diverses modalités.

Le procès et la condamnation à mort de Socrate par les Athéniens en -399 constituent, pour tout lecteur de Platon, un thème bien connu et l'aspect le plus évident du problème. D'après Favorinus d'Arles, qui a pu consulter les archives publiques athéniennes au second siècle de notre ère, Socrate a été condamné sous trois chefs d'accusation : ne pas reconnaître les dieux de la cité, introduire de nouvelles divinités, et corrompre la jeunesse¹. Comme l'a bien montré l'historien Paulin Isnard, l'événement que constitue ce procès ne peut se comprendre que dans le contexte précis des dernières années mouvementées du V^{ème} siècle athénien, marquées par la restauration encore fragile d'une démocratie renversée à deux reprises dans les années précédentes (en -411 et -404), et en conjonction avec un faisceau de facteurs tenant aussi bien aux spécificités du droit Athénien qu'à l'attitude de Socrate durant son existence et son procès². À cela s'ajoute la temporalité complexe des accusations contre

¹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (ci-après : Diogène Laërce), II, 39. Ses trois accusateurs furent Méléto, Lycon et Anytos (*Apologie*, 23e-24a). L'action en justice a été officiellement intentée par Méléto (*Apologie*, 19a-b ; *Euthyphron*, 2b), soutenu par Lycon et Anytos.

² P. ISNARD, *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013, en particulier p. 200-204, où est synthétisée la conjonction des facteurs expliquant la condamnation de Socrate : son association aux milieux anti-démocratiques, sa réputation de débauche, la dimension subversive de son enseignement, son refus de se plier aux règles du discours judiciaire, les spécificités du droit athénien, et une certaine crispation des Athéniens autour de la question de la piété dans la démocratie restaurée. Sur les catégories juridiques utilisées dans l'acte d'accusation, qui ne renvoient probablement pas à des accusations précises, cf. p. 157-161. Les sources dont

Socrate, qui excèdent l'année de son procès et s'étalent sur trois décennies : Socrate se trouve ridiculisé et présenté comme un corrupteur de la jeunesse en -423 dans les *Nuées* d'Aristophane. Quelques années après son procès, entre -395 et -390, le rhéteur Polycrate rédige en outre un pamphlet post-mortem contre Socrate, aujourd'hui perdu³. Les condamnations de Socrate prennent ainsi des formes variées au cours des décennies précédant et suivant le procès, et c'est dans cette série particulièrement complexe de strates d'accusations et de condamnations que s'inscrit la démarche platonicienne.

Le regard que Platon porte sur Socrate et sa condamnation n'est cependant pas celui d'un historien, mais avant tout celui d'un philosophe qui fait de Socrate, dont il fut le familier pendant plusieurs années, le personnage principal de ses dialogues, celui qui incarne et défend l'existence placée sous le signe de l'examen philosophique. Que signifie dès lors, pour Platon, d'aborder en philosophe la condamnation de Socrate ? Cela implique, comme je tâcherai de le montrer, d'élaborer à partir de cet événement un véritable problème philosophique, qui engage et interroge le sens même de la philosophie telle que Platon la déploie dans ses dialogues, et dont le traitement excède largement le cadre du seul procès. C'est pourquoi mon étude ne porte pas spécifiquement, ou pas prioritairement, sur les dialogues qui prennent le procès de Socrate comme toile de fond, au premier rang desquels on trouve l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, l'*Euthyphron* et le *Phédon*, même si certains d'entre eux sont étudiés au cours de l'analyse⁴. Dès l'*Apologie*, Platon distingue l'accusation récente (qui fait l'objet du procès) d'une accusation à la fois plus ancienne et plus redoutable, car c'est en l'entendant de façon continue depuis leur enfance qu'Anytos et ses comparses ont été conduits à tenter un

nous disposons sur le procès de Socrate sont rassemblées dans T. C. BRICKHOUSE et N. D. SMITH, *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, Oxford, Oxford University Press, 2002, qui offre également un panorama des principales discussions sur le sujet.

³ On peut surtout se faire une idée des accusations portées dans ce pamphlet à la lecture des *Mémoires* de Xénophon, qui répond aux chefs d'accusation du procès mais aussi à d'autres accusations qui ne figurent pas dans l'acte d'accusation de -399. Voir la synthèse de L.-A. DORION, *Xénophon. Mémoires*. Tome 1, introduction générale et livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 79-81 n. 77. Ces accusations sont davantage de nature politique que l'acte d'accusation officiel, peut-être en raison de l'amnistie suite à la restauration de la démocratie de -403, qui interdisait en -399 les poursuites pour des faits remontant à la guerre du Péloponnèse ou aux Trente. Elles sont au nombre de quatre : Socrate pousse ceux qui le côtoient au mépris des lois ; il a eu pour disciple Critias et Alcibiade, qui ont causé les plus grands torts à Athènes ; il apprenait aux jeunes à manquer de respect envers leurs pères ; il choisissait des passages des grands poètes pour pousser ses disciples au crime et à la tyrannie. Ces accusations posthumes développent et prolongent l'accusation de corruption de la jeunesse ; en cela, elles se rattachent malgré tout au procès.

⁴ L'*Euthyphron* se déroule juste après que Socrate a entendu l'accusation intentée contre lui par Méléto au Portique du Roi. L'*Apologie* est le récit de sa défense lors de son procès et de sa condamnation. Le *Criton* se déroule en prison, la veille de l'exécution, et le *Phédon* raconte les derniers instants de Socrate et sa mort. On peut également ajouter à cette série la trilogie *Théétète-Sophiste-Politique* : à la fin du *Théétète*, Socrate doit se rendre au Portique entendre l'accusation : d'un point de vue dramatique, l'*Euthyphron* vient s'intercaler entre le *Théétète* et le *Sophiste*, et la trilogie se trouve également placée sous le signe de la condamnation de Socrate.

procès à Socrate (18a-e). Le procès n'est donc qu'une conséquence de ces premières accusations, et les principales causes de la condamnation de Socrate sont à chercher bien en amont du procès, dans la mauvaise réputation dont jouit Socrate depuis plusieurs décennies déjà auprès des Athéniens. Cette réputation, sur laquelle je reviendrai plus en détail, est celle d'être un sophiste (19a-20a), mais un sophiste au sens où l'entend Aristophane dans ses *Nuées*, lorsqu'il choisit de représenter Socrate comme le chef de file des intellectuels novateurs de son temps : un individu qui corrompt la jeunesse en menant des recherches intellectuelles inconvenantes et en lui apprenant à manier les discours de façon à l'emporter en toutes circonstances. En somme, une démarche intellectuelle dont les principales caractéristiques sont la tromperie ou la malhonnêteté argumentative, et la subversion corruptrice des valeurs. L'analyse des causes de la condamnation de Socrate fait donc directement signe vers sa confusion de longue date avec l'ensemble de ces intellectuels que l'on désigne comme des sophistes. D'où l'hypothèse directrice que je développe dans cette étude, à savoir que la réflexion platonicienne sur les dangers de la philosophie ne peut être convenablement comprise qu'à la condition d'être réinscrite dans la problématique de la difficile démarcation du philosophe et de ses avatars sophistiques chez Platon⁵.

C'est d'abord le cas lorsque Platon met en scène, en amont du procès, les échecs de Socrate à imposer une image correcte de l'enquête qu'il mène auprès de ses interlocuteurs dans les dernières décennies mouvementées du V^{ème} siècle, et à leur faire comprendre les raisons qui le poussent à les réfuter : tandis que lui ne cesse d'affirmer qu'il recherche la vérité, en opposant cette démarche à celle qui ne rechercherait que la victoire par tous les moyens, nombre de ses interlocuteurs l'accusent de chercher à les tromper ou à les vaincre à tout prix. Ces échecs ont quelque chose de paradoxal, puisqu'ils s'accompagnent le plus souvent, sur le plan argumentatif, d'une victoire de Socrate. Ils sont d'autant plus importants qu'ils ne sont pas de façade, ou destinés à dramatiser provisoirement l'examen : ils ne sont parfois pas surmontés, et permettent à Platon d'interroger les raisons, peut-être inévitables à certains égards, de la confusion entre l'examen socratique (qui recherche la vérité) et la joute verbale associée à la sophistique. La mise en scène des résistances des protagonistes, parfois même de leurs attaques contre Socrate, souligne ainsi combien le philosophe peut avoir mauvaise réputation, y compris et surtout lorsqu'il se met à réfuter ses interlocuteurs et à leur opposer une vérité qu'ils ne veulent ou ne peuvent pas entendre. Ce sont dès lors aussi bien le

⁵ Par commodité, je désigne parfois la question de la démarcation entre philosophie et sophistique comme « la question sophistique » ou « le problème sophistique », bien qu'il ne s'agisse à strictement parler que d'un aspect du traitement platonicien de la sophistique.

Ménon que les *Hippias*, le *Gorgias*, le *Protagoras*, la *République*, et jusqu'au *Sophiste* et au *Politique*, qui interrogent les causes de la condamnation de Socrate et approfondissent les analyses de l'*Apologie* sur les accusations anciennes portées contre lui. Platon n'a cessé de méditer l'événement, et de s'interroger sur les raisons profondes qui ont pu conduire à la condamnation à mort d'un philosophe par sa cité. Les dialogues offrent ainsi un panorama beaucoup plus riche et varié sur la question, qui finit par excéder le cas de Socrate et l'événement historique – singulier et en partie contingent – de son procès, pour se cristalliser autour des frontières entre philosophie et sophistique.

Les dangers que représente l'activité philosophique sont cependant loin de se restreindre aux méprises dont peuvent faire l'objet Socrate et la philosophie. Au-delà de la problématique du procès et de la mauvaise réputation du philosophe, ils tiennent aux risques inhérents à l'activité philosophique. Or, ces risques engagent là encore directement la question des frontières entre philosophie et sophistique : le risque encouru par ceux qui philosophent, s'ils perdent de vue le désir pour la vérité, n'est rien d'autre qu'un usage éristique (purent querelleur) du *logos*, c'est-à-dire la forme la plus radicale, subversive et provocatrice, de la sophistique. Qu'on la prenne dans ses deux composantes principales, réfutative ou dialectique⁶, l'activité philosophique implique en effet une véritable prise de risque. La réfutation (*elenchos*) des opinions fausses de l'âme, représentée de manière paradigmatique par l'examen socratique, demeure de bout en bout du corpus platonicien une condition nécessaire à l'acquisition du savoir. Elle constitue ainsi une étape décisive du cursus éducatif des philosophes-rois et reines de la *République*, et d'après l'Étranger du *Sophiste*, nul ne peut espérer posséder un savoir sur quelque sujet que ce soit, s'il n'a pas préalablement purifié son âme des opinions fausses qui s'y trouvent par la réfutation. Mais subir et pratiquer la réfutation est loin d'être sans conséquences : l'âme est ébranlée, parfois dans ses convictions les plus intimes, et n'est jamais assurée de surmonter l'état d'aporie dans lequel elle est ainsi jetée, en sorte qu'avec la réfutation vient le risque de perte de sens, de scepticisme à l'égard de la vérité, de haine des arguments et d'usage purent éristique du

⁶ On considère généralement que la philosophie chez Platon est étroitement associée à la dialectique, voire définie par elle, mais que celle-ci prend des formes différentes, voire évolue au cours de la carrière de Platon : d'abord associée au dialogue et à la réfutation des opinions, elle prend un sens technique et proprement platonicien dans les dialogues de la maturité, à savoir la science suprême portant sur les réalités intelligibles. Dans le *Sophiste* et le *Politique*, elle prend notamment la forme d'une méthode de division systématique de l'objet soumis à l'examen. Nous verrons que ces différents aspects de la dialectique sont loin d'être exclusifs l'un de l'autre. Pour éviter toute ambiguïté, l'emploi du champ lexical de la dialectique, sans plus de précision, est réservé à la dialectique au sens de la connaissance de la nature intelligible de chaque réalité. Sur l'importance et les mutations de la dialectique dans les dialogues de Platon, cf. M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

logos. Il ne suffit cependant pas d'assentir à la vérité pour sortir des difficultés, car la connaissance des Formes intelligibles requiert la capacité dialectique plus générale consistant à savoir articuler, au sujet de chaque réalité, son unité et sa multiplicité. Or l'exercice dialectique, qu'il porte sur l'articulation entre la multiplicité sensible et l'unité intelligible, sur celle des Formes entre elles, ou encore sur les questions générales concernant l'être et le non-être, est également rempli de difficultés et de paradoxes, comme en témoignent aussi bien la *République* que le *Sophiste* et le *Philèbe*, en sorte que là aussi, l'abandon de la vérité au profit d'une forme d'éristique n'est jamais exclu.

La sophistique, en particulier sous sa forme éristique, est donc à la fois le visage de la philosophie mal comprise et de la philosophie corrompue, le nom des risques propres au philosophe platonicien. On comprend dès lors d'autant mieux qu'elle constitue, bien plus que d'autres courants intellectuels préplatoniciens, le principal adversaire intellectuel de Platon, le plus massivement représenté dans les dialogues : sa différence avec la philosophie, loin d'être donnée d'emblée, et loin de présenter la moindre évidence aux yeux de l'opinion populaire, doit être conquise de haute lutte, et Platon lui-même, tout en insistant, d'un dialogue à l'autre, sur tout ce qui différencie les deux démarches intellectuelles, n'en fait pas moins de la sophistique la pente naturelle de la philosophie corrompue⁷.

État de la question

De cette brève présentation, il apparaît que la philosophie n'est pas seulement chez Platon une activité intellectuellement exigeante, qui engage l'âme tout entière. Elle est également dangereuse, à la fois en elle-même, et pour ses conséquences aux yeux d'une opinion populaire qui, par définition, n'est pas philosophe, opinion et philosophie se définissant chez Platon par mutuelle opposition⁸. C'est pourtant une image bien différente du philosophe platonicien que l'on a pu trouver dans des études influentes sur la pensée ancienne. Le cas emblématique est à mon sens *The Fragility of Goodness* de Martha Nussbaum, paru en 1986⁹. La philosophe américaine y soutient que des auteurs tragiques à Aristote, on trouve dans l'Antiquité une véritable réflexion sur la fragilité de la condition

⁷ Bien entendu, cela ne signifie pas qu'il s'agirait de la seule raison pour laquelle les sophistes sont si souvent représentés par Platon : leur rôle éducatif, la reconnaissance publique qui est la leur, ainsi que leur influence culturelle dans toute la Grèce, sont autant de raisons à leur présence. Mais seul le défi constant que représente la sophistique pour la philosophie platonicienne permet à mon sens de comprendre sa pérennité dans les dialogues.

⁸ Cf. *Ménon*, 98b ; *République*, 474b-480a.

⁹ M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* [1986], Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

humaine en tant qu'elle se donne pour but de réaliser le Bien. De cette histoire, Platon est le grand exclu, lui qui à l'exception notable du *Phèdre* aurait précisément construit tout son système philosophique dans le but de rendre le philosophe invulnérable aux vicissitudes humaines, en particulier aux émotions. Tout un pan des études platoniciennes s'est depuis attaché à montrer la complexité du traitement platonicien des émotions, et à nuancer voire à critiquer les thèses de Martha Nussbaum. L'idée plus générale selon laquelle philosopher, chez Platon, serait synonyme d'invulnérabilité, et s'inscrirait dans une entreprise de divinisation visant à immuniser le philosophe contre tous les dangers inhérents à la condition humaine, a en revanche été beaucoup moins discutée. Je tâcherai au contraire de montrer qu'on trouve chez Platon une réflexion approfondie et continue, tout au long de sa carrière philosophique, sur les dangers inhérents à l'entreprise philosophique. À la lecture des dialogues, les images de philosophes accomplis, idéaux, hors de tout danger, sont bien rares. Socrate ne l'est assurément pas, lui qui se voit très souvent contesté et blâmé par ses interlocuteurs, et qui insiste à plusieurs reprises, lorsque l'entretien est plus policé, sur les risques qui guettent tous ceux qui recherchent la vérité au moindre faux-pas argumentatif. Même les philosophes-gouvernants de la *République* ont besoin de subir de nombreuses épreuves en vue d'être éduqués, et courent dès lors les plus grands dangers, y compris dans les conditions idéales qui sont les leurs. En somme Platon, loin de bâtir une philosophie visant à immuniser le philosophe, loin aussi de donner de la philosophie une image idéalisée, à la mécanique parfaitement huilée et victorieuse dans toutes ses entreprises, n'a cessé de montrer combien elle était difficile à mettre en œuvre et risquée.

Une thèse de doctorat soutenue en 2017 confirme l'actualité de cet axe de recherche dans le champ des études platoniciennes. Soutenue à l'université de Cornell par Marta Heckel, elle est intitulée *Plato's guide to Philosophical Preparedness : the Dangers of Philosophy and How to Handle Them*¹⁰. Marta Heckel y souligne en particulier les risques internes liés à l'activité philosophique, en particulier à la réfutation, à partir d'une étude du livre VII de la *République* et d'un passage du *Phédon*. Comme l'indique son titre, cette thèse est cependant en bonne partie consacrée aux solutions proposées par Platon pour surmonter cette difficulté. Marta Heckel développe ainsi une théorie originale de l'ἐπωδή (charme, incantation) chez Platon et soutient qu'un usage incantatoire des mythes et des arguments permet de préparer suffisamment l'âme pour échapper aux conséquences potentiellement néfastes de la

¹⁰ M. HECKEL, *Plato's guide to Philosophical Preparedness : the Dangers of Philosophy and How to Handle Them*, Cornell University, 2017.

réfutation. Ma propre démarche consiste à élargir substantiellement le spectre des dialogues et des cas de figure envisagés, afin de restituer chez Platon une sorte d'itinéraire philosophique des dangers afférents à l'activité philosophique qui s'ancre dans la question sophistique. Je défends également que certaines difficultés mises en évidence par Platon sont incompressibles, et par conséquent moins à résoudre qu'à assumer.

Dans la mesure où mon étude problématise la question des dangers de la philosophie à l'aune de la difficile démarcation du philosophe et du sophiste, elle s'inscrit de plain-pied dans l'histoire, autrement plus fournie, des études sur les rapports entre sophistique et philosophie chez Platon. Depuis le XIX^{ème} siècle et les travaux de Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, les études sur la sophistique historique ont connu une dynamique remarquable, et l'on a pu redécouvrir les principaux représentants de ce courant intellectuel qui a pu être considéré comme le premier humanisme ou encore les proto-Lumières de la Grèce¹¹. Cette revalorisation de la sophistique historique a cependant souvent eu pour contrepartie une mise en doute, voire une franche remise en cause, de la fiabilité et de la probité du traitement platonicien de la sophistique : en ennemi farouche des sophistes, avant tout occupé à fonder cette nouvelle discipline qu'est la philosophie en la distinguant de ses rivales, Platon n'a pu que déformer en la simplifiant la pensée sophistique. La transmission platonicienne, qui est de loin notre principale source sur la sophistique, ne peut alors qu'apparaître comme une trahison. On a ainsi pu reprocher à Platon de construire une image monolithique du sophiste, en particulier dans le *Sophiste*, là où il n'existe peut-être pas même une sophistique, mais des sophistes qui sont autant de penseurs originaux et irréductibles les uns aux autres¹² ; quand bien même l'unité de ce courant serait réelle, elle serait loin de l'image péjorative qu'en donne Platon, et Aristote après lui. L'une des positions les plus franches et les plus influentes en ce sens est celle défendue par Barbara Cassin depuis les années 1980 : selon elle, la sophistique n'est ni plus ni moins qu'un « artefact platonicien »

¹¹ Pour une synthèse des relectures de la sophistique jusqu'au début des années 1980, cf. G. B. KERFERD, *Le mouvement sophistique* [1981], A. Tordesillas et D. Bigou (trad.), Paris, Vrin, 1999, chapitre 1. On soulignera en particulier l'empirisme et le scepticisme attribué aux sophistes, par opposition à l'idéalisme platonicien, par W. K. C. GUTHRIE, *Les sophistes* [1969], J.-P. Cottureau (trad.), Paris, Payot, 1976, ainsi que le réalisme-phénoménisme que leur attribue M. UNTERSTEINER, *Les Sophistes* [1949], A. Tordesillas (trad.), Paris, Vrin, 1993. On peut ajouter à la liste des lectures enthousiastes des sophistes J. de ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988, qui en fait les découvreurs géniaux de la Grèce, ceux qui ont poussé jusqu'au bout le rationalisme aussi bien que le scepticisme.

¹² Cf. H. TELL, *Plato's Counterfeit Sophists*, Cambridge, Center for Hellenic Studies, 2011, en particulier l'introduction. Sur la construction philosophique d'une catégorie unifiée du sophiste, chez Platon mais également dans la seconde sophistique, et sa conséquence sur les éditions modernes des fragments des sophistes, cf. M.-P. NOËL, « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis*, vol. 2, 1998, p. 19-36.

construit de toute pièce, dont il faudrait se défaire pour apprendre à réentendre la puissance proprement subversive, et étonnamment moderne, de la sophistique historique¹³.

Les commentateurs de Platon se sont cependant attachés, depuis plusieurs décennies déjà, à fournir une image plus complexe des rapports de Platon à la sophistique. Il me semble possible de dégager deux grandes tendances. La première, qui est aussi la plus ancienne et la plus répandue, a consisté à reconnaître dans les dialogues Platon, en particulier chez Socrate, un usage plus ou moins assumé de sophismes, c'est-à-dire d'arguments fallacieux ou incorrects reposant sur des confusions logiques ou des glissements sémantiques¹⁴. Outillée de la logique formelle, cette approche du problème se concentre principalement sur la forme des arguments déployés et notamment leur validité argumentative. Platon acterait ainsi, d'une façon ou d'une autre, la difficile démarcation de la philosophie, du moins sous sa forme socratique, avec la sophistique, ce que viendrait confirmer la qualification, dans le *Sophiste*, de la réfutation des opinions fausses (l'*elenchos* socratique) comme une noble sophistique. Je qualifie par commodité cette lecture de formaliste, dans la mesure où elle s'intéresse principalement à la validité des arguments et use de manière privilégiée de la logique formelle. Quoique cette approche soit encore très répandue parmi les commentateurs de Platon, on voit peu à peu émerger une remise en question de l'idée, souvent sous-jacente à la plupart des approches formalistes, selon laquelle tout ce qu'il pourrait y avoir de sophistique, y compris dans la philosophie socratique ou platonicienne, ne peut qu'être dévalué. Deux travaux récents me semblent particulièrement représentatifs à cet égard : *The Sophists in Plato's Dialogues* de David Corey (2015), et *Platon, héritier de Protagoras* de Marc-Antoine Gavray (2017)¹⁵. Le premier entend montrer, de façon beaucoup plus positive, que Platon attribue à la sophistique une dimension proprement propédeutique et protreptique pour l'exercice de la philosophie, en sorte que l'entreprise platonicienne est loin d'être purement critique vis-à-vis des sophistes, tandis que le second, centré sur le cas de Protagoras, souligne

¹³ Selon elle, il faut en effet comprendre la sophistique comme une subversion avant l'heure de toute la tradition métaphysique. Sur la métaphore de l'artefact, cf. B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 9 : « Fait d'histoire, effet de structure : le point de soudure, qui constitue l'objet sophistique, est un artefact platonicien, le produit des dialogues ». Sur la nécessité de se défaire des lectures classiques de la sophistique, qui ne feraient qu'affecter d'un signe positif ce que Platon a dévalué dans la sophistique, cf. B. CASSIN, « Du faux ou du mensonge à la fiction », dans B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 3-29, p. 7-8.

¹⁴ Cette démarche est systématisée chez J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Voir également les références discutées à la fin du chapitre 1 (« Un Socrate sophiste ? ») à propos du *Gorgias*, ainsi qu'au chapitre 2 sur le *Protagoras*.

¹⁵ D. D. COREY, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 2015 ; M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.

la façon dont Platon, tout en adoptant une démarche critique envers le sophiste, restitue toute sa puissance et sa cohérence à sa pensée, et sur certains points importants (comme la notion de mesure) se réapproprie sa conceptualité davantage qu'il ne la rejette. Ce prisme d'analyse est davantage historique, dans la mesure où il insiste sur l'héritage sophistique de la philosophie platonicienne, et se concentre sur des questions doctrinales et conceptuelles davantage que sur la forme des arguments. On peut le qualifier d'historico-conceptuel.

Ma propre approche du problème sophistique, c'est-à-dire de la difficile démarcation entre philosophie et sophistique chez Platon, se situe à la frontière de ces deux courants, tout en opérant des déplacements importants vis-à-vis de chacun d'eux. Je reprends le problème traditionnel d'une sophistique socratique développé à partir de l'analyse formelle des arguments, tout en le déplaçant : il n'y a pas lieu selon moi de taxer les arguments employés par Socrate de sophismes, dès lors qu'on les situe dans le contexte dialogique qui est à chaque fois le leur ; en revanche, il est vrai qu'un nombre significatif de dialogues dits socratiques mettent en scène un philosophe (Socrate) perçu comme un sophiste. Le problème qui se pose alors n'est plus celui d'un usage fallacieux des arguments, mais d'un philosophe qui tente d'imposer, parfois en vain, toujours très difficilement, sa différence vis-à-vis de la façon sophistique d'user du *logos*. Autrement dit, un problème d'image du philosophe et non de dérive sophistique de Socrate, et qui ne tient pas seulement à la façon dont il procède (la réfutation des opinions). Il ne s'agit pas pour autant de perdre la différence, et la charge critique, de Platon vis-à-vis de la sophistique. C'est ce vers quoi tend l'étude de David Corey, qui pour défendre sa thèse d'une véritable positivité de la sophistique chez Platon, en vient à réduire la différence entre philosophie et sophistique à une différence quantitative, et à nier contre l'évidence de la lettre les passages où la critique platonicienne se fait la plus forte et la plus nette. Cela apparaît tout particulièrement dans son traitement du *Sophiste*, qui ne fait pas l'objet d'un chapitre à part entière, et dont les conclusions sont évacuées au nom de la méthode supposément caricaturale qui y est utilisée par l'Étranger, à savoir la méthode par division dichotomique¹⁶. Je défendrai au contraire que le *Sophiste*, loin d'être le lieu d'une critique trop facile pour être sérieuse, est le dialogue où Platon reconnaît de la façon la plus magistrale la puissance de la sophistique, la nécessité de la prendre au sérieux pour pouvoir la surmonter, et les limites irréductibles de toute entreprise de démarcation.

L'interprétation que je propose doit en cela beaucoup plus aux travaux de Monique Dixsaut, en particulier dans *Le Naturel philosophe*, paru en 1985, qui maintient la différence

¹⁶ D. D. COREY, *The Sophists in Plato's Dialogues*, op. cit., p. 214-227.

de nature (qualitative) entre philosophie et sophistique tout en montrant la façon dont elles s'articulent toujours de manière complexe et problématique¹⁷. En tant que force, puissance, et désir procédant d'une certaine nature, la *philosophia* doit toujours, selon Monique Dixsaut, se démarquer d'autres forces antagonistes, d'autres prétentions rivales au savoir, et n'est jamais assurée de sa réussite¹⁸. Cela me semble tout particulièrement le cas lorsqu'il est question de la sophistique : la philosophie y rencontre sa plus grande résistance, puisqu'elle lui est à certains égards endogène, et une bonne partie de l'effort philosophique de Platon consiste à s'y confronter sans relâche, en renouvelant constamment la façon d'aborder la difficulté. Ainsi, les travaux de Monique Dixsaut sur le philosophe platonicien ont fourni à ma propre recherche nombre de ses lignes directrices : l'impossibilité pour les non-philosophes de prendre la pleine mesure de la différence entre philosophie et sophistique, faute de philosopher eux-mêmes, et la confusion presque inéluctable qui s'ensuit ; l'impossibilité d'enclôtre l'exercice dialectique dans une méthode immuable qui garantirait à l'avance ses résultats et le prémunirait de tout échec ; la sophistique comme pente naturelle de la pensée dès lors qu'elle perd son désir pour la vérité ou échoue à dialectiser correctement. Là où Monique Dixsaut aborde ces questions à partir de ses recherches sur le sens de la *philosophia* platonicienne, je propose d'effectuer en quelque sorte le cheminement inverse, en partant de la question sophistique, dans la mesure où elle constitue un problème à part entière et massif des dialogues, afin d'élucider certaines dimensions importantes du philosophe platonicien.

Mon projet est donc, à la suite de ces travaux, de prendre au sérieux le formidable défi que représente pour Platon la sophistique, les limites qui grèvent toute entreprise de démarcation qui se voudrait trop évidente, universelle ou définitive, sans pour autant perdre le sens de la différence que Platon s'efforce inlassablement de construire entre la démarche philosophique et la démarche sophistique. Il faut en somme tenir les deux. Oui, la philosophie est pour Platon diamétralement et irréductiblement opposée à la sophistique sous toutes ses formes : la première recherche la vérité, tandis que la seconde n'en a cure et s'occupe uniquement de persuader ou de réfuter l'interlocuteur par tous les moyens, produisant ainsi une simple apparence de savoir, là où le philosophe ne désire rien d'autre que le vrai. Mais il est tout aussi important de rappeler que Platon n'a eu de cesse de montrer combien ces différences, pourtant cruciales, risquent sans cesse d'être incomprises, ou de disparaître, et

¹⁷ M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* [1985], Paris, Vrin, 2001.

¹⁸ Le lien entre le philosophe comme puissance et sa construction par différenciation avec les prétentions rivales au savoir est bien mis en évidence par D. LEFEBVRE, « Puissance et philosophie. Sur le Platon de Monique Dixsaut », dans A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (éd.), *Aglaïa. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, p. 39-68, p. 54.

cela en raison de la nature même de cette activité qu'est la philosophie. En sorte que les dialogues où l'on trouve les principaux critères de distinction entre philosophie et sophistique sont aussi ceux, on le verra, où la différence apparaît comme la plus problématique, ou la plus fragile.

Dans cette mesure, il me semble nécessaire de nuancer, ou de complexifier, un certain nombre d'approches historiques et contextualistes du savoir en Grèce ancienne. On trouve bien souvent chez les historiens de la pensée antique l'idée que l'élaboration platonicienne de la notion de φιλοσοφία, très peu attestée avant Platon¹⁹, se fait dans un contexte agonistique, c'est-à-dire en lutte avec d'autres conceptions rivales du savoir – qui peuvent aussi se nommer philosophie, comme chez Isocrate, ou encore savoir (σοφία) ou sophistique. On sait en effet qu'à l'époque de Platon, aucun de ces termes (φιλόσοφος, σοφός, σοφιστής) ne possède un sens univoque et clairement délimité des autres, en sorte qu'ils ne constituent pas trois catégories distinctes : le σοφός n'est pas vraiment distingué du σοφιστής, et les deux termes s'appliquent à des domaines extrêmement variés, allant des techniques artisanales au savoir théorique en passant par la politique ; quant au terme φιλόσοφος, il est très rarement employé, et ne désigne jusqu'à Platon et Aristote aucun champ spécifique du savoir²⁰. Le principal projet de Platon serait dans cette mesure d'imposer, au détriment d'autres conceptions rivales, notamment celles des sophistes, mais aussi d'Isocrate ou de Xénophon, sa propre conception de la philosophie en fixant le sens des termes, en particulier la polarisation entre philosophie et sophistique²¹. L'un des travaux récents les plus emblématiques de cette démarche est la thèse soutenue en 2017 par Trinidad Silva, *Naming the Wise : the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato*²², qui étudie la façon dont Platon se réapproprie ces différents termes de la tradition pour mener à bien son entreprise de démarcation de la philosophie vis-à-vis des conceptions rivales du savoir. Sans remettre en cause la nécessité de

¹⁹ On considère traditionnellement que Pythagore fut le premier à se qualifier de philosophe. Les fragments attestant cette tradition, ainsi que les occurrences pré-platoniciennes du champ lexical de la philosophie (chez Hérodote, Gorgias, Hippocrate, Thucydide et peut-être Héraclite), sont listés par M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe, op. cit.*, appendice I.

²⁰ Selon A. W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 15, c'est surtout l'absence du champ lexical de la philosophie dans l'ancienne comédie, où il est pourtant souvent question des intellectuels, qui l'atteste. Sur les multiples applications du terme σοφία dans l'Antiquité et les compétitions pour ce titre, cf. G. E. R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 83-86. Voir également p. 92-94 sur la perméabilité des différentes catégories avant et à l'époque de Platon.

²¹ Sur cette construction du philosophe platonicien, en miroir de celui d'Isocrate et dans son contexte culturel, social et politique, cf. A. W. NIGHTINGALE, *Genres in dialogue, op. cit.*, chapitre 1.

²² T. SILVA, *Naming the Wise : the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato*, University College London, 2017.

tenir compte du contexte culturel et linguistique dans lequel s'inscrit la pensée de Platon, et notamment de la dimension agonistique de son élaboration du concept de philosophie, il me semble important de rappeler que la démarche platonicienne ne saurait pour autant s'y réduire. Platon ne se contente pas, en effet, de tracer toutes les frontières possibles entre la philosophie et ses autres, à commencer par la sophistique : tout au long de son œuvre, il les interroge, les fait bouger, les brouille lorsque cela est nécessaire. Loin de simplement exclure la sophistique du champ de la philosophie, il ne cesse de sonder leur parenté problématique. Autrement, on ne comprendrait pas pourquoi il met si souvent en scène les échecs de Socrate à passer pour autre chose qu'un sophiste auprès de ses interlocuteurs ; ou encore pourquoi il revient, dans des dialogues aussi tardifs que le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Philèbe*, pour ne citer qu'eux, sur la difficile démarcation de l'enquête philosophique et de la sophistique éristique. La grandeur, et l'intérêt de la démarche de Platon, tiennent donc me semble-t-il à ce que tout en fournissant une série de critères permettant de distinguer la philosophie d'autres prétentions au savoir, en particulier de la sophistique, il n'a eu de cesse de reconnaître leurs limites et les points de brouillage possibles ou incompressibles entre ces domaines.

Ces points de passage entre philosophie et sophistique sont l'objet de l'ouvrage important de Marina McCoy, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists* (2008)²³, qui met elle aussi en évidence la difficile distinction du philosophe et du sophiste dans les dialogues de Platon. À l'encontre d'une tradition exégétique qui a souvent insisté sur les critères de distinction, le plus souvent d'ordre méthodologique, fournis par Platon pour distinguer la philosophie de la rhétorique sophistique, Marina McCoy montre que Platon a bien plutôt insisté sur les difficultés qui traversent cette entreprise de distinction. En effet, aucun des critères traditionnellement avancés pour distinguer le philosophe du sophiste, comme l'usage de procédés corrects ou fallacieux, ou la finalité de l'examen, ne suffit à lui seul, et la réaction des protagonistes de certains dialogues, comme le *Gorgias* et le *Protagoras*, témoigne de ce que Socrate ne parvient pas toujours à se démarquer d'un sophiste. Ces méprises s'expliquent d'autant mieux que le philosophe est avant tout caractérisé par un désir spécifique, celui de l'intelligible, qui est d'autant plus difficile à percevoir de l'extérieur et favorise les confusions avec d'autres prétendants au savoir. Enfin, selon elle, Socrate lui-même fait usage à de nombreuses reprises de procédés rhétoriques qui

²³ M. MCCOY, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. On peut également mentionner, dans une perspective similaire mais centrée sur l'*Euthydème*, l'étude classique de M. NARCY, *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984, plus amplement discutée au chapitre 5.

sont parfois identiques à ceux des sophistes et rhéteurs, en sorte que toute distinction claire entre philosophie et sophistique est malaisée. Ma propre approche, tout en s'inscrivant dans la problématique générale de l'ouvrage de Marina McCoy, s'en distingue principalement en ce qu'elle ne restreint pas la sophistique à l'usage de procédés rhétoriques, mais accorde une place centrale à l'éristique, et surtout en ce qu'elle s'intéresse également aux risques de dérive éristique du discours philosophique lui-même.

Philosophie et sophistique : (im)précisions conceptuelles

J'ai jusqu'ici présenté mon approche des dangers de la philosophie à partir de la question de la difficile démarcation entre philosophie et sophistique chez Platon. Mais en quel sens doit-on entendre chacun de ces termes ? Existe-t-il une seule philosophie, et une seule sophistique, chez Platon ? Une telle affirmation a aujourd'hui quelque chose de simpliste : de même que les dialogues mettent en scène plusieurs sophistes, de même ils mettent en scène plusieurs philosophes ; et lorsqu'il y est question de « sophistique » ou de « philosophie », au-delà des protagonistes qui peuvent les incarner, ce n'est pour chacun de ces termes pas toujours en des sens aisément superposables. Il est cependant tout aussi nécessaire de se prémunir contre la tentation inverse consistant à établir des distinctions strictes et étanches à l'intérieur de chaque catégorie. Car force est de constater que Platon emploie ces différents termes, ainsi que ceux qui leur sont associés, avec un degré de précision variable selon les contextes. Cela s'explique en partie par le fait, déjà mentionné, que le sens de ces termes n'est pas encore fixé dans la langue grecque. Mais cela implique également que la seule occurrence d'un terme ne suffit pas à en déterminer à elle seule la signification et la portée. Il me semble donc préférable de présupposer le moins possible du sens de chacun de ces termes en dehors de leur contexte d'application dans les dialogues, qui seul doit permettre d'en déterminer la signification, l'extension, et la façon dont il s'intègre ou au contraire se distingue d'autres occurrences. Ce travail est effectué tout au long de cette étude. Je me contenterai donc ici de présenter les principaux enjeux et de synthétiser un certain nombre de conclusions sur cette question, à titre anticipatoire.

Images de philosophes

La quasi-totalité des dialogues de Platon mettent en scène un locuteur principal qui dialogue avec un ou plusieurs protagonistes de façon asymétrique, dans la mesure où ce locuteur guide l'échange et impose ses vues à ses interlocuteurs. Ce locuteur principal se fait

le plus souvent le défenseur du savoir et de la philosophie ; on peut donc le qualifier, au moins en un sens large et qui reste à préciser, de philosophe. On obtient alors, en tenant compte des seuls locuteurs principaux des dialogues, plusieurs philosophes : Socrate bien sûr, qui apparaît dans la plupart des dialogues²⁴, mais également l'Étranger d'Élée (ci-après : l'Étranger) (*Sophiste*, *Politique*), celui d'Athènes (ci-après : l'Athénien) (*Lois*), ainsi que Parménide, Timée et Critias dans les dialogues homonymes. On peut également y inclure Diotime, la prêtresse à laquelle Socrate attribue son discours sur l'*erôs* philosophique dans le *Banquet*. À cela s'ajoutent les philosophes décrits dans certains dialogues (objets, et non plus sujets du discours) : les naturels philosophes, ainsi que les philosophes-rois et reines de la *République* (V-VII) ; le philosophe de la digression du *Théétète* ; le philosophe dialecticien du *Sophiste* ; peut-être les membres du conseil nocturne des *Lois*. Mais de nombreuses difficultés surgissent dès lors qu'on s'interroge sur ce que signifie, pour chacun, être philosophe. Survolons rapidement ces difficultés.

Le seul personnage de Socrate a pu incarner, pour toute une tradition interprétative, deux conceptions irréconciliables de la philosophie. Pour le dire sommairement : d'un côté, une profession de non-savoir procédant, par le moyen de l'*elenchos*, à la réfutation des opinions fausses des interlocuteurs, dans le cadre d'examens touchant essentiellement à des questions morales ; de l'autre, l'enseignement d'un système philosophique intégral sous une forme doctrinale, adossé à la théorie des Formes intelligibles et à l'activité dialectique²⁵. Système métaphysique qui semble lui-même mis à mal par Parménide dans la première partie du *Parménide*, où il rencontre un Socrate encore jeune qui lui présente sa théorie des Formes. Le remplacement de Socrate dans un certain nombre de dialogues tardifs par d'autres locuteurs a ainsi pu être interprété comme le signe d'un éloignement progressif de Platon vis-à-vis de Socrate (y compris dans sa version « métaphysicienne »). Mais ces autres images de philosophes sont-elles ne serait-ce qu'identiques entre elles ? Elles semblent du moins présenter trois caractéristiques communes. D'abord, une nette dépersonnalisation, en comparaison des nombreux traits (physiques, biographiques, affectifs) qui singularisent

²⁴ M. DIXSAUT, « Images du philosophe », *Kléos*, n° 4, 2000, p. 191-248, p. 205 insiste sur le fait que Socrate ne se dit jamais lui-même philosophe, et y voit le signe d'une spécificité socratique, à savoir le fait de n'être rien d'autre que la philosophie en acte (plutôt qu'une image du philosophe), c'est-à-dire le rappel constant de la différence entre l'opinion et le savoir par le moyen du questionnement. Si l'on peut tout à fait s'accorder avec M. Dixsaut sur une singularité du philosopher socratique (voir *infra*), il ne me semble pas que le fait de se désigner soi-même comme philosophe soit déterminant, puisque sauf erreur de ma part, aucun des locuteurs principaux des dialogues ne se désigne lui-même ainsi.

²⁵ Les analyses les plus emblématiques et les plus décisives pour l'histoire de l'exégèse platonicienne concernant les « deux Socrate » sont celles qui ont été proposées par G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, chapitre 2.

Socrate, en particulier dans les premiers dialogues ; en témoigne le caractère anonyme de deux d'entre elles (l'Étranger et l'Athénien). On peut y voir une certaine volonté d'universaliser la philosophie (jusqu'à l'assigner à des personnages anonymes) et de ne pas la réduire à sa forme socratique²⁶. Ensuite, une certaine spécialisation : Parménide excelle dans l'examen systématique des hypothèses, l'Étranger est une sorte d'expert en divisions dichotomiques, Timée se singularise par ses compétences astronomiques, cosmologiques et physiologiques, et l'Athénien par sa compétence en matière de législation²⁷. Il y a donc malgré tout une véritable diversité, pour ne pas dire une certaine hétérogénéité, parmi ces philosophes. Enfin, ils ont pour point commun de posséder une autorité que Socrate n'a pas : aucun d'eux ne se voit frontalement contesté dans ses discours, ou personnellement menacé, par ses interlocuteurs²⁸. Est-ce alors à dire qu'ils ne sont pas, ou pas tous, philosophes ? Au sens où l'est Socrate, ou pas du tout, si différence il y a²⁹ ? Le cas de Parménide illustre bien la difficulté : dans la mesure où il réfute la théorie des Formes intelligibles de Socrate, il semble représenter un autre type de philosophie, et tout une tradition interprétative a pu voir dans ce dialogue le signe de l'abandon de la théorie des Formes par Platon (qui serait représentative du « second Socrate », le Socrate proprement platonicien) au profit d'une troisième période, marquée par l'abandon du personnage de Socrate en même temps que d'une théorie métaphysique dualiste (au profit de considérations d'ordre logique et conceptuel). Mais d'un autre côté, Socrate est bien jeune dans ce dialogue, et le vieil éléate semble moins lui indiquer la fausseté de son hypothèse sur les Formes que l'insuffisance de son appréhension de celles-ci. Même dans ce cas, on peut cependant se demander si

²⁶ Sur la dépersonnalisation progressive des figures du philosophe dans les dialogues, qui viendrait répondre au problème de l'exceptionnalité et de l'impossible reproduction de Socrate, cf. R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

²⁷ Les *Lois* est le seul dialogue où Socrate est entièrement absent. Dans les autres dialogues où il n'est pas le locuteur principal, il demeure présent mais s'efface. Aussi a-t-on pu être tenté de voir dans l'Athénien un Socrate déguisé ou dissimulé. Même à suivre cette hypothèse, ce serait un Socrate particulièrement rompu aux questions législatives et à la politique appliquée, bien différent donc du Socrate de l'*Apologie*, qui proclame son ignorance des procédures concrètes de la vie politique athénienne. La seule forme de savoir dont se revendique Socrate, dans le *Banquet* (177d-e), concerne les sujets relevant d'*erôs*. On peut y voir une spécificité socratique, en sorte qu'il s'agirait là de la technique (ou du savoir) propre à Socrate.

²⁸ Cf. C. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 19-20 n. 56.

²⁹ Voir par exemple le tableau des différences entre les locuteurs des dialogues proposé par C. H. ZUCKERT, *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2009, p. 44-45. Dans cette étude monumentale, qui a pour ambition de reconstituer l'itinéraire philosophique de Socrate dessiné par les dialogues, l'auteur soutient que les autres philosophes platoniciens représentent des solutions à certaines questions posées par Socrate, mais sans le supplanter (ces solutions étant toujours par certains aspects insuffisantes, ou inférieures à la compréhension socratique de ce qui relève de l'être humain), en sorte que Platon demeurerait de bout en bout profondément socratique (p. 826-827).

Parménide philosophe pour autant à la manière de Socrate, ou s'il n'y a pas quelque chose de proprement éléatique dans son examen systématique des hypothèses.

Il y a tout autant de difficultés en ce qui concerne les philosophes objets du discours. Les naturels philosophes sont par nature liés à la philosophie, mais ils sont loin de tous devenir des philosophes accomplis, puisque la plupart du temps, ils se corrompent et deviennent les pires individus qui soient. Si les philosophes de la *République* et celui dont il est question dans le *Sophiste* sont tous dialecticiens, le rôle politique des premiers, qui oriente toute leur éducation, empêche de les identifier purement et simplement au second, dont le seul objet est l'être. Par ailleurs, le loisir qui caractérise le philosophe dans le *Théétète* semble difficilement compatible avec sa charge de gouvernant dans la *République*, en sorte qu'on peut se demander si l'on est face à deux représentations irréductibles du philosophe. Qu'en est-il en outre de ces figures indécises, mixtes, qui ne sont pas qualifiées de philosophes mais qui en rappellent d'autres qui, elles, sont étroitement associées à la philosophie : le noble sophiste du *Sophiste*, qui rappelle étrangement Socrate ; le politique du *Politique*, qui n'est pas qualifié de philosophe, mais qui doit semble-t-il maîtriser la dialectique philosophique ; ou encore le conseil nocturne des *Lois*, dont les membres semblent posséder tout le bagage philosophique des rois et reines de la *République*, mais qui ne peuvent pourtant pas être des philosophes aussi accomplis qu'eux, puisqu'ils demeurent soumis aux lois ?

On peut enfin questionner les différences qui existent entre les philosophes-locuteurs et les philosophes qui sont seulement décrits dans les dialogues. Pour ne prendre que le cas le plus célèbre : Socrate est-il identique aux naturels philosophes qu'il décrit dans la *République* ? L'identité semble du moins difficile à tenir jusqu'au bout : les naturels philosophes ne peuvent se développer qu'à la condition de recevoir l'éducation adéquate, ce qui requiert à son tour de vivre dans une cité réellement bonne ; or, ce n'est pas le cas de Socrate. Par ailleurs, Socrate tend plutôt à nier qu'il possède les qualités qui font un naturel philosophe, et insiste plutôt sur le rôle du signe divin qui se manifeste parfois à lui pour expliquer son attitude³⁰. Comme le formule finement Monique Dixsaut, Socrate est peut-être *complètement* philosophe, car il incarne en un sens la philosophie à lui tout seul, mais il ne

³⁰ Voir notamment *République*, 496b-c, un passage analysé au chapitre 7, où Socrate énumère plusieurs possibilités permettant d'échapper à la corruption que causent inévitablement les régimes politiques existants. Tous les cas de figure envisagés requièrent notamment la possession d'un naturel exceptionnel (un naturel philosophe), sauf le sien, qui s'explique par d'autres causes, à savoir la manifestation du signe démonique. Socrate admet ainsi implicitement qu'il ne possède pas un naturel philosophe, et que le fait qu'il continue à philosopher s'explique par d'autres causes.

peut l'être *parfaitement*, car les philosophes accomplis (les philosophes-rois et reines de la *République*, qui possèdent un naturel philosophe) restent à venir³¹.

Il ne saurait être question de répondre ici à chacune de ces questions, qui engagent bien souvent une interprétation d'ensemble de la pensée de Platon. La plupart d'entre elles sont abordées, à défaut d'être exhaustivement traitées, dans les chapitres qui suivent. En revanche, il importe de signaler d'emblée un résultat central de mon analyse : dans les dialogues de Platon, la question sophistique ne saurait être réduite à la seule philosophie représentée par Socrate, et en particulier par le Socrate des premiers dialogues de Platon, dont on a pu dire qu'elle était essentiellement réfutative et aporétique. Pour le dire autrement : la réfutation des interlocuteurs, commune à l'examen socratique et à la sophistique, est loin d'être la seule responsable de la difficile démarcation entre les deux activités. Cela, parce que la même difficulté apparaît d'une part lorsque Socrate produit un discours beaucoup plus positif où la philosophie est loin de se réduire à la réfutation, dans la *République* par exemple, et d'autre part lorsque la philosophie est représentée par d'autres interlocuteurs, notamment l'Étranger. La difficile démarcation avec la sophistique est également mise en évidence par d'autres philosophes, et touche au philosophe platonicien en ses multiples dimensions : réfutation des opinions, mais aussi confrontation directe avec d'autres prétendants au savoir, examen dialectique (de la relation entre les Formes intelligibles et le sensible, ou entre les Formes entre elles), et rôle politique des philosophes. Chacun de ces aspects de la philosophie platonicienne engage la question sophistique.

Est-ce à dire, pour autant, que cette question n'entretient aucun lien privilégié chez Platon avec le personnage de Socrate ? Il y a bien une spécificité socratique, mais celle-ci tient à la façon de poser le problème de la démarcation du philosophe et du sophiste : seul Socrate l'incarne lui-même, dans sa personne (dramatique). C'est en effet le seul des philosophes des dialogues à être, à plusieurs reprises, âprement contesté, critiqué et verbalement attaqué par ses interlocuteurs. Ce sont donc aussi bien ses discours que la mise en scène autour de ses discours et de sa personne, notamment la réaction des interlocuteurs, qui doivent dans son cas être pris en compte. Avec les autres locuteurs, la question est seulement posée dans les discours qu'ils tiennent, mais pas dans la mise en scène elle-même. Telle est, me semble-t-il, l'une des spécificités et des fonctions principales de Socrate dans les dialogues : servir de pierre de touche à la résistance de l'opinion populaire vis-à-vis de la philosophie, en incarnant à maintes reprises la confusion entre la philosophie et la sophistique,

³¹ Cf. M. DIXSAUT, « Images du philosophe », *op. cit.*, p. 207.

ou encore le risque de dérive éristique de l'examen philosophique. Ce choix de montrer avec Socrate le philosophe en danger s'explique au moins en partie pour des raisons historiques : ayant été exécuté pour ses recherches philosophiques – quel que soit en effet le poids qu'a pu avoir sa pratique réelle de la philosophie dans son procès, elle était indissociable de son personnage aux yeux de ses contemporains – nul mieux que lui ne pouvait incarner, par le biais de fictions le mettant en scène de son vivant, souvent peu de temps avant sa mort, cette dimension de la philosophie. Il est vrai par ailleurs que Socrate, entre tous les locuteurs des dialogues, incarne la dimension réfutative de la philosophie, tout en affirmant ne pas être savant, ce qui se prête plus facilement à la méprise et au sentiment d'être trompé que manifestent certains interlocuteurs. Mais c'est bien la philosophie, dans tous les sens que cela peut recouvrir chez Platon et pour tous les personnages qui l'incarnent, qui présente potentiellement des risques similaires, en sorte que Socrate, aussi singularisé soit-il, devient le paradigme des dangers de la philosophie sans en être l'unique représentant.

La sophistique

Mais quelle est exactement la nature de ce risque ? On ne saurait le déterminer sans un détour par le sens du champ lexical de la sophistique chez Platon. Celui-ci est particulièrement complexe, car il est associé à plusieurs termes connexes (rhétorique, éristique, antilogie) que Platon tantôt distingue, tantôt non, et entre lesquels la tradition exégétique a parfois voulu tracer des frontières étanches. Je commencerai donc par revenir sur ces différentes catégories, en soulignant la souplesse et la précision variable de leur usage dans les dialogues, avant de déterminer en quel sens de la « sophistique » se pose le problème de sa démarcation avec la philosophie.

On a parfois pu réduire la sophistique à la rhétorique³². Plusieurs éléments autorisent à les distinguer d'un point de vue historique. Une première possibilité consiste à définir la sophistique comme le mouvement intellectuel novateur qui naît au V^{ème} et perdure jusqu'au IV^{ème} siècle en Grèce antique, et la rhétorique comme la réflexion autour du *logos* qui s'élabore dès la fin du V^{ème} siècle en Sicile (avec Corax et Tisias) mais qui perdure bien au-delà de la sophistique. La rhétorique ne constitue en outre qu'une branche de la sophistique

³² Cf. L.-A. DORION, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995, p. 46 : « Nous nous rangeons donc à l'avis des commentateurs qui soutiennent que les sophistes étaient pour l'essentiel des spécialistes des exposés continus et des discours d'apparat, bref des spécialistes de la rhétorique ». Voir son introduction (p. 37-47) pour les principaux tenants de cette conception. La « logologie » dont B. Cassin fait le cœur de la sophistique historique est également une façon de renouer avec l'association entre sophistique et rhétorique.

(celle portant sur l'art du *logos*, et plus précisément encore sur les discours longs), tandis que les sophistes pratiquaient également l'entretien par questions-réponses (brachylogie), prétendaient enseigner la vertu, et ont développé tout un ensemble de théories sur la nature du réel et de la connaissance, ou encore sur l'astronomie, les mathématiques et la politique. Quelle que soit la pertinence de cette distinction d'un point de vue historique, elle n'est la plupart du temps pas suivie par Platon, qui tend bien plutôt à assimiler les deux traditions. L'école gorgienne distingue nettement son activité (la rhétorique) de la sophistique, dans la mesure où elle ne prétend pas enseigner la vertu (*Ménon*, 95b-c ; *Gorgias*, 520a). Pourtant, Platon montre que malgré leurs différences, elles sont semblables l'une à l'autre (*Gorgias*, 466c, 520a-b). Dans l'*Hippias majeur*, Gorgias est qualifié de sophiste (282b), et l'*Apologie* (19d-e) l'inclut dans une liste de sophistes. À l'inverse, Protagoras, tout en se revendiquant de la sophistique (*Protagoras*, 317b ; *Théétète*, 167a-c) est étroitement associé dans le *Théétète* (178e) à la rhétorique judiciaire. Il en va de façon similaire en ce qui concerne Hippias et Événos de Paros, désignés à la fois comme des sophistes (respectivement *Hippias majeur*, 281d et *Apologie*, 20b) et des spécialistes de l'art oratoire (*Phèdre*, 267a-b)³³. Platon cherche ainsi, par-delà leurs différences affirmées ou réelles, à mettre en évidence leur parenté essentielle, pour en produire une commune critique³⁴. Lorsqu'il est question plus spécifiquement de la rhétorique – en particulier dans le *Gorgias* et le *Phèdre* – ou de la sophistique – *Protagoras*, *Théétète*, les deux *Hippias* – on peut donc les désigner de façon différenciée. Mais il devient nécessaire de lier les deux termes, en parlant par exemple d'une « critique de la pensée rhétorico-sophistique », lorsqu'il est question de ce que rhétorique et sophistique ont en commun – dans le *Gorgias* par exemple, le refus d'un savoir fondé sur une vérité objective conduisant à produire une simple flatterie au lieu d'un savoir-faire technique. Le *Sophiste* produit en revanche une distinction plus marquée, puisque dans la dernière définition sophistique et rhétorique sont distinguées selon la dimension privée ou publique de

³³ Sur les liens entre Hippias et l'art oratoire, voir également *Hippias majeur*, 304a-b. On peut ajouter à la liste des sophistes-rhétieurs Thrasymaque : même s'il n'est pas désigné comme un sophiste au livre I de la *République*, il réclame un salaire à Socrate en échange de ce qu'il a à dire sur la justice (337d), ce qui l'assimile aux sophistes et à leurs leçons rémunérées. Voir également 337a8 et 339e5, où il est respectivement qualifié de σοφός et de σοφώτατε. Dans le *Phèdre*, il est l'un des principaux représentants de la tradition rhétorique (261c, 266c, 267c-d, 269d, 271a).

³⁴ Pour une conclusion inverse, selon laquelle on trouve dans les dialogues de Platon une distinction nette entre d'un côté la sophistique (l'enseignement rémunéré de la vertu) et de l'autre la rhétorique (l'art de persuader par le moyen du discours), cf. D. D. COREY, *The Sophists in Plato's Dialogues*, op. cit., p. 29-33. Cette distinction structure l'ensemble de l'étude de D. Corey, puisqu'il n'y est jamais question que des sophistes tels qu'il les définit. Force est de constater qu'il occulte ainsi le fait que plusieurs dialogues, à commencer par le *Gorgias*, récuse la pertinence de cette distinction.

leur simulacre de savoir qu'elles produisent, ainsi que par le genre de discours produit : de longs discours opposés à d'autres longs discours, ou de brèves répliques (268b-c).

Il en va d'une façon similaire concernant l'antilogie et l'éristique. Selon George Briscoe Kerferd, il faudrait nettement distinguer l'éristique de l'antilogie, la première désignant une joute verbale ayant pour seule finalité la victoire par tous les moyens et pouvant recourir à un vaste éventail de techniques (sophismes, ambiguïtés linguistiques, discours longs : elle n'est donc pas une technique en elle-même), la seconde une technique précise et neutre d'opposition des arguments les uns aux autres, qui peut être bien ou mal employée : elle correspond dans sa forme droite à l'*elenchos* socratique, et à l'éristique dans sa forme déviée³⁵. Une telle dichotomie est cependant démentie à plusieurs reprises dans les dialogues : les deux termes sont parfois associés et tenus pour synonymes (*République*, 453e-454b), ou le champ lexical de l'antilogie employé pour désigner ce qui relève selon George B. Kerferd de l'éristique (*Théétète*, 164c-d)³⁶. Cela ne signifie pas que l'antilogie comme l'éristique y soient purement et simplement condamnées, comme le pense George B. Kerferd à propos de l'éristique. Au contraire, je défendrai qu'il existe pour Platon une vertu de l'éristique, qui rend l'analyse à son sujet particulièrement complexe³⁷. Mais on ne saurait tracer une frontière nette entre éristique et antilogie pour distinguer un usage néfaste ou potentiellement bénéfique de l'opposition des arguments : l'ambivalence d'un tel usage des *logoi* passe à travers l'éristique comme l'antilogie, car les deux termes sont à plusieurs reprises considérés comme interchangeables. On emploiera donc les deux termes de façon synonymes, en privilégiant le champ lexical utilisé dans le passage commenté mais sans que cela implique une distinction conceptuelle significative, sauf si la distinction est l'objet même du texte, comme c'est le cas dans la cinquième définition du *Sophiste* (225b-c), qui fait de l'éristique la branche technique de l'antilogie, celle qui fait porter la controverse sur les sujets les plus généraux, comme le juste ou l'injuste.

³⁵ Cf. G. B. KERFERD, *Le mouvement sophistique*, op. cit., chapitre 5. Voir en particulier p. 113 : « que Platon use d'un seul des deux termes, ou qu'il les utilise tous deux pour renvoyer à la même chose ou à la même personne, ces deux termes n'ont absolument jamais pour Platon la même signification. La confusion et le malentendu proviennent de ce que l'on a omis de faire une distinction, pourtant nécessaire, entre sens et référence » ; p. 116 : « Platon est radicalement opposé à l'éristique et tout à fait partisan de la dialectique. Pour lui, l'antilogique se situe entre l'éristique et la dialectique ».

³⁶ Si la distinction entre sens et référence mobilisée par G. B. Kerferd pourrait être opérante concernant le passage de la *République*, où les deux termes apparaissent côte à côte, ce n'est pas le cas dans le *Théétète*, puisqu'il y apparaît seulement le champ lexical de l'antilogie (164c8 : ἀντιλογικῶς) pour désigner ce qu'il appelle éristique (la querelle argumentative ne prêtant attention qu'aux accords verbaux, ce que confirme la désignation de ceux qui argumentent ainsi comme des ἀγωνισταί en 164c10).

³⁷ Sur la complexité de l'éristique en tant que mouvement historique et philosophique, cf. S. DELCOMMINETTE et G. LACHANCE (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, dont plusieurs contributions sont discutées au cours de cette étude, notamment dans les chapitres 5 et 6.

On retrouve enfin ce mouvement d'identification des méthodes par-delà les différences lorsqu'il s'agit d'articuler la sophistique d'un côté à l'éristique et à l'antilogie de l'autre. De prime abord, elles ne sauraient être assimilées : d'une part la joute verbale ne semble pas être l'apanage de tous les sophistes, ou en tout cas pas au même degré (on peut par exemple penser à Prodicos, surtout connu pour sa synonymie et son apologue sur Héraclès, ou à Hippias, réputé pour sa polymathie et sa théorie du droit naturel), et d'autre part les sophistes sont loin de s'être adonnés à cette seule activité. Même Protagoras, qui est selon certains témoignages le père de l'opposition systématique des arguments et de l'art d'en faire varier la puissance, est aussi chez Platon le père du relativisme (*Théétète*) et pratique l'exégèse poétique (*Protagoras*). La sophistique est donc loin de se réduire à l'éristique, qui semble plutôt représentée par une génération ultérieure de sophistes incarnée par les deux frères de l'*Euthydème*, plus radicale et corrosive, en sorte qu'on pourrait se demander si la première génération de sophistes (Gorgias, Protagoras) peut ne serait-ce qu'être assimilée à l'éristique. On a même pu avancer l'hypothèse d'une origine non pas sophistique, mais mégarique³⁸, ou encore éléatique³⁹, de l'éristique, en sorte qu'il faudrait la distinguer nettement du mouvement sophistique. Pourtant, dès le début de l'*Euthydème*, les deux frères sont qualifiés de sophistes par Criton (271c), avant de l'être d'éristiques par Socrate (272c), et leur position sur l'impossibilité de dire faux et de contredire est associée à celle des protagoréens (286c). Le champ lexical de la sophistique (cinq occurrences) est d'ailleurs plus prédominant que celui de l'éristique (une seule occurrence). C'est donc le signe, en régime platonicien, de leur étroite parenté⁴⁰. La cinquième définition du *Sophiste*, là encore, le confirme, puisque le sophiste n'y est qu'une espèce d'éristique, qui appartient elle-même à la technique antilogique. C'est d'ailleurs cette cinquième définition qui sert de base pour l'élaboration de la dernière définition du sophiste dans le dialogue, en sorte qu'elle est loin d'être abandonnée par la suite. On peut donc en conclure qu'il existe pour Platon une filiation entre les premiers sophistes (notamment Protagoras) et les éristiques de l'*Euthydème*, de sorte que si l'éristique constitue une branche de la sophistique – la plus radicale et corrosive,

³⁸ L.-A. DORION, « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques ? », dans T. M. Robinson et L. Brisson (éd.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 35-50 ; M. CANTO-SPERBER, *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 57-58.

³⁹ R. S. W. HAWTREY, *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1981, p. 14.

⁴⁰ Je reviens plus en détail sur la parenté entre l'éristique et la sophistique, ainsi que sur l'héritage protagoréen, au début du chapitre 5.

réduisant tout son art à la réfutation par tous les moyens de n'importe quelle opinion – elle est aussi peut-être la plus révélatrice de la nature profonde de la sophistique à ses yeux.

Enfin, le *Phèdre* (261b-e) produit un élargissement remarquable des catégories, incluant les discours rhétoriques (judiciaires, politiques) dans la catégorie de l'antilogie, laquelle comprend également les arguments éléatiques de Zénon et constitue « une sorte de technique unique » (261e2 : μία τις τέχνη). La rhétorique relève elle aussi en un sens de l'antilogie et de l'éristique, ce qui est cohérent avec les rapprochements rappelés précédemment entre rhétorique et sophistique d'un côté, et sophistique et antilogie de l'autre.

Le champ lexical de la sophistique recouvre donc, d'un dialogue à l'autre, des pratiques variées, que Platon tend à rassembler notamment lorsqu'il adopte vis-à-vis d'elle une attitude critique, mais qu'il distingue aussi parfois les unes des autres. L'important est moins, à mon sens, d'assigner un sens fixe et définitif à l'un ou l'autre de ces termes chez Platon, que de déterminer précisément sa signification en fonction de chaque contexte. Telle est la méthode que je m'efforce de suivre tout au long de mon étude.

En quel sens l'examen philosophique peut-il alors tourner à la sophistique, ou le philosophe être pris pour un sophiste ? Mon hypothèse générale est que dans la plupart des cas, la forme de sophistique qui est associée à la philosophie est de nature éristique. Cela est particulièrement net lorsqu'il est question des dérives possibles du *logos* philosophique, qui sont clairement formulées dans les termes de l'éristique ou de l'antilogie (deuxième partie), et lorsque Platon s'interroge sur la possibilité et les conditions de démarcation de la philosophie et de la sophistique (troisième partie). Le cas est patent dans l'*Euthydème*, puisqu'il s'agit du dialogue où est mise en scène l'éristique sous sa forme paradigmatique, en sorte que le dialogue tourne intégralement autour de la capacité de Socrate à se démarquer de et à vaincre cette forme de sophistique qu'est l'éristique. Je soutiendrai également que dans le *Sophiste*, le type de sophistique qui est le plus difficile à capturer et à distinguer de la philosophie est de nature éristique. Il en va de même lorsqu'il est question de l'image du philosophe aux yeux de l'opinion (parties 1 et 4). Là encore, le philosophe (Socrate, le plus souvent) se voit accusé d'user envers ses interlocuteurs d'un *logos* querelleur destiné à la seule victoire, sans souci de la vérité et par tous les moyens : ce sont là les principales caractéristiques de l'éristique. En outre, Socrate comme les éristiques n'hésitent pas à heurter et à choquer leurs interlocuteurs, et bien que ce soit pour des raisons diamétralement opposées, leur différence passe facilement inaperçue. Les accusations à l'encontre de Socrate d'agir en sophiste renvoient donc de lui une image très proche de celle des éristiques.

Ce cas est cependant plus complexe, pour deux raisons. La première tient au *Protagoras*, qui constitue un cas à part entière : c'est le seul dialogue où tout en apparaissant comme un sophiste, Socrate n'est pas blâmé, mais bien plutôt loué par l'assistance, laquelle est composée des sophistes les plus réputés. Cela s'explique, comme j'essaierai de le montrer au chapitre 2, par le fait que dans ce dialogue Socrate apparaît comme un sophiste, mais pas tout à fait comme un éristique, parce qu'il use d'autres techniques ou postulats sophistiques (l'exégèse poétique, le recours à l'opinion du grand nombre, une position hédoniste sur le bonheur) pour rallier l'auditoire à ses propres positions. C'est donc une autre image du philosophe en sophiste qui est donnée dans ce dialogue, et d'autres raisons qui expliquent la confusion. La seconde raison pour laquelle la confusion entre philosophie et sophistique aux yeux de l'opinion populaire est plus complexe tient à l'intertexte aristophanien qui la soutient.

Le poète comique Aristophane met en scène de façon satirique et critique Socrate dans plusieurs de ses pièces, et principalement dans les *Nuées*, présentées en -423⁴¹. Or, l'image péjorative que donne Aristophane de Socrate, et avec lui de la philosophie, sert pour Platon de fixateur au problème de la mauvaise réputation du philosophe. Dans l'*Apologie*, il insiste tout particulièrement sur l'importance de la comédie d'Aristophane dans la condamnation ultérieure de Socrate. Non pas qu'Aristophane soit la véritable cause de la mauvaise réputation de Socrate : il n'a fait que puiser dans l'hostilité d'une partie de l'opinion athénienne à son égard (18b-d). Mais il en a indéniablement été le catalyseur, en faisant de lui dans les *Nuées* le chef de file d'une attitude intellectuelle corruptrice et inique (19c). Or, on retrouve tout au long du corpus platonicien cette image de Socrate tel que l'a dépeint Aristophane, ainsi qu'un certain nombre de termes puisés dans la pièce, ou extrêmement proches. Il convient donc de revenir plus en détail sur le Socrate des *Nuées* afin de mieux cerner la façon dont Platon aborde le problème de l'image du philosophe en sophiste aux yeux de l'opinion.

⁴¹ Nous ne possédons pas la version originale représentée en -423, qui n'a remporté que le troisième prix, mais un texte remanié, puisqu'il est fait allusion dans la parabase (v. 518-626) à l'échec de la première représentation. Voir sur ce point la synthèse de A. H. SOMMERSTEIN, *Aristophanes. Clouds*, edited with an introduction, translation and notes, Warminster, Aris & Phillips, 1982, p. 2-4. Malgré les remaniements, l'image générale donnée de Socrate et de son école devait être, d'une version à l'autre, globalement la même.

Le Socrate d'Aristophane

Les *Nuées* racontent les mésaventures de Strepsiade, un vieillard criblé de dettes à cause de la passion de son fils Phidippide pour les chevaux. Afin d'échapper à ses créanciers, Strepsiade se rend à l'école de Socrate, le Pensoir (φροντιστήριον), où l'on enseigne « contre de l'argent, à faire triompher par la parole, tant les causes justes que les causes injustes » (v. 98-99 : ἀργύριον ἦν τις διδῶ, / λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κᾶδικα). Il y découvre le maître des lieux et les Nuées, les divinités tutélaires de son art, qui viennent remplacer avec d'autres divinités d'inspiration matérialiste (Vide, Langue, Tourbillon) le panthéon traditionnel. Mais il finit par être chassé du Pensoir par Socrate, en raison de son incapacité à apprendre. C'est alors Phidippide qui prend sa place. Il est directement instruit par le Raisonnement faible (aussi appelé injuste), représentant des idées nouvelles, après la victoire de celui-ci contre le Raisonnement fort (juste), représentant de la tradition, de la pudeur et de la modération. Strepsiade échappe grâce à l'art d'argumenter à ses créanciers, mais son entreprise finit par se retourner contre lui : Phidippide, rompu aux idées nouvelles et devenu irréfutable, le rosse tout en lui démontrant la légitimité de son geste. Strepsiade, comprenant son erreur, finit par brûler le Pensoir avec tous ceux qui s'y trouvent. Je me concentrerai seulement sur les deux questions suivantes : 1) quelle image de Socrate brosse Aristophane ? En particulier, quel type d'activité lui est associée ? 2) Dans quelle mesure retrouve-t-on des allusions au Socrate des *Nuées* dans le corpus platonicien, et quelle est leur fonction ?

On a souvent souligné que le Socrate d'Aristophane était bien éloigné du Socrate historique, ou du moins de celui de Xénophon et de Platon. Socrate fait plutôt office, chez Aristophane, de représentant de toutes les innovations intellectuelles du V^{ème} siècle. Le poète lui attribue ainsi une série d'activités intellectuelles hétéroclites. D'abord, les recherches sur la nature, à tendance matérialistes, menées par Anaxagore, Diogène d'Apollonie, Anaximandre, Empédocle, Leucippe ou encore Démocrite⁴². Plus largement, l'étude des phénomènes célestes, géologiques, météorologiques, des disciplines mathématiques et de la géographie (v. 193-217), ainsi que de l'histoire naturelle (v. 144-168). Enfin, certaines thèses ou méthodes sophistiques : la possibilité de toujours opposer un argument à un autre, attribuée

⁴² Pour Anaxagore : voir la référence à l'astronomie (v. 194), l'explication mécaniste de la pluie (avec une allusion à la nécessité) (v. 376-379) et du tonnerre (v. 404-407) ; pour Diogène et Anaximandre, voir la référence aux rapports entre l'air et la pensée (v. 227-233) et la déification de l'air (v. 264-265, 569-570), qui peut également être lue comme une référence à Anaxagore ; pour l'atomisme de Leucippe et Démocrite, voir la référence au tourbillon (v. 380-381), qui peut également être considérée comme une référence à Empédocle. Sur les références aux doctrines présocratiques dans les *Nuées*, cf. A. LAKS et R. SAETTA COTTONE (éd.), *Comédie et Philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013.

par la tradition à Protagoras (DK A 1 et A 20) et que l'on retrouve dans la prétention gorgienne à rendre ses élèves tout-puissants au moyen de l'art rhétorique, ainsi que l'analyse grammaticale du genre des termes (v. 658 sq), elle aussi attribuée à Protagoras (DK A 27-29) et qui rappelle par son attention au langage les recherches sémantiques de Prodicos. Il est également possible que certains arguments du Raisonement faible soient un pastiche de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias⁴³, et que la lutte entre les deux Raisonements soit plus largement un pastiche de l'apologue de Prodicos sur Héraclès, qui doit choisir entre le Vice et la Vertu (DK B2). Le Socrate d'Aristophane est donc, littéralement, une sorte de pot-pourri de ce qui pouvait être considéré en son temps comme des innovations intellectuelles⁴⁴. Toutefois, il ne suffit pas de souligner le caractère hétéroclite du savoir imputé à Socrate et d'en faire la figure stéréotypique de « l'intellectuel ». Dans la pièce, ce savoir est en effet unifié par sa finalité, à savoir la victoire par le moyen du discours. C'est bien pour cette raison que Strepsiade se rend auprès de Socrate, c'est cet art qu'acquiert à la fin de la pièce Phidippide auprès du Raisonement faible, et Socrate laisse entendre au vers 658 que les autres savoirs qu'il dispense, ou du moins certains d'entre eux, constituent une simple propédeutique à son acquisition. Ainsi, l'analyse grammaticale du genre des substantifs à laquelle il initie Strepsiade (v. 659-693) est ensuite utilisée pour échapper au premier créancier (v. 1247-1251). De façon analogue, les connaissances matérialistes sur la nature, qui servent à justifier l'abandon des divinités traditionnelles (v. 365 sq), sont utilisées contre le second créancier (v. 1278-1295). L'art principal attribué à Socrate est donc celui de vaincre ses adversaires au moyen de la parole, les autres connaissances étant subordonnées à cette finalité⁴⁵. L'art de l'argumentation et du discours – du *logos* – est donc la composante principale du Socrate d'Aristophane. En cela, sa principale source d'inspiration est la sophistique-rhétorique, représentée exemplairement par Protagoras et Gorgias, en tant qu'elle enseigne principalement l'art du maniement du *logos* dans un contexte agonistique (Assemblée,

⁴³ Pour répondre à l'accusation d'adultère, le Raisonement faible propose de recourir à l'exemple de Zeus, qui a lui aussi succombé à l'amour et a commis ces crimes. Or, un mortel ne saurait être plus fort qu'un dieu (v. 1075-1082). La ligne argumentative (mise en évidence de la passivité du criminel et rappel de son infériorité vis-à-vis du divin pour le dédouaner de toute culpabilité) rappelle celle de Gorgias, en particulier le premier argument en faveur de l'innocence d'Hélène (§6).

⁴⁴ À cette parodie des intellectuels s'ajoute une parodie des rites initiatiques associés aux mystères d'Éleusis. Cf. S. BYL, « Les Mystères d'Éleusis dans les *Nuées* », dans S. Byl et L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 11-68.

⁴⁵ La primauté de l'art d'argumenter est rappelée tout au long de la pièce. Cf. v. 98-99, 112-113, 129-130, 239-241, 260, 317-321, 419, 429-430, 439-451, 638, 657, 874-875, 882-888, 1148-1149, 1229, 1311-1315, 1404-1405.

tribunal ou entretiens privés)⁴⁶. C'est ce que confirme le salaire que demande Socrate (v. 245-246, 1146-1147), qui semble une invention d'Aristophane directement inspirée des leçons rémunérées prodiguées par les sophistes. Il n'est donc pas étonnant que le champ lexical de la σοφία et de la sophistique apparaisse dans les descriptions de Socrate et du type de savoir qu'il prodigue⁴⁷.

Comme l'a bien montré Simon Byl, il ne faudrait peut-être pas conclure trop vite de tout cela quant au « message » que chercherait à véhiculer Aristophane, ou à ses propres opinions personnelles (hostiles) sur Socrate et les intellectuels : la comédie ancienne, de par son origine religieuse, autorisait aussi bien l'obscénité que la caricature excessive des personnalités les plus en vue de la cité, mais la caricature n'était pas destinée à être prise au sérieux par les spectateurs ; on comprendrait d'ailleurs mal l'attitude de Platon à l'égard d'Aristophane, notamment dans le *Banquet*, s'il le tenait pour réellement responsable de la mort de Socrate⁴⁸. Il n'en reste pas moins que pour Platon, même si l'attaque contre Socrate s'inscrit dans les codes de l'ancienne comédie, elle a cristallisé et contribué à véhiculer une représentation du savoir socratique largement péjorative : une forme de charlatanisme intellectuel par le caractère spécieux de ses arguments, et un danger pour la cité, dans la mesure où il conduit à l'impiété et plus largement à une remise en question des valeurs traditionnelles. On sait dès le début de la pièce que le Raisonnement faible que cherche à apprendre Strepsiade permet de faire triompher les causes injustes, et la dernière scène l'illustre exemplairement : l'ayant appris, Phidippide affirme son mépris des lois, bat son père et envisage de faire de même avec sa mère. La violence de cette scène finale, où sont brûlés vifs Socrate et ses disciples, semble en outre nous placer à la limite du comique, même aristophanien : sauf à considérer qu'il s'agit d'un avertissement voilé (mais bienveillant)

⁴⁶ Pour une conclusion similaire, cf. L. COULOUBARITSIS, « Initiation et Pédanterie », dans S. Byl et L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 69-85, p. 76-78 ; K. J. DOVER, *Aristophanes. Clouds*, edited with introduction and commentary, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. xl. Concernant la fidélité au Socrate historique, cf. p. xlii-liv : Aristophane adopte le point de vue de l'opinion populaire, pour laquelle il n'y aucune différence substantielle entre Socrate, les sophistes et autres intellectuels de l'époque.

⁴⁷ Pour le champ lexical de la sophistique : v. 331, 361 (μετεωροσοφιστῶν), 1111 (σοφιστήν δεξιόν), 1309-1310 ; de la σοφία : v. 412, 517. Il serait en revanche erroné d'affirmer que le champ lexical de la sophistique est chez Aristophane clairement distingué de celui du savoir (σοφία), et plus encore de supposer que l'un serait pris péjorativement, l'autre favorablement : c'est l'ensemble de ce champ qui est tourné en ridicule par le poète, qui ne s'en présente pas moins lui-même comme un σοφός dans la parabase.

⁴⁸ S. BYL, « La comédie d'Aristophane, un jeu de massacre », *Les Études classiques*, vol. 57, n° 2, 1989, p. 111-126. Pour une lecture encore plus positive (mais à mon sens excessive) du rapport d'Aristophane aux intellectuels qu'il parodie, cf. M.-P. NOËL, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les *Nuées* », dans *Le théâtre grec antique : la comédie*, Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2000, p. 111-128.

d'Aristophane à Socrate, il est difficile de ne pas y voir la récompense que méritent les charlatans et corrompueurs de la cité. La pièce d'Aristophane, sous une forme comique et satirique, et sans refléter peut-être les opinions de son auteur, articule donc la parodie intellectuelle à une critique morale et politique.

Que retient Platon du Socrate comique des *Nuées*⁴⁹ ? D'une part et à un niveau général, l'assimilation du discours socratique à une forme de charlatanisme intellectuel, de lutte argumentative perpétuelle qui ne viserait que la victoire au détriment du bon sens et des valeurs admises, et au risque de corrompre la jeunesse (idée déjà présente dans les *Nuées*, v. 928). D'autre part et à une échelle plus restreinte (d'ordre lexicale), un certain nombre de termes caractéristiques qui viennent directement rappeler la pièce d'Aristophane et cette image péjorative de Socrate⁵⁰. Au vers 359 des *Nuées* Socrate est désigné comme le « prêtre des plus subtiles niaiseries » (λεπτοτάτων λήρων ιερεῦ). Le terme λῆρος sert à désigner tout propos creux, ridicule, ou radoteur (cf v. 367, 500, 829, 1273-1274). On retrouve un terme synonyme formé sur la même racine (λήρημα) dans la bouche de Calliclès dans le *Gorgias* (486c6), Hippias se sert du même champ lexical pour critiquer les propos de Socrate (*Hippias majeur*, 304b5 : λήρους), l'Anonyme de l'*Euthydème* pour désigner de façon péjorative Socrate et les éristiques (304e4 : ληρούντων)⁵¹, et Socrate l'emploie pour se désigner lui-même dans le *Charmide* (173a3, 176a3)⁵². Le champ lexical de l'ἀδολεσχία, désignant en un sens péjoratif une sorte de bavardage, de verbiage creux et inutile, est quant à lui particulièrement important. On en trouve deux occurrences importantes à la fin des *Nuées* dans la bouche de Strepsiade, lorsqu'il réalise son erreur : il reconnaît alors avoir été égaré par le bavardage (v. 1480 : ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία) et désigne l'école de Socrate comme

⁴⁹ Je laisse de côté la représentation attestée ou supposée de Socrate chez d'autres auteurs (Eupolis, Téléclès, Callias, Ameipsias) et dans d'autres pièces d'Aristophane (peut-être les *Banqueteurs*) avant les *Nuées*. Cf. M.-P. NOËL, « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les *Nuées* », *op. cit.*, p. 115. L'*Apologie* (19c) fait référence aux seules *Nuées* pour illustrer l'accusation ancienne : cette pièce semble pour Platon la plus importante et la plus représentative du Socrate de comédie.

⁵⁰ Je mentionne ici seulement les termes qui seront mobilisés dans la suite de l'analyse. On trouve d'autres références textuelles aux *Nuées* chez Platon : les plus célèbres sont celles du *Banquet* (221b), où Alcibiade reprend explicitement la façon dont Aristophane décrit la démarche et les regards de Socrate au v. 362 pour décrire son attitude héroïque lors de la retraite de Délion, et la digression du *Théétète*, qui reprend pour la renverser l'image du philosophe suspendu dans les airs et incapable de s'occuper des affaires courantes, qui fait écho à l'apparition de Socrate suspendu dans les airs dans les *Nuées*.

⁵¹ À strictement parler, l'Anonyme désigne ainsi plus probablement les seuls éristiques. Mais c'est immédiatement pour accuser Socrate de discuter avec eux, et comme on le verra au chapitre 5, Socrate se trouve confondu avec les éristiques dans ce passage, en sorte que le terme touche également (au moins de façon indirecte) Socrate.

⁵² Dans un sens similaire au *Charmide*, c'est-à-dire comme désignant moins une accusation contre Socrate qu'une précaution de sa part contre le risque de dire des sottises, mais qui n'en rappelle pas moins le vocabulaire aristophanien, cf. *Hippias majeur*, 298b8 ; *Théétète*, 163d7, 171d2.

« la demeure des bavards » (v. 1484-1485 : τὴν οἰκίαν / τῶν ἀδολεσχῶν)⁵³. Il est abondamment utilisé (souvent sous sa forme adjectivale) par Platon en référence au philosophe : l'épithète est tantôt reprise par certains personnages pour qualifier Socrate (Calliclès dans le *Gorgias*, en 485d-e), tantôt directement critiquée et renvoyée à l'ignorance de la foule sur les philosophes (*République*, 488e ; *Parménide*, 135d ; *Politique*, 299b), tantôt reprise par Socrate lui-même pour se l'appliquer (*Théétète*, 195c ; *Phédon*, 70c), ou pour en faire positivement la condition de tout art véritable (*Phèdre*, 270a ; *Cratyle*, 401b). Il y a enfin chez Platon les termes composés à partir de la racine μετεωρο- (*Phèdre*, 270a1 : μετεωρολογία ; *République*, 488e3 : μετεωροσκόπον et 489c6 : μετεωρολέσχα ; *Politique*, 299b7 : μετεωρολόγον) qui font écho aux néologismes aristophaniens utilisés pour désigner Socrate et Prodicos, ces « sophistes célestes d'aujourd'hui » (v. 360 : τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν), ou encore cette engeance que nourrissent les Nuées (v. 333 : ἄνδρας μετεωροφένακας). Chez Platon, ces termes sont parfois associés à l'adjectif ἀδόλεσχος (dans le cas du *Phèdre* et du *Politique*).

Il ne saurait suffire, bien entendu, de relever chez Platon l'usage d'un terme que l'on trouve dans les *Nuées* pour y lire une allusion explicite. Mais comme on le verra, en particulier dans les chapitres 1, 7 et 8, la présence de ces termes est bien souvent corrélée à une image péjorative du philosophe similaire à celle que l'on trouve chez Aristophane. Il me semble donc que Platon se sert du Socrate aristophanien et du lexique qui lui est associé comme d'un point d'appui, ou un point de fixation (la fixation d'une certaine représentation stéréotypique) pour penser la mauvaise réputation du philosophe et la difficulté à imposer auprès de l'opinion populaire une image correcte de lui-même et de son activité. Cela ne signifie pas que Platon passerait toute sa carrière à polémiquer contre le Socrate d'Aristophane, puisqu'il annonce dès l'*Apologie* qu'Aristophane n'est que le relais, la face visible d'un ressentiment plus profond et plus diffus contre Socrate. Si l'on retrouve si souvent des échos aux *Nuées*, c'est donc parce qu'elles clarifient (par la caricature) ce qui reste implicite chez les contemporains de Socrate, et parce qu'elles fixent pour les générations futures une certaine image de Socrate et plus largement de la philosophie. Ses principaux traits sont : 1) la recherche de la victoire (et non de la vérité) ; 2) l'utilisation exacerbée, à cette fin, des raisonnements sous toutes leurs formes, y compris et surtout fallacieuses ; 3) l'absence de toute considération pour les règles établies, qui culmine dans le mépris des

⁵³ Le terme est loin d'être l'apanage des *Nuées* : il est courant dans la comédie, on le retrouve ailleurs appliqué à Socrate ou encore à Prodicos. Pour son application à Socrate et aux intellectuels en général, cf. KA 386 (Eupolis) ; à Prodicos, cf. KA 506 (Aristophane).

divinités traditionnelles et des lois ; 4) par conséquent, une certaine dangerosité pour la cité. On retrouvera tous ces éléments dans la réflexion platonicienne sur la difficile distinction du philosophe et du sophiste.

Usages heuristiques du drame et de l'analyse logico-conceptuelle

Affirmer la nécessité de tenir compte de la dimension littéraire et dramatique des dialogues étudiés, tout autant que de l'analyse logico-conceptuelle des arguments, est depuis longtemps déjà devenu un lieu commun des études platoniciennes, et de nombreuses études se sont attachées à étudier cet aspect des dialogues et ses enjeux, à tel point qu'il pourrait sembler superflu d'y revenir⁵⁴. Il me semble cependant nécessaire, par-delà la simple affirmation de principe, de préciser les choix heuristiques et interprétatifs que cela implique.

J'ai souligné l'importance de l'intertexte aristophanien pour mon interprétation du problème sophistique chez Platon. La dimension proprement dramatique (théâtrale) des dialogues est peut-être encore plus importante, notamment dans la première partie, car c'est bien souvent dans l'articulation entre les arguments exposés par le locuteur (Socrate), la finalité qu'il attribue à ses arguments (la recherche de la vérité) et les réactions des personnages (l'accusation de malhonnêteté) que se joue la confusion du philosophe et du sophiste. Voici les principes interprétatifs que j'ai suivis :

Principe 1 : la cohérence entre l'ordre logico-conceptuel et l'ordre dramatique⁵⁵, c'est-à-dire la nécessité de fournir une analyse des arguments (fonctionnement, finalité, validité) qui soit cohérente avec la mise en scène qui est faite de ces mêmes arguments. La question se pose tout particulièrement lorsqu'il est question de la supposée sophistique socratique. De ce qu'un argument semble présenter un vice formel ou conceptuel, on ne saurait conclure à sa nature sophistique, si celle-ci ne peut pas être corroborée sur le plan dramatique ou méta-discursif. Or, force est de constater que lorsque Socrate use de raisonnements délibérément fallacieux (sophismes), autrement dit lorsqu'il perd de vue la recherche de la vérité, il le dit explicitement (*République*, *Théétète*, *Euthydème* ; voir les chapitres 3 à 5). Dans les autres

⁵⁴ Parmi les nombreux travaux sur ce sujet, on peut mentionner deux études classiques : A. W. NIGHTINGALE, *Genres in dialogue*, *op. cit.* ; R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, *op. cit.* Pour une bibliographie plus fournie des principales études parues ces trois dernières décennies, voir par exemple M. MCCOY, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, *op. cit.*, p. 15 n. 33.

⁵⁵ J'appelle ici « dramatique » tout ce qui ne relève pas de l'argumentation au sens strict : le cadre spatio-temporel, les personnages mis en scène (caractère, attitude, réactions, situation), mais également les énoncés qu'ils profèrent sur les arguments employés (dimension méta-discursive), comme lorsque Socrate assigne à ses arguments la finalité de rechercher la vérité, ou de produire un accord entre lui et ses interlocuteurs, et que ses interlocuteurs lui dénie cette visée.

dialogues qui ont donné lieu à une chasse aux sophismes, en particulier le *Protagoras* et le *Gorgias*, il ne cesse au contraire de se poser en chercheur de la vérité et non en joueur éristique. S'il est donc possible, comme je tâcherai de le montrer, de justifier ses arguments, il n'y a pas lieu d'y lire la mise en scène d'une sophistique socratique. On pourrait objecter que les interlocuteurs, eux, n'hésitent pas à dénoncer, parfois violemment, sa mauvaise foi dans l'argumentation : n'est-ce pas le signe que la mise en scène, par le biais de la réaction des interlocuteurs, confirme ce type d'interprétation ? C'est par exemple le mode de lecture adopté et systématisé par John Berversluis dans *Cross-Examining Socrates*⁵⁶, qui embrasse le point de vue critique des interlocuteurs pour rompre avec l'image d'Épinal d'un Socrate soucieux d'éduquer ses interlocuteurs et de trouver la vérité. La cohérence entre le niveau logique et le niveau dramatique n'est donc pas un principe suffisant, et requiert un principe supplémentaire.

Principe 2 : la cohérence dramatique. L'interprétation d'un dialogue ou d'un passage doit demeurer cohérente avec l'ensemble de la mise en scène. Ce principe permet de disqualifier l'hypothèse de John Berversluis : elle le conduit en effet à négliger, dans les dialogues socratiques, tous les passages où Socrate affirme avec insistance rechercher la vérité et non la victoire, ou à les tenir pour des tromperies délibérées de sa part. Puisque, comme cela a été rappelé, Socrate n'a aucune difficulté dans d'autres dialogues à reconnaître qu'il use d'arguments délibérément fallacieux, il n'y a pas de raison de supposer qu'il cherche à tromper ses interlocuteurs lorsqu'il affirme rechercher la vérité. C'est pourquoi j'interprète ces dialogues, non comme une mise en scène du caractère (potentiellement) sophistique de la méthode socratique, mais comme une mise en scène des échecs de Socrate à faire comprendre à l'auditoire la différence entre sa démarche et celle des professionnels de la lutte argumentative.

Principe 3 : la littéralité. Les remarques précédentes convergent vers un principe plus général : prendre les propos des personnages à la lettre, mais dans tout leur détail et leur complexité. On trouve un bon exemple de la difficulté à tenir jusqu'au bout ce principe au chapitre 3, consacré au *Théétète* : après une première série d'arguments assumés comme éristiques, Socrate annonce passer à la réfutation sérieuse du relativisme, mais les arguments utilisés semblent à certains égards particulièrement fallacieux. Doit-on en conclure à l'impossibilité de prendre au sérieux ses affirmations sur le caractère sérieux de ces objections ? Je défendrai au contraire qu'une analyse plus précise, à la fois des arguments

⁵⁶ J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates*, *op. cit.*.

eux-mêmes et de leur mise en scène, permet de justifier l'ensemble de la séquence argumentative. Il en va de même au chapitre 5 sur l'*Euthydème* : l'éloge constant que fait Socrate des deux sophistes, et son désir réitéré de se faire leur élève, peut-il vraiment être pris à la lettre ? N'est-on pas contraint de recourir à l'ironie socratique pour rendre compte de l'étrange attitude de Socrate dans ce dialogue ? Là encore, je montrerai que s'il est possible d'interpréter les remarques de Socrate à la lumière de certaines formes d'ironie complexe théorisées par les commentateurs, une lecture littérale et attentive de son éloge final des deux frères suffit pour en dégager la cohérence et le sens, et permet d'évacuer les interprétations strictement ironiques (au sens d'une antiphrase) du passage.

Je suivrai un principe similaire (m'en tenir avant tout à l'ordre de l'explicitement affirmé) lorsqu'il est question du rapport entre Platon et les propos tenus par ses locuteurs principaux. Certains commentateurs considèrent aujourd'hui qu'il est de la plus grande naïveté de croire que les locuteurs des dialogues sont, peu ou prou, les porte-paroles de Platon. Outre que cela semble supposer d'attribuer à Platon l'énoncé de quelques idées, ou thèses, plus que l'exercice en acte de la pensée, comparer un dialogue platonicien à une pièce de Shakespeare ou à un roman me semble erroné⁵⁷. Tous les dialogues mettent en scène un philosophe, ou du moins un individu qui défend l'exercice philosophique et qui s'impose d'une façon ou d'une autre (sauf peut-être dans l'*Euthydème*) à ses interlocuteurs. Ce seul fait dramatique, assez évident en première lecture, ne doit pas être négligé malgré sa simplicité. Cela n'implique pas nécessairement d'assimiler tous les propos de Socrate à des thèses proprement platoniciennes, mais doit permettre à tout le moins d'éviter certaines interprétations qui vont à l'encontre de la lettre explicite du texte, ou s'appuient sur de supposées évidences sans les étayer textuellement.

Parcours

Telles sont donc les hypothèses directrices de mon travail, ainsi que la méthode d'analyse mise en œuvre. Voici la synthèse du parcours que je propose, chapitre par chapitre. La première partie a pour fonction de déterminer les raisons pour lesquelles, dans nombre de dialogues, Socrate échoue (partiellement ou plus substantiellement) à apparaître autrement que comme un sophiste à ses interlocuteurs. Deux cas sont distingués : celui où la confusion

⁵⁷ L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1964, p. 59. Pour une défense, une brève histoire et une bibliographie sélective sur ce courant de lecture des dialogues, toujours vivant dans le champ des études platoniciennes, cf. D. D. COREY, *The Sophists in Plato's Dialogues*, *op. cit.* p. 8-11 et 242 n. 19.

entre Socrate et un sophiste aboutit à une condamnation (chapitre 1, où sont abordés les deux *Hippias*, le *Ménon*, le *Gorgias* et deux passages de la *République*), et celui où elle conduit à la louange de Socrate (chapitre 2, consacré au *Protagoras*)⁵⁸. Dans le chapitre 1, je poursuis un double objectif : montrer qu'il se dégage de ces différents dialogues une même image d'ensemble de Socrate, celle d'un maître de la querelle (un éristique), et que la cause ne tient pas seulement, ou pas principalement, à la « méthode » qu'il emploie (la réfutation des opinions), mais plus profondément à la dimension éminemment paradoxale et subversive de la vérité qu'il défend au regard des valeurs grecques de son temps. Le chapitre 2, en revanche, s'attache davantage à une exception, un cas singulier, celui du *Protagoras*. En suivant le mouvement argumentatif du dialogue, j'y défends l'idée que Socrate, face à l'impossibilité d'imposer une véritable discussion avec Protagoras sur l'unité de la vertu, en vient à reprendre un certain nombre de méthodes ou de thèmes partagés par les sophistes pour les retourner contre Protagoras et le contraindre à reconnaître l'unité de la vertu. Les points de confusion entre socratisme et sophistique sont donc différents des cas étudiés au premier chapitre, et ils tiennent au choix opéré par Socrate dans ce dialogue : non plus l'opposition frontale, comme dans le *Gorgias*, mais la subversion de thèmes et de méthodes sophistiques pour rallier les sophistes aux thèses les plus emblématiques de la pensée socratique (unité de la vertu, impossibilité de l'incontinence). Dans ces deux chapitres, je m'oppose aux commentateurs qui se sont lancés dans une chasse aux sophismes de Socrate. Je soutiens que si les raisonnements de Socrate peuvent toujours être discutés ou jugés insuffisants à certains égards, ils ne sont pas trompeurs ou purement fallacieux pour autant, et qu'on risque en procédant ainsi de manquer un aspect essentiel de ces dialogues, à savoir une certaine inaudibilité de Socrate, qui ne parvient pas, ou très difficilement, à imposer la vérité qu'il défend et une image correcte de l'examen philosophique.

La première partie porte sur les images de Socrate en sophiste. Mais la confusion entre les deux n'est ni seulement l'affaire de Socrate, ni toujours une simple méprise de la part de ses interlocuteurs ou de l'opinion populaire. L'objectif de la seconde partie est de le démontrer, en étudiant les dérives sophistiques (éristiques) du *logos* philosophique dans les dialogues : l'éristique constitue également un risque interne, endogène à l'activité philosophique dans ses multiples formes. Le chapitre 3 étudie la plus longue et la plus

⁵⁸ Les principaux passages analysés au chapitre 1 sont : *Hippias mineur*, 369b-c et 373b ; *Hippias majeur*, 301b et 304a-b ; *Ménon*, 79e-80d et 94d-95a ; *République*, 336b-341c et 487b-d. Lorsque je ne précise aucun passage en particulier, cela signifie que le chapitre porte sur une problématique étudiée dans l'ensemble d'un dialogue, comme c'est le cas du *Gorgias* et du *Protagoras* dans la première partie.

complexe dérive éristique des dialogues, celle de Socrate contre le relativisme protagoréen dans le *Théétète* (161c-165e). J'y soutiens que cette dérive, loin d'être gratuite ou anecdotique, s'explique par les spécificités de la thèse qui est discutée, à savoir le relativisme intégral attribué à Protagoras. L'étude attentive de la mise en scène, en particulier de la façon dont le sophiste se trouve contraint, pour répondre aux sophismes de Socrate, de renier ses propres principes, montre qu'il existe pour Platon une positivité et une légitimité de l'éristique dans des contextes argumentatifs précis. Il en va de façon analogue avec la seconde série d'objections à Protagoras, les objections sérieuses (169d-179b) : elles ont pour fonction de réfuter Protagoras sur son propre terrain, celui du vraisemblable et non du vrai ; sans être éristiques, elles demeurent doxiques, attachées seulement à la façon dont la thèse de Protagoras peut apparaître aux yeux de l'opinion populaire. En cela, comme les précédentes, elles sont légitimes malgré leurs insuffisances, car parfaitement adaptées à la thèse discutée, mais ne peuvent que brouiller les frontières entre sophistique et entretien philosophique. Tandis qu'au chapitre 3, les dérives éristiques sont mises en scène et incarnées par Socrate, le chapitre 4 s'intéresse aux passages où elles sont l'objet du discours de Socrate, autrement dit, réfléchies et thématiques : il s'agit de deux passages de la *République* (451c-456b ; 537d-539d) et d'un passage du *Philèbe* (14c-17a). Même si c'est là encore Socrate qui parle, la difficulté dépasse largement son seul cas particulier, puisqu'il y montre que le risque de dérive éristique concerne tous ceux et celles qui philosophent, dans les cités existantes comme dans la cité idéale de la *République*. Ce risque tient principalement à deux choses : d'une part, aux effets psychologiques violents causés par la réfutation, qui constitue pourtant une dimension essentielle et incontournable du cursus philosophique ; d'autre part, à la nature même du *logos* qui, en tant que langage, entremêle incessamment l'un et le multiple et se prête ainsi, notamment dans l'exercice dialectique, à un usage éristique. Ces risques peuvent être contournés, réduits au maximum, mais ils ne peuvent jamais être définitivement supprimés, pas plus qu'on ne peut s'en prémunir à l'avance.

Après la mise en évidence, dans les deux premières parties, de la difficile distinction du philosophe et de ses avatars sophistiques, la troisième partie interroge plus directement la possibilité et les conditions de leur démarcation. Le chapitre 5, consacré à l'échec de Socrate face aux éristiques de l'*Euthydème*, offre par la négative un élément de réponse : dans le cadre d'un entretien guidé par les éristiques, comme c'est le cas dans ce dialogue, il est impossible pour le philosophe de leur échapper, d'imposer la recherche de la vérité et de se démarquer véritablement de la démarche éristique. La philosophie ne peut donc se déployer pleinement,

et se démarquer réellement de l'éristique, que dans un contexte discursif où les éristiques sont absents. Cette condition est justement remplie dans le *Sophiste*, étudié au chapitre 6, et permet à l'entreprise de démarcation d'être menée à bien : le sophiste est capturé dans les rets d'une définition qui permet de le distinguer nettement du philosophe. Toutefois, ces deux dialogues insistent tout autant sur la nécessité, pour pouvoir se défaire de la sophistique, de la prendre au sérieux en prenant la mesure de sa puissance : c'est déjà le cas de l'*Euthydème*, où les éristiques sont de redoutables adversaires qu'on aurait tort de tourner en ridicule, comme le rappelle l'épilogue ; et cela apparaît exemplairement dans le *Sophiste*, où l'Étranger montre à quel point le sophiste risque sans cesse de réapparaître et de renverser toutes les tentatives du philosophe pour se démarquer de lui et l'assigner à la production de simulacres. Autrement dit, il ne suffit pas pour philosopher correctement de bannir les sophistes : il faut également prendre la mesure de leur puissance et de la façon dont la sophistique se nourrit des discours des philosophes sur l'être.

La distinction du philosophe et du sophiste, dans le *Sophiste*, ne peut être menée à bien qu'en l'absence de tout sophiste et par quelques individus philosophes ou familiers de l'examen philosophique. Il semble donc particulièrement difficile de l'imposer également à l'opinion populaire, qui n'est par définition pas philosophe. Or, pour Platon, le philosophe est le seul individu réellement apte à gouverner. Il y a donc une tension directe entre le rôle politique attribué au philosophe et sa mauvaise réputation auprès de l'opinion populaire : tel est l'objet de la quatrième et dernière partie. Dans le chapitre 7, consacré à une partie du livre VI de la *République* (487d-502c), je montre qu'à défaut de faire comprendre philosophiquement la différence entre philosophie et sophistique, il est possible de l'imposer à l'opinion populaire en usant de procédés rhétoriques. C'est ce que montre le morceau de rhétorique philosophique par lequel Socrate répond aux accusations formulées contre les philosophes. Son apologie de la philosophie a cependant ceci de paradoxal que tout en innocentant la philosophie, elle décrit de façon si pessimiste les conditions d'existence concrètes des philosophes dans les cités existantes, que l'on peut se demander s'il leur est réellement possible d'échapper à la corruption et à la mauvaise réputation, et d'exercer un jour le pouvoir. Ma conclusion sera nuancée : si en raison d'un certain nombre de causes d'ordre structurel, il demeure très difficile de voir un jour les philosophes gouverner dans les cités, cela n'est pas absolument impossible, et le rôle du discours philosophique de Platon lui-même dans cette possible modification du regard porté par l'opinion populaire sur la philosophie n'est pas à négliger. Les deux autres dialogues politiques tardifs de Platon, le

Politique et les *Lois*, qui font l'objet du chapitre 8, prolongent les réflexions initiées dans la *République* sur la place problématique du philosophe dans la cité, tout en les abordant à partir d'un angle différent, celui de la loi. Les deux dialogues s'accordent en effet pour dire qu'en l'absence de gouvernant idéal, il faut s'en remettre au règne de la loi. Or, le *Politique* souligne que le règne sans partage de la loi, s'il a sa légitimité en dehors du contexte idéal, risque aussi d'entrer en contradiction avec l'examen philosophique, qui questionne ce sur quoi la loi statue déjà (le bien, le juste, et la vertu en général), ainsi que le rappelle une allusion claire au procès de Socrate (299b-d). Cette tension est me semble-t-il délibérément construite et assumée dans le *Politique* afin de montrer qu'en dehors du cas idéal (le gouvernement direct d'un savant politique), aucune organisation politique n'est véritablement désirable. Elle n'en montre pas moins que dans tout régime légaliste, l'examen philosophique risque d'être perçu comme un danger et condamné comme une sophistique corruptrice. Ce n'est que dans les *Lois* qu'un équilibre est trouvé entre légalisme et savoir : dans ce dialogue, qui bâtit en paroles une cité idéale de second rang, la loi ne s'oppose plus au savoir, mais l'incarne, car elle est elle-même le produit d'un savant législateur ; les philosophes ne risquent plus d'être accusés par elle, car ils font partie d'un conseil nocturne qui a pour rôle de la protéger. Entre la condamnation pure et simple et le gouvernement direct des philosophes-rois et reines de la *République*, il y a donc de la place pour une situation intermédiaire où ceux qui philosophent ne sont pas condamnés pour leur activité, et exercent un véritable rôle politique. Encore faut-il déterminer de quel type de philosophes (et de philosophie) il peut s'agir dans cette cité, et souligner l'existence d'une autre possibilité ébauchée dans le *Politique* et les *Lois* : celle d'un philosophe qui exerce sa fonction dans les arcanes du pouvoir, à titre de conseiller. Ces deux derniers chapitres montrent donc la façon dont Platon, tout en reconnaissant la difficulté à imposer une image droite du philosophe auprès de l'opinion populaire, ébauche des solutions permettant de contourner cette difficulté, à défaut de pouvoir la supprimer.

Éditions et traductions

Le texte grec et la numérotation sont basés sur l'édition en cinq volumes des dialogues de Platon chez Oxford University Press : *Oxford Classical Texts. Platonis Opera* (pour le volume 1, l'édition de E. A. Duke, W. F. Hicken et alii ; pour les volumes 2 à 5, celle de J. Burnet). L'édition suivie pour la *République* est celle de S. R. Slings, chez le même éditeur.

Les traductions ont été réalisées par mes soins.

Première partie. Les méprises sur le philosophe

Bien souvent, Socrate ne parvient pas à imposer auprès de ses interlocuteurs la différence qu'il prétend pourtant incarner entre dialogue et dispute. Il y a donc dans plusieurs dialogues un problème d'image du philosophe : alors qu'il établit de façon très nette une série de différences entre celui qui dialogue en vue de rechercher la vérité, et celui qui n'argumente qu'en vue de la victoire, Socrate se voit à maintes reprises assigné par ses interlocuteurs à la seconde catégorie, et non à la première. Tout se passe comme si, entre la différence de principe entre ces deux attitudes, et la façon concrète dont Socrate procédait, il existait un hiatus persistant.

Est-ce donc qu'il arrive à Socrate de ne pas respecter ses propres principes, ou s'agit-il plutôt d'une méprise de la part de certains interlocuteurs à son sujet ? La première interprétation est défendue par une tradition exégétique, appuyée sur les outils de la logique et de la sémantique, qui débusque dans plusieurs arguments proposés par Socrate des sophismes, c'est-à-dire des raisonnements fallacieux⁵⁹. Dans ce cas, le problème ne serait pas tant que Socrate est pris pour un sophiste, mais qu'il argumente réellement comme tel. Lire ces dialogues comme des dérives sophistiques de l'argumentation socratique revient à les lire à travers les yeux des personnages qui, précisément, critiquent Socrate (Hippias, Thrasymaque, Ménon, Anytos, Polos, Calliclès, Protagoras)⁶⁰, et à manquer ce que nous donne à voir Platon à travers eux, à savoir toute la difficulté qu'éprouve Socrate à faire entendre la différence en laquelle consiste sa pratique de la discussion. Je défendrai donc dans cette partie, à rebours de cette tradition interprétative influente, que lorsque Socrate est pris comme un disputeur, il s'agit d'un problème d'image du philosophe, d'une mécompréhension dont Platon invite à déterminer les causes. D'où un parti pris assumé, qui pourrait aujourd'hui sembler presque anachronique : considérer que les arguments de Socrate dans ces dialogues ne sont pas à proprement parler des sophismes, ce qui ne pourra se justifier que dans la discussion du détail des arguments, tout en se demandant pourquoi ils sont perçus ainsi. Si cela implique souvent de ne pas endosser le jugement des interlocuteurs sur Socrate, il est en revanche de première importance de les prendre au sérieux, et d'élucider l'arrière-plan psychologique, éthique,

⁵⁹ Voir par exemple R. ROBINSON, « Plato's consciousness of fallacy », *Mind*, vol. 51, n° 202, 1942, p. 97-114.

⁶⁰ Cf. J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates*, *op. cit.*, p. 5-6, qui a le mérite d'assumer pleinement cette conséquence d'une lecture critique de l'argumentation socratique. Sur cette tradition de lecture des premiers dialogues, voir la bibliographie proposée p. 39-40 de cet ouvrage, qui sera complétée au cours de l'analyse de chaque dialogue.

social et politique qui sous-tend leur réaction. En particulier, l'un des enjeux de cette partie est de comprendre la façon dont chaque interlocuteur situe sa propre pratique du *logos* par rapport à celle de Socrate.

Dans le premier chapitre sont analysés les passages où Socrate est critiqué pour sa façon d'argumenter, aussi bien dans les deux *Hippias*, le *Ménon* et le *Gorgias* que dans la *République*. L'hypothèse directrice de ce chapitre est qu'on retrouve dans ces dialogues une image de Socrate proche de celle du Socrate des *Nuées* d'Aristophane : un charlatan qui prend ses interlocuteurs au piège des raisonnements, et non un individu qui recherche la vérité. En somme, une sorte de sophiste-éristique. L'enjeu est alors de déterminer les causes de cette image péjorative du philosophe. La façon dont Socrate argumente est souvent rattachée à l'*elenchos*, la réfutation des opinions. Cette pratique, pourtant nécessaire à l'activité philosophique, constitue un point de rapprochement, et de confusion possible, avec une certaine forme de sophistique. Mais nous verrons que ce n'est pas tant une méthode argumentative qui est reprochée à Socrate, qu'une certaine critique des valeurs défendues par ses interlocuteurs. C'est pourquoi Socrate se trouve aussi bien accusé lorsqu'il ne se contente pas de réfuter ses adversaires, mais leur oppose une certaine vérité, en raison du caractère proprement paradoxal et subversif de cette vérité au regard des valeurs grecques. De la sorte, les accusations formulées envers Socrate font signe vers une cause plus profonde : la rupture platonicienne vis-à-vis de l'opinion.

Le second chapitre est consacré au *Protagoras*. Comme dans les dialogues analysés au premier chapitre, on y retrouve une image de Socrate en sophiste. Sauf que ce jugement est le fait des plus grands sophistes de l'époque, à commencer par Protagoras. De ce fait, il ne s'agit plus d'une accusation, mais d'une forme de reconnaissance de l'exceptionnelle habileté de Socrate. Cependant cette reconnaissance apparaît bien plutôt comme une mécompréhension profonde de la nature de l'examen socratique, puisqu'elle assigne Socrate, une fois encore, à la sophistique, et cela alors même qu'il ne cesse d'insister sur sa différence vis-à-vis de la joute sophistique. Le cas du *Protagoras* est cependant particulièrement complexe : sans pour autant accepter la thèse d'une sophistique socratique dans ce dialogue, force est de constater que Socrate n'hésite pas, contre Protagoras, à pasticher des techniques sophistiques, comme l'exégèse poétique, à faire de l'opinion de l'auditoire la pierre de touche de la validité de ses raisonnements, ou encore à accepter des positions théoriques, comme l'hédonisme, qu'il récuse par ailleurs. Mon hypothèse de lecture est que Socrate, faute de pouvoir imposer à Protagoras la recherche de la vérité au début du dialogue, s'efforce après l'intermède de

subvertir la sophistique de l'intérieur, à partir de ses propres principes et techniques, en lui conférant pour ainsi dire un visage socratique. Le pastiche et le comique n'excluent donc pas le sérieux : dans ce dialogue, Platon aborde sous un autre angle la question de la confusion de la philosophie telle que l'incarne Socrate avec la sophistique.

Chapitre 1. Le philosophe accusé

L'*Apologie* est consacrée à l'élucidation des causes de la condamnation de Socrate, et à la récusation des accusations qui ont été portées à son encontre. Comme je l'ai rappelé en introduction, Platon prend soin dès le début de dissocier l'accusation récente, qui fait l'objet du procès, d'une accusation plus ancienne et autrement plus redoutable, véhiculée par les *Nuées* d'Aristophane, mais qui est au fond une accusation de l'opinion athénienne elle-même. Ces accusateurs sont en effet nombreux (18c5 : πολλοί), et il n'est possible ni d'en connaître ni d'en dire les noms (18c9-d1 : οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν), à l'exception de ce faiseur de comédies qu'est Aristophane. L'origine de l'accusation la plus ancienne, qui est aussi la plus importante, pose donc d'emblée un problème d'assignation. On ne saurait l'attribuer à tel ou tel individu, car elle apparaît bien plutôt comme le fait d'une frange significative de l'opinion athénienne elle-même. D'où la difficulté à s'en défendre : ce serait comme se battre contre une ombre (18d6 : σκιαμαχεῖν). En revanche, les termes de l'accusation sont clairement énoncés à plusieurs reprises (18b, 19b, 23d), et correspondent au Socrate des *Nuées* d'Aristophane : mener des recherches inconvenantes – car pouvant conduire à l'athéisme – sur les réalités naturelles, et enseigner à faire de l'argument le plus faible le plus fort. Socrate prétendrait ainsi être un savant (23a3 : σοφός), habile aussi bien dans l'étude des phénomènes naturels que dans la manipulation des arguments. On a là un condensé du Socrate d'Aristophane, dont Platon nous dit qu'il est celui de l'opinion athénienne, et qui incarne cette pensée nouvelle et subversive experte dans tout ce qui relève du *logos*, que l'on désigne sous le nom de sophistique. En témoigne l'énumération des différents individus dont Socrate se démarque, en arguant que lui ne se fait pas payer, faute d'enseigner quoi que ce soit, contrairement à eux : Anaxagore, mais également Gorgias, Prodicos, Hippias, et Événos. L'accusation la plus ancienne envers Socrate est donc surtout celle d'être un sophiste.

Après avoir sommairement récusé ces diverses accusations, Socrate reconnaît cependant la nécessité d'en rendre compte : s'il n'a rien d'un sophiste corrompateur, pourquoi en est-il venu à recevoir pareille réputation ? Il raconte alors l'anecdote fameuse de l'oracle de Delphes, selon lequel personne ne serait plus savant que lui, et comment, afin d'infirmes l'oracle, il s'est rendu auprès de tous ceux qui se prétendaient savants, en quelque domaine que ce soit – politique, poésie, artisanat – pour les soumettre à l'examen ; et la déception qui s'en est suivie, puisqu'aucun d'eux ne s'est avéré plus savant que lui, de sorte que la supériorité de son savoir consiste à ne pas se croire savant alors qu'il ne l'est pas (21d, 22e,

23b). Il explicite alors la cause réelle de l'accusation ancienne : d'une part, parce qu'il réfute les prétendus savants, Socrate est lui-même pris pour un individu qui posséderait, ou prétendrait posséder, un savoir supérieur (23a) ; d'autre part, pris en flagrant délit d'ignorance, que ce soit par lui ou les jeunes gens qui l'imitent, les prétendus savants se mettent en colère et le calomnient (23c-d). Il y a donc une double erreur derrière l'accusation : celle de croire que parce qu'il réfute les prétentions au savoir de ses contemporains, Socrate est lui-même savant, et celle de croire qu'il cherche à les ridiculiser et à leur faire du tort, alors qu'en les réfutant il ne fait que servir le dieu, puisqu'il leur montre que seul un dieu est véritablement savant. C'est donc en fin de compte parce qu'il dit la vérité (24a) sur l'ignorance des hommes que Socrate est accusé avec tant de virulence.

De ce bref rappel du début de l'*Apologie*, on peut tirer plusieurs conclusions : 1) au-delà de l'accusation historiquement portée contre Socrate par Méléto, Anytos et Lycon, Platon considère qu'il existe une accusation autrement plus ancienne et plus importante qui tient à l'activité même de Socrate, à savoir l'examen des différents prétendants au savoir⁶¹ ; 2) les différents termes de cette accusation trouvent leur unité dans la représentation de Socrate comme un savant, ou sophiste, qui emprunte de nombreux traits au Socrate des *Nuées*, et qui est une forme d'intellectuel charlatan ; 3) la cause de cette image péjorative de Socrate est intimement liée à sa pratique de la réfutation des opinions de ses interlocuteurs. Pour comprendre la mauvaise réputation du philosophe, il faut donc se tourner vers la façon dont il met à l'épreuve ses interlocuteurs.

Ce chapitre a pour fonction de montrer que plusieurs autres dialogues, par le biais de la mise en scène des interlocuteurs de Socrate et de leurs réactions, prolongent tout en les complexifiant les conclusions de l'*Apologie*. On y retrouve Socrate mettant à l'épreuve ceux qui se présentent comme des savants, en l'occurrence des sophistes et des rhéteurs qui sont aussi le plus souvent des hommes politiques. Or, ces derniers accusent Socrate de rechercher uniquement la victoire et non la vérité, ou encore de s'adonner à une pratique fallacieuse et potentiellement corruptrice des arguments, dans la lignée des *Nuées*. Plus encore qu'à la sophistique dans son ensemble, c'est plus particulièrement à une forme d'éristique négatrice

⁶¹ F. SANTORO, « La citation des *Nuées* dans l'*Apologie de Socrate* de Platon », dans A. Laks et R. Saetta Cottone (éd.), *Comédie et philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013, p. 193-206, soutient que l'accusation la plus grave serait au contraire celle de Méléto, car Aristophane jouerait en réalité le rôle d'adjuvant à la démonstration de Socrate, dans la mesure où il permet de parodier les accusations récentes en en faisant un produit des accusations comiques (p. 203-205). Cette conclusion me semble cependant excessive, puisque Socrate affirme textuellement l'importance des accusations plus anciennes, dans lesquelles Aristophane joue un rôle important, mais non exclusif.

de toute valeur qu'il se trouve assigné par ses interlocuteurs, ce qui explique qu'il puisse être accusé en des termes similaires aussi bien par des adversaires des sophistes (Polos, Calliclès, Anytos) que par certains sophistes eux-mêmes (Hippias, Thrasymaque). Cependant, d'un dialogue à l'autre, Platon affine progressivement son analyse des causes qui ont pu conduire à une telle accusation envers Socrate. Dans l'*Apologie*, la véritable cause de l'accusation est au fond la réaction disproportionnée et inadéquate des individus réfutés, qui se mettent en colère contre Socrate et le calomnient. Autrement dit, l'*Apologie* en reste à une explication pour l'essentiel égocentrée de l'accusation ancienne : blessés dans leur amour-propre, les prétendus savants et leurs partisans calomnient Socrate. Dans les *Hippias*, le *Ménon*, le *Gorgias* et la *République*, la situation est plus complexe, car le principal grief contre Socrate tient à la façon dont il subvertit les valeurs de ses contemporains, que ce soit en réfutant leurs opinions ou en affirmant une vérité diamétralement opposée à ces valeurs.

I. L'*elenchos*, l'aporie et la destruction des valeurs

Depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle, la question de la méthode socratique, désignée le plus souvent par le terme d'*elenchos* (réfutation), a conduit à l'un des débats interprétatifs les plus massifs des études platoniciennes modernes. L'intérêt pour une méthode qui serait caractéristique du Socrate des premiers dialogues est devenu particulièrement marqué après la parution des travaux influents de Gregory Vlastos sur l'*elenchos* socratique⁶². Mon propos n'est ici ni d'examiner ni de discuter pour elle-même la question de l'*elenchos* socratique, mais de mettre en évidence certaines conséquences de la focalisation des études platoniciennes sur l'*elenchos*, en particulier la réduction du problème de la confusion entre Socrate et un sophiste à une question de méthode argumentative⁶³. Assurément, les sophistes eux aussi, et de manière paradigmatique les éristiques de l'*Euthydème*, s'adonnent à la

⁶² Cf. G. VLASTOS, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983, p. 27-58, qui revient sur sa propre interprétation de l'*elenchos* à partir des années 1950. On trouvera une bibliographie utile des principales études sur l'*elenchos* avant G. Vlastos, ainsi qu'une mise au point éclairante sur l'évolution historique du terme jusqu'à Platon, dans L.-A. DORION, « La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 88, n° 79, 1990, p. 311-344. Pour une approche récente et diversifiée de la question d'une méthode spécifiquement socratique, cf. G. A. SCOTT (éd.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002.

⁶³ Cf. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, M. Burnyeat (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, en particulier le chapitre 1, au titre évocateur (« The Socratic elenchus : method is all »). Sur le lien avec la confusion entre Socrate et un sophiste, voir par exemple M. VEGETTI, « Défi sophistique et projets de vérité chez Platon », F.-X. de Peretti (trad.), *HAL-0179459*, 2018, p. 1-10, p. 1 : « C'est tout d'abord sur le terrain du discours – c'est-à-dire sur le terrain de la réfutation dialogico-dialectique, l'*elenchos*, emblème du socratisme –, que se révèle l'inquiétante proximité du sophiste et du philosophe ».

réfutation des opinions de leurs interlocuteurs. Platon semble lui-même poser le problème en ces termes : on a déjà vu que dans l'*Apologie*, Socrate explique l'opinion ancienne à son sujet à partir de sa réfutation des prétendus savants. La question de l'image de Socrate comme un sophiste est donc étroitement liée à celle de l'*elenchos*. Mais s'y réduit-elle ? Ou plutôt : en quel sens lui est-elle liée ? L'étude de l'*Hippias mineur*, de l'*Hippias majeur*, d'un passage du livre I de la *République* et du *Ménon*, permet un premier constat : même lorsque c'est sa façon de mener la réfutation qui est critiquée, Socrate est toujours accusé sur des critères qui sont au fond éthico-politiques. Autrement dit, ce n'est jamais seulement la façon dont il procède dans l'argumentation qui fait réellement problème aux yeux de son interlocuteur, mais le fait qu'il s'attaque à certaines valeurs sur la vie bonne. C'est ce que confirment le *Gorgias* et un bref passage du livre VI de la *République* : Socrate y est accusé dans les mêmes termes, mais moins pour ce qu'il fait (réfuter ses interlocuteurs) ou la façon dont il le fait, que pour ce qu'il dit (la supériorité de la vie du juste, c'est-à-dire du philosophe, sur la vie d'injustice). Pour le dire en un mot, la difficulté tient dans ce cas moins à la forme qu'au contenu des propos de Socrate.

1) Les deux *Hippias*

Dans les deux *Hippias*, Socrate met en évidence la vanité du sophiste Hippias et la vacuité de sa prétention à un savoir universel (la polymathie). Mais il le fait de telle sorte que le sophiste lui reproche de façon véhémement sa façon déloyale de procéder, et cela à plusieurs reprises (*Hippias mineur*, 369b-c et 373b ; *Hippias majeur*, 301b et 304a-b). Cela semble d'autant plus surprenant que dans les deux dialogues, la dimension agonistique de l'entretien ne pose aucune difficulté à Hippias : il ne critique pas Socrate au nom d'une distinction entre discussion et dispute, mais de l'intérieur même de l'art de la dispute. Car celui-ci a ses limites, à savoir le respect de certaines valeurs et opinions admises. L'analyse de ces deux dialogues a pour but de montrer qu'aux yeux du sophiste, Socrate est déloyal, et même dangereux, parce qu'en récusant les valeurs et les opinions les plus partagées parmi les Grecs, il outrepassé les règles de la joute argumentative.

Le sujet initial de l'*Hippias mineur* est le débat sur la supériorité d'Ulysse ou d'Achille chez Homère. Hippias, dans son discours, a notamment distingué Achille, vrai et simple (365b4 : ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς), d'Ulysse, multiple et faux (365b5 : πολύτροπός τε καὶ

ψευδής)⁶⁴, ce qui l'a conduit à affirmer la supériorité du premier sur le second. Toutes les questions de Socrate ont pour but de renverser cette opinion, par ailleurs commune, sur les protagonistes homériques, et aboutissent à l'affirmation de la supériorité du fourbe Ulysse. L'argumentation de Socrate est pour le moins déroutante, puisqu'elle semble contredire frontalement une position qu'il défend à de nombreuses reprises dans les dialogues, à savoir l'impossibilité de commettre le mal de plein gré, en connaissance de cause⁶⁵. En effet, pour démontrer la supériorité d'Ulysse malgré sa fourberie, Socrate affirme que l'individu qui est le plus capable de tromper est aussi celui qui est le plus savant, ou le meilleur, dans le domaine en lequel il trompe, tandis que celui qui est ignorant trompera moins efficacement, puisqu'il risque de tomber par hasard sur la vérité, là où celui qui trompe en connaissance de cause pourra d'autant mieux la dissimuler⁶⁶. Ulysse est donc plus savant et meilleur, puisqu'il est le plus rusé et le plus grand menteur. On voit ainsi émerger, à côté de la stricte exégèse d'Homère et de l'attitude des protagonistes durant l'expédition pour Troie, une série de questions d'ordre éthique : les plus savants et les meilleurs sont-ils aussi les pires des individus ? Peut-on tromper volontairement, en connaissance de cause ? La difficulté du dialogue est que Socrate semble bel et bien soutenir, à l'encontre de ce qu'il affirme le plus souvent, la possibilité pour un individu de commettre le mal volontairement. Pire encore : la tromperie, qui est pourtant un mal, serait un signe de supériorité. Socrate trompe-t-il délibérément son interlocuteur, de sorte qu'Hippias ne pourrait critiquer son attitude qu'à juste titre⁶⁷ ?

Plusieurs indices permettent de cerner la finalité des arguments de Socrate, et de répondre par la négative. L'association entre la tromperie et une forme de savoir est actée non

⁶⁴ La traduction des adjectifs ἀληθής et ψευδής n'est pas aisée, car Socrate exploite ensuite à la fois la différence morale (sincère / trompeur) et épistémique (vrai / faux) entre eux, en montrant que celui qui trompe détient la vérité, et en ce sens est donc « vrai » lui aussi. D'où la traduction par « vrai » et « faux », qui fait entendre dès les premières occurrences les différentes dimensions des termes, même si c'est bien en un sens moral qu'Hippias pose sa distinction initiale. La traduction marque donc le parti pris de ne pas voir dans les arguments ultérieurs de Socrate de simples sophismes qui joueraient sur l'ambiguïté des termes : il s'appuie évidemment sur les différentes significations des termes, mais celles-ci ne sont pas irréductibles entre elles et se chevauchent partiellement, de sorte qu'il fait apparaître un paradoxe réel. Pour une lecture pleinement positive du dialogue, qui refuse d'y voir des arguments fallacieux, cf. P. CARELLI, « Power and Character in Plato's *Hippias Minor* », *Ancient Philosophy*, vol. 36, n° 1, 2016, p. 65-79.

⁶⁵ Cf. *Apologie*, 26a ; *Protagoras* 352a-357c ; *Ménon*, 77b-78b ; *Gorgias*, 466a-468e.

⁶⁶ Pour un argument similaire, cf. *Phèdre*, 262a-b.

⁶⁷ Voir en ce sens G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Sokrates* [1865], Cambridge, Cambridge University Press, 2009, vol. 1, p. 394-398 (si les raisonnements de Socrate avaient été ceux d'Hippias, les commentateurs n'y auraient vu qu'un tissu de sophismes) ; I. F. STONE, *The Trial of Socrates*, New York, Anchor Books, 1988, p. 57 (« Socrates here outdoes the Sophists in sophistry »). La lecture de G. Grote est cependant plus nuancée et positive : il s'agit plutôt pour Platon de montrer jusqu'où doit aller l'aporie pour stimuler l'effort intellectuel nécessaire pour atteindre le vrai.

par Socrate, mais par Hippias, dès le début de l'entretien (365e). De cette prémisse initiale, Socrate tire toutes les conséquences, pour montrer qu'elles conduisent Hippias à soutenir une position intenable à ses propres yeux : *si* en effet la ruse et la tromperie procèdent d'un certain savoir, alors le plus savant est aussi le plus capable (366d3 : δυνατότατος) et le meilleur (366d4 : ἄριστος ; 367c8 : ἀμείνων) en son domaine, et de ce fait même le plus capable de tromper (366e). Il applique d'ailleurs, d'une façon tout juste implicite, ce raisonnement à Hippias lui-même, puisque celui-ci prétend exceller dans un grand nombre de disciplines qui sont passées en revue (arithmétique, géométrie, astronomie, artisanats divers, rythme, harmonie, grammaire, mnémotechnie, etc.) : en raison de sa prétention à la polymathie, Hippias est le plus à même de tromper⁶⁸. Il n'y a pas là une simple moquerie, mais une façon de montrer à l'interlocuteur les dangers et les paradoxes de sa propre conception du savoir⁶⁹. Quant à la différence entre Achille et Ulysse, elle s'évanouit, puisque nécessairement le même homme est trompeur et vrai (369b)⁷⁰. La distinction que tente d'introduire Hippias entre tromperie volontaire et involontaire (370e) n'y change rien : l'individu qui commet de mauvais actes volontairement demeure meilleur que celui qui le fait involontairement, car le premier est aussi capable d'en commettre de bons, tandis que le second ne l'est pas. Du point de vue de l'individu et de ses capacités, qui est le seul pris en compte dans l'argument, celui qui commet le mal volontairement est meilleur, non pas en tant qu'il commet cet acte, mais en tant qu'individu doté d'un certain savoir et par là d'une certaine puissance⁷¹.

Socrate prend soin d'indiquer que ces conséquences sont peut-être fausses, et qu'elles sont découlent des précédents accords d'Hippias. En 372d-e, il commence par affirmer qu'il lui semble bien que ceux qui commettent le mal volontairement sont meilleurs que ceux qui le font involontairement, pour immédiatement affirmer son ignorance et expliquer qu'il erre sans

⁶⁸ Cf. 370e, où Socrate affirme qu'Hippas veut le tromper, comme Ulysse qu'il dénonce pourtant.

⁶⁹ Dans un sens similaire, cf. P. CARELLI, « Power and Character in Plato's *Hippias Minor* », *op. cit.* : le dialogue est consacré à l'examen d'une certaine conception erronée de la puissance, celle d'Hippias, selon laquelle une puissance est bonne dans l'absolu indépendamment de la façon dont on en use (cette conception de la puissance étant intimement liée à sa polymathie, qui est la maîtrise du plus grand nombre possible de savoirs). Socrate cherche à faire comprendre au sophiste toutes les absurdités qui découlent de cette conception de la puissance.

⁷⁰ Selon J. J. MULHERN, « *Tropos and polytropia in Plato's Hippias Minor* », *Phoenix*, vol. 22, 1968, p. 283-288, l'argument repose sur une confusion entre puissance et caractère, Socrate jouant sur cette double dimension du ψευδής. J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates*, *op. cit.*, p. 99-100 ajoute qu'au-delà de son caractère possiblement fallacieux, l'argument ne fait tout simplement pas sens, car un homme « faux » ne désigne jamais un homme capable de fausseté, mais celui qui trompe effectivement. Cela revient à négliger l'association préalable entre savoir et tromperie, qui conduit à définir le faux en termes de puissance.

⁷¹ Même lorsqu'il n'est pas question d'un individu, mais d'une partie de celui-ci (374a-e : son corps, son âme, certains de ses organes), c'est toujours en tant qu'elle peut exercer correctement ou incorrectement sa fonction, de sorte que le ressort de l'argument reste le même : ce qui est mauvais mais peut être autrement (tromperie ou mal volontaire) est supérieur à ce qui est mauvais mais ne peut être autrement (mal involontaire).

cesse sur ces questions. Il compare alors son opinion présente à une sorte de maladie (372e1 : κατηβολή), et lui attribue avec insistance comme cause les discours précédents (e4 : τοὺς ἔμπροσθεν λόγους). La répétition du champ lexical de la cause dans la même phrase (372e3 : αἰτιῶμαι ; e4 : αἰτίους) insiste bien sur le fait que ce sont seulement les arguments précédents qui le poussent à soutenir de telles positions. Il enjoint alors Hippias à soigner son âme d'une telle maladie, ce qui est une façon de dire qu'il tire ces conclusions afin de mieux tester Hippias et mettre en évidence son incapacité à découvrir la vérité. Lorsqu'un peu avant la fin de l'entretien il fait porter le même raisonnement sur l'âme elle-même, concluant qu'elle sera donc meilleure si elle commet le mal volontairement, il rétorque à Hippias – lequel affirme l'absurdité d'une telle conclusion – que cela découle de ce qui a été dit (375d5 : ἐκ τῶν εἰρημένων), et qu'il pensait qu'il s'agissait de son opinion aussi (d7 : ἐγὼ δ' ᾤμην, ὃ Ἰππία, καὶ σοὶ φανῆναι). Autrement dit, Hippias ne veut peut-être pas accorder de telles conclusions, mais il y est contraint par les prémisses qu'il a posées et acceptées. L'argument le contraint pour ainsi dire malgré lui. La dernière réplique de Socrate (376b-c), qui conclut le dialogue, réaffirme que ces conclusions tiennent uniquement à ce qui a été dit précédemment, et que ce qui a été montré est moins leur vérité que l'incapacité de ceux qui se présentent comme les plus savants à sortir de l'aporie. Socrate, quand à lui, réaffirme ne rien savoir.

On peut donc décrire ce dialogue comme la mise en évidence des conséquences intenable d'une conception erronée du savoir et de la psychologie humaine. Au lieu d'interroger directement la possibilité de commettre le mal de plein gré, en possédant la connaissance, Socrate produit une forme de raisonnement par l'absurde : si la connaissance est telle que la décrit Hippias, la conséquence est que les plus injustes sont les meilleurs⁷². Il faut donc, implicitement, en revoir les prémisses. Comme nous l'avons vu, Socrate insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne défend pas sa propre opinion, mais qu'il montre ce qui découle nécessairement de ce qu'accorde Hippias. Or, pour ce dernier, cette nécessité est tout sauf nécessaire, et s'apparente bien plutôt à une tromperie. Lorsque Socrate conclut que l'homme « vrai » et l'homme « faux » sont les mêmes, il s'emporte :

⁷² Nombre de commentateurs s'accordent pour lire le dialogue comme une *reductio ad absurdum*. Bien que les interprétations diffèrent dans le détail, tous y voient une façon d'interroger l'articulation entre vice et vertu d'un côté, et savoir ou technique de l'autre. Pour une synthèse et une discussion critique, cf. J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates*, *op. cit.*, p. 104-105, qui reconnaît malgré ses objections le caractère plausible de cette interprétation. Voir également J.-F. PRADEAU et F. FRONTEROTTA, *Platon. Hippias majeur / Hippias mineur*, traductions inédites, introductions et notes, Paris, GF-Flammarion, 2005, p. 145-155. Un indice textuel est peut-être fourni en 376b5-6, lorsque Socrate suspend la validité de la conclusion du raisonnement à l'existence d'un individu à la fois bon et injuste, laquelle n'est formulée qu'hypothétiquement (εἴπερ τίς ἐστὶν οὗτος).

Socrate, tu tisses toujours ce genre de discours, et isolant le point le plus épineux d'un discours, tu t'en tiens à celui-ci en t'attachant au détail, sans faire porter la controverse sur l'ensemble de l'affaire qui est l'objet du discours.

ἽΩ Σώκρατες, ἀεὶ σύ τινας τοιούτους πλέκεις λόγους, καὶ ἀπολαμβάνων ὁ ἄν ἦ δυσχερέστατον τοῦ λόγου, τούτου ἔχη κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμενος⁷³, καὶ οὐχ ὄλω ἀγωνίζῃ τῷ πράγματι περὶ ὅτου ἄν ὁ λόγος ἦ (369b8-c2)

Pour Hippias, la dimension agonistique de la discussion n'est pas un problème : la bonne façon de procéder consiste bien à produire une forme de débat, de controverse (ἀγωνίζῃ), et il invite quelques lignes plus loin Socrate à lui opposer discours contre discours (369c6 : σὺ αὖ ἀντιπαράβαλλε λόγον παρὰ λόγον) afin que l'auditoire puisse déterminer lequel d'entre eux parle mieux (369c7-8 : ὁπότερος ἄμεινον λέγει). Tout l'entretien est pour lui une sorte de joute : lui a affirmé qu'Achille était meilleur ; que Socrate montre qu'il n'en est rien dans un discours semblable au sien, c'est-à-dire, peut-on supposer, semblable à la démonstration qu'il a faite avant le début du dialogue. L'entretien est donc placé sous le signe d'un antagonisme, d'une joute : en questionnant Hippias, Socrate le met au défi de répondre à quelque question que ce soit, et le sophiste met en jeu son statut de savant, sa renommée. Le problème pour lui ne réside donc pas dans le fait de se voir contredit, dans l'*agôn* lui-même, puisqu'il y engage Socrate, mais dans la façon dont Socrate userait du *logos* dans le cadre de la controverse : c'est une façon de procéder consistant à ne s'attacher qu'aux aspects mineurs et sans intérêt de la discussion (κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμενος) et à s'en servir pour produire la contradiction. C'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre ce qu'il entend par « le point le plus épineux » (δυσχερέστατον) d'un discours : Socrate produit une difficulté sans conséquence, qui devrait être négligeable au regard du sujet en question, mais à laquelle il donne une importance disproportionnée, jusqu'à lui faire occuper le cœur de la discussion et s'en servir pour réfuter. En l'occurrence, cette question de peu d'intérêt est celle de la relation entre savoir et tromperie : il s'agit de détails qui ne devraient rien changer à la question de la supériorité des héros homériques, et qui ne deviennent déterminants qu'en raison de l'acharnement indu de Socrate. Hippias oppose ainsi deux formes de discours agonistiques : celui auquel il convie Socrate, qui doit répondre directement au sien en prouvant la supériorité d'Ulysse, sans recourir à des subtilités qui détournent du sujet, et celui que pratique Socrate, qui procède au contraire de façon contournée et à partir de détails sans importance. Il est important de noter que pour Hippias, contrairement à nombre d'exégètes modernes, la faute de Socrate ne

⁷³ On peut remarquer dans ce chiasme (ἀπολαμβάνων ὁ ἄν ἦ δυσχερέστατον τοῦ λόγου / τούτου ἔχη κατὰ μικρὸν ἐφαπτόμενος) la virtuosité avec laquelle Platon parodie le style du sophiste. Je remercie Pierre Balmond de m'avoir rendu sensible à cet aspect du texte.

consiste pas à commettre des erreurs de raisonnement, ou à passer subrepticement d'un sens des termes à un autre, mais à s'attacher à des détails mineurs et difficiles pour produire une contradiction sur l'objet du débat. Pour lui, Socrate ne commet pas une faute de raisonnement, mais ce qu'on pourrait presque appeler une faute de goût, un manquement à l'éthique sophistique de la discussion, qui ne doit porter que sur des sujets qui en valent la peine. La question des raisons pour lesquelles Hippias accuse ainsi Socrate est donc logiquement indépendante de celle de la validité intrinsèque des arguments de Socrate, puisque pour Hippias, ce n'est tout simplement pas le problème.

Au sein même du *logos* agonistique, et dans la bouche d'un sophiste, Socrate apparaît ainsi comme un individu déloyal. Pourtant, au début de l'entretien, Hippias accepte sans difficulté de répondre aux questions de Socrate, puisqu'il se prévaut d'une capacité à répondre à toutes les questions posées (363c-d), et il réitère cette affirmation par la suite (373b). C'est dans la façon même dont il mène le questionnement que Socrate lui semble déloyal. Plus encore, la faute de Socrate est pour Hippias parfaitement volontaire, et procède d'une intention de nuire. C'est ce qu'il dit explicitement à Eudicos : il ne rompra pas l'entretien, puisqu'il prétend pouvoir répondre à n'importe quelle question, mais « Socrate sème toujours le trouble dans les discours, et il est semblable à un individu mauvais » (373b4-5 : ἀλλὰ Σωκράτης [...] ἀεὶ ταραττει ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἔοικεν ὥσπερ κακουργοῦντι). L'usage du participe substantivé du verbe *κακουργέω*, malgré l'effet d'atténuation introduit par la comparaison, est très fort et extrêmement péjoratif : il indique une intention délibérée de nuire, voire une véritable perversion et une dénaturation⁷⁴. Socrate ressemble à un individu qui serait presque contre-nature, du moins dans sa façon d'user du *logos*. Plus encore, Hippias désigne ainsi le caractère même de Socrate, liant indissociablement mauvais usage du *logos* et caractère mauvais de l'individu. C'est pourquoi, dans une scène que l'on retrouvera aussi bien dans le *Protagoras* que dans le *Gorgias*, Hippias est au bord de rompre l'examen avec Socrate, et ne répond que parce qu'Eudicos l'y incite, pour lui faire plaisir (373c), et non parce qu'il pense trouver le moindre bienfait auprès de Socrate. Jusqu'à la fin, il considère avoir été la victime d'un individu mal intentionné.

À quel genre d'individu ressemble Socrate selon Hippias, pour se voir accusé en des termes aussi véhéments ? La méchanceté attribuée à Socrate n'est pas celle de l'individu

⁷⁴ D'où la traduction possible de *κακουργέω* par « falsifier », « dénaturer ». L'adjectif *κακοῦργός* qualifie la cosmétique, et de façon générale toutes les contrefaçons des techniques véritables dans le *Gorgias* (465b). Voir également la tournure *κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις* dans le *Gorgias* (483a2-3), employée par Calliclès pour désigner là encore Socrate, et l'utilisation similaire du même verbe par Thrasymaque au premier livre de la *République* (cf. *infra*).

injuste qui commet par exemple un crime : elle est associée à une certaine pratique du *logos*. Socrate ne ressemble de toute évidence pas pour autant à un sophiste au sens où l'entend Hippias, lui qui est capable de produire des discours pleins de savoir sur à peu près tous les sujets et de répondre à n'importe quelle question, puisqu'il oppose sa pratique des discours à celle de Socrate. Ce dernier est trop excessif pour Hippias, il sème le trouble (373b4 : *ταράττει*) dans les discours en s'attaquant aux menus détails pour réfuter. Mais ce trouble est en même temps éthique : c'est celui que sème Socrate sur la distinction posée par Hippias entre crime volontaire et involontaire, et sur l'opinion courante, actée par les lois (372a) et relayée par le sophiste, selon laquelle ceux qui commettent volontairement l'injustice sont pires que ceux qui la commettent involontairement. De la sorte, l'accusation ne saurait se réduire à un débat technique sur la bonne façon de mener les discussions pour ceux qui s'y adonnent : elle engage l'ensemble des valeurs de la cité. Une telle accusation apparaît de façon plus développée et explicite dans l'*Hippias majeur*, et permet de cerner précisément la cause de la condamnation de Socrate par Hippias.

L'*Hippias majeur* présente une série d'accusations plus développées contre Socrate, qui ciblent, derrière une question de méthode – la réfutation exacerbée et chicanière – une subversion dangereuse des valeurs morales, communes à l'opinion populaire et aux sophistes comme Hippias.

Le début du dialogue, avant même que ne s'engage la discussion sur le beau, pose la question de l'identité de Socrate, et de la finalité de ses questions. Il se présente en effet comme constamment soumis à la réfutation par un Anonyme (286c-e) dont il dit à la fin du dialogue qu'il est un parent proche, vivant chez lui (304d). Autrement dit, peut-on raisonnablement supposer, un alter ego de lui-même. L'introduction de ce personnage est l'occasion pour Socrate de décrire sa propre pratique, dans un jeu de fausses ressemblances avec la joute discursive. L'individu anonyme le met dans l'embarras (286c5 : *εις ἀπορίαν*) en lui demandant comment il peut bien connaître quelles choses sont belles sans savoir ce qu'est le beau. La question de la priorité de la définition et le thème de l'embarras qu'éprouve Socrate n'est pas sans rappeler le *Ménon*. Mais dans le *Ménon*, Socrate distingue explicitement la logique éristique propre à la lutte verbale de la discussion bienveillante, comme nous le verrons. Dans l'*Hippias majeur*, il dit aller voir les savants comme Hippias pour pouvoir, une fois la réponse connue, reprendre le combat argumentatif (286d7 : *ἀναμαχοῦμενος τὸν λόγον*) avec cet Anonyme, espérant ainsi que plus personne ne le réfute

jamais (286e7 : οὐδεὶς με ἐξελέγξει ἔτι). Il escompte bien, avec l'aide d'Hippias, pouvoir soumettre cet individu (287a2-3 : εἰ χειρωσόμεθα τὸν ἄνδρα), et c'est la raison pour laquelle Socrate l'imite face à Hippias, ayant une certaine expérience des objections (287a4-5 : τι ἔμπειρός εἰμι τῶν ἀντιλήψεων). Cette présentation place ainsi l'entretien sous le signe de la joute agonistique, avec un vocabulaire martial particulièrement marqué. Hippias n'y voit aucune difficulté : que Socrate, ou son Anonyme, fasse ainsi des objections : cet exercice lui est familier, et la question ne lui semble pas difficile (287a-b). Lui-même pose sa première réponse comme irréfutable : il se situe dans une logique agonistique dont l'enjeu est pour lui de ne pas voir ses réponses prises en défaut (287e).

Cependant Socrate prend soin de distinguer les questions qu'il va poser d'une pure et simple joute dont la seule fin serait la victoire d'un interlocuteur sur un autre. Tout en affirmant vouloir vaincre cet alter-ego anonyme, il précise que sa réaction face à la réfutation est une colère contre soi-même, non contre autrui, de sorte qu'elle le pousse à l'effort et ne le détourne pas de la recherche de la vérité (286d). Celle-ci est introduite en 288d : cet Anonyme inconvenant n'a d'autre souci que le vrai (288d5 : οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές). Les questions de Socrate, qui sont aussi bien celles de l'Anonyme, n'ont finalement d'autre finalité que la recherche de la vérité sur l'objet en question, le beau. S'il s'agit de toujours revenir à cette question, sur ce qu'est le beau en lui-même par distinction d'avec les choses belles, c'est donc au nom de la vérité. La logique agonistique initiale mise en scène par Socrate apparaît finalement orientée par le souci du vrai, et Socrate s'efforce de faire comprendre à Hippias que c'est parce que la vérité à son sujet n'a pas encore été atteinte qu'il faut continuer à s'interroger sur ce qu'est le beau. Après avoir récusé la définition du beau comme ce qui est avantageux, et s'être vu une fois de plus dans l'embarras, Socrate presse Hippias de trouver une autre réponse, au nom de son désir de savoir (297e3 : ὑπὸ ἐπιθυμίας τοῦ εἰδέναι).

Malgré ces précautions, Hippias reproche cependant à Socrate de faire un usage dévoyé du *logos*. De façon analogue à l'*Hippias mineur*, les reproches faits à Socrate sont toujours indissociables d'une certaine faute morale de celui-ci vis-à-vis des valeurs consensuelles. Lorsque Socrate, pour lui faire comprendre la distinction entre le beau lui-même et les choses belles, évoque la possibilité que certaines choses affectent deux individus mais pas chacun d'eux séparément, Hippias lui oppose une série de contre-exemples, puis il diagnostique la faute de Socrate :

Mais toi, Socrate, tu n'examines pas la totalité des choses en question, pas plus que ne le font ceux avec lesquels tu as l'habitude de dialoguer ; mettant à part le beau et découpant en

morceaux chacun des êtres dans les discours, vous en éprouvez la résonance. Pour cette raison, la grandeur et la continuité naturelles des corps existants vous échappe.

Ἀλλὰ γὰρ δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ' ἐκεῖνοι οἷς σὺ εἰώθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες. Διὰ ταῦτα οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα. (301b2-7)

L'erreur de Socrate est de n'avoir pas adopté une vue d'ensemble sur le réel : isolant le beau des choses belles au moyen du *logos*, il dissocie ce qui est dans la réalité indissociable et continu, met ensuite en contradiction le beau et les différentes choses belles, et en vient à formuler des absurdités au regard de la façon dont les choses existent réellement. Il est probable que cette réplique fasse référence à une doctrine propre à Hippias, dont la caractéristique principale serait une conception continuiste très forte du réel. C'est d'ailleurs ce sur quoi insiste Socrate juste après, qui explique sa critique par « la conception continue de la réalité selon Hippias » (301e3-4 : *διανεκεῖ λόγῳ τῆς οὐσίας κατὰ Ἰππίαν*)⁷⁵. Il pourrait donc sembler que son opposition soit avant tout doctrinale : à celui pour qui la réalité est par nature continue, isoler le beau des choses belles ne peut être qu'une aberration. Néanmoins, Hippias insiste particulièrement sur la façon dont Socrate fait usage du *logos*. Dans les deux *Hippias*, il insiste sur le caractère séparateur du *logos* de Socrate, marqué par le verbe ἀπολαμβάνω, auquel il oppose une approche totalisante du réel, marquée par l'adjectif ὅλος : par son *logos*, Socrate isole, met à part ce qui ne peut être séparé du reste des choses, qui forment une totalité continue, et s'en sert ensuite pour produire la contradiction.

Un détour par le *Ménon* permet de préciser davantage sa critique. Dans le *Ménon*, Socrate recherche également ce qu'est une certaine réalité en elle-même, la vertu, en la distinguant des différentes choses qui possèdent cette qualité. Sauf que c'est lui qui accuse Ménon en usant d'un champ lexical très proche de celui d'Hippias : tandis que lui recherche la vertu entière (79d5 : ἀρητῆς ὅλης), Ménon la déchire en morceaux (79c2 : σὺ κατακερματίζεις αὐτὴν κατὰ μέρη), parce qu'il ne parvient pas à définir la vertu sans introduire les différentes parties de la vertu dans sa définition. La vertu elle-même, distincte de ses parties et des différentes choses belles, constitue pour le Socrate du *Ménon* une totalité que la prise en compte des réalités particulières manque ; pour Hippias, une réalité prise en elle-même, comme le beau en soi, manque au contraire de totalité car elle est artificiellement

⁷⁵ Sur cet aspect central de la pensée d'Hippias, cf. A. BRANCACCI, « Ippia, gli hola, e Anassagora », dans L. Palumbo (éd.), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Naples, Loffredo, 2012, p. 245-255.

soustraite par le *logos* à la totalité continue du réel⁷⁶. On peut donc en conclure que le *logos*, selon Hippias, a pour fonction de réunir ce qui est artificiellement séparé pour retrouver une sorte de continuité, ou d'harmonie, naturelle⁷⁷. Le *logos* est donc, pour ainsi dire, à double tranchant : il peut séparer artificiellement, comme le fait Socrate, ou au contraire renforcer la continuité naturelle qui existe entre les êtres⁷⁸.

Le reproche adressé par Hippias à Socrate vaut également pour tous ceux avec lesquels ce dernier a l'habitude de discuter, et dans la suite de sa réplique, sa critique est formulée à la seconde personne du pluriel. Qui sont ces individus ? Il pourrait s'agir de ses interlocuteurs en général, comme ceux que l'on trouve dans les dialogues, ou plus spécifiquement encore de ses familiers, qui non seulement discutent avec lui, mais s'adonnent eux-mêmes à la discussion avec d'autres, dont Socrate rappelle dans l'*Apologie* (23c-24a, 33c-d) qu'ils sont à l'origine de certaines accusations contre lui. Néanmoins, tout en désignant un groupe précis dont la figure de proue est Socrate, Hippias l'élargit immédiatement : même s'il veut bien écouter Socrate, il n'a pas vraiment besoin d'en entendre davantage car, dit-il, « je connais la façon dont se comportent tous ceux qui s'occupent des discours » (301d2-3 : οἶδα γὰρ ἐκάστους τῶν περὶ τοὺς λόγους ὡς διάκεινται). Là encore, il est difficile d'identifier clairement une catégorie précise. En revanche, la critique est élargie au-delà de la pratique socratique de l'argumentation à un usage plus général du *logos*. Au vu des développements précédents, il ne s'agit pas de n'importe quel *logos*, mais d'une sorte de *logos* séparateur qui produit des contradictions en isolant certains aspects du réel. Autrement dit, c'est un usage du discours qui tend à s'affirmer comme autonome, jusqu'à s'affranchir des choses mêmes, et qui ne repose sur rien d'autre que le *logos* (langage, pensée, raisonnement) lui-même. Cette pratique semble par ailleurs bien connue d'Hippias. On peut faire l'hypothèse, à titre provisoire, qu'il s'agit d'une forme d'éristique, de joute verbale exacerbée qui ne recule devant aucun

⁷⁶ Totalité dans laquelle il existe une transitivité directe entre les propriétés des ensembles et celles des individus, en sorte qu'il est impossible de les différencier. Cf. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, op. cit., p. 108-112.

⁷⁷ On retrouve cette propriété du *logos* selon Hippias dans le *Protagoras* (337c-e), lorsque Hippias intervient pour réconcilier Socrate, Protagoras et leurs partisans respectifs au moment où l'entretien menace de rompre. Dans ce discours, il défend une forme d'unité et d'harmonie naturelles entre les hommes (du moins entre les Grecs), par opposition aux séparations artificielles de la loi. C'est donc à la fois par son contenu et sa fonction que son *logos* vise une certaine harmonie ou continuité entre les êtres. Sur ce passage du *Protagoras*, voir le chapitre 2.

⁷⁸ Un fragment tiré d'une œuvre perdue de Plutarque (se référant lui-même à Stobée) fait de la calomnie le *logos* séparateur par excellence selon Hippias, celui qui met en péril ce bien le plus précieux qu'est la *philia* (DK B 17). Le même terme (διαβολία / διαβολή) désigne aussi bien la calomnie que la division : l'usage séparateur du *logos* est en un sens une forme particulière de calomnie. La critique par Hippias du *logos* de Socrate est donc elle aussi holistique en ce qu'elle engage l'ensemble du mode de vie de Socrate. Sur ce fragment, cf. R. POMELLI, « Ippia, la calunnia e la città », *Annali Online di Ferrara-Lettere*, vol. 1, 2009, p. 104-123.

argument, qui est exemplairement illustrée par l'attitude d'Euthydème et Dionysodore dans l'*Euthydème*.

La première critique semble malgré tout indépendante de toute considération morale. La seconde fait apparaître qu'il n'en est rien, car Hippias reproche au fond à Socrate de récuser le modèle de vie bonne qui est le sien, et qui devrait être celui de tout homme. Alors que sa dernière tentative de définition du beau comme un plaisir avantageux a été réfutée, du fait qu'en raison de la distinction entre la cause et l'effet le bien ne serait pas beau, et inversement, Hippias s'exclame :

Mais enfin, Socrate, que penses-tu de tout cela ? Vraiment, ce sont des rognures, des coupures de discours, comme je l'ai dit à l'instant, en un mot de vaines divisions⁷⁹. Mais voici ce qui est beau et digne d'une grande estime : d'être capable, ayant prononcé de bonne et belle manière un discours devant un tribunal, le Conseil ou toute autre autorité à laquelle le discours peut s'adresser, de s'en aller en ayant produit la persuasion, en emportant non les moindres mais les plus grandes récompenses : son propre salut, ainsi que celui de ses biens et de ses amis. C'est donc à ces choses-là qu'il faut s'attacher, en disant bonsoir à ces vétilles verbales, pour ne pas sembler parfaitement dépourvu d'intelligence, en se consacrant comme maintenant à des bavardages et à des sottises.

Ἄλλὰ δὴ γ', ὦ Σώκρατες, τί οἶει ταῦτα εἶναι συνάπαντα; Κνήσματά τοί ἐστι καὶ περιτμήματα τῶν λόγων, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διηρημένα· ἀλλ' ἐκεῖνο καὶ καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ' εἶναι εὖ καὶ καλῶς λόγον καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν βουλευτηρίῳ ἢ ἐπὶ ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ, πρὸς ἣν ἂν ὁ λόγος ἦ, πείσαντα οἴχεσθαι φέροντα οὐ τὰ μικρότατα ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων. Τούτων οὖν χρὴ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἐάσαντα τὰς μικρολογίας ταύτας, ἵνα μὴ δοκῇ λίαν ἀνόητος εἶναι λήρους καὶ φλυαρίας ὥσπερ νῦν μεταχειριζόμενος. (304a4-b6)

Le début et la fin de la réplique développent l'accusation précédente (301b), à laquelle il est fait explicitement référence, en des termes qui font écho à l'accusation de l'*Hippias mineur*, avec notamment l'usage de tournures dérivées de l'adjectif μικρός (μικρολογίας) et des termes qui tournent en dérision la pratique de Socrate (κνήσματά, περιτμήματα, λήρους, φλυαρίας). On retrouve ici un arrière-plan aristophanien : si d'un point de vue lexical, seul le substantif λήρος est commun aux deux textes (cf. *Nuées*, v. 359 : λεπτοτάτων λήρων ἱερεῦ), la multiplication des termes désignant le caractère dérisoire et chicanier des arguments de Socrate fait nettement écho au Socrate d'Aristophane.

Mais le modèle qu'oppose Hippias est révélateur de ce qui motive sa critique de Socrate : il s'agit du rhéteur qui produit des discours persuasifs dans les lieux les plus

⁷⁹ Littéralement : « des choses divisées », par opposition à la continuité réelle des choses. Hippias ne dit à aucun moment que le raisonnement de Socrate est logiquement incorrect, mais qu'il est inutile et vain, ce qui n'est pas du tout la même chose.

importants de la vie athénienne, et assure ainsi son salut et celui de ses alliés⁸⁰. Ce modèle de la vie bonne, car c'est bien de cela qu'il s'agit, est très proche de celui qu'incarne Calliclès dans le *Gorgias* ou Thrasymaque dans la *République* : c'est celui de l'existence politique (Hippias fut le principal ambassadeur de la cité d'Élis) qui place au premier rang des biens la vie elle-même et le pouvoir. Il apparaît dès lors que l'opposition d'Hippias à Socrate est bien plus profonde qu'il n'y paraît de prime abord, et ne saurait être restreinte à des questions méthodologiques ou théoriques : ce qui choque en Socrate, c'est le mode de vie qu'il choisit en agissant comme il le fait. Et Hippias ne s'y trompe pas : en opposant à Socrate un certain mode de vie, il comprend que la façon dont Socrate argumente n'est pas accessoire, mais qu'elle engage une certaine manière de vivre qui précisément nie les valeurs du sophiste sur la vie bonne. C'est pourquoi il oppose à ce qui pourrait sembler une question strictement méthodologique ou épistémologique (la façon de bien user du *logos*) un certain choix d'existence.

Cette accusation est en réalité préparée tout au long du dialogue, dans la mesure où Platon insiste sur la dimension purement doxique des réponses du sophiste : celui-ci, malgré son mépris de la foule (284e), n'est jamais que le relais de ses opinions, et partage au fond les mêmes valeurs qu'elle. Dès sa première réponse sur ce qu'est le beau (une belle vierge) Hippias affirme qu'elle est irréfutable, ajoutant :

Comment en effet, Socrate, serais-tu réfuté, en disant ce qu'assurément tout le monde pense et dont tous tes auditeurs attesteront l'exactitude ?

Πῶς γὰρ ἄν, ὃ Σώκρατες, ἐλεγχθείης, ὃ γε πᾶσιν δοκεῖ καὶ πάντες σοι μαρτυρήσουσιν οἱ ἀκούοντες ὅτι ὀρθῶς λέγεις; (288a3-5)

La parole du sophiste est parole d'opinion. On pourrait considérer qu'Hippias répond moins ce qu'il pense que ce qu'il faut répondre pour persuader un auditoire dont il ne partage pas nécessairement l'opinion. Mais il apparaît par la suite qu'il est réellement choqué par les réfutations menées par l'Anonyme-Socrate, et que ses réponses reflètent ses propres opinions⁸¹. Il s'offusque ainsi de voir sa définition du beau examinée à partir de la beauté

⁸⁰ Il convient donc de nuancer le cosmopolitisme irénique parfois attribué à Hippias, qui ferait de l'humanité entière une fraternité unie par une *philia* naturelle. Le sophiste élabore davantage une sorte de cosmopolitisme aristocratique inspiré des hétéiries politiques, comme l'a bien montré A. BRANCACCI, « La pensée politique d'Hippias », *Méthexis*, vol. 26, 2013, p. 23-38 à partir de son discours dans le *Protagoras*. Sur la *philia* selon Hippias, cf. D. EL MURR, « Friendship in Early Greek Ethics », dans D. C. Wolfsdorf (éd.), *Early Greek Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 566-592, p. 578-580.

⁸¹ En cela, l'Hippias du dialogue ne semble pas appartenir au genre de l'imitateur ironique du *Sophiste* (268a), qui trompe tout en ayant conscience de son ignorance, mais bien plutôt à celui de l'imitateur simple, qui croit réellement posséder un savoir alors qu'il est ignorant.

d'une belle marmite, et souligne le manque d'éducation (288d1-2 : ἀπαιδευτός τις) d'un individu « qui a ainsi l'audace de prononcer des mots aussi triviaux sur un sujet si vénérable » (288d2 : ὅς οὕτω φαῦλα ὀνόματα ὀνομάζειν τολμᾷ ἐν σεμνῷ πράγματι). Il y a dans les arguments de Socrate un certain affront, une audace qui confine à l'impiété. La seconde définition du beau par l'or semble tout aussi irréfutable à Hippias, mais lorsque Socrate, imitant l'Anonyme, lui oppose qu'une cuillère en bois de figuier convient mieux qu'une cuillère en or pour cuisiner, il acquiesce tout en ajoutant ne pas discuter avec quelqu'un qui pose de pareilles questions (291a3-4 : οὐ μεντὰν ἔγωγε τῷ ἀνθρώπῳ τοιαῦτα ἐρωτῶντι διαλεγοίμην). Cette façon de questionner n'est pas tant inadéquate d'un point de vue logique, car après tout Hippias acquiesce à l'argument, qu'inconvenante : on ne compare pas l'or et le bois, car leur beauté et leur valeur respectives sont évidentes. Sa définition du beau comme le fait d'être riche, en bonne santé et honoré par les Grecs de son vivant, puis de mourir vieux en étant honoré par ses enfants (291d-e), confirme la dimension doxique de toutes ses réponses, et son adhésion à ces valeurs. C'est pourquoi, lorsque l'Anonyme vient mettre en contradiction ce modèle d'existence avec un autre modèle célèbre, celui du héros homérique et légendaire, ou encore celui des dieux et de leurs rejetons, qui n'ont pas tous eu une mort paisible dans la vieillesse, il s'exclame avec violence :

Qu'est-ce que cela ? Qu'il aille se faire pendre ! Socrate, les questions de cet homme-là n'ont assurément rien de pieux.

Τί τοῦτο; Βάλλ' ἐς μακαρίαν. Τοῦ ἀνθρώπου οὐδ' εὐφημα, ὃ Σώκρατες, ταῦτά γε τὰ ἐρωτήματα. (293a2-3)

Une fois de plus, les questions de Socrate apparaissent comme des actes d'impiété : on ne critique pas ainsi les héros et les dieux, même si en réalité les questions constituaient moins une critique de la tradition qu'une mise en contradiction des différents modèles de vie entre eux. Pour Hippias, et pour l'opinion, c'est tout un. Pourtant, Hippias reconnaît que le beau fait l'objet d'un conflit plutôt que d'un consensus (294d). Mais cela ne l'empêche pas de croire que la question est facile à régler (295a, 297e), et d'accuser Socrate à deux reprises à la fin du dialogue de faire fi de l'évidence de certaines réalités et de certaines valeurs. Car aux yeux du sophiste toutes les réponses qu'il apporte sont irréfutables, puisqu'elles sont partagées par tout le monde, et les réfutations de Socrate n'y changeront rien. Chacune des réponses d'Hippias, jusqu'à sa dernière réplique, répond ainsi à la question posée tout en dévoilant un système de valeurs qui est le sien aussi bien que celui de la plupart des Grecs.

L'Anonyme-Socrate, au contraire, délaisse ce que la foule qualifie de beau pour rechercher ce qu'est le beau lui-même (299a-b), afin de pouvoir mesurer la beauté véritable des choses belles. Il réalise ce que le sophiste prétend faire sans que ce soit réellement le cas, à savoir ne pas s'en tenir à l'opinion et délaisser l'avis de la foule. Et de ce fait même, en raison de l'adhésion totale du sophiste aux valeurs consensuelles, il est mis en accusation : les accusations d'impiété et d'arguties trouvent leur dénominateur commun dans la réfutation de l'opinion sur les valeurs et la vie bonne. Socrate est dangereux parce qu'il nie ce qui fait consensus. Hippias au contraire, qui ne cesse de prôner la concorde, ne peut se faire que le relais des opinions consensuelles. À ses yeux, Socrate outrepassa les prérogatives du *logos*, y compris du *logos* agonistique dont lui, Hippias, est l'un des spécialistes. Derrière l'accusation, il y a donc la question du rapport de celui qui philosophe à l'opinion : celui-ci peut-il, et doit-il, réfuter toute opinion ? Cela ne le conduit-il pas alors nécessairement à être accusé de vouloir subvertir les valeurs supposément partagées par tous ?

2) Le livre I de la *République*

La réaction de Thrasymaque à sa réfutation par Socrate au premier livre de la *République* constitue en quelque sorte une amplification des accusations d'Hippias, tout en constituant un cas quelque peu différent : d'un côté, la façon extrêmement virulente avec laquelle le sophiste s'en prend à Socrate fait directement écho à l'attitude d'Hippias, et plusieurs termes employés sont identiques ; d'un autre côté, Thrasymaque ne semble pas accuser Socrate de subvertir un certain nombre de valeurs morales ou civiques, mais lui reproche seulement sa façon de mener l'entretien. De fait, c'est plutôt Thrasymaque qui dans la *République* fait office de négateur des valeurs admises, en affirmant que la justice n'est jamais qu'un pur rapport de domination et d'exploitation des gouvernants sur ceux qu'ils gouvernent, en sorte que ceux qui pratiquent l'injustice sont les plus avisés⁸². Toutefois, il accuse Socrate en des termes qui là encore confinent au jugement moral, et excèdent largement le cadre d'une simple critique méthodologique. Du point de vue de Thrasymaque il

⁸² La position défendue par Thrasymaque sur la justice est aussi célèbre que controversée. Pour un résumé des débats autour du Thrasymaque de Platon, en particulier en ce qui concerne la cohérence de ses différentes affirmations dans la *République*, cf. A. MACE, « Un monde sans pitié. Platon à l'école de Thrasymaque de Chalcédoine », *Philosophie antique*, vol. 8, 2008, p. 33-60 ; D. EL MURR, « Platon contre (et avec) Thrasymaque », dans B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éd.), *L'esprit critique dans l'Antiquité*. Tome 1 : Critique et licence dans la Grèce antique, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 343-364. Dans le cadre restreint de cette étude, je me concentre uniquement sur la façon dont Thrasymaque perçoit et critique la façon d'argumenter de Socrate.

n'y a rien de choquant, et même quelque chose de louable⁸³ à faire tomber les masques des valeurs admises et à reconnaître la sagacité du tyran ; en revanche, la façon dont procède Socrate est tout bonnement inacceptable.

On peut souligner trois traits caractéristiques de la façon d'argumenter de Socrate selon Thrasymaque : 1) elle recherche uniquement la réfutation et refuse d'exprimer ses opinions propres, 2) elle consiste à débiter des sottises, et 3) elle procède d'une véritable intention de nuire. Les deux premiers traits apparaissent dès la première prise de parole de Thrasymaque, lorsqu'il fait irruption au beau milieu de la discussion entre Socrate et Polémarque sur la justice. Ceux-ci ont en effet conclu que la justice ne pouvait consister à rendre à chacun son dû, c'est-à-dire à faire du mal à ses ennemis et du bien à ses amis, car il n'est jamais juste de nuire à qui que ce soit. Or pour Thrasymaque, tout cela n'est qu'un tissu de sottises (336c1 : φλυαρία) et d'absurdités (d4 : ὄθλους). Il est remarquable qu'entre ces deux attaques, en ouverture et en clôture de sa réplique, la cible de Thrasymaque s'est restreinte : tandis qu'il commence par se moquer de la discussion entre Socrate et Polémarque, c'est ensuite au seul Socrate qu'il enjoint de cesser de répondre par des absurdités. Car on comprend très rapidement que pour Thrasymaque, Socrate est le principal responsable de la tournure prise par la discussion jusqu'ici, parce qu'il réfute toutes les réponses qu'on lui fait sans jamais répondre lui-même⁸⁴. Thrasymaque associe ainsi en seulement quelques lignes la tendance à la réfutation exacerbée de Socrate et le caractère ridicule de ses propos, dans des termes qui rappellent ceux d'Hippias⁸⁵. Loin d'être un simple accident, cette façon de procéder est en outre récurrente chez Socrate, un trait que Thrasymaque connaît bien, puisqu'il affirme reconnaître dans les propos de Socrate la fameuse εἰρωνεία dont celui-ci a l'habitude (337a4-5 : αὕτη 'κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους), et avoir prédit à d'autres que Socrate se conduirait ainsi⁸⁶. Il y a donc dans les

⁸³ Cf. 338c2-4 : « Écoute donc, dit-il. J'affirme en effet, moi, que le juste ce n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort. Eh bien ! Tu ne fais pas ma louange ? Mais tu ne le voudras pas. » (Ἄκουε δὴ, ἦ δ' ὅς. Φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. Ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐθελήσεις).

⁸⁴ On retrouve un balancement similaire dans les deux répliques suivantes. Socrate prie Thrasymaque de ne pas être trop dur envers lui et Polémarque, en utilisant la seconde personne du pluriel, mais Thrasymaque réplique en accusant Socrate (et lui seul) de toujours chercher à dissimuler ce qu'il pense (336e-337a).

⁸⁵ Voir l'emploi du substantif φλυαρία, que l'on retrouve dans l'*Hippias majeur* (304b5), un passage précédemment cité ; terme que l'on trouve également dans le *Gorgias* (voir *infra*).

⁸⁶ Je conserve le terme grec sans le traduire par « ironie ». La question est controversée de savoir si l'εἰρωνεία, telle qu'on la trouve chez Platon associée à Socrate, est identique à ce que les commentateurs de Platon ont appelé l'ironie socratique. L'εἰρωνεία est associée à l'idée de dissimulation, ou d'esquive. Pour une défense de l'irréductibilité entre l'εἰρωνεία et l'ironie socratique, cf. M. LANE, « The evolution of *eirōneia* in classical Greek texts. Why Socratic *eirōneia* is not Socratic irony », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 31, 2006, p. 49-83, en particulier p. 65-71 sur ce passage de la *République*. Elle montre de façon fine que Thrasymaque ne reproche pas à Socrate de dissimuler son supposé savoir (ce qu'on entend le plus souvent par « ironie

accusations du sophiste la confirmation d'une certaine réputation de Socrate. Cette réputation est liée au fait de ne jamais répondre soi-même aux questions posées et de soumettre incessamment l'interlocuteur à la réfutation.

Dès que Socrate entreprend d'examiner et de réfuter les thèses de Thrasymaque lui-même, la moquerie tourne à la franche accusation : de ridicule, Socrate devient dangereux, un individu qui cherche uniquement à nuire à ses interlocuteurs. En réponse à la conséquence que tire Socrate de sa définition de la justice comme l'intérêt du plus fort – dans ce cas, il serait juste que tout le monde adopte le régime alimentaire de l'homme le plus fort physiquement, puisque ce régime est son intérêt – Thrasymaque s'exclame :

Tu es vraiment répugnant, Socrate, dit-il : tu t'empares de l'argument de façon à lui faire le plus de mal.

Βδελυρός γὰρ εἶ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, καὶ ταύτη ὑπολαμβάνεις ἢ ἂν κακουργήσας μάλιστα τὸν λόγον. (338d2-3)

L'adjectif βδελυρός est extrêmement fort, et désigne quelque chose d'infâme voire de répugnant. La raison pour laquelle Thrasymaque désigne Socrate d'une façon si péjorative est que ce dernier cherche à nuire à son argument en le dénaturant (κακουργήσας). On a déjà vu en effet que le verbe κακουργέω désigne aussi bien le fait de faire du mal que de dénaturer quelque chose : en donnant à la thèse du sophiste un tour inattendu, absurde et presque comique, Socrate la dénature et la dévalue en même temps. La critique de Thrasymaque se mue à partir de là en un véritable réquisitoire contre la personne même de Socrate : lorsque ce dernier montre à Thrasymaque que la justice ne consiste pas toujours en l'intérêt du plus fort (les gouvernants), car il arrive que ceux-ci se trompent et agissent alors dans l'intérêt de ceux qu'ils gouvernent, Thrasymaque le traite de sycophante dans ses discours (340d2 : Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις)⁸⁷ ; lorsque Socrate demande à Thrasymaque si selon lui, c'est délibérément qu'il cherche à lui faire du mal, le sophiste répond par l'affirmative (341a5-9), et ajoute même que Socrate cherche à lui faire violence par le discours (341b1-2 : βιάσασθαι τῷ λόγῳ) ; et un peu plus loin, il répète que Socrate cherche délibérément à lui faire du mal et à faire le sycophante (341b8 : κακούργει καὶ συκοφάντει). Le même verbe (κακουργέω), extrêmement péjoratif, est donc employé à quatre

socratique », mais plutôt son ignorance. Selon le sophiste, Socrate réfuterait ainsi ses interlocuteurs par amour des honneurs (336c4 : φιλοτιμοῦ ἐλέγχων), c'est-à-dire pour obtenir la victoire malgré son absence de savoir. Je reviens plus en détail sur l'ironie socratique au chapitre 5.

⁸⁷ Un sycophante est un délateur professionnel qui intente des procès à autrui pour s'enrichir personnellement. Les sycophantes incarnent le dévoiement du système judiciaire athénien. Voir notamment *République*, 553b et 575d, où cette activité est caractéristique des régimes politiques les plus corrompus.

reprises en quelques pages pour désigner Socrate. À cela s'ajoute la comparaison entre Socrate et un sycophante.

Qu'est-ce qui explique une telle agressivité à l'encontre de Socrate ? Thrasymaque est décrit comme un individu particulièrement fougueux et agressif, une sorte d'incarnation de la partie ardente de l'âme (le *θύμος*) telle qu'elle est décrite ultérieurement au livre IV de la *République*⁸⁸. On aurait cependant tort d'attribuer la violence de sa réaction à son seul caractère personnel. Sa description de Socrate rappelle celle d'Hippias, pourtant plus mesuré, qui compare lui aussi Socrate à un individu mauvais en employant le même verbe que Thrasymaque (*κακουργέω* ; cf. *Hippias mineur*, 373b5), et qui rabaisse ses propos au rang de sottises. Les accusations de Thrasymaque s'inscrivent donc dans la continuité de celles d'Hippias. On peut mieux les comprendre dès lors qu'on se souvient que Thrasymaque est également connu pour son activité rhétorique, et même comme l'un des fondateurs de l'art oratoire⁸⁹. Il fut de surcroît un diplomate de Chalcédoine, qui a peut-être prononcé un discours à Athènes en -407 pour éviter des représailles trop sévères après la révolte de sa cité⁹⁰. Un bon *logos*, pour Thrasymaque, est un discours travaillé et composé avec art, et prononcé devant une foule pour produire un certain effet, que ce soit au tribunal ou à l'Assemblée. La conception thrasymachéenne du *logos* engage donc tout un système de valeurs, ainsi qu'une certaine conception de la vie bonne déjà mise en évidence dans le cas d'Hippias (savoir se défendre au tribunal ou à l'Assemblée en prononçant de beaux discours, c'est-à-dire des discours persuasifs). C'est tout cela que nie Socrate lorsqu'il analyse dans ses moindres détails et conséquences les paroles du sophiste, quitte à lui faire dire ce qu'il ne voulait pas dire. D'où la comparaison de Socrate à un sycophante : pour Thrasymaque, Socrate agit dans la sphère des discussions privées de façon identique à ces orateurs indignes, spécialisés dans la délation et les procès injustifiés, qui ne cherchent qu'à rabaisser et à vaincre leurs adversaires par tous les moyens, y compris la calomnie et le mensonge. Tant dans l'intention qui l'anime (nuire au *logos* adverse) que dans les procédés mis en œuvre (s'attacher au détail, donner un tour ridicule à l'énoncé examiné), Socrate agit de façon injuste aux yeux du

⁸⁸ Voir la mise en scène autour de l'interruption de Thrasymaque en 336b-d : il est comparé par Socrate à une bête féroce qui se jetterait sur eux pour les déchiqueter, et Socrate insiste sur la peur que suscite en lui et Polémarque cette attitude.

⁸⁹ Voir les références du *Phèdre* données en introduction. Pour une synthèse des apports de Thrasymaque dans l'histoire de l'art oratoire, cf. A. MACE, « Un monde sans pitié. Platon à l'école de Thrasymaque de Chalcédoine », *op. cit.*, p. 37-41.

⁹⁰ Cf. D. NAILS, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002, p. 288-290.

sophiste⁹¹. Il me semble que pour Thrasymaque, comme pour Hippias, Socrate est un individu qui se plaît à réfuter ses adversaires pour le seul plaisir de les réfuter, et qui use pour cela des procédés les moins nobles qui soient (les arguments chicaniers, voire la calomnie). Il s'agit en somme d'un éristique⁹².

3) Le *Ménon*

Le *Ménon* établit lui aussi un lien étroit entre réfutation des opinions et accusation envers Socrate, mais il franchit un pas supplémentaire en ce qu'il insiste également sur la nécessité de la réfutation pour parvenir à la connaissance : on ne saurait faire l'économie de la réfutation des opinions, et pourtant, ceux qui comme Socrate la pratiquent risquent toujours de faire l'objet d'une méprise et d'être accusés par l'opinion populaire. Dans ce dialogue, Socrate est en effet accusé à deux reprises de faire jeu commun avec les sophistes. Une première fois par Ménon, un jeune noble thessalien (79e-80d), et une seconde fois par son hôte Anytos, l'un des futurs accusateurs de Socrate (94d-95a). L'accusation est d'autant plus étonnante qu'en 75c-d, Socrate établit une distinction entre le type d'entretien qu'il mène et celui que mènerait « l'un de ces savants qui luttent et joutent⁹³ » (75c8-d1 : τῶν σοφῶν τις εἶη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν). Les deux principaux points de divergence résident d'une part dans le rapport à l'interlocuteur (bienveillant pour la dialectique philosophique de Socrate, agressif pour l'éristique), et d'autre part dans la finalité de la discussion (recherche de la vérité d'un côté, obtention de la victoire de l'autre). Cela conduit Socrate à faire preuve de plus de douceur avec Ménon, qui ne comprend pas sa définition de la figure comme « ce qui s'accompagne toujours de couleur » (75b), laquelle a pour fonction de lui expliquer ce qu'il attend de lui concernant la définition de la vertu : il explicite ainsi les termes de sa définition, là où un éristique se contenterait de s'en tenir à sa réponse en mettant l'interlocuteur à l'épreuve de le réfuter, privilégiant la logique de la lutte à la recherche de la vérité. Socrate distingue ainsi la recherche en commun de la vérité propre au διαλέγεσθαι (75d4) de la lutte éristique, et établit une sorte de pacte dialectique avec Ménon. Il ne saurait plus clairement se différencier de la lutte verbale éristique.

⁹¹ On remarquera que Socrate répète pourtant à Thrasymaque qu'il est véritablement ignorant au sujet de la justice, et qu'il accepte volontiers d'être réfuté par le sophiste et d'apprendre auprès de lui (337d, 338b, 341a-b).

⁹² Je reviens à la fin du chapitre 7 sur la question d'une possible modification de l'opinion de Thrasymaque vis-à-vis de Socrate et de la philosophie dans la suite du dialogue.

⁹³ En faisant de ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν une explicitation de τῶν σοφῶν : Socrate désigne une forme de sophistique tournée vers la lutte argumentative sous toutes ses formes. Je désigne par la suite cette pratique sous la seule dénomination d'éristique ou de sophistique éristique.

Pourtant, quelques pages plus loin, Ménon accuse précisément Socrate de faire ce dont il se gardait, à savoir le tromper et le conduire à l'aporie sans souci de la vérité. Il s'agit du célèbre portrait de Socrate en poisson torpille :

Socrate, j'avais pour ma part ouï-dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même et provoquer l'embarras chez les autres. Et maintenant, à ce qu'il me semble du moins, tu me jettes des sortilèges, m'envoûtes et m'ensorcelles complètement, de sorte que je me trouve rempli d'embarras ! Et s'il convient de faire quelque plaisanterie, tu me sembles tout à fait comparable, tant par l'aspect que pour le reste, à cette torpille marine tout aplatie : de même qu'elle plonge dans la torpeur quiconque s'en approche et la touche, toi aussi, me semble-t-il, tu m'as maintenant fait un effet de ce genre. Car pour ma part, vraiment, je suis incapable de te répondre. J'ai bien pourtant prononcé mille fois d'innombrables discours sur la vertu, devant nombre de gens, et je m'en suis tout à fait bien sorti, à ce qu'il me semblait du moins. Mais maintenant, je ne suis absolument plus capable de dire ce qu'elle est. Aussi tu me sembles bien avisé de ne pas prendre la mer loin d'ici, ni non plus de t'aventurer hors de ta patrie. Car si, en tant qu'étranger, tu faisais de semblables tours dans une autre cité, tu serais probablement traduit en justice comme sorcier !

Ὁ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. Καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶσαι, ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ ἅλλα ταύτη τῇ πλατεῖα νάρκη τῇ θαλαττία· καὶ γὰρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον ναρκᾶν ποιεῖ, καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, [ναρκᾶν]· ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνωμαί σοι. Καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἴρηκα καὶ πρὸς πολλοὺς, καὶ πάνυ εὖ, ὥς γε ἐμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν. Καί μοι δοκεῖς εὖ βουλευέσθαι οὐκ ἐκπλέων ἐνθένδε οὐδ' ἀποδημῶν· εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιῶς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθείης. (79e6-80b6)

Cette description apparaît après la réfutation de la troisième définition de la vertu comme le désir des belles choses et le pouvoir de se les procurer. Rompant l'examen, Ménon décrit réflexivement l'effet des paroles de Socrate sur lui, et le compare à un poisson torpille et un sorcier : comme la torpille, à laquelle il peut ressembler par son physique, il paralyse ses interlocuteurs en les vouant au mutisme par ses paroles ; comme le sorcier, il semble doté de pouvoirs surnaturels et inexplicables.

Cet exercice de style s'inscrit dans la tradition des banquets, où l'une des activités consistait pour les convives à se comparer mutuellement et avec humour. On en trouve un exemple à la fin du *Banquet*, où Alcibiade brosse le portrait de Socrate en le comparant à un silène et au satyre Marsias (215a-b). Comme c'est aussi le cas dans le discours d'Alcibiade, à l'humour se mêle cependant le reproche chez Ménon : jusqu'ici, en émule de Gorgias, il était capable de parler sans aucune difficulté de la vertu et d'être reconnu aux yeux de tous pour son savoir. Mais désormais, il est devenu incapable de dire quoi que ce soit à son sujet. D'où l'accusation, car il s'agit bel et bien d'une accusation à l'encontre de Socrate. Premièrement, celle d'attaquer ses interlocuteurs, ce qui apparaît clairement avec l'image des sortilèges et

autres enchantements jetés sur Ménon, mais aussi avec celle de la torpille⁹⁴. En second lieu, celle de ne pas faire progresser l'interlocuteur, contrairement à ce qu'il prétend. Comme le souligne Dominic Scott⁹⁵, on a là l'image inverse de celle du taon dans l'*Apologie* (30e5) : tandis que la seconde fait de Socrate un stimulus intellectuel et éthique en le comparant à un insecte qui harcèle ses concitoyens pour qu'ils s'améliorent, la première l'accuse de provoquer la léthargie, voire une forme de mort intellectuelle. Tout ce que Ménon pensait savoir a été purement et simplement détruit, sans souci finalement de discriminer le bon du mauvais dans ses opinions sur la vertu. Or ces opinions, comme dans le cas d'Hippias, sont également celles des Grecs de son temps, ainsi qu'en témoignent ses trois tentatives précédentes de définition de la vertu : 1) des vertus différenciées selon le sexe (homme / femme), l'âge (enfant / adulte) et la condition (esclave / individu libre) (71e-72a), 2) la puissance de commandement (73c-d), et 3) le désir des belles choses accompagné du pouvoir de se les procurer (77b). La première définition reflète l'organisation et la hiérarchie même de la société grecque, tandis que les deux autres explicitent les valeurs qui constituent l'idéal de la vie bonne pour un citoyen : commander et avoir du pouvoir, vertus politiques par excellence. Ce n'est donc pas simplement que Ménon ne sait plus que répondre : il ne sait plus que répondre sur ce qui pour lui ne fait aucune difficulté, du fait de son évidence. La critique épistémique (laisser l'interlocuteur dans l'embarras) est indissociable d'une critique éthico-politique (subvertir les valeurs consensuelles).

Cet épisode, s'il semble constituer un simple intermède, est loin d'être déconnecté du reste du dialogue. Au contraire, il en constitue un passage charnière structuré par l'élucidation philosophique du concept d'*ἀπορία*, qui affleure dès la critique de la troisième définition de Ménon (78e4-6), où il conserve son sens matériel de « manque de ressource », pour désigner ensuite dans le portrait de Socrate (80a3) l'embarras au sens psychologique et épistémique du terme, c'est-à-dire l'incapacité du locuteur à répondre à la question posée après avoir épuisé toutes ses opinions à son sujet. Ménon ne se contente cependant pas de souligner son embarras devant les réfutations de ses définitions par Socrate : il associe son embarras à une certaine image de Socrate qui n'est pas sans rappeler le pacte dialectique, mais de manière inversée, puisque désormais Socrate est accusé de faire de l'entretien un combat, une joute où il s'agit de faire tomber l'adversaire. D'ailleurs, Ménon ne voit là que la confirmation de ce

⁹⁴ Ce poisson est dans l'Antiquité considéré comme un prédateur : les décharges électriques n'auraient pas seulement pour but de se défendre, mais aussi d'attaquer sa proie. Cf. Aristote, *Histoire des animaux*, 620b19-25.

⁹⁵ D. SCOTT, *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 69-70.

qu'il avait déjà entendu dire avant même de le rencontrer : la réputation de Socrate le précède, cette réputation que Socrate s'évertue à récuser dans l'*Apologie*, dont Thrasymaque se fait l'écho et le relais, et que Ménon, après avoir rencontré Socrate, confirme. Comme la majorité de l'opinion publique athénienne, il dénie à Socrate la revendication du dialogue, et l'assigne bien plutôt à une pratique agonistique, éristique de la discussion, ainsi que le confirment les deux images qu'il emploie à titre de comparaison, qui désignent des prédateurs, des êtres dangereux. En outre, le champ lexical de la sorcellerie est employé à plusieurs reprises de manière péjorative dans les dialogues, et en particulier pour désigner la sophistique : les éristiques de l'*Euthydème*, dont l'agressivité peut être rapprochée du portrait de Socrate en prédateur qui paralyse ses proies⁹⁶, sont également comparés à des magiciens, en particulier à Protée (288b-c) ; le sophiste est également comparé à un sorcier dans le *Sophiste* (235a-236d)⁹⁷. On retrouve donc dans le portrait de Socrate par Ménon une représentation implicite de Socrate en sophiste, entendu comme une sorte d'éristique qui attaque ses interlocuteurs afin de les confondre, produisant sur eux un effet qui leur semble à la fois inexplicable et malveillant. Comme dans l'*Hippias majeur*, cette accusation est d'autant plus significative qu'elle apparaît alors même que Socrate a déjà précisé qu'il désirait dialoguer, et non disputer : ce n'est pas que Ménon aurait besoin d'entendre cette distinction pour corriger sa méprise ; il la dénie purement et simplement à Socrate⁹⁸.

Socrate parvient-il, dans sa réponse, à imposer une image correcte de lui-même et du type d'entretien auquel il convie Ménon ? En réponse à son portrait, il refuse de jouer le jeu des comparaisons, et corrige bien plutôt les conclusions de Ménon, en insistant sur le fait qu'il est lui-même dans l'embarras à propos des sujets sur lesquels il parle, de sorte qu'il ne se situe pas en surplomb de ses interlocuteurs, comme un savant face à des ignorants. Il retourne ainsi l'image de la torpille marine, acceptant la comparaison à condition de préciser qu'il se met

⁹⁶ À la fin du dialogue, Socrate reste lui aussi sans voix face aux deux frères (303a). Cf. chapitre 5.

⁹⁷ Voir également *République* (X, 598d), où le champ lexical de la magie est associé au savoir universel qui est revendiqué par les poètes mais aussi par les sophistes, et *Politique* (291c, 303c), où ce champ lexical est associé à une sophistique élargie, qui inclut tous les prétendants au savoir politique. Sur la condamnation progressive des pratiques magiques en Grèce ancienne, et l'usage polémique de l'association entre magie et sophistique chez Platon, cf. J. de ROMILLY, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, MA / Londres, Harvard University Press, 1975, chapitres 1 et 2. Selon J. de Romilly, il existe aussi chez Platon un emploi positif du champ lexical de la magie, qui apparaît clairement dans le prologue du *Charmide*, et que l'on retrouverait dans le portrait de Socrate du *Ménon*. Cette conclusion me semble cependant difficilement défendable dans le *Ménon*, en raison de la référence explicite au procès pour sorcellerie, qui fait directement écho au procès de Socrate.

⁹⁸ La comparaison avec le portrait que Nicias brosse de Socrate dans le *Lachès* (187e-188c) le fait d'autant mieux ressortir : selon Nicias, Socrate tourne les arguments dans tous les sens jusqu'à ce que l'interlocuteur réponde sur sa façon de vivre, mais ce traitement est nécessaire et bénéfique pour la conduite de sa vie. Aussi Nicias se réjouit-il de fréquenter Socrate et d'être réfuté par lui. On a là l'antithèse de la réaction de Ménon face à Socrate.

lui-même dans l'embarras en faisant subir la même chose aux autres. Comme dans l'*Apologie*, l'enjeu est de faire comprendre à son interlocuteur que s'il le réfute, ce n'est pas parce qu'il serait un savant, mais parce qu'il est lui-même dans l'embarras. Plus encore, l'embarras qu'il provoque chez autrui n'est qu'un effet dérivé de l'embarras qu'il produit en lui-même, lorsqu'il s'interroge, de sorte qu'il ne vise jamais la réfutation de l'interlocuteur pour elle-même (80c) : malgré la dimension agonistique de la discussion, la réfutation n'en est jamais la finalité, car seule compte la recherche de la vérité, en l'occurrence sur la vertu. Il conclut sa réplique par une exhortation à chercher ensemble ce qu'est la vertu, renouant ainsi avec le pacte dialectique⁹⁹.

La réaction de Ménon permet de mesurer l'échec de son exhortation, puisque le jeune homme, au lieu de reprendre l'enquête sur la vertu, attaque Socrate sur sa prétention au non-savoir¹⁰⁰ : comment pourrait-il bien chercher ce dont il ne sait absolument pas ce que c'est ? Socrate reformule l'argument de Ménon, lui conférant la forme générale d'un paradoxe, et le qualifie d'éristique (80e2, 81d6). Selon cet argument, il est impossible de chercher à connaître quoi que ce soit : le connaissant, on ne le chercherait pas, et ne le connaissant pas, on n'aurait aucun moyen de le chercher. Cet argument est éristique en un double sens : d'une part, comme le confirme la présence d'un argument similaire dans l'*Euthydème* (275d-277c), c'est un argument qui est utilisé pour vaincre l'adversaire en le contredisant quelle que soit sa réponse¹⁰¹; d'autre part, cet argument rend paresseux (80d7 : ἀργούς, μαλακοῖς). Ménon, après avoir accusé Socrate de chercher à confondre ses interlocuteurs, cherche à lui faire subir le même sort en le mettant dans l'embarras, confirmant ainsi la dimension agonistique, à ses yeux, de l'entretien socratique. Par deux fois, les correctifs appliqués par Socrate pour indiquer la bonne façon de rechercher la vérité ont échoué. La différence est demeurée inaudible.

Malgré cela, Ménon modifie peu à peu son rapport à Socrate. Au cours de l'épisode avec l'esclave de Ménon, qui a pour fonction de rendre manifeste le processus de ressouvenir

⁹⁹ Voir également le bref échange entre Critias et Socrate dans le *Charmide* (166c-e). Critias accuse Socrate de chercher à le réfuter sans égard pour la vérité en assimilant la σοφροσύνη aux autres sciences (qui portent toujours sur autre chose et non sur elles-mêmes), alors que selon Critias Socrate est parfaitement au fait de cette différence propre à la σοφροσύνη. De façon analogue au *Ménon*, Socrate répond à Critias que s'il le réfute, c'est d'abord pour s'examiner lui-même à fond, et qu'il importe peu au fond de savoir qui est réfuté.

¹⁰⁰ Il s'agit bien chez Ménon d'une attaque personnelle contre Socrate, comme en témoigne la multiplication de la seconde personne du pluriel (80d5-8 : ζητήσεις, οἴσθα, ἐντύχοις, σὺ οὐκ ἤδησθα).

¹⁰¹ L'argument de l'*Euthydème* repose sur les multiples sens possibles du verbe μανθάνω, et porte sur l'apprentissage plutôt que sur la recherche du savoir. Il ne s'agit donc pas du même argument que celui du *Ménon*, mais tous deux prennent une forme dilemmatique et appartiennent à la famille des paradoxes éristiques sur le savoir.

à l'œuvre dans tout savoir, Socrate revient sur l'image de la torpille marine, et Ménon reconnaît qu'en plongeant l'esclave dans cet état de torpeur au sujet de la duplication du carré, Socrate lui a été bénéfique : lui ayant fait prendre conscience de son ignorance à ce sujet, il a fait naître en lui un désir de savoir qui pourra lui permettre d'acquérir une connaissance (84a-c). La réfutation des opinions apparaît ainsi comme une condition nécessaire, quoique non suffisante, du savoir, et acquiert sa pleine légitimité : il faut d'abord prendre conscience de son ignorance pour commencer à rechercher la vérité, et seule la réfutation, qui produit un état d'aporie en l'âme, le permet.

Au vu des développements précédents, la reconnaissance progressive par Ménon des bienfaits de la réfutation et de l'embarras de l'âme ne résout cependant pas toutes les difficultés. D'un côté, Socrate parvient peu à peu à faire comprendre à Ménon que ses questions et ses réfutations n'ont d'autre but que la connaissance, et qu'elles produisent les plus grands bienfaits. Mais dans le même temps, la réfutation apparaît comme une condition nécessaire du savoir, car l'état initial de l'âme semble bien toujours être celui de l'opinion ignorante d'elle-même, comme l'ont illustré Ménon et son serviteur, ce qui implique que Socrate ne peut faire autrement que de commencer par réfuter ses interlocuteurs¹⁰². Or, au regard des réactions précédentes de Ménon, cela signifie que Socrate risque toujours d'être l'objet de méprises. Le *Ménon* met ainsi en évidence le lien qui existe entre pratique de la réfutation et mauvaise opinion du philosophe, tout en affirmant la nécessité de procéder à la réfutation des opinions des interlocuteurs, donc de courir le risque d'être pris pour une sorte de sophiste, d'individu malveillant qui ne fait que plonger ses interlocuteurs dans l'embarras, y compris et surtout sur les sujets les plus importants et consensuels, comme la vertu.

Dans la suite du dialogue, ce risque est incarné par Anytos, l'hôte de Ménon et l'un des accusateurs historiques de Socrate. En effet l'attitude de Ménon vis-à-vis de Socrate marque un infléchissement, mais pour mieux laisser la place à une nouvelle accusation, bien

¹⁰² La différence de nature entre opinion, même vraie, et connaissance, est affirmée en 98b comme l'une des seules choses que Socrate prétend savoir, la connaissance présentant une stabilité en l'âme que l'opinion ne possède pas. Pour un aperçu des débats concernant le raisonnement causal (98a3 : αἰτίας λογισμῶ) permettant de passer de l'opinion droite à la connaissance, cf. D. SCOTT, *Plato's Meno*, *op. cit.*, p. 178-185 (qui représente l'interprétation traditionnelle : il existe une continuité à la fois psychologique et épistémologique entre opinion vraie et connaissance, cette dernière consistant à fonder en raison les opinions vraies dans un système ordonné), ainsi que l'interprétation alternative proposée par D. EL MURR, « *Desmos et logos* : de l'opinion vraie à la connaissance (*Ménon*, 97e-98a et *Théétète*, 201c-210b) », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2013, p. 151-171 (la discontinuité est réelle entre opinion vraie et connaissance, cette dernière étant le ressouvenir de la parenté naturelle de l'âme à l'intelligible, et donc la saisie par l'âme de l'intériorité de la connaissance, ce qui modifie radicalement le rapport que l'âme entretient au savoir). Il suffit pour mon propos de souligner la nécessité, afin de parvenir à la connaissance, d'être préalablement soumis à la réfutation de ses opinions, du fait de leur insuffisance foncière, ce que Socrate affirme sans ambiguïté en 84c.

plus véhémente, celle d'Anytos. Celui-ci fait son apparition au moment où Socrate pose le problème des maîtres de vertu : si la vertu s'enseigne, on doit en trouver des maîtres (89d). Qui l'enseigne donc ? Appliquant le paradigme technique de tous les autres arts (cordonnerie, médecine, flûte, etc.), dans lesquels c'est auprès de ceux qui revendiquent la pratique d'un art (90d2-3 : τοὺς ἀντιποιουμένους τε τῆς τέχνης) qu'on l'apprend, Socrate propose à Anytos les sophistes comme candidat, puisqu'ils prétendent précisément enseigner la vertu, et se font payer pour cela (91b). Mais Anytos s'offusque, intimant à Socrate de prononcer des paroles de meilleure augure (91c1 : εὐφήμει¹⁰³), et proclame son souhait que personne ne les côtoie, eux qui sont « la ruine et la corruption de ceux qui les fréquentent » (91c4 : λώβη τε καὶ διαφθορὰ τῶν συγγιγνομένων). Socrate met alors à l'épreuve son opinion sur les sophistes : ceux-ci, à l'instar de Protagoras, seraient donc les seuls parmi ceux qui prétendent enseigner quelque chose, à avoir trompé depuis tout ce temps ceux qu'ils prétendaient éduquer, et à être restés célèbres, alors qu'ils ne leur apporteraient en réalité rien de bon¹⁰⁴ ? Socrate teste ainsi l'opinion d'Anytos en lui opposant l'opinion commune sur les sophistes, afin de faire apparaître au grand jour son ignorance : Anytos hait les sophistes sans en avoir jamais rencontré un seul. Il est donc incapable d'évaluer leur art et de les juger correctement, étant absolument ignorant à leur sujet (92b-c). Anytos incarne exemplairement la logique de l'opinion ignorante, d'une opinion qui croit d'autant plus connaître ce dont elle parle qu'elle ne le connaît pas. On peut supposer que c'est la raison pour laquelle Socrate semble défendre les sophistes : son but est de mettre en évidence, pour la combattre, l'opinion qui emplit l'âme d'Anytos. On voit bien ici que pour Platon, une critique ignorante des sophistes n'a aucune valeur, quand bien même il critique lui-même souvent la sophistique : mieux vaut encore la louer en connaissance de cause. Il n'en reste pas moins qu'aux yeux d'Anytos, Socrate est associé d'une façon ou d'une autre aux sophistes, puisqu'il prend leur défense, même s'il

¹⁰³ Les termes de cette accusation de quasi-blasphème contre Socrate sont les mêmes que ceux employés par Hippias dans l'*Hippias majeur* (293a).

¹⁰⁴ Cet argument semble contredire celui du *Gorgias* (519c-d), où Socrate montre que pour les politiques comme pour les sophistes, l'injustice de ceux qu'ils ont prétendu éduquer est le signe de leur échec, puisqu'ils prétendaient précisément les rendre meilleurs. Mais les deux arguments ne sont pas exactement sur le même plan : dans le *Gorgias*, Socrate fait probablement allusion à des cas particuliers où l'élève serait devenu meilleur sophiste que le maître, trouvant ainsi les arguments pour refuser de le payer, comme dans l'anecdote du procès qui opposa Protagoras à son disciple Évathle (DK 1 et 4) ; dans le *Ménon*, il s'appuie sur la réputation de Protagoras durant toute sa carrière et à l'échelle de la Grèce. Dans la mesure où les sophistes, comme d'ailleurs les politiques, ont pu connaître des déboires malgré leur renommée, il peut jouer sur l'un ou l'autre tableau en utilisant l'ambivalence et les fluctuations de l'opinion à leur égard.

prend moins leur défense qu'il ne défend l'exigence de connaître ce dont on parle et que l'on critique¹⁰⁵.

Anytos répond alors que tout bon citoyen est maître de vertu, et développe ainsi un modèle de transmission de la vertu entre les citoyens, de génération en génération (92e-93a). Socrate abonde dans son sens, mais le met face à la difficulté suivante : s'il en est ainsi, pourquoi les grands hommes, ceux qui sont réputés pour leur vertu (Thémistocle, Aristide, Périclès, Thucydide) ont-ils échoué, de notoriété publique, à rendre leurs fils aussi vertueux qu'eux, alors qu'ils ont pu les faire exceller dans tous les autres arts qui s'enseignent, et qu'ils n'auraient pu souhaiter autre chose que de les rendre vertueux ? C'est donc que la vertu ne s'enseigne probablement pas (94e). Mais Anytos n'a cure de savoir si la vertu s'enseigne ou non, ce qui lui importe, c'est que Socrate semble dire du mal des gens (94e3 : *κακῶς λέγειν ἀνθρώπους*) avec une facilité déconcertante (*ῥαδίως*), en critiquant ainsi les grands hommes et en jetant le doute sur leur capacité à éduquer leurs fils. Comme le remarque Socrate, il se sent lui-même visé, en tant qu'homme politique de son temps ayant un fils à la réputation également mauvaise¹⁰⁶. Comme Ménon avant lui, Anytos donne à Socrate un conseil qui résonne comme une accusation, en l'occurrence de calomnie : Socrate devrait faire attention, car est facile de faire du tort (94e5 : *κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους*) à quelqu'un dans l'Athènes de l'époque, en lui intentant un procès. Le *κακῶς ποιεῖν* du procès sonne comme le juste châtement du *κακῶς λέγειν* de Socrate. L'accusation d'Anytos est à peine voilée, ainsi que ses motivations : Socrate est l'un de ces individus qui disent du mal des autres, qui se plaisent à malmener la saine opinion athénienne sur ses grands hommes et les valeurs. C'est un sophiste qui, s'il continue ainsi, mérite châtement.

Le dialogue reprend ensuite avec Ménon, mais avec la présence menaçante d'Anytos, qui ne quitte pas la scène, en arrière-plan¹⁰⁷. Si Ménon acquiesce aux remarques finales de Socrate sur l'opinion droite dénuée d'intelligence des grands hommes politiques, à la façon des faiseurs d'oracles et des prophètes (99c), il ne fait guère de doute que pour Anytos, Socrate n'a aucunement tenu compte de ses avertissements précédents, et Ménon a peu de chance de le convaincre et de le rendre plus doux à l'égard de Socrate (100b). De façon beaucoup plus nette encore avec Anytos qu'avec Ménon, la réfutation conduit Socrate à être pris pour un individu malveillant qui, aux yeux de l'opinion, est l'un des sophistes qui

¹⁰⁵ Il y a cependant une part indéniable de provocation chez Socrate. Il présente notamment la thèse selon laquelle les sophistes sont les maîtres de vertu comme sa réponse personnelle (92d).

¹⁰⁶ Sur la corruption du fils d'Anytos, que Socrate aurait anticipée, cf. Xénophon, *Apologie de Socrate* (§ 30-31).

¹⁰⁷ Cf. 99b6, où Socrate mentionne « Anytos ici présent » (Ἄνυτος ὄδε).

critiquent les valeurs et les grands hommes de l'époque. La condamnation de l'*elenchos* socratique n'est pas tant épistémologique que morale et même politique : en réfutant ainsi à tout bout de champ, Socrate met en danger les valeurs de la cité et ses figures tutélaires. Pourtant, la justification de Socrate est, quant à elle, d'un tout autre ordre : ce qu'il s'agit de réfuter, c'est l'ignorance qui se croit savante, et la réfutation est le seul moyen de parvenir à la connaissance. Il y a donc une tension entre le projet socratique de recherche du savoir, lequel implique la réfutation des opinions ignorantes, et la dimension morale et politique des opinions qu'il réfute, qui le fait passer pour un sophiste subversif et dangereux qui n'a aucun égard pour la vérité. On peut encore formuler les choses de la manière suivante. Pour comprendre le lien indissociable entre réfutation et vérité, il faut faire l'expérience des bienfaits de la réfutation, ce qu'entrevoit Ménon au fil du dialogue, à partir de l'épisode avec l'esclave. Mais à en rester à une opinion tout extérieure sur Socrate, celle dont Ménon se fait le relais au début de son portrait peu élogieux du philosophe, et celle avec laquelle il est probable qu'Anytos quitte l'entretien, il semble extrêmement difficile d'éviter son assimilation à une forme de sophiste corrupteur.

Les deux *Hippias*, le premier livre de la *République* ainsi que le *Ménon* complexifient donc les analyses de l'*Apologie*, en montrant que c'est au nom de certaines valeurs morales et politiques que les interlocuteurs de Socrate en viennent à l'accuser, y compris lorsque ces accusations prennent pour cible la réfutation socratique. Le *Ménon*, en insistant plus particulièrement sur le lien étroit qui unit réfutation des opinions et recherche de la vérité, rend ce risque de méprise sur le philosophe coextensif à son activité : s'il est nécessaire, pour atteindre la connaissance, d'en passer par la réfutation des opinions en l'âme, alors il est tout aussi nécessaire qu'avant que les effets bénéfiques de la réfutation ne soient reconnus par celui qui y est soumis, il se sente comme Ménon et Anytos injustement attaqué, et placé dans un état d'ignorance bien pire que lorsqu'il croyait encore savoir ce qu'en réalité il ne savait pas.

II. L'in vraisemblable vérité du philosophe aux yeux de l'opinion

On a vu précédemment en quel sens l'*elenchos* socratique se trouve au cœur des accusations dont Socrate est l'objet. On pourrait en tirer la conclusion que c'est essentiellement la dimension négative, aporétique, de la démarche socratique, qui conduit à l'assimilation de Socrate à un sophiste, en sorte qu'une approche plus positive permettrait

d'éviter de telles conséquences. Le *Gorgias* dans son ensemble, ainsi qu'un bref passage du livre VI de la *République*, appellent cependant à nuancer fortement ce constat. Le *Gorgias* est bien le dialogue par excellence de l'*elenchos*, avec plus de quarante occurrences du lexique afférent. C'est également le dialogue où les interlocuteurs, en particulier Polos et Calliclès, prennent Socrate à partie d'une façon particulièrement virulente, en raison de sa façon de procéder dans l'argumentation. Pourtant, ce dialogue est loin d'être purement aporétique, car Socrate ne se contente pas de récuser les positions de Polos et Calliclès sur la justice et la vie bonne, mais il affirme également ce qui lui semble être la vérité sur ces sujets. Or, l'étude précise des reproches qui lui sont faits met en évidence le fait que ce n'est tant en raison de l'aporie qu'il suscite que Socrate est pris pour un sophiste, ou parce qu'il argumenterait de façon fallacieuse, mais du fait d'énoncer une vérité qui semble à ce point invraisemblable à ses interlocuteurs qu'elle est interprétée comme une tromperie, une provocation délibérée. Comme dans les dialogues précédemment étudiés, l'accusation envers Socrate est formulée en termes méthodologiques, mais elle ne s'y réduit jamais, car elle s'enracine dans la question des valeurs, qu'il s'agisse de celles qui sont récusées, ou de celles qui sont explicitement affirmées. L'*elenchos* en tant que méthode est donc moins la cause de la confusion entre Socrate et les sophistes que l'occasion au cours de laquelle il dévoile un système de valeur qui choque l'opinion et conduit à le condamner. Dans le *Gorgias* et la *République*, c'est paradoxalement en raison de la vérité qu'il défend, parce qu'elle semble invraisemblable à l'opinion, que le philosophe est violemment attaqué comme un sophiste.

1) Persuader les interlocuteurs sur la vie bonne et sur ce qu'est un philosophe : échecs momentanés et réussites prospectives dans le *Gorgias*

Tout au long du dialogue, Platon met en scène les difficultés de Socrate à persuader ses interlocuteurs. Cette persuasion se joue à deux niveaux indissociables : celui de la véracité de ce qu'affirme Socrate et celui de la sincérité de sa démarche (il recherche la vérité, et ne réfute qu'en vue d'elle). Socrate doit persuader l'auditoire qu'il tient réellement pour vrai ce qu'il affirme être vrai, pour que celui-ci puisse être convaincu par ses paroles. Inversement, lorsque ses affirmations sur le malheur du tyran, la médiocrité de la rhétorique et le fait de préférer subir l'injustice plutôt que la commettre semblent invraisemblables, c'est sa sincérité qui est mise en cause, car cela semble la seule explication possible. Le dialogue interroge ainsi non seulement la puissance du philosophe à persuader ses interlocuteurs de la vérité concernant la vie bonne, mais également et en même temps sa capacité à imposer une image

droite de lui-même et de son activité (la recherche de la vérité) là où ses procédés passent pour de la sophistique.

Dans un premier temps, nous verrons que tout au long du dialogue, Socrate ne cesse de se voir dénier la recherche de la vérité, alors même qu'il la pose comme sa finalité explicite, et que cette mécompréhension prend des formes variées : celle d'une occasion manquée de rechercher en commun la vérité avec Gorgias ; celle d'une accusation avec Polos, qui semble cependant peu à peu modifier son jugement sur Socrate ; enfin, la forme d'une nouvelle accusation, bien plus violente, avec Calliclès, mais qui est au fond la même que celle de Polos, à savoir que Socrate est un sophiste-éristique qui prend au piège ses interlocuteurs. Pour ce faire, il est nécessaire de suivre précisément les inflexions du dialogue, afin de mieux cerner le mouvement d'oscillation de l'image de Socrate et de la philosophie qu'il incarne, tantôt rabaissée à une sophistique vulgaire, tantôt reconnue pour ce qu'elle est, au moins partiellement, par ses interlocuteurs. Cela me conduira à nuancer le pessimisme et l'amertume souvent attribués à ce dialogue¹⁰⁸ : si la reconnaissance du philosophe est difficile, elle n'est pas impossible. En revanche, elle requiert un exercice constant et soutenu de l'examen philosophique qui pose une difficulté politique.

a) Socrate et Gorgias : l'occasion manquée de rechercher la vérité

Le prologue précédant l'entretien entre Socrate et Gorgias annonce d'emblée la volonté chez Socrate de se démarquer de l'exercice sophistico-rhétorique : Gorgias vient de donner son ἐπίδειξις, la démonstration de son talent, et Socrate, qui est arrivé trop tard, délaisse cette démonstration au profit d'une discussion (447c2 : διαλεχθῆναι) avec Gorgias sur sa technique, la rhétorique. De prime abord, la distinction entre discussion et démonstration semble purement formelle, et recouper celle entre discours long (macrologie) et entretien bref par questions et réponses (brachylogie) : Socrate demande à Gorgias de répondre brièvement aux questions qu'il lui pose, ce que Gorgias accepte sans difficulté, lui qui prétend exceller aussi bien dans le discours long que le court (449b-c). Mais l'enjeu est en réalité tout sauf formel. Le discours long de Gorgias est ἐπίδειξις, c'est-à-dire démonstration par le rhéteur de sa supériorité, de son savoir. Laisser de côté ce genre de discours pour le renvoyer au-delà du temps de l'entretien¹⁰⁹, c'est donc laisser de côté un discours d'éloge, qui

¹⁰⁸ Voir la question d'E. Dodds : « Why is the Gorgias so bitter » ? E. R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford, Oxford University Press, 1959, p. 19. Voir également D. Scott, « Platonic Pessimism and Moral Education' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 17, 1999, p. 15-37.

¹⁰⁹ Cf. 447c3 et 449c5-6, où Socrate remet à plus tard (εἰς ἄθλις) une autre démonstration de Gorgias.

au fond ne fait jamais que l'éloge de celui qui le prononce, pour évaluer la technique dont il se prévaut au moyen d'un examen. Le décalage temporel – Socrate arrivant trop tard – redouble le déplacement qu'introduit Socrate dans les discours qui vont être tenus : il ne s'agira plus d'admirer la technique de Gorgias, mais de la mettre à l'épreuve dans une discussion serrée sur la nature de la rhétorique¹¹⁰.

Après avoir poussé Gorgias à clarifier sa définition de la rhétorique jusqu'à en faire une puissance de persuader par des arguments (452d) sur le juste et l'injuste (454b), qui cependant ne délivre aucun savoir sur ce dont elle parle (455a), Socrate le met en difficulté : d'un côté il fait de la rhétorique une puissance de persuasion axiologiquement neutre pouvant être justement ou injustement utilisée sans qu'il faille en blâmer les professeurs (456c-457b), mais de l'autre il reconnaît que le rhéteur doit connaître ce qui est juste, de sorte qu'il ne saurait faire un usage injuste de la rhétorique (460d-461a). Il est de première importance de noter les précautions que prend Socrate avant de mettre en évidence la contradiction qu'il y a dans les propos de Gorgias, car ce sont exactement ces précautions qui lui sont déniées par la suite :

Je crois, Gorgias, que toi aussi tu as l'expérience de nombreuses discussions, et tu as dû observer en elles la chose suivante : ceux qui s'y adonnent ne sont pas facilement capables, ayant défini ensemble ce sur quoi ils ont entrepris de dialoguer et s'étant instruits mutuellement, de mettre fin à l'entretien de la même façon¹¹¹ ; mais dès lors que surgit un différend et que l'un affirme que l'autre ne parle pas correctement ou clairement, ils sont en colère et croient que c'est par jalousie que l'autre parle ; ils sont amoureux de la victoire et ne mènent aucune recherche sur le sujet de la discussion. [...] Pour quel motif est-ce que je dis cela ? Parce que tu

¹¹⁰ Ce déplacement est condensé dans les premiers mots du dialogue : à Calliclès qui fait remarquer à Socrate que c'est à la guerre ou à la bataille (447a1 : πολέμου καὶ μάχης) qu'il convient d'arriver de cette façon (en retard), Socrate rétorque qu'il a semble-t-il manqué la fête (a3 : κατόπιον ἑορτῆς). L'arrivée de Socrate signe la fin des festivités à la gloire de la rhétorique, et y substitue un examen beaucoup plus polémique de cette technique. Avec ceci de paradoxal que dans son cas, les attaques contre la rhétorique n'ont d'autre cause que la recherche de la vérité. Sur les premiers mots des dialogues et cette ouverture en particulier, cf. M. BURNYEAT, « First words. A valedictory lecture », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 43, 1998, p. 1-20, p. 11-12.

¹¹¹ L'interprétation et la traduction de ce début de phrase dépendent de la valeur attribuée aux participes. Je comprends que Socrate oppose une situation initiale non agonistique, où le sujet est établi et les arguments donnés par chaque interlocuteur, à une dégradation agonistique de l'entretien. M. Croiset comprend que dès le début il n'y a ni définition commune du sujet ni instruction réciproque (« tu as dû remarquer combien il est rare que les deux adversaires commencent par définir exactement le sujet de leur entretien, puis se séparent après s'être instruits et éclairés réciproquement ») ; L. Robin, qu'il y a définition du sujet mais non instruction réciproque (« 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 »). Le οὐτω de 457d1 semble cependant reprendre tout ce qui précède pour marquer un contraste entre le début de l'entretien et la fin, d'où mon choix de traduction, qui est également celui de P. Ponchon-S. Marchand (« il est difficile, même quand on a défini ensemble l'objet de la discussion, même quand chacun a enseigné et appris tour à tour, de terminer la réunion dans le même esprit »). Il n'y a pas contradiction avec ce qui suit du moment que l'on prend μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς comme désignant l'énoncé par chacun de ses arguments, sans que cela suppose nécessairement l'acceptation des arguments adverses par les interlocuteurs.

ne me semblent pas tenir des propos tout à fait conséquents et consonants avec ce que tu disais au début au sujet de la rhétorique. J'ai donc peur de te réfuter, et que tu ne supposes que je parle en amoureux de la victoire, non pour éclaircir le sujet, mais contre toi.

Οἶμαι, ὦ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακένας ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥαδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περὶ τοῦ ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἶονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικοῦντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ. [...] Τοῦ δὲ ἔνεκα λέγω ταῦτα; Ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς· φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μὴ με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα λέγειν τοῦ καταφανῆς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. (457c4-e5)

Si Socrate est obligé de préciser qu'il s'apprête à réfuter Gorgias, mais qu'il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de sa réfutation, c'est parce que les discussions tournent le plus souvent à la querelle et perdent ainsi de vue le sujet en question. Ne s'y expriment que des individualités, un amour de la victoire signalé par la double occurrence du verbe φιλονικέω, qui bloque la recherche sur ce dont il est question. Autrement dit, ce ne sont des discussions qui n'en ont que le nom, qui tout au plus débutent comme des discussions, mais finissent en disputes. La réfutation socratique se présente vis-à-vis de cette pratique courante de la discussion comme une exception qui a d'emblée conscience de la confusion dont elle peut faire l'objet. Car il s'agit bien aussi de réfuter, de contredire, d'opposer arguments contre arguments. La crainte de Socrate n'est donc pas une simple précaution oratoire, car elle s'appuie sur des motifs réels, et un danger qui ne l'est pas moins : celui de voir la discussion qui recherche le vrai s'apparenter à celle qui n'en a cure. La distinction est en effet de l'ordre de la finalité : d'un côté, réfuter l'interlocuteur en lui-même, indépendamment de ce qu'il peut bien dire, dans le seul but de le vaincre ; de l'autre, chercher à clarifier ses propos pour pouvoir les évaluer.

Socrate fournit un marqueur de cette distinction entre la réfutation qu'il pratique et celle qu'on pratique : lui prend aussi bien plaisir à réfuter qu'à être réfuté, et même plus encore à être réfuté (458a). Accepter d'être réfuté, et même y prendre plaisir, est le signe d'une absence de φιλονικία, puisque l'amour de la victoire tel qu'il se manifeste dans les joutes verbales est un désir de ne jamais perdre son avantage sur l'interlocuteur-adversaire, donc de ne jamais être réfuté. Au contraire, Socrate confère un tout autre sens à la victoire et à la défaite : être réfuté est une victoire, car si on l'est à juste titre, alors on progresse « en étant soi-même écarté d'un très grand mal » (458a7 : αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου), autrement dit d'une opinion fautive sur les sujets les plus importants comme la justice et

l'injustice ; ne pas être réfuté serait au contraire dans ce cas la pire des défaites pour soi-même.

Gorgias accepte, affirmant être bien du même groupe que Socrate, celui de ceux qui ne réfutent pas pour la simple victoire. Mais sous couvert d'accord, la différence que Socrate s'est efforcé de produire passe entièrement inaperçue. L'accord de Gorgias ne procède aucunement de son propre désir d'y voir plus clair sur la rhétorique, ou même d'énoncer plus clairement ce qu'elle est, mais uniquement de l'insistance de l'auditoire, qui devient la norme du discours, puisque c'est à lui de dire s'il désire les entendre s'entretenir de cette sorte (458b). Tout en affirmant être un individu tel que Socrate l'a décrit, Gorgias subordonne immédiatement la recherche de la vérité concernant la rhétorique aux exigences de l'auditoire, ce qui revient peu ou prou à récuser ce que vient de dire Socrate. Les attentes de la foule, et non son propre désir de dialoguer, déterminent Gorgias à entrer dans la discussion. Platon insiste particulièrement sur ce point : c'est d'abord la clameur (458c3: τοῦ μὲν θορύβου) des hommes rassemblés là que fait entendre Chéréphon, avant d'ajouter son espérance de n'avoir aucune occupation l'empêchant d'assister à « des discussions de cette sorte et ainsi menées » (458c6 : τοιούτων λόγων καὶ οὕτω λεγομένων). Calliclès renchérit :

Ayant moi-même déjà assisté à de nombreuses discussions, je ne sais si j'ai jamais pris autant de plaisir qu'aujourd'hui ; en sorte qu'en ce qui me concerne, quand bien même vous voudriez dialoguer toute la journée, vous me feriez une grande faveur.

αὐτὸς πολλοῖς ἤδη λόγοις παραγενόμενος οὐκ οἶδ' εἰ πάποτε ἦσθην οὕτως ὥσπερ νυνὶ ὥστ' ἔμοιγε, κὰν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε. (458d1-4)

Ces individus sont ceux qui se sont déplacés pour entendre Gorgias, et qui tiennent le type de discours qu'il profère pour le plus beau qui soit. Aussi, lorsqu'ils louent l'entretien entre Socrate et son interlocuteur, c'est comme une forme de discours qui leur est familier. Il n'y a aucune différence à leurs yeux entre la discussion qui vient d'avoir lieu et ce qu'ils ont l'habitude d'entendre de Gorgias : Socrate a questionné le grand maître de rhétorique sur son art, le mettant à l'épreuve et lui permettant de faire l'éloge de la technique que tous admirent.

L'accord entre Socrate, Gorgias et l'assistance est ainsi factice, un faux-semblant d'accord, car la recherche de la vérité sur la rhétorique n'apparaît à leurs yeux que comme une forme d'exercice rhétorique au carré, celui qui consiste à louer la rhétorique elle-même. L'accord se fait sur fond de mécompréhension. Un indice en est la réaction de Gorgias : lui qui affirmait être un homme prêt à voir ses opinions fausses réfutées comme le plus grand des biens, justifie désormais son acceptation de l'entretien par la honte (458d7 : αἰσχρόν) qu'il y aurait à refuser de discuter comme le veut Socrate, alors qu'il prétend pouvoir être interrogé

sur n'importe quoi et que le public le souhaite¹¹². Cette honte, essentiellement sociale, est celle de l'individu réputé pour son savoir, pour sa capacité à parer à toutes les objections, et qui risque d'être démenti dans ses prétentions s'il ne cède pas aux exigences de Socrate et du public. L'opinion de l'auditoire demeure la pierre de touche de son savoir, et sa seule véritable préoccupation. Chez Gorgias nulle trace de la vérité ou de la fausseté, du savoir ou de l'ignorance, qui sont les noms de la différence que s'efforce d'introduire Socrate : seule importe la réputation¹¹³.

b) Socrate et Polos : la persuasion effective

Dès lors que cette exigence passe inaperçue, toute contradiction apparaît comme une attaque. C'est ce qu'illustre exemplairement la réaction de Polos face à la mise au jour des contradictions de Gorgias sur la justice du rhéteur :

Du fait sans doute d'avoir accordé cela [que le rhéteur doit connaître le juste] il a résulté quelque contradiction dans ses propos – cela dont précisément tu te réjouis, ayant toi-même conduit l'interrogation dans cette direction.

ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις — τοῦτο <ὁ> δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα (461b8-c2)

Selon Polos, Socrate ne recherche ni plus ni moins que la contradiction par tous les moyens, et il guide l'entretien dans ce seul but, aucunement pour rechercher la vérité. Son plaisir résiderait ainsi dans le seul fait de confondre ses interlocuteurs, à la façon des éristiques de l'*Euthydème*. D'ailleurs, Polos jette le doute par des modalisateurs (ἴσως, τι) sur la légitimité de la contradiction dont serait coupable Gorgias : Socrate argumente de façon fallacieuse et « conduit les arguments de façon tout à fait grossière » (461c3-4 : εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλή

¹¹² Pousser ses interlocuteurs à la contradiction en leur faisant honte est un procédé constant de Socrate dans le *Gorgias*. Cf. C. H. KAHN, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983, p. 75-121, en particulier p. 116-119. La conséquence est que la dimension *ad hominem* du dialogue est essentielle et qu'on ne peut comprendre les arguments du seul point de vue logique, car il s'agit d'évaluer l'accord entre des théories et des modèles d'existence et non la validité de propositions. Sur les implications quant à la façon de lire les arguments du dialogue (d'un point de vue psychologique et non seulement logique), voir également R. MCKIM, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », dans C. Griswold (éd.), *Platonic Writings / Platonic Readings*, New York, Routledge, 1988, p. 34-48. Sur l'importance de la honte dans l'élaboration de la psychologie platonicienne et son rôle argumentatif dans le *Gorgias*, cf. J. MOSS, « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 29, 2005, p. 137-170, ainsi que les objections de D. B. FUTTER, « Shame as a Tool for Persuasion in Plato's *Gorgias* », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, n° 3, 2009, p. 451-461.

¹¹³ C. H. KAHN, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *op. cit.*, p. 80-84, a bien montré que le nerf de l'argumentation de Socrate contre Gorgias consiste à le mettre au défi d'assumer jusqu'au bout une position qui n'est pas acceptable socialement et politiquement pour lui, à savoir la neutralité axiologique de sa technique (car cela implique d'assumer de remettre une technique toute-puissante dans les mains de potentiels criminels). Position d'autant plus difficile à assumer que Gorgias est un étranger à Athènes. C'est pour cette raison qu'il soutient, même si ce n'est pas ce qu'il croit réellement, qu'il peut enseigner la justice à celui qui ne la connaît pas. Là encore, il n'est question que de réputation.

ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους). Pour Polos la rhétorique ne peut être que belle, et les discours qu'elle produit de longs et beaux discours pour convaincre à l'Assemblée ou au tribunal (452e). Socrate remarque d'ailleurs sa propension aux discours longs (461d), dont il a déjà fait remarquer qu'elle conduisait Polos à ne pas répondre aux questions posées (448d). Les questions de Socrate ne peuvent apparaître à Polos que comme des chiquenaudes, des procédés tortueux pour perdre l'interlocuteur dans les méandres des arguments et le confondre, car on ne saurait raisonnablement remettre en cause la beauté de la rhétorique. Le beau discours rhétorique est donc l'antithèse de la façon socratique de procéder.

Socrate lui répond alors par un discours long (465e) qui établit une série d'analogies entre techniques véritables, qui procèdent d'un savoir de leur objet et visent le bien (gymnastique et médecine pour le corps, activités législative et judiciaire pour l'âme), et leurs contrefaçons flatteuses, qui ne procèdent que d'une pratique empirique (ἐμπειρία) dépourvue de savoir et qui visent uniquement l'agréable sans souci du meilleur (respectivement : cosmétique, cuisine, sophistique, rhétorique)¹¹⁴. Ce discours long n'a pas le même statut que ceux désirés par Polos : pour Socrate, il s'agit d'un pis-aller explicatif, faute de pouvoir procéder autrement, car Polos ne comprend pas. Malgré tout, le blâme jeté sur la rhétorique, qui se voit quasiment identifiée à la sophistique (465c)¹¹⁵, procède d'une définition de ce qu'elle est, elle-même inscrite dans une distinction plus large entre technique et contrefaçon. Le long discours de Socrate n'est pas le long discours d'éloge pratiqué par les rhéteurs : il ne s'agit pas de céder à Polos.

Si Polos s'offusque encore qu'on attente ainsi à la supériorité de l'activité qu'il pratique, et s'exaspère devant les propos de Socrate (467b), son attitude change cependant peu à peu au fil de la discussion sur le bonheur du tyran. Le modèle de l'individu tout-puissant, capable de satisfaire tous ses désirs dans la plus grande injustice et la plus grande impunité, apparaît rapidement comme le pendant, ou la vérité à peine dissimulée, de la rhétorique. Rhéteur et tyran se prévalent en effet d'un pouvoir quasi illimité sur les autres individus, et c'est donc tout naturellement que lorsque Socrate dénie aux rhéteurs tout pouvoir dans la cité (466b), Polos le contredit en les comparant aux tyrans (466c-d). La discussion sur la

¹¹⁴ Les séries d'analogies s'établissent selon trois critères de distinction : la distinction entre âme et corps, celle entre technique (τέχνη) et flatterie (κολακεία), et celle (implicite) entre prévention et correction des maux.

¹¹⁵ À la fin du dialogue, lorsque Socrate fait référence à ce passage, il apparaît très clairement qu'il insiste bien plus sur leur parenté en tant que procédés flatteurs que sur ce qui les distingue : « C'est la même chose, bienheureux homme, qu'être sophiste et rhéteur, ou quelque chose de très proche, comme je l'ai dit à Polos » (520a6-8 : Ταυτόν, ὃ μακάρι', ἐστὶν σοφιστῆς καὶ ῥήτωρ, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον, ὡσπερ ἐγὼ ἔλεγον πρὸς Πῶλον).

rhétorique acquiert ainsi une dimension éthique et existentielle, puisqu'elle est associée à un certain modèle de bonheur. Le reste de l'entretien avec Polos (466a-481b) a pour but de lui faire reconnaître que si le tyran, comme le rhéteur, fait ce qui lui semble bon, il ne fait pas ce qu'il veut¹¹⁶, car tout individu désire être heureux, tandis que le tyran agit de telle sorte qu'il est malheureux. Commettre l'injustice est en effet le pire des maux, pire encore que la subir (469b), et pire également si l'on n'est pas justement puni pour ses injustices (472e). Le but de Socrate n'est pas tant de réfuter Polos que de le conduire à reconnaître qu'il partage en réalité les mêmes opinions que lui sans s'en rendre réellement compte (472b-c, 473a, 474a), et même que tout le monde est d'accord avec sa position, qui semble de prime abord paradoxale (474b)¹¹⁷. Polos résiste à Socrate, qualifiant ses propos de « vraiment étranges » (473a1 : ἄτοπά γε), tels que personne ne les soutiendrait (473e), mais il acquiesce en opposant de moins en moins de résistances. Il accepte ainsi le raisonnement selon lequel si commettre l'injustice est plus laid que la subir, c'est donc pire (κάκιον) (475c-e), et celui qui conclut que la punition rend l'homme injuste plus heureux que s'il reste impuni (476a-479e). Polos emploie de façon récurrente la tournure φαίνεται (« il semblerait »), pour marquer son assentiment dans ces passages, ce qui apparaît très nettement en 479e8-9, lorsque Socrate lui demande si selon lui il a démontré qu'il disait des choses vraies. Son assentiment n'est pas entier, on sent encore sa réticence, mais on est bien loin de ses sorties initiales sur Socrate. Enfin, toute l'ambivalence de sa réaction, entre réticence et adhésion, se manifeste lorsque Socrate conclut sur l'utilité véritable de la rhétorique, à savoir écarter l'injustice en se condamnant soi-même si l'on a commis une injustice, et lui demande son accord (480b-d) :

Ces propos me paraissent étranges, Socrate, mais ils sont cependant sans doute en accord, de ta part, avec les précédents.

Ἄτοπα μὲν, ὃ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοι ὁμολογεῖται. (480e1-2)

L'étrangeté des propos de Socrate aux yeux de Polos est désormais nuancée, si l'on compare avec la tournure identique de 473a1 : il reconnaît une cohérence à la position de Socrate, ce qui implique la reconnaissance de ce que ses arguments ne sont pas destinés à prendre au

¹¹⁶ Selon la distinction introduite en 466e entre ποιεῖν ὃν βούλονται et ποιεῖν ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι, c'est-à-dire entre la fin dernière de toute action, qui apparaît par la suite être ce qui est bon pour soi, et les différents actes particuliers qui servent de moyens pour atteindre cette fin.

¹¹⁷ Sur le caractère structurant, à l'échelle du dialogue, du principe selon lequel tout le monde pense de la sorte sans s'en rendre compte, cf. R. MCKIM, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », *op. cit.*, p. 36-37. Je suis en revanche en désaccord avec sa conclusion selon laquelle cela rend inutile, et même préjudiciable, de réclamer des arguments rationnels à l'appui de cette thèse (p. 47-48). Voir mes remarques *infra*.

piège l'interlocuteur, mais à prouver la véracité de ce qu'il défend¹¹⁸. De façon très nette, Socrate parvient donc partiellement à convaincre Polos que le bonheur tel qu'il l'entend n'est pas véritable, et dans le même temps que ses propos ne sont ni aberrants, ni destinés à faire chuter son interlocuteur. Toutes proportions gardées, l'entreprise de persuasion de Polos est plutôt une réussite, et Socrate semble bien parvenir à modifier son opinion, au moins momentanément, sur la beauté et l'utilité respectives du dialogue et de la rhétorique. Tandis que le premier semblait à Polos une aberration, un piège proche des stratégies éristico-sophistiques, il produit un effet de persuasion sur son âme, tandis qu'il se met à douter de la supériorité et de la pertinence de la seconde. L'image de Socrate est rectifiée en même temps que Polos voit ses convictions ébranlées.

c) Socrate et Calliclès : l'échec relatif du philosophe

L'irruption de Calliclès dans la discussion remet en jeu l'image de Socrate aux yeux de ses interlocuteurs en même temps que les conclusions précédentes sur les rapports entre bonheur et justice. Socrate, pour sa part, déclare tenir toujours le même discours, car celui-ci vient de son amour pour la philosophie (481d), qui répète toujours la même chose, à savoir la vérité : qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir. Il rappelle ainsi que s'il a contredit Polos, c'est au nom de la vérité. L'accord avec la vérité est redoublé d'une exigence d'accord avec soi-même : si la vérité est telle aux yeux de Socrate, et que personne ne parvient à la réfuter, alors ce serait être en désaccord avec soi-même que de soutenir autre chose (482c).

Mais Calliclès n'y voit que des ruses destinées à tromper. Il se moque de lui, le traitant d'orateur populaire (482c5 : δῆμηγόρος ὢν ; δῆμηγορεῖς) plein de fougue. Socrate serait un orateur vulgaire, dont la diatribe sur la philosophie et la vérité ne serait que le paravent d'un désir de prendre au piège ses victimes, Gorgias et Polos¹¹⁹. Il reprend ainsi presque mots pour mots les accusations précédentes de Polos pour les formuler contre la discussion qui vient d'être menée, puisque Polos lui-même a été incapable de voir clair dans le jeu de Socrate : celui-ci a poussé Gorgias à se contredire, et s'en est délecté (482d5 : σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο

¹¹⁸ *Contra* A. W. NIGHTINGALE, « Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*: A Study in Generic Transformation », *Classical Antiquity*, vol. 11, n° 1, 1992, p. 121-141, p. 131. Soutenir comme elle le fait que la récurrence de la tournure ἄτοπά indique que Polos n'est pas du tout convaincu par Socrate, puisqu'il réagit dans les mêmes termes, implique de ne pas tenir compte de la lettre même du texte, qui fait passer d'une affirmation forte et sans nuance (473a1 : ἄτοπά γε) à une affirmation modalisée (480e1 : ἄτοπα μὲν [...] μέντοι). Le même mot est utilisé, mais assurément pas de la même manière.

¹¹⁹ Cette façon de désigner Socrate rappelle fortement la comparaison entre Socrate et un sycophante par Thrasymaque.

ἀγαπᾶν) ; quant à Polos, il a été lui aussi « muselé par tes arguments, empêtré par toi [Socrate] » (482e1-2 : ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη). La honte de Gorgias et Polos vis-à-vis de l'injustice, qui fait leur faiblesse et justifie le mépris de Calliclès à leur égard, n'est qu'une arme utilisée par Socrate pour les réfuter. Quant à la finalité que Socrate assigne à ses propos, la recherche de la vérité, Calliclès la renverse pour en dévoiler la véritable intention :

Car toi, en réalité, Socrate, tu mènes à de pareilles vulgarités, des propos dignes d'un orateur populaire, alors que tu affirmes rechercher la vérité.

σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὦ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν (482e2-4)

Calliclès oppose ainsi la belle et juste rhétorique à une sorte de démagogie populaire, de rhétorique pour populace qu'il semble bien identifier à la sophistique¹²⁰. Tandis que l'affirmation de rechercher la vérité était passée inaperçue de Gorgias, elle est loin d'être négligée par Calliclès, mais pour être mieux renversée, puisque sous couvert de la rechercher Socrate viserait tout autre chose. Calliclès va même jusqu'à identifier le procédé argumentatif fallacieux employé par Socrate contre Polos, à savoir l'utilisation implicite de deux conceptions opposées du juste et de l'injuste (selon la nature ou selon la convention) en fonction du niveau où se situe l'argument de l'interlocuteur¹²¹. Polos a reconnu que commettre l'injustice est plus laid que la subir (474c), et à partir de cette concession qu'il aurait eu honte de ne pas faire il a été conduit à se contredire en reconnaissant qu'il est pire de commettre l'injustice. Mais selon Calliclès, il n'a ainsi reconnu que la laideur de l'injustice commise au regard de la convention légale, non au regard de la nature, car selon la nature il est beau de commettre l'injustice, si c'est à profit, et laid de la subir (483a-b).

L'image de Socrate ne cesse ainsi d'osciller au cours du dialogue, et dans la bouche de Calliclès c'est un véritable sophiste qui est dépeint à l'auditoire, qui avait pourtant vu Polos abandonner contre lui toute sa véhémence. Sa diatribe contre une pratique trop tardive de la

¹²⁰ Voir son jugement extrêmement péjoratif sur ceux qui prétendent éduquer à la vertu, c'est-à-dire les sophistes, en 520a, et le renversement de cette opinion par Socrate (sophiste et rhéteur sont presque la même chose), qui associe les rhéteurs, les orateurs populaires et les sophistes (520a-b), renvoyant Calliclès et ses modèles politiques au statut d'orateurs populaires et de sophistes dont ils prétendaient se distinguer. Il se joue donc dans l'accusation de démagogie populaire l'assignation de la rhétorique à la sophistique, laquelle fait office chez Calliclès de figure repoussoir, puisqu'il qualifie de sophistique tout discours pinailleur qui manque de noblesse, ne traite que de sujets médiocres et s'adresse ainsi aux âmes serviles en cherchant à renverser les individus supérieurs. Il s'agit d'une distinction axiologique (discours nobles / discours mesquins) bien plus que technique ou formelle (macrologie / brachylogie), qui fait écho par son caractère chicanier à l'éristique telle qu'elle est pratiquée par les deux frères de l'*Euthydème*.

¹²¹ Cette analyse est reprise par Aristote dans ses *Réfutations sophistiques* (12, 173a).

philosophie (484c-485d), sous couvert de conseils bienveillants, ne fait que renforcer cette image de Socrate. Du fait de la reprise par Calliclès de passages entiers de l'*Antiope* d'Euripide, et plus particulièrement encore du débat entre Amphion et Zéthos sur les deux modes de vie (celui consacré à la poésie et à la philosophie contre celui consacré aux affaires publiques), on a souvent réduit ce passage à l'opposition entre *vita contemplativa* et *vita activa*, et au fond à un débat sur ce qui est réellement utile pour l'individu comme pour la société. S'il s'agit indéniablement là de l'enjeu général du passage, que l'on retrouve dans la digression du *Théétète*, il importe néanmoins de souligner la charge péjorative associée à la vie contemplative ou philosophique, aussi bien dans la pièce d'Euripide que dans la bouche de Calliclès : celui qui s'y adonne n'est pas seulement inutile, il est aussi dangereux. La critique de ce mode d'existence se fait en effet sur fond de collusion entre philosophie et sophistique, ce qui apparaît très clairement dans les propos de Calliclès. S'il ne traite plus Socrate d'orateur populaire, l'image qu'il donne de la philosophie lorsqu'elle est pratiquée par des individus âgés, comme Socrate, s'en approche : il compare celui qui, âgé, s'y adonne, à « ceux qui babillent et qui jouent » (485b2 : τοὺς ψελλίζομένους καὶ παίζοντας) alors qu'ils ont passé l'âge. Or, le fait de jouer et de manquer de sérieux est le propre des éristiques de l'*Euthydème* (277e-278c) et des tard-venus du *Sophiste* (251b-c), ces âmes puériles malgré leur âge avancé qui pratiquent l'éristique. Et celui qui vit ainsi hors des affaires publiques est décrit en train de chuchoter dans un coin avec trois ou quatre adolescents (485d7-e1 : μετὰ μαιρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα). C'est en chuchotant aussi que Dionysodore révèle à Socrate que quoi que réponde Clinias, il sera réfuté (*Euthydème*, 276d), car la dissimulation fait partie intégrante de la réfutation éristique. Un peu plus loin, à la fin de sa longue réplique, Calliclès enjoint Socrate à ne pas rechercher « les réfuteurs qui chicanent sur ces riens » (486c8-d1 : ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα). La réfutation chicanière et injustifiée est précisément ce que Calliclès lui a reproché précédemment : c'est donc bien la même image de Socrate que l'on trouve d'un bout à l'autre de sa réplique. Les jeux d'écho et le langage utilisé par Calliclès montrent ainsi que pour lui, pratiquée plus qu'il ne faut, la philosophie s'apparente à de la sophistique (qui est elle-même une forme d'éristique), déformant les âmes des individus les plus doués¹²², là où la rhétorique et la politique assurent leur salut. Cette quasi-identification est confirmée par les échos entre les propos de Calliclès sur la pratique de la philosophie et le programme éducatif d'Isocrate : de même que pour

¹²² Voir notamment la tournure διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων (484c7-8), qui désigne davantage une forme de corruption morale qu'une destruction à strictement parler. Socrate emploie le même terme pour rappeler l'accusation de corruption de la jeunesse qui pèse sur lui en 522b.

Isocrate tout ce qui ne relève pas de ce qu'il appelle philosophie, à mi-chemin entre philosophie et politique, est sophistico-éristique, incluant potentiellement l'ensemble des discours à finalité théorique, de même pour Calliclès, est potentiellement sophistique toute pratique du *logos* qui ne finit pas par se rapporter à la politique, aux affaires du monde¹²³. La « sophistique » de Socrate, telle que la dénonce Calliclès, est donc difficilement assignable et formulable univoquement dans le cadre des catégories ultérieures de la sophistique. En un sens restreint, il s'agit d'une pratique de la réfutation qui n'aurait d'autre fin qu'elle-même et qui s'apparente par plusieurs traits à l'éristique de l'*Euthydème*. Mais en un sens large, il s'agit du nom donné à toute activité à finalité non politique, comme chez Isocrate.

Ce n'est alors pas un hasard si, au moment même où Calliclès condamne la philosophie comme une forme de sophistique, il anticipe le procès et la condamnation à mort du philosophe (486a-c). Citant ou pastichant les répliques de Zéthos à son frère Amphion, Calliclès montre à Socrate qu'il serait bien incapable de se défendre dans un tribunal s'il était attaqué¹²⁴, et qu'il risquerait la mort, ce qui montre à l'évidence qu'il a tort de ne pas se soucier des affaires pratiques. Ce faisant, il condamne Socrate en même temps qu'il le prévient d'une possible condamnation judiciaire, et la bienveillance dont il se pare ne l'empêche pas de faire montre d'une grande violence verbale à son égard. Tout en imaginant une situation où Socrate n'aurait commis aucune injustice (486a8 : μηδὲν ἀδικοῦντα) et serait injustement condamné, il le condamne de ne pas être capable de se défendre, justifiant par là un certain châtement, puisqu'il répète que des gens comme lui ne méritent que des coups (485c-d, 486c). Autrement dit, s'il imagine aisément que Socrate ne saurait être coupable d'aucun crime courant (trahir, voler, assassiner, etc.), il n'en reste pas moins que Socrate est *coupable de ce qu'il est*, et qu'en cela il mérite punition. Calliclès n'anticipe donc pas seulement l'injustice faite à Socrate : il la justifie en partie, et c'est en cela qu'il prolonge l'accusation la plus ancienne de l'*Apologie*. Sa mise en garde « bienveillante » vaut également

¹²³ Voir notamment *Sur l'échange* (§268), *Panathénaïques* (§26-28). Sur le rapprochement entre Isocrate et le *Gorgias*, cf. P. DEMONT, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L'Information littéraire*, vol. 60, n° 2, 2008, p. 3-9. Sur l'usage isocratéen des qualificatifs « sophiste » et « éristique », cf. M. DIXSAUT, « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », dans *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 63-85.

¹²⁴ On notera en particulier l'image du philosophe « pris de vertige et bouche bée, ne sachant que dire » (486b1-2 : ἰλιγγιώης ἄν καὶ χασμῶ οὐκ ἔχων ὅτι εἶποις), à laquelle Socrate répond mot pour mot à la toute fin du dialogue en dépeignant un Calliclès « bouche bée et pris de vertige » (527a2 : χασμῆσι καὶ ἰλιγγιάσει), lorsqu'il se trouvera devant les véritables juges des âmes. Pour des images et renversements semblables, voir la digression du *Théétète*, en particulier 175c-d.

condamnation, une condamnation qui n'est autre que celle d'être d'un sophiste, ainsi qu'en témoignent les termes dont il use pour conclure sa réplique¹²⁵ :

Allons, mon bon, laisse-toi persuader par moi, cesse de réfuter, pratique la belle musique des affaires, et pratique ce qui te donnera la réputation d'être sensé, abandonnant à d'autres ces finesses – qu'il faille les traiter de balivernes ou de sottises – qui te feront habiter une maison vide ; rivalisant non pas avec les hommes qui s'adonnent à ces réfutations chicanières, mais avec ceux capables de mener grand train, d'obtenir réputation, et de nombreux autres biens.

Ἄλλ' ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δὲ ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει, καὶ ἄσκει ὀπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείξ¹²⁶, εἴτε ληρήματα χρὴ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις· ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ. (486c4-d1)

On retrouve là tous les éléments précédents : la réfutation pour prendre au piège l'adversaire comme principal trait de la pratique socratique, ainsi que son caractère inutile et fallacieux, avec une multiplication des tournures dépréciatives (τὰ κομψὰ ταῦτα, ληρήματα, φλυαρίας, τὰ μικρὰ ταῦτα). Le Socrate de Calliclès est extrêmement proche du Socrate critiqué par Hippias dans les mêmes termes, et qui n'est autre que le Socrate d'Aristophane. En somme, Socrate est un sophiste-éristique : il ne peut et ne mérite d'être sauvé qu'à la condition de modifier radicalement son genre de vie et de s'intéresser aux affaires politiques. Sans quoi, il ne mérite guère mieux que les punitions qui l'attendent.

Socrate fait du désaccord de Calliclès la pierre de touche de la vérité : étant donnée sa franchise et son refus de se contredire pour éviter l'opprobre de l'opinion, si Calliclès s'accorde avec lui, c'est que la vérité aura été atteinte (486e-487e). Socrate réintroduit ainsi, comme il l'avait fait avec Polos, la recherche de la vérité là où elle avait été déniée. Ces deux images de Socrate, le Socrate sophiste et le Socrate recherchant la vérité, sont ainsi l'enjeu des développements jusqu'à la fin du dialogue, et Socrate n'a de cesse de corriger Calliclès lorsqu'il ne comprend pas pourquoi il est réfuté. Néanmoins, la suite de leur discussion est dominée par l'échec de Socrate à convaincre Calliclès et à passer pour autre chose à ses yeux qu'un sophiste.

¹²⁵ Cette réplique est constituée pour bonne part de citations de l'*Antiope*, mais il est difficile de déterminer exactement ce qui relève de la citation d'Euripide, du fait du caractère fragmentaire de ce qui nous reste de la pièce. Cf. E. R. DODDS, *Plato. Gorgias, op. cit.*, p. 278-279.

¹²⁶ Le fragment d'Euripide (188 Kn) donne τὰ κομψὰ ταῦτ' ἀφείξ σοφίσματα. L'élimination de σοφίσματα par Calliclès ne change pas le sens de sa réplique, mais confirme au contraire que Calliclès considère Socrate comme un sophiste. Le caractère sophistique, au sens de spécieux et inutile, de la vie intellectuelle, est donc déjà présent dans l'*Antiope* : l'existence qui délaisse les affaires pratiques n'est pas seulement inutile, elle est aussi une forme de tromperie sur la valeur de la vie.

Lorsque Socrate conclut que puisque selon Calliclès les meilleurs sont les plus forts (483c-d), alors la foule est selon sa loi naturelle supérieure, parce qu'elle est plus forte de par son nombre, Calliclès l'accuse de nouveau de « faire la chasse aux mots » (489b8 : ὀνόματα θηρεύων), et de « profiter de l'aubaine dès lors que quelqu'un se trompe d'expression » (489c1 : ἐάν τις ῥήματι ἀμάρτη, ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος). Le jeu sur le langage et ses ambivalences est là encore l'un des procédés récurrents des éristiques de l'*Euthydème*, comme en témoigne Socrate :

Je compris qu'il [Euthydème] était en colère contre moi, qui distendais ses propos, alors qu'il désirait me chasser en me prenant au piège des mots.

Κἀγὼ ἔγνων αὐτὸν ὅτι μοι χαλεπαῖνοι διαστέλλοντι τὰ λεγόμενα, βουλόμενός με θηρεῦσαι τὰ ὀνόματα περιστήσας. (295d1-2)

D'un dialogue à l'autre, Socrate a donc pris pour Calliclès la place d'Euthydème, celle du chasseur de mots¹²⁷. Un peu plus loin, lorsque Socrate, poussant à bout la position hédoniste de Calliclès, convoque les plaisirs indignes, comme ceux du galeux ou du débauché, pour lui montrer que tout plaisir n'est pas bon, donc que le plaisir n'est pas le bien, Calliclès n'y voit qu'étrangeté de Socrate, propos d'orateur populaire (494d1 : Ὡς ἄτοπος εἶ, ὃ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος) jouant sur la honte pour mieux réfuter l'évidente bonté du plaisir. L'adverbe ἀτεχνῶς, qu'on peut traduire par « absolument », « tout simplement », insiste bien sur le fait que le propos de Socrate ne vise rien d'autre que cette réfutation forcenée et mesquine¹²⁸.

Calliclès refusant de dissocier le bien du plaisir, malgré ses incertitudes (495a-b), Socrate propose un argument qui succède aux images précédentes : le bonheur étant contraire au malheur, et ces états étant exclusifs l'un de l'autre¹²⁹, le plaisir ne saurait s'y identifier, car il est le plus souvent concomitant à la douleur, comme l'illustre l'exemple du plaisir d'étancher sa soif (495c-497a). Mais là encore, Calliclès l'accuse de préférer des sophismes :

Je ne sais quels sont ces propos sophistiques, Socrate.

¹²⁷ Voir également *République* 454a, un passage plus amplement analysé dans le chapitre 4, où la dispute (par opposition au dialogue) consiste à s'attacher aux mots pour aller à la chasse à la contradiction.

¹²⁸ Calliclès joue peut-être également sur le double sens possible de cet adverbe, qui désigne littéralement ce qui est fait sans art ou grossièrement : non seulement Socrate ne cherche rien d'autre que la réfutation, mais il le fait grossièrement, en usant de procédés mesquins qui pour Calliclès n'ont rien à voir avec les beaux discours produits par l'art rhétorique. Je remercie Pierre Balmond d'avoir attiré mon attention sur ce point.

¹²⁹ Cette prémisse rappelle l'affirmation de 473d selon laquelle de deux malheureux, il ne saurait y en avoir un plus heureux. Il y a des degrés de malheur, de sorte que l'on peut comparer deux états malheureux (l'injuste qui n'est pas puni, et celui qui l'est) mais on ne saurait les comparer au bonheur en disant que l'un est plus heureux que l'autre, car il y a entre eux une différence qui n'est pas de degré, mais de nature. Il n'y a pas de continuité entre certains états contraires, donc pas de comparaison possible, et c'est la raison pour laquelle ils sont mutuellement exclusifs.

Οὐκ οἶδ' ἄττα σοφίζῃ, ὦ Σώκρατες. (497a6)

Le verbe σοφίζω désigne au sens large le fait d'instruire, de rendre savant, mais également un usage frauduleux des raisonnements, ce que reproche précisément Calliclès à Socrate. La réponse de Calliclès à Gorgias, qui le somme de répondre, met en évidence ce qu'il reproche précisément à Socrate : questionner sur des points mineurs et dignes de peu d'intérêt (497b7 : *σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια*) pour ensuite réfuter. Le problème de Calliclès n'est pas que les conclusions de Socrate ne seraient pas valides, ou ses raisonnements trop compliqués à comprendre, mais qu'ils portent sur des cas sans intérêt, sur des plaisirs communs comme la soif qu'il n'y a pas lieu de prendre en compte lorsqu'on considère le bonheur aristocratique de l'individu supérieur. Socrate est un sophiste pour se préoccuper de ce qui est sans importance, et conclure à partir de là sur l'existence bonne dans son ensemble. Ses raisonnements sont spécieux parce qu'ils portent sur des choses médiocres, et pour aucune autre raison : Calliclès ne s'intéresse guère aux arguments de Socrate pour eux-mêmes, ou pour leur cohérence.

Même lorsqu'il abandonne sa position strictement hédoniste et reconnaît qu'il existe des plaisirs bons et des plaisirs mauvais, il affirme qu'il s'agit uniquement de laisser Socrate se délecter, à la manière d'adolescents (499b6 : *ὥσπερ τὰ μειράκια*), de concessions que lui, Calliclès, n'a faites que par jeu (499b5 : *παίζων*). De même, il accepte la nécessité de faire l'agréable en vue du bien, et non le bien en vue de l'agréable (500a), ainsi que la distinction entre techniques authentiques et contrefaçons flatteuses (501a-c), mais uniquement pour faire plaisir à Gorgias et mettre fin à la discussion (501c). Il semble en aller de même lorsqu'il donne docilement son accord à la critique de l'ensemble des arts visant uniquement le plaisir, notamment la poésie, qui n'est qu'une forme de rhétorique. Dans l'ensemble, ses accords demeurent verbaux : lorsque Socrate décrit une bonne rhétorique visant l'ordre, la tempérance et la justice (504d), il répète qu'il ne répond que pour faire plaisir à Gorgias, et enjoint Socrate à trouver quelqu'un d'autre pour l'entretien (505c-d). Socrate est donc contraint de jouer lui-même les deux rôles, questionneur et répondant, tandis que Calliclès se dissocie de la discussion (506c-507c), et lorsqu'il daigne participer à la discussion, ce n'est qu'épisodiquement et jamais de plein gré. Il continue à ne faire que des concessions de façade (507a, 510a), et accuse une énième fois Socrate de retourner les arguments sens dessus dessous (511a4-5 : *σπρέφεις ἐκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω*) lorsqu'il lui montre, comme à Polos, que le familier du tyran, commettant l'injustice sans subir de punition, subit le pire des maux.

Calliclès perçoit ainsi jusqu'à la fin Socrate comme une forme d'éristique qui cherche uniquement à le vaincre. Il souligne de nouveau l'artificialité de ses accords (513e, 514a), qui n'ont d'autre but que de faire plaisir à Socrate pour abréger l'entretien, et lui reproche de nouveau d'être un amoureux de la victoire (515b5 : φιλόνικος εἶ, ὃ Σώκρατες) lorsque ce dernier lui demande s'il a jamais rendu quelqu'un meilleur. Et la réponse sans ambiguïté de Socrate, qui rappelle qu'il ne l'interroge assurément pas en recherchant la victoire (515b6 : οὐ φιλονικία γε ἐρωτῶ), mais parce qu'il veut véritablement (ἀληθῶς) déterminer le sens qu'il donne à l'action politique bonne, n'y change rien. Face aux critiques élevées à l'encontre de Périclès par Socrate, Calliclès lui demande s'il souhaite qu'il accorde que Périclès a rendu les Athéniens plus sauvages qu'ils n'étaient, ce que Socrate n'accepte qu'à condition que cela lui semble la vérité (516c9 : εἰ δοκῶ γε σοι ἀληθῆ λέγειν). Mais l'accord de Calliclès ne se fait que du bout des lèvres (516c10, d1 : ἔστω) : il refuse de s'associer à la recherche de Socrate, ce qui apparaît très clairement lorsqu'il récuse la conclusion selon laquelle Périclès fut un mauvais homme politique, l'attribuant au seul Socrate alors qu'il en a lui-même accordé les prémisses (516d).

La discussion entre Socrate et Calliclès se termine ainsi en une sorte de dialogue de sourds dont Socrate établit un diagnostic sans concession :

Nous nous livrons donc toi et moi à une affaire risible dans nos arguments : durant tout le temps que nous discutons nous ne cessons pas de revenir au même point en tournant sans cesse en rond, et c'est en nous ignorant l'un l'autre que nous parlons.

πρᾶγμα οὖν γελοῖον ποιούμεν ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τοῖς λόγοις· ἐν παντὶ γὰρ τῷ χρόνῳ ὄν διαλεγόμεθα οὐδὲν παυόμεθα εἰς τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιφερόμενοι καὶ ἀγνοοῦντες ἀλλήλων ὅτι λέγομεν. (517c4-7)

Socrate cible ici moins une faute commune que les résistances de Calliclès à une distinction qu'il accorde et comprend pourtant, à savoir celle entre techniques véritables et contrefaçons flatteuses. Calliclès l'accepte en effet, y compris concernant les techniques qui ont trait à l'âme, tout en qualifiant de bons politiques des individus qui ne furent que des flatteurs et en continuant à considérer que la rhétorique qu'il pratique est supérieure. Il y a donc une contradiction dans les propos de Calliclès qui empêche la discussion sur la bonne politique d'être menée à son terme. Car tant que Calliclès ne refuse pas de se contredire, il peut toujours opposer à Socrate la force de son opinion, qui n'est autre que l'opinion commune des Athéniens, sur la supériorité de Périclès et des autres figures politiques prestigieuses. D'où le constat d'un échec que les dernières pages ne lèvent pas : Calliclès enjoint de nouveau Socrate

à continuer à parler tout seul (519d, 522e), et le long argument mythique de Socrate concluant le dialogue (523a-527e) ne reçoit aucune réponse.

d) *Le pessimisme nuancé du Gorgias*

Le *Gorgias*, au regard de la façon dont se conclut l'entretien avec Calliclès, est-il de ce fait un dialogue profondément pessimiste, dans lequel Socrate non seulement ne parvient pas à convaincre ses interlocuteurs sur la vie bonne et la valeur de la rhétorique, mais échoue également à faire entendre la différence de son *logos* ? Selon Emmanuelle Jouët-Pastré, le silence de Calliclès à la fin du dialogue est « assourdissant », et marque l'échec de l'entreprise persuasive du philosophe¹³⁰. Elle s'inscrit ainsi dans toute une tradition interprétative qui accentue la dimension pessimiste de la fin du dialogue. Pourtant, on a vu que malgré sa mauvaise foi, Calliclès continuait à répondre, donc que son silence n'était peut-être pas si assourdissant que cela¹³¹. Par ailleurs, s'il ne modifie pas en profondeur la façon dont il perçoit Socrate, il est de moins en moins virulent, et voit naître en lui un trouble que ses premières saillies contre la philosophie ne laissaient guère présager. En effet, il est partiellement convaincu par la longue tirade de Socrate (511c-513c) à propos de la supériorité de la vie bonne sur la simple survie biologique :

Je ne sais pas comment cela se fait, Socrate, il me semble que tu parles bien ; mais j'ai la même impression que la plupart des gens : je ne suis pas tout à fait convaincu.

Οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὃ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος· οὐ πάνυ σοι πείθομαι. (513c4-6)

Calliclès attribue à Socrate une forme d'εὖ λέγειν, de bien parler, qu'il ne faudrait pas réduire à la dimension rhétorique de sa longue tirade. Socrate y compare la rhétorique au pilotage, ou à tout art qui sauve la vie des individus sans se soucier de la valeur des existences qu'il sauve, afin de rabaisser les prétentions de la rhétorique, qui ne fait guère plus que cela. C'est un discours fait de comparaisons, donc d'images, qui se plaît à renverser les valeurs de Calliclès, et l'exhorte à changer radicalement de mode de vie ; en cela, c'est un passage chargé d'effets rhétoriques dont on peut supposer qu'il répond davantage au goût de Calliclès, formé à l'école gorgienne. Mais ce n'est pas, ou pas seulement, ce talent rhétorique qui trouble Calliclès :

¹³⁰ E. JOUËT-PASTRE, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée. Lecture du Protagoras, du Gorgias, et du Philèbe de Platon*, Leyde / Boston, Brill, 2018, p. 124-131.

¹³¹ Voir sur ce point les analyses fines de la dernière partie du dialogue proposées par M. SCHOFIELD, « Callicles' return: *Gorgias* 509-522 reconsidered », *Philosophie antique*, vol. 17, 2017, p. 7-30. Il y montre notamment la façon dont Socrate, après la rupture momentanée de 506c-509c, ne cesse d'adapter ses arguments pour maintenir Calliclès dans la discussion.

c'est aussi la vérité que lui assène Socrate. L'étonnement de Calliclès répond au trouble de Polos (480e), et marque une inflexion de son attitude vis-à-vis de Socrate qui n'est pas négligeable, et qui est déjà préparée par son changement de position sur l'identité du plaisir et du bien (499b). Si sa persuasion n'est pas entière, la réplique de Socrate est résolument optimiste : si ces questions étaient examinées par eux souvent et mieux (513c8 : *πολλάκις καὶ βέλτιον*), Calliclès serait réellement persuadé. L'échec momentané du dialogue, qui est lui-même nuancé, est ainsi renvoyé à une possible réussite dans un temps long qui se situe bien au-delà de celui du dialogue. Plus que les doutes de Calliclès, la réaction de Socrate me semble fournir la clé de la question du pessimisme du *Gorgias* : il est difficile de persuader des interlocuteurs comme Calliclès, mais ce n'est en droit aucunement impossible, à condition de consacrer davantage de temps à ces questions. Il ne s'agit pas là d'une simple nuance, car on peut ainsi cerner le vrai problème que révèlent des individus comme Polos et Calliclès : modifier leur opinion sur Socrate et la philosophie n'est pas impossible, mais requiert des efforts continus, donc du temps. Il est par conséquent important de nuancer le pessimisme du dialogue, car on risquerait sinon de manquer cette difficulté, qui tient à ce qu'on ne peut cesser de se méprendre sur la philosophie qu'à la condition de s'y adonner, d'en éprouver directement les effets en première personne, comme l'ont fait malgré leurs réticences Polos et Calliclès. Ce constat a des conséquences politiques de premier ordre : si pour modifier la mauvaise opinion du philosophe, il faut faire l'expérience continue et assidue de la philosophie, alors à l'échelle d'une cité, il semble difficile, pour ne pas dire impossible, d'éviter que la philosophie, en tout cas telle que la pratique Socrate, ne soit condamnée¹³². Pour pouvoir étayer l'hypothèse d'un pessimisme nuancé du dialogue, il me semble cependant important de répondre à deux arguments qui ont pu être avancés pour y lire au contraire un pessimisme profond, à savoir 1) le recours final au mythe, et 2) la question de l'accord des interlocuteurs.

Andrea W. Nightingale et Franco Trivigno comparent le mythe eschatologique final au *deus ex machina* de la fin de l'*Antiope* : de même qu'il faut l'intervention divine d'Hermès pour sauver Amphion, il faut l'intervention du mythe pour sauver l'existence philosophique défendue par Socrate, car celui-ci est impuissant à convaincre la plupart des individus¹³³. Or, c'est là dire exactement l'inverse de ce que dit Socrate, qui d'une part récuse la dualité

¹³² Cette question, que l'on retrouvera au terme de la troisième partie, fait l'objet de la quatrième partie (chapitres 7 et 8).

¹³³ A. W. NIGHTINGALE, « Plato's "Gorgias" and Euripides' "Antiope" », *op. cit.* ; F. TRIVIGNO, « Paratragedy in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 36, 2009, p. 73-105.

apparente entre *logos* et mythe (523a), et d'autre part affirme qu'il n'y a pas plus vrai que ces mythes (527a). Le mythe final n'est donc pas l'aveu d'un échec, pas plus qu'il n'indique un type de discours radicalement différent. Il y a bien un type de mythe qui s'est avéré insuffisant pour persuader Calliclès, mais c'est celui tiré des doctrines orphico-pythagoriciennes (492e-494b), avec ses images d'âme-passoir et d'âme-tonneau, pas celui qui conclut le dialogue, car ce dernier est en accord avec la justice véritable et fait office, en cela même, de *logos* vrai. Au terme du mythe, Socrate laisse d'ailleurs ouverte la possibilité que lui et Calliclès, « s'étant exercés ensemble » (527d2-3 : κοινή ἀσκήσαντες), décident ensuite de se lancer en politique ou de s'adonner à une autre activité (la philosophie ?). Il n'y a pas lieu d'y voir un faux-semblant, ou une marque d'ironie, car Socrate n'hésite pas par ailleurs à récuser et à blâmer sans aménité la vie que mène Calliclès. Le mythe ne fait que réaffirmer la possibilité, par-delà toutes les difficultés, d'un progrès de Calliclès et d'une autre attitude vis-à-vis de la philosophie, en accord avec 513c-d.

On pourrait cependant faire une objection plus déterminante pour affirmer l'échec complet de Socrate. Celui-ci ne cesse de faire de l'accord de son interlocuteur la pierre de touche de la vérité de ses propos, et il réitère ce réquisit dès le début de sa discussion avec Calliclès :

Je sais bien que, si toi tu es d'accord avec moi au sujet des opinions que formule mon âme, celles-ci sont dès lors des vérités.

Εὔ οἶδ' ὅτι, ἂν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ' ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τάληθη.
(486e5-6)

Or, toute la discussion avec Calliclès semble indiquer le refus par celui-ci de donner son accord à Socrate¹³⁴. Selon cette objection, il ne faudrait pas en effet confondre une réfutation sur le plan logique, ce que produit Socrate, et un accord véritable avec l'interlocuteur¹³⁵. Pourtant, force est de constater que Socrate considère avoir obtenu l'accord, l'ὁμολογία de Calliclès, ainsi qu'en témoignent les très nombreuses occurrences du terme dans leur discussion¹³⁶. On objectera que ces accords ne sont pas sérieux, qu'il s'agit de simples

¹³⁴ Cf. A. W. NIGHTINGALE, « Plato's "Gorgias" and Euripides' "Antiope" », *op. cit.*, p. 131-132 ; E. JOUËT-PASTRE, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, *op. cit.*, p. 88-92.

¹³⁵ Cette distinction est déjà faite par G. VLASTOS, « The Socratic Elenchus », *op. cit.*, p. 48. Fournir une preuve logiquement contraignante n'est pas la même chose que faire de l'interlocuteur un témoin qui donne son accord, pour reprendre les termes de Socrate en 474a-b. Cf. également J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates*, *op. cit.*, chapitre 2.

¹³⁶ Pour les occurrences du verbe ὁμολογέω et ses dérivés, désignant l'accord de Calliclès à Socrate (ou une demande d'accord à laquelle Calliclès acquiesce) après le passage méthodologique (486e-488b) : 489a5, 495a5, 496c3-6, 496d3-5, 497a2, 497d3, 498e11, 500d6-7, 500e3, 503c7, 504a5, 504b6, 506c7, 509e4-5, 515c2-4, 515d10, 516b10, 516c8, 516d5, 517a2, 517c8, 518a6, 522c8, 522d3.

accords de façade, comme le souligne lui-même Calliclès (499b). Cela réduit-il à néant les efforts de Socrate ? Celui-ci n'est en tout cas guère désarçonné à ce moment-là : après avoir remarqué que Calliclès n'est qu'un menteur, il examine sa nouvelle position, qui distingue le bien du plaisir, et continue à souligner l'accord de Calliclès avec ses propos jusqu'à la fin de l'entretien. Plus encore, il lui montre que réticent ou non, son accord n'en est pas moins son accord. C'est ce qui apparaît explicitement lorsque Calliclès tente d'attribuer au seul Socrate l'affirmation selon laquelle Périclès n'a pas été un bon politique (516d), à quoi Socrate rétorque que cela découle de ce qu'il a accordé. Qu'importe que Calliclès ne veuille pas modifier son opinion initiale selon laquelle Périclès est un modèle de bonne politique : dès lors qu'il reconnaît toutes les prémisses permettant de déduire le contraire, il donne son accord. L'attitude de Calliclès ne contrevient pas aux conditions d'accord initialement énoncées par Socrate : n'ayant eu d'autre choix que d'acquiescer, et n'étant pas parvenu à le réfuter sur ses positions, Calliclès a bien été obligé d'être d'accord avec Socrate, et cet accord est pour Socrate réel, plus réel que ses résistances psychologiques, sa mauvaise foi et ses contradictions¹³⁷. Socrate peut donc légitimement conclure à la véracité de sa position, puisque celle-ci n'a pas été réfutée (527b). Plus encore, un aspect essentiel de la position défendue par Socrate est qu'elle est en réalité partagée par tout un chacun, mais à son insu (474b). Il s'agit donc moins de faire changer d'opinion les interlocuteurs, d'en substituer une bonne à une mauvaise, que de leur faire admettre ce qu'ils pensent déjà sans s'en rendre compte. C'est pourquoi la distinction opérée par Gregory Vlastos entre réfutation logique et persuasion, ne rend pas correctement compte du processus : c'est le point de vue de Calliclès, qui croit pouvoir renvoyer les arguments de Socrate à des arguties logiquement valides mais éloignées de ce qu'il pense réellement. Tout l'enjeu pour Socrate est de lui faire comprendre qu'il ne peut pas dissocier les deux, et que son accord qu'il croit de façade est plus profond qu'il ne le pense. On comprend mieux dès lors pourquoi les railleries de Calliclès sur ses accords de façade ne perturbent guère Socrate : loin d'acter l'échec du philosophe, elles révèlent que malgré toutes ses résistances, Calliclès ne peut qu'être d'accord avec lui. Pour Socrate l'accord de Calliclès n'est pas seulement verbal.

Pour conclure, l'implication de Calliclès dans la discussion est épisodique, pour ne pas dire chaotique, mais elle ne disparaît pas : Socrate parvient à attirer son attention, à susciter en plus de son exaspération un certain trouble, et si Calliclès n'est pas convaincu il semble

¹³⁷ Voir notamment les tournures *ὁμολογηκέναι καὶ ἐγνωκέναι* (517c8) et *δοκεῖς μανθάνειν ὅτι λέγω, καὶ ὁμολογεῖς* (518a6) : pour Socrate, l'accord de Calliclès n'est jamais purement verbal, mais implique une certaine compréhension de ce qu'il accorde, donc de l'endosser en son nom propre.

cependant partiellement ébranlé par ses propos. L'entreprise de persuasion du *Gorgias* finit donc sur un échec relatif, qui laisse cependant ouverte la possibilité d'une persuasion à venir. De même que les thèses du philosophe sur la justice et la vie bonne ne sont pas vouées à demeurer invraisemblables aux yeux de la plupart des hommes, de même le philosophe peut parvenir à faire entendre sa différence vis-à-vis de la sophistique dont on l'accuse. Le dialogue a eu pour fonction de montrer toutes les difficultés que cela peut poser, et la nécessité, pour les surmonter, de philosopher.

2) Le philosophe en sophiste, du fait d'être philosophe jusqu'au bout

Après avoir mis en évidence les difficultés du philosophe à imposer la vérité qui est la sienne ainsi qu'une certaine image de la philosophie, il convient de s'interroger sur les raisons de cette difficulté : qu'est-ce qui explique que dans le *Gorgias*, celui qui désire la vérité éprouve autant de difficultés à ne pas apparaître comme un simple réfutateur parmi d'autres ? J'examinerai d'abord deux hypothèses qui ont pu être avancées pour répondre à cette question, l'une qui insiste sur le mode d'argumentation (jugé délibérément fallacieux) de Socrate, l'autre sur le personnage de Calliclès, et montrerai leurs limites. Je soutiendrai que Socrate apparaît comme un sophiste d'abord et avant tout parce qu'il défend une position éminemment paradoxale au regard de l'opinion populaire, et que c'est cette invraisemblance de sa position qui rejaillit sur les arguments qu'il utilise, ainsi que le confirme un passage de la *République*. Autrement dit, que Socrate est pris pour un sophiste du fait de soutenir la vérité propre à celui qui philosophe, et alors même qu'il ne peut pas dire autre chose que ce qu'il dit.

a) Un Socrate sophiste dans le *Gorgias* ?

Les stratégies argumentatives de Socrate face à ses trois interlocuteurs ont fait l'objet de nombreuses analyses critiques ces dernières décennies, et ont été à maintes reprises qualifiées de sophistiques. Pour ne mentionner que les principaux sophismes qui se glisseraient dans ses arguments : 1) pour contraindre Gorgias à reconnaître que sa pratique n'est pas indifférente à la justice, Socrate utilise une analogie inadéquate entre justice et technique artisanale (460b), de sorte que la déduction tirée – celui qui a appris la justice est juste – est fallacieuse¹³⁸ ; 2) comme le remarque Calliclès (482e-483a), Polos est ensuite

¹³⁸ G. KLOSKO, « Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues », *The Classical Quarterly*, vol. 33, n° 2, 1983, p. 363-374, p. 364-367, prend cet argument comme paradigme de son interprétation générale de la sophistique socratique. Sur l'ensemble de la discussion avec Gorgias, cf. A. FUSSI, « Socrates' refutation of Gorgias », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 17,

réfuté par un argument fallacieux de Socrate (474c-475e), qui jouerait notamment sur les ambiguïtés du terme αἰσχρός en passant d'un sens non moral à une signification morale qui n'est pas impliquée dans la position initiale de Polos¹³⁹ ; 3) la question de Socrate à Calliclès sur la signification qu'il donne au plus fort (488c-d) est en réalité une question multiple et ambiguë que Calliclès dénonce à juste titre comme une chasse aux mots¹⁴⁰ ; 4) Socrate manipulerait ensuite Calliclès pour le conduire à soutenir le bonheur du galeux (494c-d), et finalement l'identité entre bien et plaisir, en le provoquant sur sa prétention à ne pas avoir honte alors que ce n'est pas là la position de Calliclès¹⁴¹ ; 5) la réfutation de l'hédonisme à partir de la coexistence des contraires dans la soif (495e-497a) serait logiquement fallacieuse¹⁴², et d'ailleurs dénoncée par Calliclès comme un sophisme ; 6) pour démontrer que l'homme bon qui agit bien est heureux (507c), Socrate ne ferait que jouer sur les deux sens possibles de la tournure εὖ πράττειν dans un raisonnement finalement circulaire¹⁴³. On reconnaît derrière ces analyses une conception toute aristotélicienne du sophisme comme un raisonnement apparent mais non réel, et en cela trompeur. À quoi s'ajoutent des procédés qui ne concernent pas à strictement parler les raisonnements, mais qui pourraient être rattachés à certaines pratiques des sophistes et des rhéteurs : l'insistance sur la honte que Socrate conduit Gorgias et Polos à éprouver, ainsi que l'usage du mythe eschatologique final, qui mettent en évidence 7) une stratégie qui vise un certain *pathos* persuasif, tout comme les discours selon le Gorgias historique produisent de façon privilégiée certaines émotions dans l'âme (*Éloge*

n° 1, 2002, p. 123-145. Sur cet argument en particulier, cf. p. 138-144, qui cible à la fois l'incohérence de l'argument lui-même et sa contradiction avec ce qu'affirme Socrate par la suite.

¹³⁹ Cf. R. BENSON CAIN, « Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias* », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 41, n° 3, 2008, p. 212-237. Pour d'autres lectures similaires de cet argument, voir les notes 14 et 15 p. 232 du même article. D'autres prémisses du même argument ont été ciblées pour leur imprécision, notamment l'indétermination du référent du plaisir et de la peine dans l'argument de Socrate. Cf. G. VLASTOS, « Was Polus Refuted ? », *American Journal of Philology*, vol. 88, 1967, p. 454-460, auquel a répondu C. H. KAHN, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *op. cit.*, p. 89-91, et que je laisserai par conséquent de côté.

¹⁴⁰ J. GENTZLER, « The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the *Gorgias* », *Ancient Philosophy*, vol. 15, 1995, p. 17-43, p. 31-33.

¹⁴¹ Le piège reposerait en fin de compte sur le fait que Socrate semble rendre indissociables la tempérance et la maîtrise de soi (491d-e), forçant Calliclès à dénier toute maîtrise de soi à l'individu supérieur car il méprise le modèle de l'individu tempérant. Or il n'est pas nécessaire de nier la maîtrise de soi pour rejeter l'intempérance, de sorte que Calliclès pourrait accepter qu'il soit parfois nécessaire de brider certains désirs pour en satisfaire de plus grands (maîtrise de soi) tout en refusant la tempérance comme critère du bonheur, car cette maîtrise de soi viserait tout le contraire de la tempérance. Mais il y serait en quelque sorte contraint par Socrate. Cf. *Ibid*, p. 37-38.

¹⁴² G. X. SANTAS, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londres / Boston / Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979, p. 268-270.

¹⁴³ W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, vol. 4, p. 292 n. 2.

d'Hélène, en particulier §8, 9 et 14)¹⁴⁴ ; 8) on trouve enfin certains arguments outranciers dans la bouche de Socrate, comme celui sur la nécessité d'aider l'ennemi à échapper au châtement puisqu'il s'agit de la pire chose qui puisse lui advenir (480e-481a), ou encore celui sur le désir d'obtenir davantage, qui équivaldrait à un désir d'obtenir le plus de chaussures possibles pour un cordonnier, le plus de semences possibles pour un agriculteur, etc. (490b-e), qui relèvent avant tout de la moquerie et discréditent l'interlocuteur sans réellement chercher à élucider sa position. Comme dans un procès, la persuasion vise davantage l'audience : il s'agit de discréditer l'adversaire aux yeux de ceux qui assistent à l'échange davantage que de le convaincre lui-même.

Calliclès serait donc, en somme, l'image du lecteur averti, lui qui ne se laisse pas prendre dans les pièges des raisonnements de Socrate et les dénonce à juste titre. Quelle serait alors la finalité de semblables stratégies argumentatives venant de Socrate ? Selon Rebecca Bensen Cain, il s'agirait de parodier la façon dont les rhéteurs eux-mêmes, à commencer par Gorgias, usent du langage et de pseudo-synonymes, ou pseudo-équivalences, pour étayer leurs discours¹⁴⁵. Si la parodie n'est que parodie – car le problème n'est pas qu'il y ait de la parodie dans le dialogue, mais d'y réduire les arguments avancés par Socrate – on peut se demander quelle en est la fonction. Minimalement, montrer que le philosophe est parfaitement capable d'user d'arguments logiquement fallacieux, ou de procédés rhétoriques, face à ceux qui s'en prétendent les maîtres. Comme le soutient Jyl Gentzler, l'apport d'une telle leçon pourrait n'être pas négligeable : il s'agirait pour Socrate de montrer à Calliclès qu'il ne critique pas le genre d'existence qu'il prône par incompetence, contrairement à ce que Calliclès affirme en 485a, mais qu'il le fait en connaissance de cause. En usant contre lui de procédés qui n'ont rien à envier à ceux dont on use dans les tribunaux, il lui prouverait qu'il est parfaitement capable de jouer le rhéteur politicien, tout en le refusant, ce qui donnerait à sa position bien plus de force et participerait à l'entreprise de persuasion de Calliclès sur la supériorité de l'existence philosophique¹⁴⁶. La parodie serait donc philosophiquement constructive. Aussi

¹⁴⁴ Selon A. FUSSI, « Socrates' refutation of Gorgias », *op. cit.*, p. 144-145, l'usage par Socrate de nombreux procédés rhétoriques (jeu sur les émotions de Gorgias et de l'audience, procédé du dialogue dans le dialogue, non prise en compte de ce que dit exactement Gorgias) est une façon pour Platon de montrer les limites de son intellectualisme en montrant la nécessité d'user de procédés qui ne visent pas seulement la partie rationnelle de l'âme. Sur l'articulation fine du *logos* et du *pathos* chez Gorgias, voir les mises au point utiles de S. MARCHAND et P. PONCHON, *Platon. Gorgias, suivi de l'Éloge d'Hélène de Gorgias*, traduction, introduction et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 342-347.

¹⁴⁵ R. BENSEN CAIN, « Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias* », *op. cit.*, p. 225-230.

¹⁴⁶ J. GENTZLER, « The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the *Gorgias* », *op. cit.*, p. 40-42. Le procédé anticiperait les passages de *République IX* (582a-d) sur l'expérience supérieure du philosophe, lui qui a éprouvé tous les autres types de désirs et de plaisirs, contre l'image d'Épinal d'un philosophe incapable et inexpérimenté.

fine soit-elle, une telle hypothèse néglige cependant la leçon dramatique du dialogue : Calliclès n'est guère convaincu, et s'il est malgré tout ébranlé par Socrate, ce n'est pas parce que celui-ci userait d'arguments semblables aux siens, mais précisément parce qu'il récite avec conviction l'éthique callicléenne, celle-là même qui correspond à la pratique de la rhétorique. Mais c'est surtout manquer le fait qu'aux yeux de Calliclès, les arguments de Socrate restent pour l'essentiel des arguties, et qu'il ne s'y identifie nullement. Pour lui, la distinction entre sophistique et rhétorique est réelle, et Socrate appartient à la première catégorie, tandis que lui revendique la suprématie de la seconde. Socrate les identifie quasiment, mais pour Calliclès, la différence demeure essentielle, car les critères de distinction ne sont pas les mêmes : pour Socrate, en tant que flatteries et contrefaçons de l'art politique, sophistique et rhétorique sont quasiment identiques ; mais pour Calliclès, la rhétorique est l'art d'obtenir du pouvoir en produisant des discours sur des sujets qui en valent la peine, tandis que la sophistique fait seulement trébucher les interlocuteurs en traitant de sujets sans intérêt ; elle est mesquine dans ses procédés comme dans les objets dont elle traite¹⁴⁷.

Dénoncer les sophismes de Socrate ne permet donc pas de rendre compte des enjeux du dialogue. Plus encore, cela peut conduire à manquer le hiatus essentiel entre ce que dit faire Socrate (rechercher la vérité et la cohérence avec soi-même), et la façon dont ses interlocuteurs interprètent son attitude (une dissimulation dont la fin est la réfutation par tous les moyens, mais non la vérité). Les limites d'une entreprise de défense de Socrate comme celle proposée par Daniel Babut sont à cet égard éclairantes. Tout en soutenant qu'il n'y a pas de sophistique socratique dans le *Gorgias*, mais seulement des procédés dialectiques qui ne peuvent être correctement interprétés que dans un contexte donné – ce contexte englobe les conditions socio-culturelles de la pensée ainsi que les opinions propres à chaque interlocuteur – il n'en reconnaît pas moins le caractère sophistique de certains procédés de Socrate, notamment contre Polos et Calliclès¹⁴⁸. Il y aurait au fond une certaine indifférence à la validité des arguments utilisés par Socrate, car leur finalité serait uniquement de montrer à ses

¹⁴⁷ Sur le fait que Calliclès ne soit pas un sophiste, ou du moins ne se perçoive pas comme tel, cf. E. R. DODDS, *Plato. Gorgias, op. cit.*, p. 13.

¹⁴⁸ D. BABUT, « Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ πάύσεται φλυαρῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique*, vol. 24, n° 1, 1994, p. 335-386, en particulier p. 354. On trouve une explication similaire dans les interprétations qui insistent sur la dimension psychologique de l'argumentation socratique, laquelle vise à produire la honte : ce sont les effets qui comptent davantage que la validité des arguments. Cf. R. MCKIM, « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », *op. cit.* ; C. COLLOBERT, « La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique : le jeu des émotions dans le *Gorgias* », *Phronesis*, vol. 58, 2013, p. 107-138.

interlocuteurs qu'ils sont incapables de soutenir leurs positions jusqu'au bout, ce dont leur honte est l'indicateur : « peu importe, à cet égard, que les arguments qui lui ont été opposés aient été bons ou mauvais, "sophistiques" ou logiquement corrects. Ce qui compte ici, pour Platon, c'est que l'hédonisme intégral que Calliclès avait cru pouvoir professer à l'appui de son immoralisme se soit révélé, à l'épreuve de l'examen dialectique, intenable même pour celui qui se croyait au-dessus de tout scrupule dicté par la morale conventionnelle »¹⁴⁹. Le caractère strictement réfutatif de l'*elenchos* socratique, ou encore sa finalité essentiellement psychologique (produire la honte du répondant), justifieraient ainsi une certaine faiblesse argumentative, voire des procédés douteux. La question est légitime : face à qui refuse toute discussion, quelles possibilités reste-t-il au philosophe ? Retourner contre l'interlocuteur ses propres procédés, ou le prendre au piège, pourrait être justifié par l'impossibilité de procéder autrement. Platon pose bien cette question dans son œuvre ; seulement ce n'est pas dans le *Gorgias*, mais bien plutôt dans l'*Euthydème*¹⁵⁰. Et lorsqu'il met en scène un Socrate faisant le sophiste, ou acculé face aux sophistes, il le dit explicitement. Pourquoi refuser néanmoins de lire ainsi le *Gorgias* ? En premier lieu, parce que malgré toutes les difficultés rencontrées, Socrate peut discuter avec ses interlocuteurs, y compris Calliclès. Celui-ci est récalcitrant, fait parfois preuve de mauvaise foi, mais il soutient malgré tout une position, et répond la plupart du temps à un questionnement qui conserve son unité et sa continuité malgré les risques de rupture. À l'inverse, les éristiques de l'*Euthydème* déjouent toute tentative d'examen et de continuité dans les questions, gardant la main dans la discussion et changeant sans cesse d'angle d'attaque, ce qui modifie radicalement les possibilités offertes à Socrate face à eux. Mais surtout, en interprétant ainsi la façon de procéder de Socrate dans le *Gorgias*, on manque ce qui en constitue le véritable problème, qui porte sur une certaine image du philosophe et se joue dans le hiatus constant entre les affirmations de Socrate et l'image que ses interlocuteurs lui renvoient. Concéder des sophismes ou des ruses de Socrate, même en les légitimant, c'est donc encore manquer cette question, la poser dans des termes inadéquats.

Il est donc nécessaire de récuser également dans le détail les supposés « sophismes » de Socrate, en montrant que le fait qu'un argument ne soit pas définitif pour réfuter ou démontrer une thèse, insuffisant sous un aspect ou un autre, ne le rend pas pour autant

¹⁴⁹ D. BABUT, « Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *op. cit.*, p. 359. Plus loin (p. 375), il parle d'une « dialectique purement destructive », négative et purgative, avec Polos et Calliclès, car ceux-ci seraient des interlocuteurs bien moins aptes à la discussion que Gorgias : des arguments qui dans certains contextes pourraient sembler sophistiques ne le sont pas réellement face à celui avec lequel on ne peut pas discuter.

¹⁵⁰ Cf. chapitre 5.

sophistique pour Platon. Reprenons donc les différents « sophismes » de Socrate, et voyons s'il est possible de leur conférer une signification plus positive. 1) Lorsque Socrate déduit que puisque celui qui a appris une technique (charpenterie, musique, médecine) possède la qualité correspondante, celui qui a appris ce qui est juste est juste, il semble commettre deux erreurs : a/ affirmer quelque chose de faux, puisqu'une technique peut ou non être exercée, tandis qu'une vertu doit être exercée dans des conditions données, et b/ ne pas le démontrer, une analogie n'étant pas une démonstration¹⁵¹. Or, pour Platon l'analogie n'a rien de fallacieux : connaître *réellement* la vertu implique d'être vertueux. C'est là une constante des dialogues, et les différences réelles entre techniques empiriques et savoir véritable sont secondaires au regard de la similitude qui fait que tout savoir implique une certaine qualité, une capacité à agir d'une certaine façon. Le problème est-il alors que la thèse n'est pas démontrée ? Il y a une différence entre dire qu'une thèse n'est pas démontrée selon un raisonnement rigoureusement déductif reposant sur une série de prémisses clairement énoncées, et dire qu'elle n'est pas démontrée du tout, ou qu'elle l'est de façon fallacieuse. En l'occurrence, Socrate procède par une série d'analogies qu'il tient pour correctes, et ces analogies permettent de produire une déduction qu'il n'y a aucune raison de ne pas tenir pour correcte dans l'économie du dialogue. Bien entendu, on peut tenir le raisonnement pour insuffisant, et produire d'autres arguments, plus élaborés, pour démontrer cette thèse. Mais quel sens y aurait-il à en exiger une démonstration *définitive* ? Il suffit que l'argument soit vrai en lui-même, et qu'en soit fournie une démonstration minimale, pour être valide, même si cette validité demeure limitée. 2) Quand Polos reconnaît qu'il est plus laid de commettre l'injustice que de la subir, il n'entend pas cette laideur en un sens moral, de sorte que Socrate a tort de glisser subrepticement vers une signification du laid que ne comprend pas sa position initiale. Toutefois la question n'est pas de savoir ce que Polos voulait dire lorsqu'il donnait sa réponse, mais de déterminer s'il est capable d'être cohérent avec lui-même. La finalité de l'argument est de montrer que ce n'est pas le cas, pour la simple raison que la distinction entre le laid et le mauvais est illusoire. Si Polos veut la tenir jusqu'au bout, il ne le fait pas dès lors qu'il reconnaît la nécessité de définir le laid soit comme la douleur, soit comme ce qui est néfaste (475a). Ce n'est pas que Socrate a glissé d'un sens à l'autre du terme. Bien plus radicalement, il a récusé la distinction entre deux sens possibles de ce terme, en montrant que l'unité sémantique de la laideur recouvrait une unité réelle entre les différentes formes de

¹⁵¹ Cf. T. IRWIN, *Plato. Gorgias*, translated with notes [1979], Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 126-128.

laideur. De façon générale, faire appel à l'intention de signification des interlocuteurs pour débusquer des sophismes est insuffisant, ainsi que le rappelle Aristote lui-même au chapitre 10 des *Réfutations sophistiques*, lorsqu'il critique une taxinomie adverse. C'est ce qu'illustre exemplairement 3) le raisonnement sur les plus forts : lorsque Calliclès parle des plus forts, il apparaît *a posteriori* qu'il ne parle pas de la simple force physique, mais d'une supériorité quant à l'intelligence, de sorte que Socrate le prendrait au mot pour renverser sa position. Or, non seulement Calliclès ne précise pas au moment où il énonce sa position ce qu'il entend par là, de sorte que Socrate est parfaitement justifié à le pousser à le faire en comprenant sa supériorité comme celle de la force physique ; mais en outre, cette déduction pourrait bien s'avérer être, en un sens, la vérité de la position de Calliclès, qui malgré sa supériorité aristocratique demeure soumis à la volonté instable de la foule¹⁵². Ce n'est pas parce que pour Calliclès sa position est évidente pour tout un chacun qu'elle doit effectivement l'être pour Socrate, car de fait pour ce dernier elle est tout simplement fautive. En appeler à l'intention de signification (à ce que Polos ou Calliclès veulent dire lorsqu'ils répondent à Socrate, ce qui n'apparaît souvent qu'après-coup) manque donc le problème. On peut expliquer de façon similaire, dans le cadre d'une exigence de clarification, 4) les conséquences que tire Socrate de l'hédonisme de Calliclès (bonheur du galeux, du débauché, de l'enfant, du fou). Il s'agit de provoquer Calliclès, de lui faire honte¹⁵³, mais cela n'en reste pas moins la conséquence d'un hédonisme strict. Lorsque Calliclès prétend par la suite qu'il ne soutient pas cette position, c'est son incohérence qu'il manifeste. Socrate montre d'ailleurs dans le *Protagoras* que cette distinction populaire entre bien et plaisir n'est qu'un hédonisme qui ne dit pas son nom. L'excès est donc légitime dès lors qu'il permet de mettre en évidence un manque de cohérence chez le répondant. Les excès de Socrate sur le fait d'« avoir davantage » (8) ont une fonction similaire : il s'agit de pousser jusqu'à l'absurde les formules de Calliclès pour le pousser à préciser le sens de ses affirmations. En cela, la démarche de Socrate est exactement inverse de celle des éristiques de l'*Euthydème*, qui eux refusent toute demande de précision, car cela les empêcherait de mener à bien leur réfutation. Lui au contraire ne cesse de reprocher à Calliclès de ne pas dire clairement ce qu'il veut dire (489d) et de ne jamais dire la

¹⁵² Ce point a été bien mis en évidence par D. BABUT, « Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *op. cit.*, p. 360-367.

¹⁵³ Pour une possible spécificité de la honte éprouvée par Calliclès face à Socrate, en comparaison de celle éprouvée par Gorgias et Polos, cf. O. RENAULT, *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014, p. 105-115. La honte de Gorgias et Polos serait toute sociale, tandis que celle de Calliclès est peut-être plus profonde (sans pour autant entraîner sa conversion à la philosophie : les vertus pédagogiques de l'appel à la honte demeurent limitées). Comme il le note cependant, il y a bien également une dimension sociale dans la honte de Calliclès.

même chose (491b-c). Qui plus est, la verve de Socrate dans ces passages est partie intégrante du processus de réfutation qu'il met en œuvre, lequel vise moins à réfuter ses interlocuteurs sur le seul plan logique qu'à leur faire prendre conscience de leurs propres contradictions¹⁵⁴. Il n'y a donc pas lieu d'en faire un procédé sophistique ou rhétorique. 5) Rien n'indique par ailleurs que la réfutation de l'hédonisme à partir de l'exemple de la soif, où coexistent plaisir et peine, doive être comprise comme invalide : Socrate en appelle seulement à l'expérience la plus courante et la plus partagée. 6) Dans l'identification entre le fait de bien agir et celui d'être heureux (507c), nul sophisme non plus : Socrate n'exploite aucunement l'ambiguïté de la tournure εἶ πράττειν, mais comme il le dit explicitement, il ne fait que s'appuyer sur ce qu'a reconnu Calliclès précédemment, et que cela soit contre son gré n'y change rien. L'ambiguïté syntaxique est plutôt pour Socrate le signe d'une unité réelle entre le fait de bien agir, autrement dit d'être un individu vertueux, et d'être heureux. 7) Enfin, que Socrate produise des effets, comme la honte, ou certains discours, comme les longs discours, semblables à ceux des rhéteurs, n'implique pas une collusion entre sa pratique et la mauvaise rhétorique qu'il dénonce. Cela apparaît tout particulièrement avec la question de la honte : celle de Gorgias et Polos est un marqueur réel de leur contradiction au sujet de la justice, n'en déplaise à Calliclès¹⁵⁵, et permet bien plutôt de les orienter vers la vérité au sujet de la justice. Quant à la question formelle de l'usage par Socrate de discours longs, rappelons que le *Gorgias* ouvre la possibilité d'une rhétorique philosophique alternative à la rhétorique gorgienne (504d-e, 517a), laquelle est développée dans le *Phèdre*, de sorte qu'il est possible de reprendre certains procédés rhétoriques sans tomber sous le coup des critiques contre la rhétorique¹⁵⁶.

b) Le problème Calliclès

La personnalité du personnage de Calliclès, dont on ne sait rien d'un éventuel substrat historique, est à n'en pas douter l'une des singularités du *Gorgias*¹⁵⁷. Si le dialogue s'était

¹⁵⁴ Cf. D. LEVY, « Socrates vs. Callicles : examination & ridicule in Plato's *Gorgias* », *Plato Journal*, vol. 13, 2013, p. 27-36.

¹⁵⁵ Et à certains commentateurs : cf. J. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates*, *op. cit.*, p. 343, qui considère que Socrate accepte en 487a-b toutes les critiques faites par Calliclès sur la façon dont il a réfuté Gorgias et Polos.

¹⁵⁶ Cf. C. COLLOBERT, « La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique : le jeu des émotions dans le *Gorgias* », *op. cit.*, qui montre qu'on ne saurait identifier cette rhétorique (philosophique) à la rhétorique sophistique. Sur l'idée d'une rhétorique philosophique chez Platon, voir le chapitre 3 sur la digression du *Théétète*, et surtout le chapitre 7.

¹⁵⁷ L'historicité du personnage de Calliclès est débattue. Bien que la possibilité d'une invention par Platon du personnage de Calliclès soit très séduisante (ce qui en ferait un cas unique dans le corpus platonicien), la thèse de l'historicité me semble plus vraisemblable. Cf. E. R. DODDS, *Plato. Gorgias*, *op. cit.*, p. 12-13. Pour une étude

interrompu à la fin de l'entretien avec Polos, la réussite de Socrate face aux rhéteurs ne ferait guère de doute. Mais le dialogue prend avec Calliclès une autre tournure qui en infléchit la signification philosophique. Selon nombre de commentateurs, la fin du dialogue offrirait une réflexion, par le biais de la mise en scène des résistances de Calliclès, sur les limites de la dialectique socratique face à des interlocuteurs rétifs à tout argument. Il n'est plus question des éventuelles erreurs de raisonnement de Socrate, mais bien plutôt du caractère déterminant des interlocuteurs dans le bon ou le mauvais déroulement des entretiens. Mais qu'incarne exactement Calliclès ? Selon la majorité des commentateurs, il incarne le dérèglement des désirs qui résistent à toute entreprise de domination rationnelle, anticipant ainsi les développements de la *République* sur les conflits psychiques. Calliclès est l'homme des désirs irrationnels (épithumétiques) incarnés par son hédonisme radical. Il s'agirait, en le mettant en scène, de mettre en évidence les limites de ce que peut la philosophie face à ces incurables dont parle le mythe final. Calliclès servirait ainsi de figure repoussoir, de « paradigme négatif »¹⁵⁸. La difficulté de cette interprétation est qu'elle ne permet pas réellement de dégager des conclusions de portée générale : la résistance de Calliclès demeurerait une exception. Certes, il dit tout haut ce que tout le monde pense tout bas, de sorte qu'il ne fait que mettre au jour les véritables désirs de la plupart des hommes. Mais d'un autre côté, il n'en reste pas moins que la plupart des individus ne commettent pas de grands maux (*Phédon*, 90b ; *République*, 491e), et sont prêts à reconnaître la nécessité d'être juste pour être heureux, comme Polos et Gorgias. Autrement dit, si l'on veut faire des résistances de Calliclès plus qu'un simple événement contingent, et en tirer des conséquences quant à la puissance persuasive du *logos* philosophique face à l'opinion populaire, il faut les formuler de telles sortes qu'elles dépassent la singularité de l'individu-Calliclès. Plus précisément encore, il faudrait que son exceptionnalité soit justement de rendre manifeste ce qui vaut pour tout un chacun. Car la plupart des hommes, même s'ils prennent pour idéal secret le tyran aux désirs débridés, ne cherchent pas comme Calliclès à les assouvir par tous les moyens, et ne résistent pas coûte que coûte à Socrate dans les dialogues.

C'est l'interprétation que propose Emmanuelle Jouët-Pastré, pour qui Calliclès incarne la résistance incompressible du plaisir purement vécu face à la pensée qui s'efforce d'avoir prise sur lui. Elle montre qu'il se joue avec Calliclès une résistance propre à ce phénomène

des possibles sources non platoniciennes attestant de son historicité, cf. D. NAILS, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, op. cit., p. 75-77.

¹⁵⁸ A. FUSSI, « Socrates' refutation of Gorgias », op. cit., p. 145. Voir également A. FUSSI, « Why Is the *Gorgias* so Bitter? », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 33, n° 1, 2000, p. 39-58, p. 51.

qu'est le plaisir, toujours sûr de son évidence, en deçà de toute preuve et de tout argument : « Il [Calliclès] va se retirer progressivement du dialogue : il ne le fait pas uniquement par orgueil, pour ne pas perdre la face devant le public présent à l'entretien, mais plus profondément parce que les subtiles distinctions de l'entretien dialectique rendent confus ce qui est pour lui de l'ordre de l'évidence : l'évidence du désir et du plaisir »¹⁵⁹. Bien qu'il faille nuancer, comme nous l'avons vu, le non-dialogue entre Socrate et Calliclès et l'échec de l'entreprise socratique, il n'en reste pas moins que les résistances exceptionnelles de ce personnage constituent l'un des éléments centraux du dialogue. Il est également exact que ses résistances se font de plus en plus nettes au fur et à mesure qu'on atteint le noyau existentiel du dialogue : la façon dont il faut vivre et le rapport qui doit être établi vis-à-vis des désirs et des plaisirs pour mener une existence bonne. Le problème ne tient pas tant à l'irrationalisme de l'incurable Calliclès qu'à l'emprise naturelle du plaisir et du désir en chacun de nous.

Il se joue bien avec Calliclès la résistance à la philosophie d'une sorte d'évidence. Mais il me semble nécessaire de ne pas restreindre cette évidence, comme le fait Emmanuelle Jouët-Pastré, à celle du plaisir : c'est celle de l'opinion elle-même, dont Calliclès se fait l'écho intempestif. En formulant ainsi la difficulté, il devient possible de comprendre plus précisément pourquoi Socrate est pris pour un sophiste.

c) Philosophie et sophistique à l'aune du paradoxe

Avant d'être formulé dans les termes généraux d'une thèse hédoniste, l'*erôs* de Calliclès est associé à l'opinion, à travers les traits des deux Dèmos (le peuple athénien et le fils de Pyrilampe) (481d). Le tenant d'un anti-démocratisme radical est en même temps l'homme de la foule, de l'opinion. C'est ce qui apparaît exemplairement lorsqu'il cède partiellement à Socrate : il partage le même πάθος que la plupart des individus (513c5 : πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος) face à Socrate. Cette communauté affective face aux objections du philosophe est ce qui le retient de céder aux arguments de Socrate, et entérine sa résistance jusqu'à la fin du dialogue. Cela n'empêche pas qu'il se joue avec Calliclès quelque chose de l'ordre de l'évidence du plaisir vécu. Mais cette résistance prend la forme d'une opinion commune dont il est le vecteur. Qu'implique ce déplacement, qui pourrait sembler par ailleurs minime ? De ne plus faire passer la difficulté dans le rapport entre plaisir et pensée, ou dans la seule technique réfutative, mais dans la dimension paradoxale de la vérité défendue par le philosophe. Dès lors, la difficulté à laquelle Socrate doit faire face apparaît bien

¹⁵⁹ E. JOUËT-PASTRE, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, op. cit., p. 111.

différente : il n'est pas pris pour un sophiste parce qu'il use de procédés fallacieux, mais d'abord et avant tout parce qu'il profère des propos invraisemblables au regard de l'opinion. Et de ce point de vue, les réactions de Polos et de Calliclès sont similaires : lorsque Socrate affirme que le tyran qui est puni est moins malheureux que celui qui échappe à tout châtement, Polos lui oppose que « personne parmi les êtres humains ne préférerait » (473e5 : ἄ οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἀνθρώπων) de tels propos. L'évidence d'une telle opinion sur le bonheur et le malheur est pour Polos un argument en soi, et même le plus puissant de tous, car il n'est réfuté par personne, sauf par Socrate. Ce recours à l'opinion par Polos et Calliclès est souvent relevé par les commentateurs. Ce qui l'est moins, c'est son importance pour l'intelligibilité du dialogue, et pour comprendre l'image de Socrate qui y est mise en scène.

Le détour par un bref passage de la *République* confirme que le problème d'un Socrate sophiste ne saurait se réduire à une question de méthode d'argumentation, en particulier à la distinction entre un Socrate réfuteur et un Socrate plus positif et doctrinal dans les dialogues de la maturité, mais réside plus profondément dans la dimension intrinsèquement paradoxale de la vérité philosophique. En 487b-d, après avoir écouté les arguments de Socrate en faveur du gouvernement des philosophes, Adimante se fait le porte-voix de l'opinion et brosse un portrait de Socrate dans des termes très proches du *Gorgias* :

Socrate, dit-il, personne ne serait capable de s'opposer à tes propos. Mais ceux qui t'écoutent éprouvent la chose suivante chaque fois que tu parles comme tu le fais maintenant : ils pensent qu'en raison de leur inexpérience des questions et des réponses ils sont insensiblement entraînés par l'argument à côté de la question, et que ces petits écarts accumulés font à la fin de l'argument apparaître une erreur de taille et contraire à leurs propos initiaux ; et de même qu'au trictrac les joueurs inexpérimentés finissent par être bloqués par les joueurs habiles et ne sont plus capables de se déplacer, de même eux finissent par être bloqués par ce trictrac d'un autre genre, qui ne consiste pas en jetons mais en arguments, et par ne plus savoir ce qu'ils disent. Pour autant, la vérité ne se trouve en rien augmentée avec une telle façon de procéder. Je dis cela pour que tu considères ce qui se passe à présent : on pourrait maintenant dire en effet qu'il n'est pas possible dans ton argument de s'opposer à chacune des questions, mais à regarder dans les faits, tous ceux qui s'élancent vers la philosophie, non pas ceux qui la laissent de côté après s'y être engagés dans leur jeunesse pour se former, mais ceux qui s'y adonnent plus longtemps, ceux-là sont pour la plupart devenus tout à fait étranges, pour ne pas dire de vrais pervers ; quant à ceux qui semblent les plus doués, il leur arrive cependant la chose suivante : en raison de l'activité dont toi tu fais l'éloge, ils deviennent inutiles aux cités.

᾿Ω Σώκρατες, ἔφη, πρὸς μὲν ταῦτά σοι οὐδεὶς ἂν οἶός τ' εἶη ἀντειπεῖν. ἀλλὰ γὰρ τοιόνδε τι πάσχουσιν οἱ ἀκούοντες ἐκάστοτε ἃ νῦν λέγεις· ἡγοῦνται δι' ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ' ἕκαστον τὸ ἐρώτημα σμικρὸν παραγόμενοι, ἀθροισθέντων τῶν σμικρῶν ἐπὶ τελευτῆς τῶν λόγων μέγα τὸ σφάλμα καὶ ἐναντίον τοῖς πρώτοις ἀναφαίνεσθαι, καὶ ὡσπερ ὑπὸ τῶν πεττεῦειν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὐτῆς τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις· ἐπεὶ τό γε ἀληθὲς οὐδὲν τι μᾶλλον αὐτῆ ἔχειν. λέγω δ' εἰς τὸ παρὸν ἀποβλέψας. νῦν γὰρ φαίη ἂν τίς σοι λόγῳ μὲν οὐκ ἔχειν καθ'

ἕκαστον τὸ ἐρωτώμενον ἐναντιοῦσθαι, ἔργῳ δὲ ὄραν, ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὀρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἔνεκα ἀψάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττωνται, ἀλλὰ μακρότερον ἐνδιατρίψωσιν, τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάνυ ἀλλοκότους γιγνομένους, ἵνα μὴ παμπονήρους εἴπωμεν, τοὺς δ' ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας ὅμως τοῦτο γε ὑπὸ τοῦ ἐπιτηδεύματος οὗ σὺ ἐπαινεῖς πάσχοντας, ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους. (487b1-d5)

Dans le *Gorgias* comme dans la *République*, les propos de Socrate provoquent un certain πάθος sur ceux qui l'entendent, qui prend la forme d'une gêne, d'un inconfort, car l'interlocuteur a le sentiment d'être pris au piège des mots, de ne pas parvenir à s'en dépêtrer et de voir son propos détourné voire caricaturé par Socrate. La comparaison des procédés de Socrate avec le jeu de *petteia* rappelle les nombreux passages où Polos et Calliclès lui reprochent de les prendre au piège de la contradiction. La distinction entre ceux qui pratiquent la philosophie dans leur jeunesse, sans s'y adonner outre mesure, et ceux qui outrepasseraient les convenances en s'y consacrant plus qu'il ne faut, fait directement écho aux conseils de Calliclès à Socrate (485a-d).

Or, qu'est-ce qui est réellement en jeu dans le passage de la *République* ? À première vue, il pourrait sembler qu'Adimante cible la pratique socratique de l'interrogation par questions et réponses, c'est-à-dire l'*elenchos*, comme le fait Thrasymaque au livre I¹⁶⁰. On aurait là un problème de méthode : Socrate réfute en posant des questions que ses interlocuteurs ne parviennent pas vraiment à déjouer, mais qu'ils perçoivent comme des tromperies, et c'est pour cette raison que pour eux Socrate serait un sophiste. Sans nécessairement reconnaître la légitimité de cette critique, c'est néanmoins du côté de la pratique socratique de la réfutation qu'il faudrait situer la difficulté de sa confusion avec un sophiste.

Que la pratique de la réfutation constitue une étroite parenté entre la philosophie telle que la caractérise Platon et la sophistique éristique est indéniable, et nous verrons comment le problème est formulé dans d'autres dialogues. Mais dans le *Gorgias* et ce passage de la *République*, c'est autre chose qui est en jeu. Si l'on regarde de plus près l'objection d'Adimante, qui n'est rien d'autre que la réaction de l'opinion populaire face à Socrate, il apparaît que la pratique de la réfutation n'est pas la seule, ni la principale cause, de sa confusion. Certes, Adimante décrit le jeu des questions et des réponses de Socrate comme une façon de bloquer l'adversaire. Mais le caractère fallacieux et trompeur de ces procédés n'est

¹⁶⁰ De fait, l'accusation d'Adimante présente plusieurs similitudes avec les accusations de Thrasymaque au livre I : celle de prendre au piège l'adversaire, que l'on retrouve dans la métaphore du jeu de *petteia*, ainsi que l'association entre la philosophie et une sorte de dépravation morale, que l'on trouve à la fin de la réplique d'Adimante et qui rappelle le blâme moral jeté sur Socrate par Thrasymaque. M. MCCOY, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, op. cit., p. 116, rapproche également les deux passages.

que la conséquence du caractère invraisemblable des conclusions de Socrate aux yeux de l'opinion. La critique d'Adimante vient en effet clore une longue séquence argumentative débutée en 474b, qui a pour fonction de justifier la thèse des philosophes-rois et reines. Après avoir démontré que le philosophe, en tant qu'amoureux de l'être du vrai, doit être distingué du philodoxe, qui ne porte son regard que sur ce mélange d'être et de non-être qu'est le devenir (474b-480a), Socrate en déduit l'excellence du philosophe et par conséquent la nécessité de lui confier le pouvoir (484a-487a). Cet entretien est mené avec Glaucon, et il ne prend pas une forme réfutative, au sens où il n'examine pas l'opinion de l'interlocuteur pour la mettre à l'épreuve, mais procède par questions et réponses pour démontrer une thèse avec l'accord de l'interlocuteur¹⁶¹. On est donc loin de la réfutation constante des interlocuteurs que l'on trouve dans le *Gorgias* ou d'autres dialogues dits socratiques, et pourtant Socrate est accusé dans des termes similaires. Le problème de l'image de Socrate n'est donc pas lié à sa pratique de la réfutation des opinions, puisque même lorsqu'il met en place un raisonnement que l'on pourrait qualifier de thétique, qui se veut démonstratif et positif d'un point de vue doctrinal, il est également accusé de faire le sophiste. Le problème, aux yeux de l'opinion, n'est pas en soi que Socrate réfute ses adversaires, mais bien plutôt qu'il affirme des positions qui n'ont aucune vraisemblance, et c'est bien cela que cible Adimante : par ses questions, ses petits déplacements insensibles par rapport aux réponses que lui donnent ses interlocuteurs, Socrate aboutit à « une erreur de taille » (μέγα τὸ σφάλμα). On imagine Adimante, suivant l'entretien de Socrate avec son frère Glaucon, acquiesçant aux différentes étapes du raisonnement, mais pour qui les conclusions de Socrate ne peuvent qu'être bien éloignées de son opinion (et donc de la vérité) concernant les bons gouvernants. Cette erreur de taille est dénoncée à la fin de sa réplique : peut-être qu'à s'en tenir à l'ordre du *logos*, on ne peut rien opposer à Socrate lorsqu'il affirme que les philosophes doivent gouverner, étant les meilleurs des êtres humains, mais *les faits montrent* (ἔργῳ δὲ ὁρᾶν) tout le contraire, à savoir des individus au mieux inutiles, au pire complètement dépravés. Dès lors, l'invraisemblance de la vérité de Socrate aux yeux de l'opinion rejaillit sur le mode d'argumentation lui-même et justifie une critique qui pourrait sembler purement méthodologique ou formelle : étant donné que la conclusion de l'argument de Socrate ne peut être que fautive, alors c'est qu'il doit nécessairement recourir à des ruses, à des pièges, dans les étapes de son raisonnement. Mais l'accusation ne s'appuie en

¹⁶¹ À une exception près, l'introduction d'un contradicteur anonyme en 479a, qui donne lieu cependant à un accord presque immédiat.

réalité que sur l'évidente fausseté de la conclusion de Socrate aux yeux de l'opinion populaire.

De même, lorsque Polos et Calliclès accusent Socrate de chercher à les prendre au piège de ses arguments, ils s'appuient d'abord et avant tout sur le caractère évidemment faux, de leur point de vue, de ses propositions : Socrate ne peut que se moquer, ou jouer le paradoxe pour le paradoxe, puisqu'il ne peut pas avoir raison (ou même vouloir dire ce qu'il dit) en heurtant ainsi le sens commun, l'opinion partagée par tous. La leçon du *Gorgias*, comme de ce passage de la *République*, est donc que le philosophe peut aussi être pris pour une sorte d'éristique, non pas parce qu'il userait de procédés proches ou identiques aux leurs, mais parce qu'il soutient des positions éminemment paradoxales, qui heurtent l'opinion commune que partagent aussi bien Polos et Calliclès qu'Adimante. L'opposition à Socrate va donc bien au-delà de la seule critique du plaisir sur laquelle insiste Emmanuelle Jouët-Pastré : elle s'explique par le *logos* paradoxal du philosophe sur la vie bonne et les valeurs. Il n'est d'ailleurs pas anodin que les passages de la *République* que dénonce Adimante soient précisément ceux où Socrate a défini le philosophe par la distinction entre l'opinion et le savoir, et les deux domaines ontologiques qui leur correspondent : le philosophe est pris pour un sophiste au moment même où il affirme sa différence propre, celle de l'intelligible. Il l'est du fait d'être philosophe, de ne pas faire droit à l'opinion en la questionnant sans cesse pour en prendre le contrepied radical.

On peut ainsi mieux comprendre pourquoi Polos et Calliclès taxent Socrate de sophiste, et le sens de la distinction qui existe selon eux entre sophistique et rhétorique. Ce qu'ils appellent sophistique, la réfutation chicanière qui porte sur des sujets sans intérêt dans le seul but de faire chuter l'adversaire, est en somme l'éristique. Il est vrai que l'éristique présente ce point commun avec la philosophie d'être éminemment paradoxale : si elle peut réfuter n'importe quel interlocuteur sur n'importe quel sujet, lui faire tenir deux positions contradictoires, elle semble abolir l'idée même de vérité, et lorsqu'elle se livre à des démonstrations, c'est pour prouver comme on le verra l'universelle omniscience, ou encore la parenté d'un chien et de son maître ; en somme, des paradoxes. Au contraire les rhéteurs, tout en prétendant être les maîtres de l'opinion et s'affranchir de la vérité, restent étroitement solidaires des limites de l'opinion commune¹⁶². On touche là à une tension située à l'intérieur

¹⁶² C'est ce que mettent en évidence les résistances de Polos à l'argument du malheur du tyran, de Calliclès à la réfutation de l'hédonisme, mais également l'embarras de Gorgias lorsque Socrate lui demande s'il est prêt à

même de la logique de l'opinion : tout en étant par définition instable et malléable à volonté, elle prend également la forme de convictions partagées par la plupart des individus et profondément ancrées dans l'âme. Toutes les opinions ne sont pas façonnables à volonté, ou n'importe quand : les valeurs constitutives des Grecs sur la vie bonne constituent en l'occurrence la limite de ce qui peut être débattu par les rhéteurs. Tandis que l'art des rhéteurs consiste à façonner les opinions qui peuvent l'être, celles qui portent sur les affaires courantes dans un tribunal ou des assemblées – qui est coupable, à qui confier le pouvoir, quelle décision sera la meilleure ? – le philosophe récuse ces opinions auxquelles les rhéteurs sont incapables de s'attaquer. Mais lorsqu'il le fait il heurte les adeptes de la rhétorique au même titre que l'opinion commune, puisque ces derniers partagent en fin de compte les mêmes valeurs. Loin d'apparaître alors comme celui qui recherche la vérité, Socrate passe pour une espèce particulière d'éristique, un éristique qui dit toujours la même chose. Tandis que les éristiques de l'*Euthydème* n'affirment jamais la même chose, multipliant sans cesse les arguments et les angles d'attaques, traitant de mille sujets différents, Socrate recherche et dit toujours la même chose. Mais cette différence est insignifiante, dès lors que la vérité de Socrate apparaît comme impossible, inconcevable. La seule chose qu'il puisse faire est de répéter encore et toujours les mêmes propos, de différentes manières, faute de pouvoir énoncer autre chose que ce qui lui semble vrai, afin de faire comprendre à ses interlocuteurs qu'il incarne un tout autre rapport au *logos* que celui des éristiques.

assumer que la rhétorique puisse conduire à l'injustice. L'opinion indépassable de la rhétorique inclut à la fois des normes sociales (la justice) et des normes naturelles ou physiologiques (le plaisir, le désir de puissance). C'est du moins sur cette dimension conformiste, doxique de la rhétorique gorgienne, qu'insiste Socrate dans le dialogue.

Chapitre 2. Le triomphe du « sophiste » Socrate dans le *Protagoras*

La question de l'assimilation entre Socrate et les sophistes est à n'en pas douter l'un des enjeux centraux du *Protagoras*. Il y est en effet sans cesse question de manière de discuter, de rapports de force dans la discussion, de réputation, ainsi que de renversement des figures et des positions. Dans cette mesure, comme dans le chapitre précédent, il s'agira par l'étude de ce dialogue de déterminer le tracé complexe des frontières entre philosophie et sophistique. À deux différences près cependant. D'abord, l'assimilation entre Socrate et un sophiste ne donne plus lieu à une accusation, mais bien plutôt à une louange de Socrate. Ensuite, cette assimilation se fait sur fond d'un antagonisme beaucoup moins marqué que dans le *Gorgias*, en particulier après l'intermède¹⁶³. Socrate n'est plus pris pour un sophiste parce qu'il défend une vérité qui semble subversive et indéfendable à ses interlocuteurs, mais bien plutôt parce qu'il procède d'une façon analogue à celle des sophistes qui composent l'assistance, et n'hésite pas à abonder parfois dans leur sens. Dans cette mesure, la figure du philosophe est dans ce dialogue plus complexe, car même s'il ne cesse de marquer sa différence vis-à-vis de Protagoras, Socrate subvertit certaines normes sophistiques pour étayer ses conclusions sur la vertu. On insistera en particulier sur le recours à l'opinion de l'auditoire pour forcer Protagoras à continuer l'enquête, sur la façon dont Socrate retourne, lors de l'exégèse poétique, la sophistique contre elle-même, et sur l'adoption d'une thèse hédoniste dans la dernière partie de l'entretien. Platon n'hésite donc pas à assumer un effet de brouillage entre Socrate et les sophistes, mais cela non pas, comme on a pu le soutenir, pour nous montrer que Socrate peut parfois être un sophiste en tant qu'il argumente de façon éristique¹⁶⁴,

¹⁶³ Le dialogue est structuré en quatre grandes parties, deux qui précèdent l'intermède, et deux qui le suivent, en sorte que l'intermède fait office de pivot du dialogue. La première partie, qui fait suite à un long prologue, consiste en l'examen par Socrate des prétentions éducatives de Protagoras, auquel le sophiste répond par un long mythe suivi d'un discours (316a-328d). La seconde est consacrée à la question de l'unité de la vertu, mais l'examen est interrompu par un long discours de Protagoras, et Socrate menace de rompre l'entretien (328e-335c). Plusieurs membres de l'assistance prennent alors la parole pour les persuader de continuer, en proposant notamment d'échanger les rôles de questionnant et de répondant (335d-338e). Après cet intermède, la troisième partie prend la forme d'un exercice d'exégèse poétique sur des vers de Simonide, d'abord par Protagoras, puis par Socrate (338e-349a). Une fois la parole des poètes congédiée, l'examen renoue avec la question de l'unité de la vertu, et porte plus spécifiquement sur les rapports entre courage et savoir, ce qui constitue la quatrième et dernière partie du dialogue (349a-362a).

¹⁶⁴ Cf. A. CAPRA, *Ἀγῶν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milan, 2001, ainsi que G. KLOSKO, « Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61, 1979, p. 125-142. Selon le premier, les dérives éristiques de Socrate dans ce dialogue s'expliquent par la nécessité d'adopter les méthodes de ses interlocuteurs (les sophistes, en particulier Protagoras). Le second en revanche laisse de côté la question des raisons de ces supposés sophismes. Il en va de façon similaire dans le commentaire classique de C. C. W. TAYLOR, *Plato. Protagoras* [1976], Oxford, Oxford University Press, 1991, qui est pour une bonne partie consacré à l'analyse logique des arguments, et multiplie les cas de « sophismes » argumentatifs de la part de Socrate (bien que selon lui, Socrate

mais bien plutôt pour montrer que la sophistique peut parfaitement accepter les thèses socratiques apparemment les plus invraisemblables sur la vertu. La « sophistique » socratique mise en scène par Platon dans le *Protagoras* n'est dès lors plus tout à fait la même que la sophistique éristique étudiée au chapitre précédent, et n'engage pas exactement les mêmes questions.

I. Le prologue : le passage d'un régime du discours à un autre (309a-316a)

Le *Protagoras* s'ouvre sur l'amour de Socrate pour le bel Alcibiade, qui se voit cependant aussitôt opposé un concurrent de taille, le beau car très savant (σοφός) Protagoras (309d) dont tout le monde fait l'éloge (310e). Quel est donc ce savoir extraordinaire que Protagoras est supposé posséder, et qui accapare l'attention de Socrate au point de lui faire oublier Alcibiade ? Tel est précisément l'enjeu du dialogue, qui a pour fonction de montrer que le savoir de Protagoras n'en est un qu'à condition d'être reformulé par Socrate lui-même. Dans cette mesure, il n'est pas anodin que Socrate soit désigné comme un chasseur par son ami : cette métaphore, que l'on retrouve de façon récurrente dans le *Sophiste* pour désigner aussi bien le sophiste que le philosophe chassant le sophiste, donne le ton : il s'agit de faire la chasse au savoir de Protagoras, de l'éprouver pour en déterminer la valeur.

Le récit de Socrate, qui raconte l'irruption d'Hippocrate chez lui avant qu'ils ne se rendent chez Callias, insiste sur la nécessité d'une prise de distance vis-à-vis de Protagoras. Face à l'incohérence d'Hippocrate, qui non seulement aurait honte d'être appelé sophiste (312a) tout en cherchant à se faire l'élève de Protagoras, mais qui ne sait même pas en outre ce qu'est un sophiste et ce qu'il peut bien lui enseigner (312c-e), Socrate le met en garde : il n'y a pas de plus grand danger que celui de confier son âme à mauvais escient, car un enseignement affecte directement l'âme de l'individu qui le reçoit (314b), qui plus est lorsqu'il se confie de lui-même à un maître qu'il croit par avance savant, comme c'est le cas pour le célèbre Protagoras. Or, Socrate souligne l'incertitude qui pèse sur l'enseignement des sophistes, du fait du caractère mercantile de leur activité (313c-e) : comme tout marchand, le sophiste cherche à vendre ses produits (des enseignements) pour en tirer le profit maximal, ce qui le conduit à délaisser la question du caractère bénéfique ou néfaste de ce qu'il vend. Il en

ne se contente pas d'argumenter *ad hominem* dans ce dialogue, mais défend ses propres vues sur l'unité de la vertu). Pour une lecture plus positive du dialogue, qui viserait avant tout à montrer tout ce qui différencie la méthode socratique (*l'elenchos*) de la méthode sophistique, cf. T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1995, p. 78-95. Plus que sur les supposés sophismes de Socrate, il insiste davantage sur les incohérences de Protagoras concernant sa propre position (p. 93-94).

est ignorant, au sens où en tant que marchand il n'a pas à se préoccuper de la qualité de ce qu'il vend, son savoir portant sur la meilleure façon de faire du profit et de vendre au mieux ses marchandises. Il n'est donc pas impossible que tel marchand puisse se préoccuper de la qualité de ses produits, mais pas en tant que marchand. Car le propre de la logique mercantile est l'indifférence à la qualité intrinsèque du produit. Cela n'implique pas pour autant que tout ce qui est vendu soit mauvais, et la conclusion de Socrate n'est pas que tout ce qu'enseigne le sophiste est par définition mauvais et trompeur, mais bien plutôt la mise en évidence d'une logique de l'aléa et du hasard. Le savoir du sophiste doit donc être subordonné à celui d'un connaisseur, d'un médecin de l'âme (313e2 : τὴν ψυχὴν ἰατρικός) qui connaît ce qui est bon ou mauvais pour elle, et qui est l'analogue du médecin du corps pour les autres types de marchandises, comme les denrées alimentaires. Il est difficile de ne pas voir ici une allusion au philosophe, en tout cas à l'activité même de Socrate¹⁶⁵. Étant donnée l'incertitude qui pèse sur l'enseignement sophistique, du fait de cette logique mercantile, il est donc nécessaire d'aller l'évaluer auprès des sophistes eux-mêmes (314b-c).

Le début du prologue est donc marqué par une prise de distance très nette de Socrate vis-à-vis de la sophistique, avec notamment la critique du mercantilisme sophistique. Or, dès la fin du prologue, Socrate connaît les plus grandes difficultés à se distinguer des sophistes. La scénette face au portier, qui croyant qu'ils sont des sophistes refuse de leur ouvrir la porte de la demeure de Callias, opère sur un mode comique une transition qui n'en est pas moins déterminante dans l'économie d'ensemble du dialogue. Socrate et Hippocrate se sont arrêtés au niveau du πρόθυρον de la demeure de Callias. Comme l'a bien montré Dimitri El Murr, le πρόθυρον désigne un espace intermédiaire, de transition, où Socrate s'arrête pour philosopher avant de pénétrer dans un espace où il éprouve des difficultés à faire entendre son propre *logos*¹⁶⁶. À la méprise du portier s'oppose l'affirmation par Socrate qu'ils ne sont pas des sophistes (313e8 : οὔτε σοφισταί ἐσμεν), et que ce n'est donc pas en tant que tels qu'ils viennent chez Callias. D'ailleurs, Socrate insiste significativement sur le fait qu'ils sont parvenus dans leur discussion, dont on ne connaît pas le contenu, à un accord (314c7 : διελεγόμεθα ἕως συνωμολογήσαμεν ἀλλήλοις). À ce stade, la discussion est faite sur le mode de l'accord, mais la confusion apparaît déjà, comme si le simple fait de dialoguer était déjà en

¹⁶⁵ Cf. *Gorgias* (475d, 521a).

¹⁶⁶ D. EL MURR, « Socrate aux Portes du Bien : l'occasion manquée du *Philèbe* (61a-65a) », dans A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (éd.), *Aglaïa. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris, 2010, p. 376 : « force est de constater que dans le cas de la demeure de Callias comme dans celle d'Agathon, et par différence avec leurs porches d'entrée, Socrate pénètre dans une demeure où son mode particulier de διαλέγεσθαι, d'interroger et de répondre, a du mal à se faire entendre et à s'imposer comme la norme à suivre ».

soi-même, pour des oreilles peu averties, une forme de sophistique. Avant même que Socrate et Hippocrate ne pénètrent dans l'ancre des sophistes, les figures se brouillent donc, certes sur un mode comique et sans réelle raison, puisque le portier appuie seulement son raisonnement sur le fait qu'ils viennent voir Callias, mais d'une façon très significative néanmoins, puisque l'identification de Socrate à un sophiste parmi d'autres constitue l'un des enjeux essentiels de la suite du dialogue. Le πρόθυρον symbolise le passage, non seulement d'un lieu à un autre, mais surtout d'un ordre du *logos* à un autre, et d'un Socrate, pour ne pas dire d'un philosophe, à un autre.

Le moteur de ce passage est ainsi, avec le changement d'interlocuteur – d'Hippocrate à Protagoras – un changement de régime du *logos* et de ses conditions d'évaluation. Au dialogue mené par deux interlocuteurs, évalué à l'aune de ce qui leur apparaît correct ou non et produisant un accord, se substitue un entretien avec la figure par excellence de la σοφία, du savoir réputé et qui ne tire sa force que de sa réputation, dont l'évaluation est soumise à l'approbation d'un public composé lui-même de sophistes et de leurs émules, et qui ne produira tout au plus que des concessions réticentes¹⁶⁷. La dernière partie du prologue – l'arrivée dans la maison de Callias – ancre la suite de l'entretien dans l'élément de l'opinion et de la réputation. Derrière la mise en scène, probablement inspirée des *Flatteurs* d'Eupolis¹⁶⁸, du chœur entourant Protagoras dans ses déambulations et épousant chacun de ses mouvements, d'Hippias assis sur son siège et prodiguant son savoir encyclopédique tel un roi ses arrêts, ou encore de Prodicos couché et entouré d'amoureux, comme Pausanias et le jeune Agathon, qui l'écoutent discourir, il se joue sur divers modes une même figure du savoir : le savoir d'autorité et monologique, qui implique l'admiration sans faille d'un auditoire acquis et réduit à un chœur redoublant indéfiniment le savoir du maître sans le questionner¹⁶⁹. On passe ainsi d'un régime de discours à un autre, et toute la question est de

¹⁶⁷ Les difficultés que fait le portier pour finalement ouvrir la porte (314e) font écho aux difficultés que fait par la suite Protagoras pour répondre, indiquées par l'adverbe μόγις.

¹⁶⁸ Les principaux points de rapprochement sont : le cadre spatial de la scène, à savoir la demeure de Callias ; les mouvements du chœur entourant Protagoras, qui peut rappeler le chœur des comédies ; les personnages principaux, qui semblent en partie communs (Protagoras est mentionné dans les fr. 157-158 KA ; Alcibiade dans le fr. 171). Il n'est pas non plus impossible de supposer que Socrate apparaissait dans les *Flatteurs*. Cf. W. NESTLE, *Platon. Protagoras*, Leipzig / Berlin, B. G. Teubner, 1931, p. 50. Sur le rôle et la fonction de l'intertexte avec Eupolis, et plus largement avec la comédie, cf. M. DORATI, « Platone ed Eupoli (*Protagora* 314c-316a) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 50, n° 2, 1995, p. 87-103 : par cette mise en scène, il s'agirait de rappeler la critique traditionnelle des sophistes pour la dépasser dans une critique proprement philosophique (p. 102).

¹⁶⁹ Voir notamment les charmes produits par Protagoras sur l'auditoire, le sophiste devenant un nouvel Orphée (315a8-b1 : κηλῶν τῆ φωνῆ ὥσπερ Ὀρφεύς). En 328d, Socrate est lui aussi charmé par le long discours de Protagoras sur l'enseignement de la vertu, mais c'est pour questionner aussitôt sa conception de la vertu.

savoir ce que peut bien devenir le *logos* de Socrate dans une telle assemblée. Telle est la problématique qui guidera l'étude du reste du dialogue.

II. La question de l'enseignement de la vertu (316b-329b)

Le premier temps de l'entretien entre Socrate et Protagoras porte sur la prétention du sophiste à être maître de vertu et à l'enseigner. Prenant le contrepied de ceux qui refusent, comme Gorgias, d'être qualifiés de sophistes, Protagoras revendique haut et fort cette dénomination, et l'étend même à l'ensemble des savoirs traditionnels (poésie, initiations, oracles, gymnastique, musique) (316d-e). Il se fait ainsi fort d'éduquer les hommes (317b), et plus précisément de leur enseigner la réussite dans les affaires publiques comme privées (318e-319a), ce qui est d'abord qualifié d'art politique (319a4 : τὴν πολιτικὴν τέχνην) puis reformulé par Socrate en termes de vertu, ou excellence (319e2 : τὴν ἀρετήν), lorsqu'il est question de son enseignement.

La présentation par Protagoras de son enseignement confirme la dimension agonistique et doxique de son rapport au savoir. Socrate le souligne, lorsqu'il explique qu'il invite Prodicos et Hippias à se joindre à eux en raison du désir qu'il devine chez Protagoras de faire devant eux une démonstration (317c6 : ἐνδείξασθαι) et de se vanter (καλλωπίσασθαι) de tous les admirateurs (ἔρασταί) qui sont venus le voir. Le savoir est avant tout ce qui se montre, et se confirme dans l'approbation d'un public. La dimension agonistique de son savoir est confirmée par la critique qu'il adresse au polymathe Hippias, et plus largement à tous les sophistes qui enseignent les disciplines de l'éducation traditionnelle – l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique (318e) – tandis que lui enseigne l'art politique, c'est-à-dire la réussite en toutes choses, en acte comme en parole.

La première série d'objections prend le contrepied de la prétention protagoréenne à enseigner la vertu, Socrate soutenant explicitement que selon lui il n'y a là rien qui puisse s'enseigner (319a10-b1 : ἐγὼ γὰρ τοῦτο, ὃ Πρωταγόρα, οὐκ ᾄμην διδασκτὸν εἶναι). Il lui oppose deux objections : la vertu politique, dans la sphère publique, est considérée par les Athéniens, dans le cadre de la cité démocratique, comme quelque chose qui ne s'enseigne pas, puisqu'ils recourent sans hésitation à des spécialistes pour résoudre des problèmes techniques, mais permettent à tout citoyen, quelles que soient ses qualifications et sans avoir reçu d'enseignement spécifique, de participer aux décisions concernant le bon gouvernement de la cité (319b-d) ; quant à la vertu privée, l'incapacité des gouvernants reconnus pour leur vertu à rendre leurs héritiers aussi vertueux qu'eux semble bien constituer une preuve empirique de

l'impossibilité de son enseignement (319e-320b). La première objection met Protagoras en difficulté sur son engagement démocratique, puisqu'elle le contraint ou bien à le renier, ou à reconnaître l'inutilité d'un enseignement de l'art politique ; la seconde semble réfuter empiriquement sa prétention éducative.

Ces objections sont doxiques et empiriques : elles procèdent moins d'une conviction profonde de Socrate que d'une capacité à adapter son *logos* à son interlocuteur, en l'occurrence à son démocratisme et à sa reconnaissance d'un certain savoir populaire. En effet, les deux objections présupposent un véritable savoir de la part des Athéniens, et même de l'ensemble des Grecs en général (319b3-4 : ἐγὼ γὰρ Ἀθηναίους, ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνας, φημὶ σοφοὺς εἶναι), ainsi que des grandes figures politiques athéniennes comme Périclès, également réputées pour leur excellence (319e1-2 : οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν). Or, il s'agit là de thèses que Socrate réproouve sans ambiguïté à plusieurs reprises dans d'autres dialogues. Dans la *République*, la foule est caractérisée par son ignorance et la dangerosité qui en découle, en particulier dans le cadre de la cité démocratique (494a). La fin du *Gorgias* (502e-517a) récuse sans ambages les grandes figures politiques athéniennes, en particulier Périclès, qui ne furent ni des hommes de bien, ni de bons politiques, et ne possèdent par conséquent pas la technique propre au bon politique. La fin du *Ménon* (99b-d) confirme que ces hommes politiques ne sont pas des figures du savoir aux yeux de Socrate, puisqu'il explique leur supposée vertu par une simple opinion droite dénuée d'intelligence.

Doit-on pour autant considérer que Socrate soutient ici une position qui n'est pas réellement la sienne, alors même qu'il insiste à de multiples reprises dans l'entretien sur la nécessité de répondre selon ce qui semble vrai à chacun, et non selon ce que le questionneur incite à répondre¹⁷⁰ ? Une telle conclusion n'est pas nécessaire. On peut en effet comprendre l'argument de la façon suivante : la vertu *telle que la définit Protagoras et de la façon dont il prétend l'enseigner*, ne s'enseigne réellement pas pour Socrate. Il ne s'agit en effet pas d'une véritable vertu, et le modèle de transmission directe du savoir n'est pas le bon. Socrate procède ainsi à un renversement de l'intérieur de la thèse protagoréenne, à partir de ses propres principes et présupposés. Il s'agit en effet moins de réfuter Protagoras par tous les

¹⁷⁰ Cf. 331c-d, 348a, 359d. On trouve également cette affirmation dans le *Gorgias* (495a). En 333c, Socrate semble soutenir la position inverse : peu importe ce que pense réellement Protagoras, c'est la thèse elle-même, le *logos*, qu'il examine. Mais c'est pour ajouter aussitôt que même ainsi, l'examen porte aussi bien sur l'interrogateur que sur le répondant (333c7-9 : τὸν γὰρ λόγον ἐγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι). De la sorte, il n'est jamais réellement possible de dissocier le *logos* énoncé de ceux qui l'examinent. Même lorsque l'interlocuteur ne répond pas selon sa conviction personnelle, il y a un engagement dialectique qui implique l'impossibilité de se placer entièrement à distance de la discussion.

moyens, ou à partir de prémisses qu'il ne saurait accepter – comme l'ignorance des grands hommes athéniens et de la foule des citoyens – que de mettre en évidence les incohérences de sa position.

Protagoras répond aux objections de Socrate par un long discours en deux volets, un μῦθος (320c-324d) puis un λόγος (324e-328d), le sophiste pouvant indifféremment parler selon les deux modalités discursives. Sa réponse est en substance la suivante : la vertu s'enseigne bien, y compris pour les Athéniens, mais on ne saurait en trouver un seul maître, car ce sont l'ensemble des instances de la cité démocratique qui en sont garantes, à commencer par les lois elles-mêmes¹⁷¹. En revanche, si de ce fait tout individu élevé sous de bonnes lois est supérieur à n'importe quel autre individu élevé dans un mauvais régime, c'est-à-dire dépourvu de lois, il existe des différences de nature entre les individus qui expliquent que les enfants des hommes vertueux puissent ne pas être aussi vertueux que leurs pères. C'est là qu'intervient précisément le sophiste, et qu'il justifie les sommes importantes qu'on lui verse : pour porter à un plus haut degré, et dans les limites de chaque nature, une vertu déjà possédée par tous du fait de ce qu'on peut qualifier d'éducation démocratique.

L'indifférence affichée de Protagoras entre le mythe et le *logos* est redoublée par son indifférence quant à la pratique du discours long ou de l'entretien par questions et réponses brèves (329b). Socrate fait jouer cette prétention pour faire sortir l'entretien du long discours monologique et questionner le sophiste sur sa conception de la vertu. Mais il se joue derrière cette demande bien plus qu'une question de méthode ou de forme. Pour justifier sa demande, Socrate compare le discours de Protagoras aux discours des grands orateurs populaires comme Périclès (329a) : le problème n'est pas que ces discours manquent de beauté, ou même de vérité, mais qu'à la façon des livres ils ne pensent pas, car disant toujours la même chose ils rendent impossible tout questionnement (329a3-4 : οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι)¹⁷². Or, cette logique du questionnement implique un tout autre rapport à la vérité, un rapport qui ne consiste pas à l'asséner ou la défendre, mais à la rechercher. C'est pourquoi lorsque Socrate dit que les orateurs, tout comme Protagoras, développent des discours

¹⁷¹ Le don mythique par Zeus d'αἰδώς et δίκη, conditions de l'art politique, a pour fonction de souligner à la fois sa non-naturalité, puisque dans l'état de nature les hommes sont incapables de coexister, et son universalité. L'universalité n'implique donc pas la naturalité, puisque si les hommes ont la *capacité* de former de véritables communautés politiques, leur réalisation nécessite la médiation de la loi et de l'éducation. C'est précisément cette médiation qui se trouverait réalisée dans la démocratie athénienne, et qui ferait la supériorité de ce type de régime.

¹⁷² Voir la définition de la dialectique comme mouvement d'interrogation et de réponse dans le *Cratyle* (390c) et les définitions de la pensée comme dialogue silencieux de l'âme avec elle-même dans le *Théétète* (189e-190a) et le *Sophiste* (264b).

interminables (329b1 : δόλιχον κατατείνουσι τοῦ λόγου) à la moindre question, il ne parle pas seulement de méthode, ou d'une exigence de précision dans l'analyse, mais d'une différence plus fondamentale, celle entre un *logos* questionnant et un *logos* purement assertif¹⁷³. La différence entre macrologie et brachylogie n'est pas une différence seulement quantitative – entre un discours plus ou moins long, ou entre un discours monologique et un dialogue – mais elle implique deux rapports différents au *logos*, à la pensée et à la vérité. Tout le problème dans la suite de l'entretien est que Protagoras, dans un entretien court et dialogué, ne sort pas de son rapport initial au savoir : il s'agit toujours de défendre sa thèse, de ne pas être pris en défaut, jamais d'interroger ce qu'est la vertu et la sorte d'unité qui est la sienne. Cette question, cette petite chose (328e4 : μικρόν τι) qui tracasse Socrate, n'est pas une simple question doctrinale. Elle indique aussi sa différence, car il est le seul à faire de ce que tout le monde croit savoir une question, et donc du *logos* une recherche.

III. Premier examen de la vertu : le sophiste mis en difficulté (329c-334c)

En vertu de la priorité de la définition, on ne pourra déterminer si la vertu s'enseigne qu'à la condition de déterminer ce qu'elle est. Selon les deux images proposées par Socrate en 329d-330a, les vertus selon Protagoras ressemblent davantage aux différentes parties du visage qu'aux différentes parties de l'or : elles sont dissemblables aussi bien entre elles (selon leur δύναμις) que dans leur rapport avec le tout de la vertu. De même que la fonction de l'œil est irréductible à celle du nez, de même les vertus sont distinctes les unes des autres et ne sauraient être identifiées ; elles ne sauraient pas plus se confondre avec le visage lui-même, qui en est la somme et constitue une unité non essentielle. L'hétérogénéité des vertus se caractérise par la possibilité, éprouvée empiriquement, d'être courageux sans être juste, ou encore juste sans être savant (329e). Elles sont donc non seulement distinctes, mais également séparables, et même si le savoir est supérieur aux autres vertus, il ne produit aucune unification de celles-ci, demeurant une vertu particulière (330a). Tous les arguments de Socrate vont avoir pour but de montrer les difficultés qui découlent d'un modèle d'hétérogénéité forte entre les différentes vertus¹⁷⁴. De façon analogue à l'étude du *Gorgias*,

¹⁷³ Voir la comparaison du *logos* rhétorique avec le son d'un vase d'airain lorsqu'il est frappé (329a) : non seulement ce son dure longtemps, mais en outre c'est toujours le même son – approximativement, la même note – qui résonne alors.

¹⁷⁴ La question de savoir quel modèle de vertu défend précisément Socrate a fait l'objet de nombreux débats, en particulier dans le champ anglo-saxon, qui se sont cristallisés autour de la distinction entre la Thèse de l'Unité (les différentes vertus ne diffèrent que par leur nom mais ne sont qu'une seule chose) et la Thèse de la Réciprocité (chaque vertu implique les autres, elles sont donc inséparables). Voir par exemple la synthèse utile

je montrerai les limites des analyses consistant à débusquer les supposés sophismes de Socrate, dans la mesure où elles ne permettent pas de rendre compte de l'image de Socrate aux yeux du sophiste et de son auditoire.

La première objection de Socrate (330c-332a), formulée par l'intermédiaire d'un hypothétique interlocuteur anonyme, interroge la différence entre la justice et la piété. Étant donné d'une part qu'en vertu d'un raisonnement tautologique la justice est juste, et la piété pieuse ; et que d'autre part, la justice est selon Protagoras différente de la piété, alors la justice n'est pas pieuse, et la piété n'est pas juste. Par conséquent la piété est injuste et la justice est impie :

La piété est donc une chose telle qu'elle n'est pas juste, et la justice n'est pas non plus telle qu'elle est une chose pieuse, mais non-pieuse ; et la piété est telle qu'elle est non-juste, mais injuste par conséquent, tandis que la justice est impie ?

Οὐκ ἄρα ἐστὶν ὀσιότης οἷον δίκαιον εἶναι πρᾶγμα, οὐδὲ δικαιοσύνη οἷον ὄσιον ἀλλ' οἷον μὴ ὄσιον· ἢ δ' ὀσιότης οἷον μὴ δίκαιον, ἀλλ' ἄδικον ἄρα, τὸ δὲ ἀνόσιον; (331a7-b1)

On a pu taxer ce premier argument de délibérément fallacieux et par conséquent éristique, en raison de la confusion qu'il opérerait entre contraires et contradictoires : de ce qu'une chose n'est pas juste, on ne saurait en déduire qu'elle est par conséquent injuste, et si le non-juste peut éventuellement désigner l'injuste, il ne s'aurait s'y identifier d'un point de vue logique. D'autant plus que Platon lui-même dénonce par ailleurs cette confusion dans sa théorie des intermédiaires¹⁷⁵. Cependant, Socrate ne fait ici que reprendre la relation de contrariété qu'admet le sophiste entre les différentes parties de la vertu. Dans ses deux exemples initiaux (329e5-6), il oppose dans un cas les ἀνδρεῖοί aux ἄδικοι (un contraire), et de l'autre les δίκαιοι aux οὐ σοφοί (un contradictoire). Plus loin, en 349d, il parle d'individus à la fois courageux et ἀδικωτάτους, ἀνοσιωτάτους, ἀκολαστοτάτους et ἀμαθεστάτους, qui sont sans ambiguïté possible des contraires. À chaque fois qu'il dissocie les différentes vertus, d'un bout à l'autre du dialogue, le sophiste désigne donc bien la possibilité de posséder l'une des

de T. IRWIN, *Plato's Ethics, op. cit.*, p. 79-81. Il me semble cependant impossible de trancher cette question à partir du seul *Protagoras*. Socrate reste en effet vague sur le modèle d'unité qu'il défend (très grande ou entière), et sa position est pour l'essentiel négative : il s'agit uniquement de montrer qu'on ne saurait tenir les vertus pour dissemblables et séparables, et qu'elles trouvent leur unité autour du savoir.

¹⁷⁵ Cf. *Gorgias*, 467e-468a et *Banquet*, 201e-202a. Socrate semble même recourir implicitement à ce raisonnement lors de l'exégèse poétique (346d3). Voir également l'impossibilité de réduire la négation à une contrariété dans le *Sophiste* (257b-c). Comme le note C. C. W. TAYLOR, *Plato. Protagoras, op. cit.*, p. 127-128, Platon utilise le même terme (ἐναντίος, « opposé ») pour désigner deux formes d'oppositions qu'on a ultérieurement distinguées, à savoir les contraires et les contradictoires, mais on pourrait malgré tout distinguer ces deux formes d'oppositions chez Platon.

vertus tout en étant dans une disposition *contraire* relativement à une autre vertu. Socrate ne fait donc qu'appliquer le modèle de contrariété soutenu par Protagoras au niveau des individus (possédant des vertus et leurs contraires) aux vertus elles-mêmes. Qui plus est, la rigueur logique ne doit pas faire oublier l'usage commun de la négation, dont le sens obvie est la contrariété : « tu n'es pas juste avec moi » signifie ni plus ni moins que « tu es injuste avec moi ». Même si Protagoras répondait qu'il entend par là que la justice n'est pas impie, mais plus ou moins éloignée de la piété, il serait malgré tout en difficulté : s'il en est ainsi, la justice n'a aucun lien avec la piété, puisqu'elle ne la détermine en aucune façon. Selon Protagoras, être juste n'implique en rien d'être pieux, et inversement, d'où la possibilité d'être juste en étant impie, et pieux en étant injuste. La difficulté posée par Socrate est réelle¹⁷⁶.

Protagoras corrige Socrate sur la conclusion à laquelle il a abouti, sans tenir compte du raisonnement lui-même, ce qui semble indiquer qu'il le considère comme valide. Au terme de l'argument en effet, Socrate conclut que puisque la position de Protagoras est intenable, il faut soutenir au contraire ou bien que la justice est identique à la piété, ou qu'elle est quelque chose de très semblable (331b4-5 : ταὐτόν γ' ἐστὶν δικαιοσύνης ὁσιότητι ἢ ὅτι ὁμοιότατον). Mais le sophiste le reprend : il existe entre justice et piété la ressemblance de choses appartenant à un même genre, comme le blanc et le noir, le dur et le mou, mais d'une ressemblance si ténue on ne peut inférer une ressemblance forte, ce que fait justement Socrate. Lorsqu'on considère des contraires, la dissemblance l'emporte pour ainsi dire sur la ressemblance. L'assimilation implicite entre des contraires (blanc / noir, dur / mou) et les parties de la vertu, et le fait que Protagoras ne semble faire aucune différence entre le cas des contraires et celui des parties du visage ou de la vertu, autorisent Socrate à lui demander si la ressemblance qu'il reconnaît entre les vertus n'est pas au fond presque inexistante (331e). Le refus par Protagoras de reconnaître cette conclusion (332a1 : οὐ πάνυ), met surtout en avant l'incohérence de sa position, ou du moins son indécision : il donne des exemples de contraires lorsqu'il est question des vertus, tout en refusant l'idée d'une ressemblance très faible, qui est précisément celle qui existe entre des contraires. Sa position apparaît purement négative, puisqu'elle se

¹⁷⁶ M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, *op. cit.*, p. 326 parvient, en mettant l'accent sur la dimension dynamique de la relation entre vertu et acte vertueux, à des conclusions similaires quant à la légitimité de l'objection de Socrate : « Dire la justice juste ou la piété pieuse ne signifie pas que les prédicats *juste* et *pieux* s'appliquent à la justice et à la piété, respectivement, mais que la puissance de la justice ou de la piété s'exprime dans le produit juste ou le pieux. [...] En ce sens dynamique, le passage de *non juste* à *injuste*, discutable sur le plan logique, paraît légitime. Tout comme l'œil, qui produit la vision sans être audible, s'avère inaudible, [...] la piété est injuste en ce qu'elle ne produit pas et *est incapable de produire* des choses justes ».

réduit à refuser une identité ou une ressemblance forte entre les vertus, mais elle manque de détermination quant à leurs relations exactes et leur degré de ressemblance ou de dissemblance. Comme le souligne à juste titre Andrea Capra, la réticence constante de Protagoras dans le dialogue à admettre des rapports d'identité et de contrariété forts est intimement liée à son relativisme, lequel implique l'impossibilité d'assigner une identité fixe à quelque réalité que ce soit, ainsi qu'une relation univoque et constante avec une autre réalité, comme c'est le cas de la justice avec la piété¹⁷⁷. Il n'en reste pas moins que dans le cadre de la question telle qu'elle a été posée par Socrate, et telle que Protagoras y a répondu, sa « correction » apparaît davantage comme la démonstration de l'indétermination de sa position que comme une véritable correction qu'appellerait l'erreur de Socrate.

La seconde objection de Socrate peut être résumée comme suit : l'ἀφροσύνη (déraison) a pour contraire la σοφία (savoir, habileté). Mais elle a également pour contraire la σωφροσύνη (bon sens¹⁷⁸), car celle-ci est le nom de ce qui fait qu'on agit correctement et selon l'utile (332a6-7 : ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως). Or, une chose n'admet qu'un contraire unique, de sorte que la distinction entre σοφία et σωφροσύνη, défendue par Protagoras, ne respecte pas ce principe logique fondamental. Le raisonnement est synthétisé en 333a-b :

Comment en effet [les propos précédents] seraient-ils en accord, s'il est du moins nécessaire qu'une chose n'admette qu'un seul contraire, et non plusieurs, tandis que le savoir et le bon sens apparaissent de nouveau comme les contraires de la déraison, laquelle est une ?

Πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἓν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῇ δὲ ἀφροσύνη ἐνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὐτῇ φαίνεται. (333a8-b2)

Selon Christopher C. W. Taylor, l'argument présente « a major flaw »¹⁷⁹ car lorsque Protagoras accepte de faire de la σοφία le contraire de l'ἀφροσύνη, c'est parce qu'il entend le premier terme en un sens large d'excellence intellectuelle, tandis Socrate ne prendrait le terme qu'en son sens étroit et pratique de prudence. Il y aurait donc une méprise sur laquelle jouerait

¹⁷⁷ A. CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, *op. cit.*, p. 155. Voir également, pour l'ensemble de la conception protagoréenne de la vertu, M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, *op. cit.*, p. 319-343 : le sophiste envisage l'unité de la vertu, mais d'une façon non apriorique et variable selon les contextes politiques. Il privilégie ainsi une approche de la vertu par le semblable et le dissemblable, qui lui permet de penser des recompositions permanentes en fonction des situations.

¹⁷⁸ En accord avec C. C. W. TAYLOR, *Plato. Protagoras*, *op. cit.*, p. 122-123, qui donne « soundness of mind », « good sens » et retient le second dans sa traduction, de préférence à la signification proprement morale du terme (« tempérance », comme le traduit L. Robin), sans quoi il devient difficile de rendre l'argument, puisque l'ἀφροσύνη désigne ici moins une forme d'intempérance que de déraison.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 122.

Socrate¹⁸⁰. Jouer sur l'équivocité des termes est un procédé massivement utilisé par les éristiques, en témoignent notamment les remarques de Socrate dans l'*Euthydème* (277d-278b). Mais on peut se demander si ce ne sont pas plutôt les termes eux-mêmes qui recèlent, davantage qu'une simple polysémie qui serait ici exploitée, une véritable parenté derrière leur diversité lexicale. Ces trois termes en effet sont à la frontière des champs intellectuel et éthique, et en montrant qu'on attribue deux termes différents à un même contraire, le but de Socrate est d'interroger leur étroite parenté, voire leur identité. Or, le fait même que Protagoras accepte les deux contraires de l'ἄφροσύνη met en évidence cette parenté, que viennent par ailleurs confirmer les possibles recouvrements dans leur traduction. La σοφία est une vertu à la fois intellectuelle et pratique, avec une possible dimension éthique (ce que souligne sa traduction par « sagesse ») que possède également la σωφροσύνη, bien que son champ d'application soit plus restreint. Par ailleurs, le témoignage de Xénophon rappelle que Socrate avait pour habitude d'identifier les deux termes¹⁸¹. Il n'y a donc rien de fallacieux dans l'argument, et s'il est vrai qu'en 349d Protagoras donne les individus ἀμαθεστάτους comme contraire de la σοφία, il n'en reste pas moins qu'il accepte sans difficulté de lui donner comme contraire l'ἄφροσύνη. Quant à la comparaison avec l'*Euthydème*, il faut bien voir que Socrate fait en réalité exactement l'inverse de ce que font les deux éristiques : ceux-ci utilisent la polysémie d'un même terme pour faire ressortir une contradiction à l'intérieur même du mot, tandis que Socrate s'efforce au contraire de souligner l'unité réelle entre deux termes. C'est la raison pour laquelle on ne peut tirer absolument aucune conclusion sur ce que signifie « apprendre » à partir des contradictions tirées par les sophistes, tandis que la conclusion de Socrate est sans équivoque : la σοφία et la σωφροσύνη sont (quasiment) la même chose. La possibilité de pouvoir tirer une conclusion sur l'objet en question marque une différence majeure entre les raisonnements des éristiques et celui de Socrate dans ce passage.

En revanche, l'argument pose une seconde difficulté. Le ressort de l'objection est en effet l'axiome selon lequel un contraire ne peut posséder qu'un seul contraire, car dès lors Protagoras est contraint de reconnaître l'identité entre σοφία et σωφροσύνη, sauf à enfreindre cette loi qu'il a pourtant acceptée. Mais cet axiome ne semble en être un qu'ici, en sorte que Socrate a tout l'air de se contredire d'un dialogue à l'autre, voire dans le dialogue lui-même.

¹⁸⁰ Je laisse de côté un second élément, longuement développé par C. C. W. Taylor et repris par A. Capra, qui porterait sur une nouvelle confusion entre contraires et contradictoires en 332b2, avec une équivalence posée entre ἀφρόνως et οὐ σωφρονοῦσιν. D'une manière plus nette encore que dans l'argument précédent, la « confusion » repose sur un simple usage courant des termes qui n'infléchit en rien le sens de l'argumentation. *Ibid.*, p. 124-125, et A. CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, op. cit., p. 184.

¹⁸¹ *Mémoires*, III, 9, 4.

En 360d en effet, il oppose la σοφία à l'ἀμαθία ; dans le *Lachès* (192c-d), il donne en outre comme contraire de la φρόνησις l'ἀφροσύνη. Si la règle était réellement contraignante et valide, on ne voit pas pourquoi Socrate donnerait lui-même d'autres contraires aux termes. L'argument semble donc purement et simplement échouer à contraindre Protagoras à renoncer à son modèle de la vertu. Pourtant, il n'est pas nécessaire de conclure que la règle de l'unicité des contraires est invalide, du fait que Socrate ne la mettrait en réalité jamais en œuvre ailleurs. En effet, étant donné que sa position constante dans le dialogue est celle de l'unicité des vertus, on peut considérer que l'unité entre les différentes vertus est telle qu'il peut parfaitement donner plusieurs contraires à un même terme sans invalider cette règle, l'important étant moins la diversité lexicale que la (quasi) identité réelle entre les différentes vertus. Celles-ci étant identiques, ou très semblables, la règle n'est pas réellement enfreinte, si l'on considère qu'elle désigne surtout le fait que des choses réellement différentes, et dissemblables, ne peuvent avoir un contraire commun. Or, dans ce cas, la position de Protagoras est en revanche touchée car lui, contrairement à Socrate, fait de la σοφία et de la σωφροσύνη des vertus réellement distinctes et dissemblables. Sauf à prendre la règle énoncée par Socrate comme une règle portant sur les noms, ou dans sa stricte rigueur formelle – auquel cas le fait que les vertus soient pour Socrate presque identiques (333b) empêcherait malgré tout de donner un même contraire à plusieurs vertus – elle ne met pas Socrate en contradiction et pose une difficulté réelle à Protagoras.

Les deux objections de Socrate à Protagoras ne suffisent pas à démontrer la thèse de l'unicité de la vertu, ni à démontrer véritablement celle des couples de vertus en question, mais elles mettent réellement en difficulté Protagoras sur son modèle d'une hétérogénéité forte des vertus. D'ailleurs celui-ci accepte l'argument, et plutôt que d'y voir son incapacité à déjouer les pièges de Socrate, on peut y lire une reconnaissance de leur pertinence. Cette reconnaissance se fait cependant à contrecœur (333b3-4 : ὁμολόγησεν καὶ μάλ' ἀκόντως). Son accord n'est qu'une concession, celle de celui qui ne recherche pas la vérité mais la victoire, et ne voit dans la réfutation qu'une défaite.

C'est pourquoi, à peine entamé un troisième argument visant à montrer une fois de plus l'unicité forte des vertus en interrogeant les rapports entre σωφροσύνη et δικαιοσύνη¹⁸²,

¹⁸² L'argument n'est qu'esquissé, mais s'inscrit dans une logique d'ensemble très précise à l'échelle du dialogue. Socrate a tenté de montrer de façon négative, par l'absurdité de la position contraire défendue par Protagoras, la (quasi) identité de la justice (δικαιοσύνη) et de la piété (ὁσιότης) (argument 1), puis du savoir (σοφία) et du bon sens (σωφροσύνη) (argument 2). Il semble désormais chercher à montrer la (quasi) identité entre bon sens et

Protagoras tente de reprendre le dessus en livrant à Socrate un véritable morceau de relativisme qui comble l'assistance. Ce morceau de relativisme est moins la réponse de Protagoras à la question posée par Socrate sur la distinction entre le bon et l'utile (333e-334a) que sa réponse à une certaine infériorité dans l'argumentation qu'il s'agit de renverser, ainsi que le souligne Socrate juste avant sa réplique :

Protagoras, me semblait-il, commençait à se mettre en colère, il luttait et se mettait en ligne¹⁸³ pour répondre.

Καί μοι ἐδόκει ὁ Πρωταγόρας ἤδη τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι (333e2-4)

Trois verbes sont ici utilisés pour décrire la réaction de Protagoras aux questions de Socrate : *τραχύνω*, *ἀγωνιάω* et *παρατάσσω*. Le premier désigne un sentiment d'exaspération voire de colère. Le second peut désigner aussi bien une souffrance qu'une lutte. Le troisième, d'une façon encore plus nette, appartient au vocabulaire militaire, et désigne le fait de se ranger en ordre de bataille. La dimension agonistique de la discussion aux yeux de Protagoras apparaît donc de façon particulièrement marquée dans ces trois verbes, et les précautions de Socrate, qui le ménage et s'adresse à lui avec douceur (333e5 : *εὐλαβούμενος ἡρέμα ἡρόμην*), n'y font rien : le sophiste rompt la règle de l'entretien par questions et réponses brèves pour reprendre le dessus, et parvient ainsi à reconquérir l'auditoire, qui applaudit bruyamment (334c7 : *ἀνεθορύβησαν*).

Deux types de discours sont ainsi mis en scène dans le premier examen de la conception protagoréenne de la vertu : celui de Socrate, qui recherche la vérité à son sujet, ainsi qu'une vérité telle que Protagoras puisse la faire sienne, et celui de Protagoras, pour qui la discussion n'est jamais qu'une joute, une lutte constante. C'est donc, plus que deux discours, l'impossible entente, l'impossible accord de ces deux discours, qui est mise en avant par Platon. J'aimerais cependant souligner que cette opposition au niveau du discours engage également des conceptions irréductibles du bien, et que c'est là ce que montre le morceau de relativisme de Protagoras. Ce n'est en effet peut-être pas un hasard si Protagoras rompt

justice (argument 3 inachevé), ce qui permettrait indirectement de conclure à la (quasi) identité de la justice et du savoir (argument 2 + 3), ainsi que du bon sens et de la pitié (argument 1 + 3). Resterait alors le courage, dont l'identité avec le savoir est défendue à la fin du dialogue, ce qui permettrait de défendre la (quasi) identité de l'ensemble des vertus entre elles.

¹⁸³ En suivant la leçon donnée par les manuscrits (*παρατετάχθαι*). La correction de Koch, suivie par A. Croiset (*παρατετάσθαι* : « ces questions le mettaient au supplice »), n'est pas nécessaire, dans la mesure où le verbe *παρατάσσω* s'accorde davantage aux deux autres verbes avec lesquels il est coordonné, qui évoquent également le champ lexical de la lutte.

l'entretien à ce moment précis. Lui ayant fait accorder l'existence de choses bonnes (333d8), Socrate lui demande si les choses bonnes sont utiles aux êtres humains (333d9-e1 : ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστὶν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις;). Protagoras accepte, tout en ajoutant qu'il existe des choses bonnes qui ne leur sont pas utiles (333e). Pour le contraindre à élucider son propos, Socrate lui offre une alternative : ces choses qu'il appelle belles, sont-ce celles qui ne sont utiles à aucun être humain (334a1 : ἃ μηδενὶ ἀνθρώπων ὠφέλιμά ἐστιν), ou celles qui ne sont utiles en aucune façon (334a1-2 : ἃ μηδὲ τὸ παράπαν ὠφέλιμα) ? En ne lui offrant que ces deux alternatives, Socrate contraint Protagoras à poser la question du bien en termes absolus et univoques : quelle est la relation qui unit le bien et l'utile ? C'est précisément cette univocité que récuse Protagoras dans sa longue réplique : le bien est si bigarré et de formes si variées (334b6-7 : οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν) qu'on ne saurait trouver ni une chose qui soit bonne pour toutes les espèces, ni même une chose qui soit univoquement bonne pour une seule espèce, y compris l'homme, à l'instar de l'huile qui est bonne pour ses parties externes (la peau) mais mauvaise, sauf en très petite quantité, à ingérer. L'exposé relativiste du *Protagoras* n'a pas la radicalité de la position attribuée au sophiste dans le *Théétète* ; en particulier, on n'y trouve aucune corrélation entre l'être et l'apparaître-à-quelqu'un, donc nul relativisme individuel à strictement parler, ni l'idée que la norme du bien varie selon les circonstances, puisqu'un certain naturalisme semble sous-tendre l'analyse du sophiste¹⁸⁴. En revanche, il suffit pour répondre à Socrate en récusant l'alternative laissée au sophiste : on ne peut ni parler de choses qui seraient absolument inutiles ou utiles, ni même de choses qui seraient absolument inutiles ou utiles pour l'homme, car le bien ne possède pas l'unité suffisante pour asserter un tel énoncé. L'homme lui-même est pour ainsi dire scindé dans son bien entre ses différentes parties, ses différents aspects.

On peut dès lors se demander dans quelle mesure ces deux conceptions du bien ne peuvent pas demeurer irréductibles l'une à l'autre et inconciliables. Socrate pose en effet la question d'une façon telle que Protagoras ne peut l'accepter, et d'un autre côté il ne peut pas poser la question autrement, puisqu'il n'y aurait plus aucun sens à parler *du* bien et à rechercher ce qu'il est par rapport à l'utile sans poser son unité et son univocité. Certes, la

¹⁸⁴ Sur ces points cf. C. C. W. TAYLOR, *Plato. Protagoras, op. cit.*, p. 133-134. La dimension générique du relativisme du *Protagoras* est à un certain point incompatible avec l'individualisme et l'anti-naturalisme de celui du *Théétète*, puisqu'il semble exister des choses qui sont tout le temps bonnes ou mauvaises pour telle ou telle espèce, dans tel ou tel cas, donc une certaine constance du bien adossée à la constitution même de chaque espèce. On peut cependant résorber en partie la contradiction en considérant qu'un tel relativisme est moins un naturalisme au sens strict qu'un premier niveau de relativisme qui est approfondi et remanié en profondeur dans le *Théétète* au niveau de l'individu. Même à en rester au niveau des espèces, il n'existe aucune unité ni univocité du bien, et le *Théétète* montre que la naturalité des espèces n'est elle-même qu'une illusion.

même chose peut se dire avec tout terme universel. Mais justement, Protagoras ne refuse pas dans les arguments précédents de parler de la vertu, et de chacune des vertus, comme d'une chose unique, tandis qu'il le refuse pour le bien. S'il le refuse précisément à ce moment-là, c'est parce qu'il se joue avec le bien ce qui unifie tout le reste. Comme si en allant jusqu'à parler du bien, Socrate avait franchi une limite que Protagoras ne pouvait plus accepter, alors qu'il pouvait encore accepter de discuter sur la vertu, et chacune des vertus prises en elles-mêmes, comme des choses uniques. La question du bien sous-tend celle de la manière de parler, et refuser de lui accorder l'unité que recherche Socrate, c'est refuser de rechercher la vérité, de continuer à parler comme le désire Socrate.

Le long intermède qui suit, où les sophistes et leurs émules tentent de convaincre Socrate et Protagoras de reprendre la discussion, ajoute une difficulté supplémentaire : non seulement Socrate ne parvient pas à imposer son *logos* à Protagoras, mais en outre il apparaît que tous les convives présents envisagent la discussion sous l'angle d'une pure et simple joute argumentative, faisant de Socrate un sophiste parmi les sophistes¹⁸⁵.

IV. L'intermède : le Socrate sophiste des sophistes et le changement d'attitude de Socrate (334c-338e)

Devant le refus par Protagoras de répondre de façon brève, alors même qu'il se prévaut de cette technique, Socrate menace de rompre l'entretien. Alléguant sa mauvaise mémoire, il rappelle à Protagoras son engagement, puisque lui n'est pas capable de suivre les longs discours. La réponse du sophiste confirme qu'il place l'ensemble de l'entretien sous l'angle de la controverse :

Socrate, dit-il, j'ai déjà pour ma part rencontré de nombreux individus dans des joutes argumentatives, et si j'avais fait ce que toi tu demandes, discuter de la manière dont mon contradicteur me demande de discuter, je ne me serais montré meilleur que personne, et le nom de Protagoras n'aurait pas grandi parmi les Grecs !

ἽΩ Σώκρατες, ἔφη, ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις, καὶ εἰ τοῦτο ἐποίουν ὃ σὺ κελεύεις, ὡς ὁ ἀντιλέγων ἐκέλευέν με διαλέγεσθαι, οὕτω διελεγόμεν, οὐδενὸς ἂν βελτίων ἐφαινόμην οὐδ' ἂν ἐγένετο Πρωταγόρου ὄνομα ἐν τοῖς Ἑλλησιν. (335a4-8)

Les termes ἀγῶνα λόγων, ὁ ἀντιλέγων et βελτίων indiquent un rapport de rivalité entre deux interlocuteurs, la finalité étant de vaincre l'autre, de le surpasser. C'est là ce en quoi excelle Protagoras, le sens même qu'il donne à son excellence. Cette logique de la lutte

¹⁸⁵ En vertu non des procédés argumentatifs dont il use, mais de la finalité qui lui est assignée par l'auditoire.

argumentative est redoublée par une logique de la renommée, de l'apparaître : il ne s'agit pas, ou pas seulement, d'être meilleur dans les joutes argumentatives, mais encore et surtout d'être reconnu pour cela dans toute la Grèce. Ce sont les Grecs qui sont au fond garants de la supériorité du savoir de Protagoras, en étant garants de sa réputation.

Pourtant, jusqu'ici, Socrate n'a eu de cesse de rompre avec cette logique de la domination en posant la recherche de la vérité comme fin et l'exigence de répondre selon sa pensée comme moyen de la recherche. Face au refus de Protagoras, ou plutôt face au constat de l'impossibilité de rendre commensurables leurs modes de discours, Socrate menace de rompre l'entretien. Lui ne peut parler que d'une seule façon, ce que ne veut pas entendre Protagoras, pour qui ce serait céder du terrain à l'adversaire, Socrate s'étant avéré redoutable au jeu des questions-réponses, et le sophiste n'ayant reconquis l'auditoire qu'à l'aide d'un long morceau de relativisme. Mieux vaut alors en rester là : que le philosophe continue à rechercher la vérité avec des interlocuteurs qui acceptent de répondre à ses questions de la seule façon dont il lui semble possible de discuter, et que le sophiste continue à produire de longs discours qui fascinent l'assistance, tout en prétendant pouvoir parler de n'importe quelle manière. Rarement dans le corpus platonicien l'impossible coexistence de ces deux rapports au *logos* n'est autant mise en évidence que dans cette scène. Non seulement parce que Socrate menace de partir, mais aussi dans la raison qu'il donne de son refus : lui n'est pas capable de parler autrement, il ne manie pas le *logos* à son gré, au contraire du sophiste qui prétend être indifférent à la façon de parler¹⁸⁶. Son *logos* s'impose à lui, dans sa forme brève et interrogative, parce que c'est la seule façon de rechercher ce qu'est vraiment l'objet que l'on recherche, en l'occurrence la vertu.

À en rester là, la leçon du dialogue serait l'impossible coexistence de ces deux rapports irréductibles au *logos*, au savoir et au bien que sont ceux de Socrate et Protagoras, d'une certaine image de la philosophie et de la sophistique. Et même si le dialogue ne s'arrête pas là, cela n'en reste pas moins l'une des leçons de ce premier moment. Mais l'entretien ne s'interrompt pas, grâce à l'intervention modératrice des assistants, qui s'efforcent tous de contraindre les interlocuteurs à continuer leur discussion. Si cette intervention réussit, la méprise des locuteurs sur Socrate est à la mesure de celle de Protagoras, qu'elle vient redoubler. Tous en effet, à l'instar du sophiste, prennent Socrate pour un jouteur, autrement

¹⁸⁶ Sur cette différence fondamentale entre Socrate et les sophistes, qui passe inaperçue, cf. M. DIXSAUT, « Images du philosophe », *op. cit.*, p. 193-196.

dit un sophiste, exceptionnel. La mécompréhension règne entre Socrate et l'ensemble de l'assistance.

L'hôte des lieux, Callias, est le premier à retenir Socrate. Sans lui, leurs discussions ne seront plus les mêmes (335d2-3 : ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι). On pourrait y voir la reconnaissance par Callias d'une certaine spécificité du discours socratique par rapport à celui des sophistes, puisque s'il s'en va, les discussions reprendront comme elles étaient avant son arrivée, chacun étant entouré de ses admirateurs et prodiguant son savoir. Et Socrate ne manque pas de louer sa φιλοσοφία (335d7). Sauf que c'est là encore pour désigner bien plutôt un jeu de fausses ressemblances, de façon similaire à la φιλοσοφία des Laconiens dans l'exégèse de Simonide¹⁸⁷. Car l'amour pour le savoir de Callias n'est en réalité qu'un plaisir pris aux discours des plus grands savants (335d). Plus encore, lorsque Socrate lui demande de contraindre Protagoras à adapter son discours à ce qu'il peut suivre, comme un bon coureur qui ralentirait pour s'adapter au rythme d'un plus lent, Callias lui rappelle les règles des discussions sophistiques : Protagoras est dans son droit (336b6-7 : δίκαια δοκεῖ λέγειν Πρωταγόρας) lorsqu'il demande de discuter comme il l'entend. Le locuteur peut refuser de modifier sa façon de discuter s'il risque de perdre l'avantage, alors même que Socrate a réaffirmé la différence essentielle à ses yeux entre des gens « discutant les uns avec les autres » (336b2 : ἀλλήλοις διαλεγομένους) et « le fait de s'adresser à la foule » (336b3 : τὸ δημηγορεῖν). Cette différence demeure cependant inaudible pour Callias, puisqu'à ses yeux la différence entre les façons de parler est inessentielle.

L'intervention du jeune Alcibiade en faveur de Socrate, dont l'amour pour le jeune homme est rappelé dès les premières lignes du dialogue, n'est qu'une défense en trompe-l'œil. Il contredit Callias quant au bien-fondé de sa défense du sophiste : puisque ce dernier prétend pouvoir argumenter selon les deux méthodes, il n'a pas à refuser la demande de Socrate, qui lui n'a pas cette prétention. D'un côté, Alcibiade est le seul à vraiment prendre au sérieux Socrate et son impossibilité de parler autrement qu'il ne parle, et sa critique de la façon de procéder du sophiste dans ce qui précède recoupe partiellement celle de Socrate : celui-ci n'a fait qu'esquiver les arguments et les allonger démesurément pour éviter de répondre¹⁸⁸. Mais d'un autre côté, il décrit avant tout Socrate comme un remarquable stratège : sa mauvaise mémoire n'est qu'une plaisanterie, un subterfuge (336d) pour entraîner Protagoras sur le terrain des questions-réponses, mais cela parce qu'il s'agirait de son terrain de prédilection.

¹⁸⁷ Ce sont les trois seules autres occurrences du terme dans le dialogue (342a7, 342d5, 343b4-5), ce qui confirme que la philosophie y est toujours mentionnée sous des formes méconnaissables et tronquées.

¹⁸⁸ Voir la critique par Socrate des discours longs en 329a.

S'il reconnaît en effet que les discours longs ne sont pas son terrain de prédilection, il n'en va pas de même des entretiens courts :

Socrate ici présent reconnaît en effet qu'il ne s'occupe pas des discours longs et le cède à Protagoras ; mais pour ce qui est d'être capable de discuter et de savoir fournir des justifications et en recevoir, je serais étonné qu'il cède le pas à quiconque.

Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναι οἱ μακρολογίας καὶ παραχωρεῖ Πρωταγόρα, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι οἷός τ' εἶναι καὶ ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι θαυμάζοιμ' ἂν εἴ τῶ ἀνθρώπων παραχωρεῖ. (336b8-c2)

Il ne s'agit jamais que de céder ou non sur ses prétentions, ainsi que l'atteste la construction parallèle autour du verbe παραχωρέω. Socrate concéderait sans difficulté son infériorité dans les longs discours, mais puisqu'il n'en va pas de même de Protagoras, il serait dans son droit de lui réclamer de ne pas en user. Cependant le but ne serait jamais que de montrer sa supériorité dans la forme brève. Alcibiade considère d'ailleurs que Socrate se contenterait d'une reconnaissance par Protagoras de son infériorité dans la façon de discourir dont il serait maître :

Si donc Protagoras reconnaît qu'il est inférieur à Socrate pour ce qui est de discuter, cela suffit à Socrate.

Εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἐξαρκεῖ Σωκράτει (336c2-4)

Il y a dans cet ἐξαρκεῖ Σωκράτει toute la violence d'une incompréhension mêlée pourtant d'admiration. Alcibiade défend Socrate, mais ne fait qu'enfoncer le clou dans la méprise générale dont il fait l'objet, puisqu'il réduit la finalité de l'entretien socratique à la reconnaissance d'une supériorité, à une victoire qui n'aurait d'autre but qu'elle-même. Pas plus que Callias, Alcibiade n'entend Socrate lorsqu'il distingue une discussion d'un discours au peuple.

Dans un pastiche savoureux, c'est ensuite Prodicos qui prend la parole, à la suite de Critias, pour sortir du jeu des partisaneries et convaincre Socrate et Protagoras de continuer la discussion. Il propose ainsi une série de distinctions entre synonymes apparents, qui aboutissent à chaque fois à une bipartition entre une forme droite et une forme déviée : les auditeurs doivent être impartiaux, mais non pas neutres (337a3-4 : κοινούς μὲν [...] ἴσους δὲ μή¹⁸⁹) ; il s'agit pour les interlocuteurs de discuter, non de se disputer (337a8-b1 : ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μή), afin d'obtenir estime, et non louange (337b5 : εὐδοκιμοῖτε

¹⁸⁹ Au sens où les deux interlocuteurs doivent être écoutés ensemble, d'une façon non partielle (dans le cas où l'auditoire cesserait par exemple d'écouter l'un des deux lorsqu'il prendrait la parole), mais non point recevoir autant d'honneurs l'un que l'autre, comme il le précise ensuite.

καὶ οὐκ ἐπαινοῖσθε); les auditeurs trouveront ainsi joie, et non plaisir (337c1-2 : εὐφραϊνοίμεθα, οὐχ ἡδοίμεσθα), à les écouter. On aurait tort de ne pas prendre au sérieux les propos de Prodicos, et d’y lire un simple pastiche de sa technique, la synonymique. Dans la première et la quatrième distinction le savoir constitue le critère de démarcation entre la forme droite et la forme déviée. En outre, son refus de la dispute, de toute forme d’ἔρις dans la discussion, fait écho aux tentatives d’amoindrir la dimension agonistique de l’entretien par Socrate dans ce qui précède, et au *Ménon* (75c-d). Plusieurs indices permettent cependant de comprendre que la ressemblance entre Socrate et Prodicos est un trompe-l’œil. En premier lieu, il n’est jamais question dans son discours de vérité, ou encore de rechercher ce que peut bien être quelque chose. Dans cette mesure, on peut se demander à quel savoir fait référence Prodicos lorsqu’il distingue un jugement impartial d’un jugement neutre, du fait que le plus savant doit obtenir davantage, le plus ignorant moins (337a6 : τῷ μὲν σοφωτέρῳ πλέον, τῷ δὲ ἀμαθεστέρῳ ἔλαττον), et lorsqu’il affirme que la joie, à la différence du plaisir qui ressort du corps, provient du fait d’apprendre et de participer à la pensée par l’intelligence seule (337c2-3 : εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ). Car la norme de ce savoir apparaît bien plutôt être l’auditeur, ce qui est explicite dans la troisième distinction : s’il y est question de sincérité (337b6 : ἄνευ ἀπάτης) et de fausseté (337b7 : παρὰ δόξαν ψευδομένων) pour distinguer l’estime de la louange, il ne s’agit jamais que du sentiment des auditeurs lorsqu’ils jugent les interlocuteurs, en aucun cas du caractère intrinsèquement véridique ou fallacieux de ce qui est dit. Enfin, on remarquera que les distinctions elles-mêmes sont produites d’une façon mécanique, comme le souligne leur enchaînement en quelques lignes, ce qui les rend extérieures au processus même de la connaissance : il s’agit moins d’inciter à penser et à rechercher la vérité sur la vertu que de faire montre d’une certaine virtuosité dans la maîtrise du langage. Les applaudissements qui concluent son discours (337c) rappellent que derrière la modération affichée de Prodicos, il y a le désir proprement sophistique de la renommée, et que son discours est avant toute chose une démonstration de sa technique. Le pastiche de Prodicos est donc extrêmement subtil en ce qu’il se joue des ressemblances entre Prodicos et Socrate pour mieux donner à penser la difficulté de leur distinction : le sophiste semble bien dire ce que dit souvent le philosophe, mais il y manque l’essentiel, c’est-à-dire la recherche de la vérité¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Ce jeu de fausses ressemblances prend plus loin la forme d’une filiation entre Socrate et le sophiste : en 340a-b, Socrate se présente comme un élève de Prodicos. Il en va de même dans le *Charmide* (163d) et le *Ménon* (96d), et l’on apprend en outre dans au début du *Cratyle* (384b) que Socrate n’a pu suivre que la leçon à une drachme de Prodicos. Il y a certainement une forme d’ironie dans cette filiation, en témoigne le passage du

La dernière intervention, celle d'Hippias, n'est pas plus que celle de Prodicos un simple pastiche de sa doctrine, en l'occurrence celle de l'égalité naturelle entre les êtres humains que la loi, tyran des hommes, viendrait briser. Elle a d'abord et aussi pour fonction d'inclure Socrate de la plus magistrale des façons dans le groupe des sophistes. Il serait honteux en effet, dit-il, qu'étant les plus savants de tous les Grecs (337d4 : σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων), rassemblés dans ce prytanée du savoir qu'est Athènes, ils soient en dissension les uns avec les autres, à la façon des hommes de peu (337e1-2 : ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεισθαι ἀλλήλοις). Tout est question de réputation pour Hippias, et la renommée constitue le seul ressort de son argument : des individus réputés pour leur savoir – ce que sont, sous-entendu, Protagoras mais aussi Socrate – ne doivent pas donner une image vulgaire d'eux-mêmes en refusant de discuter. Son intervention est ainsi extrêmement révélatrice en ce qu'elle confère à Socrate la même réputation qu'aux autres sophistes. Quant aux conseils qu'il leur donne – trouver une « voie moyenne » (338a1 : εἰς τὸ μέσον) – ils ne font que redoubler un même malentendu (au sens propre d'une incapacité à (faire) entendre quelque chose), déjà mis en évidence dans les discours précédents : celui selon lequel Socrate pourrait changer sa façon de dialoguer, adapter son discours à des règles extérieures à celui-ci et à son objet. On remarquera d'ailleurs que le bénéfice pour Socrate, selon Hippias, sera de produire des discours « plus grandioses et de meilleure tenue » (338a3-4 : μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσημονέστεροι). De vérité, il n'est jamais question, seulement d'effets de discours sur l'auditoire.

L'intervention de l'assistance pour réconcilier Socrate et Protagoras acte ainsi l'incompréhension dont Socrate fait l'objet, et son incapacité à faire entendre sa différence dans une telle assemblée. Cette inaudibilité culmine lorsque Hippias propose un arbitre pour l'entretien, ce qui achève d'extérioriser l'entretien entre Socrate et Protagoras, puisque cet arbitre n'aura d'autre tâche que de quantifier la longueur des discours respectifs de chacun. Socrate, au contraire, refuse immédiatement une telle extériorité, en affirmant que donner un arbitre à l'entretien serait laid (338b4 : αἰσχρὸν εἶη βραβευτὴν ἐλέσθαι τῶν λόγων) : s'il est

Cratyle, où la leçon à une drachme s'avère complètement inutile pour élucider le problème de la rectitude des noms, en sorte qu'on pourrait douter que celle à cinquante le soit moins, ainsi que celui du *Ménon*, où Prodicos est congédié en même temps que Gorgias. Cette filiation permet néanmoins à Platon de mettre en évidence la ressemblance plus marquée qui unit Socrate et Prodicos, en comparaison des autres sophistes. Le passage de l'intermède montre combien le sophiste peut tenir des propos qui ressemblent à s'y méprendre à ceux de Socrate, et l'examen socratique requiert à plusieurs reprises une analyse du sens exact des termes et des éventuelles distinctions à établir qui ressemble là aussi à la célèbre synonymique du sophiste. Socrate et Prodicos sont d'ailleurs associés dans les *Nuées* (v. 360). Platon laisse cependant suffisamment d'indices pour comprendre que la ressemblance ou la filiation apparente invite bien plutôt à interroger les divergences réelles entre eux.

inférieur ou égal, il n'a pas la capacité suffisante pour être juge ; s'il est supérieur aux interlocuteurs, c'est les humilier que de leur conférer un arbitre, et ce serait d'autant plus honteux pour Protagoras, le plus grand des savants vivants, car cela le rabaisserait au niveau d'un homme de peu (338c5 : ὥσπερ φαύλω ἀνθρώπῳ). Socrate précise qu'en ce qui le concerne, cela ne ferait aucune différence (338c5-6 : τό γ' ἐμὸν οὐδέν μοι διαφέρει), au sens où n'ayant aucune prétention, cela n'a aucune importance à ses yeux d'être rabaisé au rang de l'homme commun. Il s'appuie ainsi sur le désir de renommée consubstantiel à l'activité sophistique pour refuser tout arbitre à la discussion, tout en indiquant dans le même temps sa différence avec Protagoras. Cela lui permet de ne pas céder sur la voie moyenne proposée par Hippias et soutenue par tous les autres spectateurs, et de proposer bien plutôt un renversement des rôles : que Protagoras questionne, lui répondra comme il lui semble juste de le faire, puis ce sera à Protagoras de jouer le rôle du répondant et de répondre cette fois aux questions posées (338d6 : πρὸς αὐτὸ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι). Les arguments similaires mobilisés par Socrate contre Polos (*Gorgias*, 461d-e) avant d'entamer avec lui l'examen de la rhétorique, confirment que ces précisions méthodologiques n'ont d'autre but que de permettre la recherche de la vérité et l'examen sur la vertu, et soulignent la continuité de la figure de Socrate entre ces dialogues. Il reproche à Polos exactement la même chose qu'à Protagoras : se servir des discours longs pour ne pas répondre aux questions posées. On voit là encore que la longueur du discours n'est pas un critère en soi : c'est sa finalité qui est critiquée, en l'occurrence d'échapper à la question posée pour ne pas avoir à y répondre. Socrate est le seul à chercher à savoir ce qu'est la vertu, et cela fait toute la différence entre lui et les sophistes. Mais il s'avère dans l'incapacité de faire comprendre cette différence, bien qu'il ne cesse de la répéter. De ce point de vue, l'intermède méthodologique n'est jamais seulement méthodologique, puisqu'il se joue toujours en même temps que la façon de discuter (longueur des répliques) un certain rapport à l'objet, et en fin de compte au savoir. C'est ce rapport que Socrate réintroduit en proposant d'inverser les rôles pour pouvoir ensuite poser les questions comme il l'entend, c'est-à-dire dans le but de déterminer ce qu'est la vertu.

Néanmoins, tout en refusant les propositions de l'assistance, Socrate fait un pas significatif en direction des sophistes. En effet, il prend soin d'intégrer l'auditoire dans sa demande :

Mais si [Protagoras] semble peu disposé à répondre à cela-même qui est demandé, nous lui demanderons ensemble, vous et moi, ce que précisément vous me demandiez, de ne pas rompre la réunion. Voilà la raison pour laquelle il n'est en rien besoin d'un président unique, mais vous présiderez tous en commun.

Ἐὰν οὖν μὴ δοκῆ πρόθυμος εἶναι πρὸς αὐτὸ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, καὶ ἐγὼ καὶ ὑμεῖς κοινῇ δεησόμεθα αὐτοῦ ἅπερ ὑμεῖς ἐμοῦ, μὴ διαφθεῖρειν τὴν συνουσίαν· καὶ οὐδὲν δεῖ τούτου ἕνεκα ἓνα ἐπιστάτην γενέσθαι, ἀλλὰ πάντες κοινῇ ἐπιστατήσετε. (338d5-e2)

Socrate fait ainsi alliance avec l'auditoire pour imposer ses règles d'entretien à Protagoras, qui est contraint de les accepter alors qu'il n'en a aucune envie (338e). La renommée du sophiste étant dépendante de son public, il est contraint de se plier à ses demandes, qui se font l'écho de celles de Socrate. De ce point de vue, il est vaincu dans sa lutte pour la liberté de parler comme il l'entend par un Socrate qui se fait l'allié de l'auditoire. Cet élément est de première importance pour l'intelligibilité de la suite du dialogue et en particulier des stratégies argumentatives de Socrate. Il opère un tournant, car c'est en obtenant l'approbation de l'auditoire que Socrate parvient à chaque fois à prendre en défaut Protagoras et à lui faire accepter ses objections. Mais ce faisant, il accorde à l'avis de l'auditoire une importance qu'il récuse à plusieurs reprises par ailleurs, et qui est beaucoup plus proche de la façon de procéder des sophistes¹⁹¹. Ceux-ci, on l'a vu, mesurent le savoir à l'aune de la renommée, de l'opinion ; au contraire, Socrate insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de rechercher la vérité sur l'objet en question, sans se contenter de l'opinion. Un instant auparavant, il récusait l'idée même d'un arbitre de la discussion, et désormais tous y président. Il y a là une compromission de Socrate qui peut cependant s'expliquer et trouver une certaine légitimité : faute de pouvoir convaincre Protagoras de s'entretenir avec lui pour les bonnes raisons, à savoir la recherche de la vérité sur la vertu, il ne reste à Socrate qu'à le pousser à le faire sous la contrainte de l'auditoire. Rechercher cet assentiment est précisément ce que font les sophistes, ainsi qu'en témoignent les nombreux applaudissements qui ponctuent le dialogue, mais cette compromission est rendue nécessaire par les résistances de Protagoras. La recherche de la vérité sur la vertu ne peut donc se faire que de façon biaisée, auprès d'un auditoire qui ne la recherche pas mais qui peut constituer un soutien puissant pour contraindre le sophiste à s'entretenir selon les règles de Socrate.

On voit ici que ce qui est dit, et la façon de parler de Socrate, sont indissociables de son interlocuteur, de ce qu'il accepte ou non. Or, à partir du moment où il refuse de rechercher la vérité, puisque c'est cela qu'il défend dans la liberté de parler comme il l'entend, la seule façon possible pour que l'entretien puisse continuer est d'user de procédés qui sont partiellement les siens, en l'occurrence la persuasion de l'auditoire, que Socrate

¹⁹¹ Cf. *Hippias majeur*, 288a ; *Gorgias*, 473e, et les analyses précédentes sur le rôle de l'opinion et de la renommée dans la définition du savoir sophistique. Pour sa critique platonicienne l'affirmation de la nécessité de laisser l'opinion commune de côté pour philosopher, cf. notamment *Gorgias* (471e-472c, 474a-b), *République* (348a-b, 492a-e), *Parménide* (136d-e).

retourne en quelque sorte contre Protagoras. En cela, Andrea Capra a raison de dire que l'on ne peut comprendre la posture de Socrate dans ce dialogue qu'à condition de voir que Protagoras constitue une sorte d'interlocuteur difficile, pour reprendre la terminologie aristotélicienne¹⁹². En revanche, il est erroné de dire que cela le conduit à user de sophismes au sens de raisonnements fallacieux, ce qui constitue la ligne directrice de son étude. La compromission que cela induit porte d'abord et avant tout sur le rapport entre Socrate et l'auditoire, sur la façon dont Socrate intègre l'auditoire dans son discours de façon à le persuader et à contraindre ainsi Protagoras.

V. L'exégèse poétique, ou comment retourner la sophistique contre elle-même (338e-349a)

L'exégèse poétique constitue l'une des techniques emblématiques de l'art sophistique, celle dont Protagoras fait la partie la plus importante de l'éducation (338e7 : παιδείας μέγιστον μέρος). Cet art, tel que Protagoras en donne la démonstration, ne consiste pas seulement à élucider la signification de certains vers du poète Simonide, mais également à le corriger dans ses supposées contradictions. La stratégie de Socrate consiste à subvertir cette méthode, en proposant une interprétation rivale à celle de Protagoras qui aboutit à des thèses proprement socratiques, pour finalement dénier toute pertinence à l'exégèse poétique lorsqu'il est question de rechercher la vérité (347c-e). L'ensemble du passage est donc placé sous le signe du pastiche, de la subversion de l'intérieur d'une technique revendiquée et appréciée par les sophistes.

Dans un premier temps (339a-341e), Protagoras propose une démonstration de son talent en mettant en évidence une contradiction dans les vers de Simonide (339a-e) avant de se voir réfuté par Socrate, qui met en évidence une lacune conceptuelle dans son analyse (340a-341e). Selon le sophiste, le poète se contredit d'un vers à l'autre, puisqu'il affirme que « c'est plutôt¹⁹³ devenir véritablement un homme de valeur qui est difficile » (339b1 : ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν), tandis qu'il réproche Pittacos, l'un des sept sages,

¹⁹² A. CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, *op. cit.*, p. 138-143.

¹⁹³ La traduction du μὲν dans la formule de Simonide est délicate, car Socrate s'en sert par la suite pour défendre l'idée que le vers serait une réponse directe à la formule de Pittacos (343d). La particule devrait ainsi être prise dans un balancement à valeur oppositionnel, indiqué par un δέ, qui serait selon toute vraisemblance ou bien celui du second vers cité par Protagoras (οὐδέ), ou bien un δέ appartenant aux vers manquants entre ceux cités par le sophiste. A. Croiset et F. Ildefonse le traduisent par « sans doute », L. Robin par « d'un côté ». En accord avec C. C. W. Taylor, qui donne « rather », je traduis par « plutôt », ce qui permet au mieux de rendre intelligible l'interprétation du terme par Socrate, que j'interprète comme désignant le balancement entre les deux vers cités par Protagoras.

qui a soutenu qu'« il est difficile d'être bon » (339c4-5 : χαλεπὸν [...] ἐσθλὸν ἔμμεναι). Simonide ne ferait donc que se contredire et se critiquer au fond lui-même en blâmant le mot de Pittacos, pourtant identique au sien. Toute son analyse est placée sous le signe du renversement : renversement de la supériorité du poète par la mise en évidence d'un renversement du poète par lui-même, lequel en se contredisant fait sa propre critique sans même s'en rendre compte. Ainsi, tout en faisant de la poésie la partie la plus importante de l'éducation, Protagoras n'entend pas se placer sous sa dépendance : irrévérencieuse, l'exégèse poétique a pour fonction de démontrer la supériorité du sophiste sur le poète¹⁹⁴. Ce coup d'éclat produit un effet immédiat sur l'auditoire, que Socrate prend soin de souligner : ces paroles « suscitent applaudissements et approbation » (339d10 : θόρυβον παρέσχεν καὶ ἔπαινον), tandis que lui est « pris de vertige et sonné » (339e2 : ἐσκοτώθην τε καὶ ἰλιγγίασα) comme sous les coups d'un bon pugiliste. Mais la justification qu'il donne à sa réaction est révélatrice : ce ne sont pas seulement les paroles de Protagoras, mais aussi la réaction de l'auditoire, qui produisent cet effet. Socrate met ainsi en scène la réaction de tout auditeur face à une démonstration sophistique, et l'effet produit par la réaction unanimement favorable d'une foule, aussi restreinte soit-elle¹⁹⁵. La comparaison avec le pugilat rappelle que l'adhésion de l'auditoire se fait par le biais d'un *agôn* : il s'agit bien de frapper l'auditoire, de frapper l'esprit par un propos si fort qu'il semble imbattable et s'impose ainsi à tous.

Pour démontrer la non-contradiction des vers de Simonide, Socrate mobilise à deux reprises la synonymie de Prodicos : d'abord, le poète ne s'est pas contredit car être n'est pas devenir, de sorte que s'il est correct de dire qu'il est difficile de devenir vertueux, il est faux de dire qu'il est difficile de l'être et le rester, une fois la vertu acquise (340b-d)¹⁹⁶ ; ensuite, il n'est pas légitime d'user de l'adjectif « difficile » (χαλεπός) pour désigner un bien, car il ne convient qu'à un mal, ce qui explique le blâme jeté sur la parole de Pittacos, qui associe le fait d'être bon à un mal (341a-c)¹⁹⁷. Simonide devient ainsi, dans sa critique de Pittacos, un précurseur de Prodicos, puisqu'il reprocherait au fond à Pittacos de ne pas savoir distinguer entre les sens des termes. Il s'agit donc d'opposer un sophiste (Prodicos) à un autre

¹⁹⁴ Voir, dans le même sens, les témoignages sur la pratique protagoréenne de la correction des poètes (DK A28-29).

¹⁹⁵ Pour une description analogue, cf. *République* (492b), et le chapitre 7 de cette étude.

¹⁹⁶ Cette explication fait intervenir un second poète, Hésiode : il s'agit de faire jouer les différentes paroles d'autorité contre elles-mêmes, ainsi que le confirme le recours au « savoir divin » (341a1 : σοφία θεία) de Prodicos.

¹⁹⁷ Socrate prend comme autre cas de la même ambiguïté l'adjectif δεινός, sur lequel Prodicos le reprend sans cesse. Or, c'est ce terme qu'utilise Protagoras pour désigner sa compétence en poésie en 339a1. L'anecdote n'est donc pas gratuite : c'est la façon même dont le sophiste parle de sa capacité concernant la poésie qui n'est pas claire, comme l'est la poésie elle-même à la fin de la séquence.

(Protagoras), une méthode (la synonymique) contre une autre (l'exégèse de Protagoras), pour produire une contradiction. Loin de rechercher la vérité sur la parole de Simonide – puisque le second argument notamment s'applique tout autant au premier vers du poète, qui utilise également l'adjectif *χαλεπός* – la réponse de Socrate cherche à imposer une autre parole d'autorité face à celle de Protagoras, en l'occurrence celle de Prodicos. Socrate le dit d'ailleurs explicitement lorsque Protagoras objecte, à raison, que ce n'est pas en ce sens de *χαλεπός* que Simonide emploie le terme : cela est vrai, mais il s'agissait pour Prodicos d'une façon de mettre à l'épreuve (341d8 : ἀποπειρᾶσθαι) la capacité de Protagoras à défendre sa thèse. Sauf que c'est bien plutôt Socrate qui se sert de Prodicos pour éprouver Protagoras. C'est ce qui apparaît très nettement lorsque Socrate souligne que face au savoir de Prodicos, Protagoras apparaît inexpérimenté (341a3 : ἄπειρος), lui qui est pourtant plein d'expérience (ἔμπειρος) sur tant d'autres sujets. Il y a certainement une forme d'ironie dans la façon dont Socrate s'arroge ce statut de savant, du fait d'être l'élève de Prodicos (341a4 : τὸ μαθητῆς εἶναι Προδίκου). L'essentiel n'est cependant pas là, mais bien plutôt dans la façon dont il use des jeux de pouvoir entre les sophistes, de leur prétention à la renommée, pour mieux isoler Protagoras face au reste de l'assistance. Sur le terrain des sophistes, celui de l'exégèse poétique, il n'y a plus de recherche possible de la vérité, mais seulement un détournement des jeux de pouvoirs et une joute par sophistes interposés.

Le premier argument ayant reçu une réponse de Protagoras (340e), et le second s'étant avéré un simple test, l'interprétation des vers proposée par Protagoras ne s'est pas vue réfutée. C'est pourquoi Socrate propose d'être lui aussi mis à l'épreuve sur sa propre interprétation du poème :

Je suis prêt à te dire quelle est selon moi la pensée de Simonide dans cette ode, si tu veux mettre à l'épreuve mon habileté en poésie, pour reprendre ton expression. Mais si tu le veux, je t'écouterai.

Ἄλλ' ἄ μοι δοκεῖ διανοεῖσθαι Σιμωνίδης ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι, ἐθέλω σοι εἰπεῖν, εἰ βούλει λαβεῖν μου πεῖραν ὅπως ἔχω, ὃ σὺ λέγεις τοῦτο, περὶ ἐπῶν· ἐὰν δὲ βούλη, σοῦ ἀκούσομαι. (341e7-342a2)

Il se présente ainsi en rival de Protagoras sur son propre terrain, comme le confirme la référence à la formule précédente de Protagoras (339a1 : περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι). Socrate se présente comme un individu habile (δεινόν), avec toute l'équivoque que fait peser sur ce terme l'analyse terminologique qui précède. L'inversion des rôles, amorcée en 339e par la prise de parole de Socrate, est complète : c'est désormais Socrate qui parle de nouveau, tandis

que Protagoras se voit réduit au rôle d'auditeur¹⁹⁸. On notera qu'il propose cependant au sophiste le choix des rôles ; Protagoras lui laisse le choix et accède ainsi à sa demande. En cela, Socrate ne saurait être identifié aux éristiques de l'*Euthydème*, qui luttent pour obtenir la parole et confiner au mutisme leurs répondants. Malgré tout, c'est en étant soutenu par Hippias et Prodicos, ainsi que par l'ensemble de l'assistance, qu'il se lance dans sa propre exégèse poétique : Socrate n'est pas distinct d'un sophiste dans ce premier temps de l'exégèse¹⁹⁹, et est tenu pour tel par l'auditoire, qui espère assister à la reprise de la joute verbale sur un nouveau terrain, celui de l'exégèse poétique.

Le second temps de l'exégèse des vers de Simonide (342a-347a), dans lequel Socrate propose sa propre interprétation de la pensée du poète, est passablement complexe. On peut résumer l'interprétation de Simonide par Socrate de la façon suivante. Pittacos serait caractérisé, comme tous les anciens, par un sens de la formule brève provenant du supposé amour pour le savoir – philosophie – des Laconiens (342a-343b). C'est justement au renversement de sa formule célèbre que s'adonnerait Simonide dans son poème, afin de se faire un nom comme savant (343b-c). Nonobstant dans le vers de Simonide un sens adversatif du μέν et un changement d'attribution de l'adverbe ἀληθῶς – qui porterait sur le fait de devenir homme de valeur, et non sur la valeur elle-même – Socrate aboutit à la reconstruction suivante du propos de Simonide : devenir un homme de valeur est réellement difficile, mais il est impossible de l'être, au sens de demeurer ainsi toute sa vie durant, car seul un dieu peut atteindre cet état (344b-e). En cela, la formule de Pittacos serait fautive. Plus encore, afin de préciser la pensée de Simonide, Socrate introduit certains thèmes qui lui sont propres : en particulier, le fait que l'échec sous toutes ses formes, y compris morales (le mal), n'est rien d'autre qu'une privation de savoir (345b), et que nul ne commet le mal de son plein gré, thèse également attribuée à l'ensemble des anciens savants (345d-e). Socrate introduit cette seconde thèse à l'occasion d'un autre vers de Simonide dans lequel apparaît l'adverbe ἐκὼν signifiant « de plein gré ». Simonide semble dans ce vers dire qu'il loue et aime tous ceux qui ne commettent aucune action laide de leur plein gré²⁰⁰, ce que précisément Socrate affirme être une absurdité et qu'il refuse d'attribuer au poète. C'est pourquoi il défend que l'adverbe doit

¹⁹⁸ Étant donné que la seconde partie de l'exégèse se présente comme un discours long, la distinction entre orateur et auditeur est plus pertinente que la répartition des rôles précédemment analysée en questionneur et répondant.

¹⁹⁹ Mais d'un sophiste dont on peut dire qu'il n'a guère à voir avec un éristique.

²⁰⁰ Ce sens, le plus naturel, est également retenu par Aristote lorsqu'il cite Simonide dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 10, 1100b20).

être placé ailleurs et rattaché au fait même de louer et d'aimer : Simonide aime et loue de son plein gré tous ceux qui ne commettent pas d'actions mauvaises, par opposition aux cas où l'on est obligé de faire contre son gré la louange des individus mauvais (345e-346e). Il ne blâme donc que les individus et les actes mauvais, mais loue ceux qui se situent dans la moyenne, l'existence exempte de reproche étant probablement réservée aux dieux. S'il blâme Pittacos pour ses propos, c'est donc parce qu'ils sont absolument faux sur les sujets les plus importants (347a).

Ce long discours de Socrate constitue un pastiche d'exégèse poétique à la manière des sophistes. Mais a-t-il vocation à être lu comme un discours volontairement et délibérément fallacieux, « of the most outrageous kind », pour reprendre l'expression de George Klosko²⁰¹ ? Socrate jette immédiatement le doute sur les bénéfices de l'ensemble de l'exégèse poétique lorsqu'il demande à Protagoras de laisser de côté la parole des poètes, car on ne peut jamais connaître le sens qu'ils ont voulu donner à leur propos (347e)²⁰². En cela, il prend d'une façon nette et délibérée ses distances avec la technique sophistique qu'il vient pourtant de mettre lui-même en œuvre. Il serait pour autant abusif d'en conclure que l'exégèse qu'il propose est, *au regard des normes de l'exégèse poétique*, une aberration. Le problème que pose ce passage est similaire à celui de la partie étymologique du *Cratyle* : dans les deux cas, Socrate produit un long pastiche d'une technique dont il invalide rétrospectivement la pertinence lorsqu'il est question de rechercher la vérité. Nombre de commentateurs se sont alors autorisés, partant de là, à y lire des développements fantaisistes ou proprement fallacieux, le plus souvent au regard de techniques beaucoup plus récentes (l'étymologie historique pour le *Cratyle*, l'exégèse littéraire pour le *Protagoras*). Or, comme l'a à juste titre souligné D. Sedley à propos du *Cratyle*, il y a là un risque d'anachronisme important. Un indice en est, pour le *Cratyle*, que les étymologies proposées ont été reprises durant toute l'Antiquité, et même au-delà, ce qui indique qu'elles ont été prises parfaitement au sérieux²⁰³. Quant à l'exégèse de Simonide, Hippias la considère comme parfaitement valide (347a), et

²⁰¹ G. KLOSKO, « Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras* », *op. cit.*, p. 130. Cf. également A. CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, *op. cit.*, p. 109-110 : « Gli interpreti moderni sono pressoché unanimi nel ritenere l'interpretazione socratica del carme di Simonide aberrante e volutamente paradossale. [...] Socrate cerca con ogni mezzo – licito e soprattutto illecito – di superare i sofisti sul loro stesso terreno » ; A. CROISSET, *Platon. Protagoras* [1923], Les Belles Lettres, Paris, 1967, p. 11 : « À vrai dire, le lecteur moderne aimerait mieux qu'un autre que Socrate eût entrepris cette démonstration [de l'impuissance de l'écriture] ; car la nouvelle interprétation est si évidemment insoutenable et se fonde sur une double altération si manifeste de la liaison naturelle des mots que le jeu est par trop visible ; il n'y a là qu'un pur sophisme, et la thèse de Socrate en est moins fortifiée que compromise ; il serait trop aisé de lui répondre qu'aucune méthode ne peut se passer de bon sens et de bonne foi ».

²⁰² On trouve une critique similaire dans l'*Hippias mineur* (365d).

²⁰³ D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 39-41.

aucun des sophistes ne vient la dénoncer, alors que Protagoras n'hésite pas à contester les arguments de Socrate par ailleurs. Andrea Capra en tire un indice, corroboré par une comparaison lexicale avec l'*Hippias mineur*, d'une parenté forte entre la méthode exégétique pratiquée par Socrate et celle utilisée par Hippias²⁰⁴ : après avoir utilisé la technique de Prodicos pour mettre en difficulté Protagoras, Socrate en use de même avec celle d'Hippias pour proposer une interprétation alternative du poème de Simonide.

Ce n'est donc pas parce que cet exercice n'apprend absolument rien sur le sujet en question, la vertu, ou sur ce que pensent les poètes, que l'interprétation proposée des vers de Simonide doit être tenue pour délibérément fallacieuse au regard des normes de l'exégèse poétique. Certes, le changement de position des adverbes ἀληθῶς et ἐκόν semble produire des altérations du sens « naturel » des vers. Certes, Socrate semble bien contredire sa première réponse à Protagoras, puisqu'il défend désormais que selon Simonide il est impossible d'être un homme de valeur, seul un dieu pouvant l'être, tandis qu'il affirmait précédemment que le plus difficile était de le devenir, mais qu'une fois devenu ainsi il n'était pas difficile de le demeurer, donc de l'être (340d). Mais on ne saurait pour autant en conclure qu'il use de cette technique de façon fallacieuse. Le sens du propos s'en trouverait substantiellement amoindri, et il en va de même avec la partie étymologique du *Cratyle* : si le but de Platon était de mettre en scène un pastiche délibérément invraisemblable et fallacieux, alors on pourrait toujours lui opposer une forme droite – de l'étymologie ou de l'exégèse poétique – qui pourrait constituer un moyen adéquat de découvrir la vérité. Or, *il n'existe pas de forme droite de l'exégèse poétique* aux yeux de Socrate, puisqu'il récuse l'idée même qu'elle puisse permettre de déterminer la pensée des poètes. Toute forme d'exégèse est en cela déjà une forme déviée. C'est pourquoi il n'y aurait guère de sens à opposer à Socrate une forme correcte de l'exégèse poétique. En revanche, l'exégèse obéit à certains préceptes et techniques, que Socrate mobilise : dans cette mesure, il ne fait qu'utiliser correctement une technique incorrecte, pour mieux en montrer l'inanité.

Il est donc nécessaire d'adopter une lecture nuancée et équilibrée de l'exégèse poétique proposée par Socrate. Il s'agit d'un pastiche de technique sophistique, peut-être plus précisément d'une méthode empruntée à Hippias, destiné à surclasser Protagoras sur son propre terrain. Le passage contient une part de jeu et d'humour indéniable, et a pour fonction

²⁰⁴ A. CAPRA, *Ἀγὼν λόγων*, *op. cit.*, p. 189-190. Il souligne notamment la parenté entre les deux textes sur deux termes centraux de l'exégèse pratiquée par Hippias (*Hippias mineur*, 369b-c) : ὄλος et τεκμήρια, qui sont également utilisés par Socrate dans le *Protagoras* (respectivement en 344b3 et 341e1). Ce type d'exégèse se caractériserait par sa dimension organiciste, le but étant de rendre compte de la pensée d'ensemble du poète, par opposition au formalisme de l'exégèse protagoréenne.

de montrer qu'une telle technique ne permet d'aboutir à aucune vérité concernant la vertu, et même à aucune vérité concernant la pensée des poètes, d'où la nécessité de reprendre l'entretien où il avait été laissé. Cela ne signifie pas pour autant que ce que fait dire Socrate à Simonide doit être lu comme évidemment aberrant et invraisemblable du point de vue de la technique sophistique qu'il parodie. Pour que le pastiche et son rejet aient un sens, il faut que ce soit un bon pastiche, qui aboutisse à des conclusions recevables au regard de la technique d'origine, et non une parodie grotesque de méthode sophistique, car alors on ne peut guère éviter la conclusion que c'est Socrate qui est discrédité, mais non la méthode elle-même. Bien entendu, pas plus Simonide que les autres sages n'ont soutenu la thèse proprement socratique et paradoxale selon laquelle nul ne commet le mal de son plein gré²⁰⁵, et de ce point de vue l'ensemble du long discours de Socrate, à commencer par l'amour du savoir propre aux Laconiens²⁰⁶, est placé sous le signe du faux-semblant : les figures du savoir ne le sont que dans la mesure où leur sont attribuées des thèses proprement socratiques. Pour autant, la recherche de cohérence et d'unité dans l'interprétation de la pensée de Simonide semble conforme à la méthode exégétique, puisque Protagoras lui-même reprochait au poète de manquer d'unité dans son propos, et l'on peut faire l'hypothèse que les « distorsions » du texte étaient autorisées dans le cadre de ce genre d'exégèses, du moment que l'on parvenait à leur conférer une certaine cohérence au regard d'autres passages, comme le fait Socrate. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, voire de s'offusquer, comme le fait Alfred Croiset, « que ses interlocuteurs semblent s'incliner devant de pareilles subtilités »²⁰⁷. Mieux vaut tâcher d'en comprendre les raisons, qui tiennent à la nature même de l'exégèse poétique, laquelle semble autoriser à ne pas s'en tenir à la construction et aux sens usuels des syntagmes.

On peut donc dire que Socrate fait un bon usage de l'exégèse poétique pratiquée par les sophistes, c'est-à-dire un usage qui n'en trahit pas les principes et dont les conclusions peuvent être acceptées par l'auditoire, tout en tirant des conclusions fausses, y compris peut-être sur ce qui est en question : le sens du poème de Simonide. Plus exactement, il tire des conclusions contradictoires qui mettent en évidence l'impossibilité de déterminer précisément le contenu de la parole des poètes, et l'inutilité de l'exégèse poétique dans la recherche de la vérité. En cela, il se fait sophiste pour mieux miner de l'intérieur les prétentions de la sophistique. Il faut en effet un Socrate sophiste pour montrer l'inanité de la

²⁰⁵ Sur le caractère proprement paradoxal de cette thèse, qui n'est soutenue par à peu près personne, voir le témoignage d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (VII, 2, 1145b25-28).

²⁰⁶ Sur le peu d'intérêt des Lacédémoniens pour le savoir, à l'exception des grandes généalogies et des récits des temps anciens, cf. *Hippias majeur* (285b-e).

²⁰⁷ A. CROISSET, *Platon. Protagoras, op. cit.*, p. 11-12.

sophistique, puisque les sophistes eux-mêmes ne peuvent que défendre la pertinence de leur technique. Cela ne fait pas pour autant de Socrate un simple avatar des autres sophistes. Non seulement parce qu'il récuse la technique qu'il a utilisée, mais également parce qu'il lui confère les traits du socratisme en lui faisant énoncer ses thèses les plus emblématiques. La parole poétique est équivoque, on peut lui faire dire légitimement une chose et son contraire, y compris que nul ne commet le mal de son plein gré ou que le mal n'est qu'ignorance, et cela même si le poète semble dire le contraire²⁰⁸. La subversion est donc entière : par une technique sophistique, Socrate parvient aux mêmes conclusions que celles qu'il défend de façon récurrente en son nom propre dans d'autres dialogues, et qu'il défend par la suite dans le *Protagoras*. Dans ce passage, la sophistique prend donc un visage socratique bien plus que Socrate ne prendrait un visage de sophiste. Ou plutôt, Socrate ne se fait sophiste que pour conférer à la sophistique un visage socratique, avant de rompre avec cette méthode.

La complexité de l'image de Socrate dans ce passage interdit donc toute lecture univoque : Platon joue constamment sur la frontière ténue entre Socrate et les autres sophistes pour interroger leur différence, mais il prend également soin d'indiquer très clairement tout ce qui les différencie, à la fois par le regard rétrospectif critique que jette Socrate sur la poésie dans son ensemble, et par la réintroduction du terme indiquant la différence irréductible entre eux, à savoir la vérité. La forme droite de la discussion est en effet selon Socrate celle des gens de bien, qui recherchent la vérité sans l'aide de paroles extérieures, mais uniquement à partir d'eux-mêmes :

Il me semble que ce sont de tels individus que nous devons imiter, toi et moi, et laissant les poètes de côté, tenir l'un avec l'autre des discours qui soient les nôtres, par nos propres moyens, mettant à l'épreuve la vérité aussi bien que nous-mêmes.

Τοὺς τοιοῦτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμέ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πεῖραν λαμβάνοντας (348a3-6)

Il y a peut-être dans cette mise à l'épreuve de la vérité un jeu de mots avec la *Vérité* de Protagoras, autrement dit son écrit le plus célèbre. Mais au-delà du jeu de mots, il y a surtout l'insistance sur ce qui doit, ou devrait être, la finalité de tout entretien, face à des sophistes qui

²⁰⁸ Au contraire, selon C. C. W. TAYLOR, *Plato. Protagoras, op. cit.*, p. 146 : « Socrates' assimilation of the poet's thought to one of his own theses involves a blatant perversion of the plain sense of the poem ». Tout le propos de Socrate est justement de montrer qu'il n'existe aucun sens strict, ou évident, des poèmes, de sorte que même s'il est invraisemblable d'attribuer une telle thèse à Simonide, il n'est pas illégitime de le faire dans le cadre de l'exégèse poétique.

ne se préoccupent en aucune façon de la vérité telle que l'entend Socrate. Le *logos* doit prendre pour norme la vérité, c'est pourquoi c'est elle qu'il s'agit de mettre à l'épreuve. Et cette vérité ne peut être atteinte que par des individus qui s'impliquent personnellement dans sa recherche, qui mettent donc leur savoir et leur intelligence à l'épreuve à chaque fois. La réaffirmation de la finalité non agonistique de l'entretien est marquée par le choix laissé par Socrate à Protagoras du rôle qu'il souhaite tenir – questionneur ou répondant – et par le souhait exprimé de reprendre la discussion sur la vertu et son unité où elle avait été laissée.

Les exhortations de Socrate restent cependant lettre morte, et sont accueillies par le silence de Protagoras (348b). Cette réaction fait écho à la comparaison entre Socrate et une torpille marine qui engourdit ses adversaires dans le *Ménon* (80a-b). Tandis que Ménon décrit cet effet produit par Socrate sur son interlocuteur, Protagoras le signifie par son propre silence. La comparaison entre les deux passages est significative, car comme on l'a vu la comparaison de Ménon construit une image de Socrate en sophiste. La réaction de Protagoras est donc celle d'un sophiste face à un autre sophiste, face à un adversaire redoutable. C'est pourquoi, d'une façon analogue au *Ménon* (80c), Socrate est contraint de préciser que la réfutation qu'il met en œuvre ne s'inscrit pas dans une stratégie de domination, puisqu'il est lui-même à chaque fois dans l'embarras sur ces questions (348c6 : ἄ ἀντὸς ἀπορῶ ἐκάστοτε).

Néanmoins, le véritable moteur de la reprise de la discussion dans le *Protagoras* n'est pas l'exhortation de Socrate, mais bien plutôt l'insistance de l'auditoire. Alcibiade en effet, devant le silence du sophiste, déclare qu'à tout le moins il devrait dire s'il refuse ou non de discuter, pour que l'on puisse passer le cas échéant à une nouvelle discussion (348b). Relayée par l'assistance, cette question provoque la honte de Protagoras (348c1 : ὁ Πρωταγόρας αἰσχυνθείς), qui choisit alors de reprendre l'entretien et de laisser Socrate l'interroger. La honte est le moteur de la discussion, de façon analogue au *Gorgias*. Mais tandis que dans ce dernier cas, la honte révèle les contradictions des interlocuteurs, ouvrant la possibilité de rechercher la vérité, elle ne fait ici que pousser Protagoras à participer contre son gré à la discussion. Sa honte de se voir surpassé par quelqu'un d'autre permet à la discussion de continuer, mais elle ne l'oriente pas vers la recherche de la vérité. Comme précédemment, la reprise de la discussion se fait avec difficulté (348c3 : μόγις), et seulement parce que la renommée de Protagoras comme parangon du savoir sophistique est en danger. Le sophiste ne se plie donc pas tant aux injonctions de Socrate à rechercher la vérité qu'à l'insistance de l'auditoire. Seule une logique de la réputation détermine sa réaction, et dès lors la discussion ne peut guère s'engager dans une autre voie.

VI. Second examen de la vertu : le triomphe de Socrate et l'étrange communauté d'opinion avec les sophistes (349a-362a)

Les poètes congédiés, et Socrate ayant obtenu le rôle de questionneur, l'examen sur la vertu reprend où il avait été laissé en 334c, et la question de son unité est de nouveau posée, dans des termes semblables à 329c-330b, avec notamment les métaphores des parties de l'or et du visage (349c)²⁰⁹. Protagoras modifie partiellement sa position :

J'affirme pour ma part, Socrate, dit-il, que ce sont toutes des parties de la vertu, et que quatre d'entre elles sont assez proches les unes des autres, tandis que le courage est sans aucun doute très différent de toutes les précédentes.

Ἄλλ' ἐγὼ σοι, ἔφη, λέγω, ὃ Σώκρατες, ὅτι ταῦτα πάντα μόρια μὲν ἐστὶν ἀρετῆς, καὶ τὰ μὲν τέτταρα αὐτῶν ἐπιεικῶς παραπλήσια ἀλλήλοις ἐστίν, ἡ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺ διαφέρειν πάντων τούτων. (349d2-5)

Cette affirmation indique une inflexion importante dans la position de Protagoras : tandis qu'il récusait toute identité, ou différence faible, entre les différentes vertus, il admet désormais une ressemblance bien plus grande entre elles, à l'exception du courage. Il est difficile de ne pas y lire l'indice de ce que la première série d'arguments de Socrate a eu un impact sur le sophiste, qui ne semble plus vouloir défendre sa thèse initiale de l'hétérogénéité forte des vertus. Cela est confirmé par le fait que sa résistance porte sur le courage, la seule vertu qui n'a pas été examinée précédemment. Certes, sa reconnaissance de l'unité des vertus est relative, et modulée par l'adverbe ἐπιεικῶς. Il n'en reste pas moins que d'un point de vue dramatique, Protagoras considère les objections de Socrate comme valides, au point de partiellement adopter sa position.

Il justifie de placer le courage à part des autres vertus par l'expérience empirique : il existe des individus « tout à fait injustes, impies, intempérants et ignorants, mais qui sont exceptionnellement courageux » (349d6-8 : πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἀδικωτάτους μὲν ὄντας καὶ ἀνοσιωτάτους καὶ ἀκολαστοτάτους καὶ ἀμαθεστάτους, ἀνδρειοτάτους δὲ διαφερόντως). Sa réponse est semblable à celle de 329e, où il est question d'individus courageux sans être justes, ou justes sans être savants. L'enquête sur la vertu se fait dès lors, et jusqu'à la fin du dialogue, enquête sur le courage. Dans un premier temps, Socrate s'efforce d'identifier savoir et courage à partir de la distinction entre courage et audace (349e-351b). Puis, en opérant un

²⁰⁹ À ceci près que la seconde option, celle de l'hétérogénéité des vertus, est formulée en termes d'οὐσία (349b4), sans que le terme prenne le sens technique d'essence. Il s'agit plutôt de l'idée d'une nature propre à chaque vertu, corrélative de sa δύναμις propre.

long détour par la question de l'impuissance de la volonté (acrasie), il parvient à imposer à Protagoras l'identité du savoir et du courage (351b-360d).

Le premier argument vise à associer le courage à un certain savoir en le dissociant de l'audace irréfléchie. Socrate commence par demander à Protagoras si les individus courageux sont (les)²¹⁰ audacieux, ou autre chose (349e2 : πότερον τοὺς ἀνδρείους θαρραλέους λέγεις ἢ ἄλλο τι;), et Protagoras accepte de les identifier. L'argument est alors le suivant : de l'aveu même du sophiste, les individus les plus audacieux sont ceux qui possèdent un savoir, comme les plongeurs ou les guerriers ; cependant, d'autres individus font preuve d'une audace extrême dans ces domaines alors même qu'ils n'y connaissent rien, de sorte qu'il n'y a pas de réciproque entre courage et audace, puisque le courage est beau, tandis que l'audace irréfléchie est laide (350b). Socrate met alors Protagoras en difficulté sur sa réponse initiale : c'est donc que le courage n'est pas identique à l'audace, du moins à l'audace irréfléchie, mais au savoir. Le savoir permet ainsi de distinguer entre courage et audace, ou encore entre une audace fondée sur la connaissance, qui s'identifie au courage, et une autre fondée sur l'ignorance (350c). L'équivocité de l'audace – entre une forme droite liée au savoir, et une forme déviée liée à l'ignorance²¹¹ – permet à la fois de rompre avec l'identité du courage et de l'audace, puisque le courage ne peut qu'être entièrement beau, et d'identifier le critère distinctif de la vertu : le savoir.

D'une façon similaire à sa réponse à la toute première objection de Socrate, Protagoras corrige le raisonnement. Premièrement, il n'a pas admis dans sa réponse initiale une relation d'équivalence entre courage et audace, mais seulement une implication, car il existe des individus audacieux qui ne sont pas courageux pour autant. Deuxièmement, la façon dont est conduite la démonstration de l'identité du savoir et du courage est insuffisante, car on pourrait avec un raisonnement similaire identifier la force et le savoir. Il construit alors un

²¹⁰ Je traduis avec l'usage de la parenthèse l'ambiguïté inhérente à la formule grecque en raison de l'absence d'article des attributs, qui peut se lire aussi bien comme une identité que comme un simple rapport d'implication (les courageux sont audacieux, sans que la réciproque soit nécessairement vraie). Selon certains commentateurs, cette tournure ne peut désigner qu'un rapport de prédication simple, tandis que la reformulation de la question en 350b6-7, où Socrate insère l'article τοὺς, désignerait cette fois implicitement un rapport d'équivalence. Socrate commettrait ainsi un glissement fallacieux de la prédication à l'identification entre courageux et audacieux, que Protagoras ne relèverait pas. Sur ce point de traduction, cf. M. J. O'BRIEN, « The "fallacy" in *Protagoras* 349d-350c », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 92, 1961, p. 408-417. Néanmoins, on peut bien plutôt en inférer que l'équivocité est présente dès la question initiale de Socrate, puisque Protagoras ne semble voir aucune différence entre les deux formulations. À cela s'ajoute l'incise ἢ ἄλλο τι. Littéralement, « dis-tu les courageux audacieux, ou autre chose ? » : en répondant qu'il les appelle audacieux – et, sous-entendu, pas autrement – Protagoras semble bien accepter une identité.

²¹¹ Cela suppose de pouvoir qualifier d'audacieux un acte réfléchi, ce qui n'est pas envisagé dans le *Ménon* (88b), où seule la forme non réfléchie de l'audace est considérée.

raisonnement alternatif reposant sur une logique similaire à celui de Socrate : les forts (sont ceux qui) possèdent une certaine capacité (350d7-e1 : οἱ ἰσχυροὶ δυνατοὶ εἰσιν), et ceux qui savent (lutter par exemple) ont une capacité supérieure à ceux qui ne savent pas, de sorte qu'on pourrait en conclure à l'identité de la force et du savoir. Or, Protagoras récuse l'assimilation qui est faite à chaque fois entre le premier terme (courage, force) et le moyen terme utilisé pour opérer l'assimilation au savoir (audace, capacité), de sorte que la seconde objection rejoint la première. Il dénonce ainsi une confusion dans les propos de Socrate, ou une conclusion induite tirée de ce qu'il concède, à savoir une implication, mais jamais une équivalence. Il reformule alors dans ses propres termes la différence entre force et capacité d'un côté, courage et audace de l'autre : les premiers peuvent provenir aussi bien de la connaissance (351a2 : ἀπὸ ἐπιστήμης), ou de la technique (351a7 : ἀπὸ τέχνης), que de la folie et de l'ardeur²¹² (351a2-3 : ἀπὸ μανίας γε καὶ θυμοῦ ; 351b1 : ἀπὸ θυμοῦ γε καὶ ἀπὸ μανίας), tandis que les seconds proviennent de la nature et d'une bonne alimentation (351a3 et b1 : ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας), respectivement de l'âme et du corps. Selon Protagoras, le courage et l'audace sont à l'âme ce que la force et la capacité sont au corps : des réalités qui ne sauraient être confondues, bien qu'elles puissent parfois se recouper.

On remarquera que Protagoras entretient cependant le flou sur ce qui fait qu'elles se recoupent parfois. Dans la mesure où l'audace et la capacité peuvent procéder, bien que non nécessairement, d'un savoir ou d'une technique, on attend qu'il en aille de même pour le courage et la force. Or, Protagoras attribue des causes différentes au courage et à la force, à savoir la nature et « une bonne alimentation ». L'expression ne peut être, dans le cas du courage, donc d'une vertu de l'âme, que métaphorique, et sert au sophiste à justifier son refus d'assimiler savoir et courage. On peut supposer que Protagoras entend par là certaines habitudes vertueuses inculquées à travers les instances éducatives de la cité, et perfectionnées par son propre enseignement, conformément au modèle qu'il a précédemment développé. Mais il n'est pas impossible que Platon suggère, par le jeu d'écho avec le début du dialogue (314a-b), où les enseignements sont l'équivalent des aliments pour l'âme, que Protagoras devrait bien plutôt conclure à une ressemblance forte entre courage et savoir. Si en effet, au lieu de parler d'aliments de l'âme, il parlait d'enseignements, c'est-à-dire de savoirs, il se verrait contraint de reconnaître que le courage procède, en plus du naturel, du savoir, ce qui rendrait impossible de séparer comme il le fait courage et savoir. Et même si l'on objectait

²¹² Je traduis ainsi θύμος. L. Robin et A. Croiset traduisent par « passion », F. Ildefonse par « fougue ». Il faut ici entendre ce terme comme un intermédiaire entre corps et âme, rationnel et irrationnel. Voir sur ce point O. RENAULT, *Platon, la médiation des émotions*, op. cit., p. 69-70.

que Protagoras n'entend pas nécessairement par là l'enseignement de certains savoirs, mais l'inculcation de certaines habitudes, il n'en reste pas moins que s'il doit y avoir un recoupement partiel entre courage et audace, il doit se faire sur le critère du savoir. Protagoras a beau récuser l'identité entre courage et audace, il n'en reste pas moins que l'audace sous sa forme droite, qu'il semble bien assimiler au courage, repose sur la connaissance, et fait signe vers une liaison beaucoup plus étroite entre courage et savoir qu'il ne le reconnaît. Ce développement de Protagoras est donc analogue au long morceau de relativisme, dans lequel il assène sa propre thèse, ici sur le courage, sans réellement répondre à la question posée par Socrate sur les rapports entre savoir et courage. Sa leçon de logique, qui se présente comme une parole d'autorité, ne fait que dissimuler la difficulté dans laquelle il se trouve pris : elle a pour fonction de sortir de l'objection de Socrate, non d'y répondre. Protagoras ne recherche pas la vérité, mais s'efforce de se dérober aux objections.

La dernière séquence argumentative, longue et complexe, pose de nombreuses difficultés exégétiques. Socrate semble notamment y défendre une forme d'hédonisme, c'est-à-dire d'identification du bien au plaisir, bien peu compatible avec sa critique de l'hédonisme dans d'autres dialogues²¹³. Pour répondre à cette difficulté doctrinale, il convient d'abord de saisir la structure du passage et sa fonction dans l'économie d'ensemble du dialogue, en particulier dans le cadre de la discussion avec Protagoras sur l'unité de la vertu. Il apparaît alors que la difficulté doctrinale n'en est une qu'à condition d'occulter la spécificité de ce dialogue, à savoir une entreprise de subversion de l'intérieur de méthodes ou de positions qui ne sont pas nécessairement endossées par Socrate. Il s'agit moins pour Socrate de recourir à des procédés sophistiques, que de placer les sophistes de son côté pour mieux convaincre Protagoras de renoncer à son modèle de la vertu.

Socrate commence par questionner Protagoras sur les rapports qu'entretiennent le bien et le plaisir. Lui défend une forme d'hédonisme, en assimilant le fait de bien vivre (351b4 : εὖ ζῆν) avec l'existence agréable (351b6 : ἡδέως βιούς), par opposition au chagrin et à la souffrance (351b5 : ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος). La vie agréable est donc bonne (ou : le bien), la vie désagréable mauvaise (ou : le mal) (351b7-c1 : τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν)²¹⁴. Protagoras au contraire, comme la plupart des individus, soutient

²¹³ Cf. *Gorgias* (495e-500a), *République* (505c-509d), *Philèbe* (12d-21d).

²¹⁴ C'est sans ambiguïté possible la thèse de l'identité du bien et du plaisir qui sous-tend le reste de l'argument (cf. 355a1-2). Socrate utilise donc dans le *Protagoras* un argument, fondé sur l'idée que le plaisir en tant que plaisir (351c4 : καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν) est bon, qu'il récuse dans le *Philèbe* comme une mauvaise articulation de

l'irréductibilité du bien au plaisir, car tous les plaisirs ne sont pas bons (351c-d). La question de l'acrasie, c'est-à-dire de la possibilité de faire le mal tout en connaissant le bien, la raison étant vaincue par les affects, révèle cependant qu'en réalité, sous couvert de moralisme, Protagoras et la foule endossent une position hédoniste qui ne dit pas son nom²¹⁵. Ce qu'on appelle acrasie n'est en effet qu'un hédonisme temporalisé : lorsqu'on dit qu'on fait le mal en étant vaincu par le plaisir, on veut dire qu'on choisit un plaisir immédiat, qui s'avère cependant avoir pour conséquence à long terme une peine plus grande (353d-e). Inversement, lorsque l'opinion populaire parle de choses bonnes mais douloureuses, elle indique en réalité un écart entre une douleur, ou un désagrément immédiat, comme dans le cas d'un traitement médical ou d'exercices gymniques, et un plaisir (ou une moindre douleur) à long terme (354a-c). La distinction populaire entre bien et plaisir est factice, car dans ces raisonnements le bien et le mal ne désignent rien d'autre que le plaisir et la peine dans le futur (354c-e)²¹⁶. Il s'agit donc dans un premier temps de lever une illusion morale : pas plus pour Protagoras que pour la plupart des individus, le bien et le mal ne se distinguent du plaisir et de la peine²¹⁷.

Cela conduit immédiatement à lever une seconde illusion, celle du phénomène de l'acrasie, en tant qu'il consisterait pour la raison à être vaincue par les affects²¹⁸. C'est ce qui apparaît lorsqu'on ne mêle plus le vocabulaire de la peine et du plaisir avec celui du bien et du mal, mais qu'on reformule l'acrasie en termes de plaisir et de peine seulement, ou en termes de bien et de mal seulement, car ces deux réalités sont apparues identiques : on aboutit alors à des énoncés absurdes et intenable (355a-b). Plus encore, la reformulation de l'acrasie en termes de plaisir et de peine permet de mettre en évidence son véritable principe, à savoir l'ignorance, laquelle produit ce calcul erroné des plaisirs et des peines en quoi consiste en réalité l'impuissance de la volonté. C'est ainsi que Socrate aboutit à une explication

l'unité et de la multiplicité. La contradiction peut cependant être évitée dès lors qu'on tient compte du fait que Socrate laisse ouverte la possibilité de ne pas identifier le bien et le plaisir, mais l'endosse uniquement pour réfuter l'opinion commune à partir de ses propres principes (cf. *infra*).

²¹⁵ Sur le thème de l'impuissance de la volonté, dans la tragédie en particulier, cf. E. JOUËT-PASTRE, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, *op. cit.*, p. 25-28.

²¹⁶ On comprend ainsi pourquoi en 351c Socrate tente d'introduire des spécifications dans ses énoncés, en parlant de la bonté du plaisir *en tant que* plaisir, c'est-à-dire considéré dans l'immédiateté de son avènement, indépendamment de ses conséquences futures, qui peuvent être pénibles.

²¹⁷ Sur l'hédonisme de l'opinion populaire, cf. *République* VI, 505b et *Philèbe* 67b. À quoi on peut ajouter l'hédonisme de Calliclès, qui dit tout haut ce que tout le monde pense tout bas (*Gorgias*, 492d).

²¹⁸ Pour un résumé de la négation de l'acrasie dans ce passage et une synthèse récente des différentes interprétations possibles de ses ressorts argumentatifs – hédonisme ou eudémonisme psychologique, ou encore intellectualisme – voir notamment J. C. CLARK, « The strength of knowledge in Plato's *Protagoras* (355a-358d) », *Ancient Philosophy*, vol. 32, 2012, p. 237-255.

alternative du phénomène : il s'agit d'une apparence²¹⁹ (356d8 : τὸ φάντασμα) due à l'effet de perspective qu'introduit la temporalité, le plaisir immédiat semblant plus grand que la peine future. Socrate oppose à la puissance de l'apparence (356d4 : ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις) un calcul intelligent, une technique de la mesure (356d4 : ἡ μετρητικὴ τέχνη) aussi qualifiée de connaissance (357a1 : ἐπιστήμη ; 357b4 : τέχνη καὶ ἐπιστήμη). L'établissement d'une métrétique des plaisirs et des peines n'est cependant pas la finalité de l'argument. C'est pourquoi la question de la nature exacte de ce savoir est laissée de côté (357b).

L'acquis décisif réside en effet dans le fait qu'il s'agisse d'une technique, qui nécessite par conséquent un certain savoir, tandis que la cause du phénomène de l'acrasie est l'ignorance, et non un défaut de la volonté ou une impuissance de la connaissance (357d). Alors que la conception populaire de l'acrasie présuppose une connaissance du bien, qui conduirait cependant à faire le mal, Socrate critique ce présupposé en montrant qu'un individu qui cède au plaisir ne sait pas réellement ce qui est bon pour lui. Vus de loin, autrement dit d'un point éloigné dans le temps, plaisirs et peines futurs semblent plus faibles qu'ils ne le sont réellement. C'est cette ignorance des dimensions réelles des conséquences de nos actes qui est la vérité de ce que la foule appelle acrasie, et qui s'avère moins impuissance qu'ignorance, moins opposition de la raison aux passions que mésusage de la raison. C'est pourquoi seul un usage correct de la raison est à même de résoudre les conflits psychiques et de produire de bons choix²²⁰.

Les enjeux doctrinaux liés à la métrétique ne doivent occulter ni la façon dont elle est amenée dans l'examen, ni sa finalité. En effet, Socrate ne cesse d'insister sur le fait qu'une telle correction de l'hédonisme populaire ne peut qu'être acceptée par les sophistes. C'est ce que montre tout au long de l'examen de l'acrasie la récurrence des formulations, par Socrate, de son association avec Protagoras (353a4, 353c4, 353e6, 357b7, 357c6-7). Cela apparaît très

²¹⁹ En accord avec L. Robin et C. C. W. Taylor. La traduction par « illusion », privilégiée par F. Ildefonse et A. Croiset, rend davantage compte du paradigme des illusions sensibles, notamment celles relatives à la perspective, qui sont utilisées par Socrate (356c), mais fait perdre la cohérence avec le champ lexical de l'apparaître dans les phrases suivantes, que je privilégie. La référence aux illusions sensibles, dont on modifie non pas le contenu mais notre rapport à elles, pose la question de savoir si le plaisir et la peine immédiats peuvent réellement apparaître moins grands que ceux futurs, ou si c'est seulement notre propre rapport à eux qui peut être modifié. Il s'agit là, en somme, de la question de la puissance de la métrétique sur les affects : vient-elle modifier les affects eux-mêmes, ou seulement diminuer leur puissance dans l'âme sans les modifier eux-mêmes ? Pour une synthèse sur cette question, cf. O. RENAULT, *Platon, la médiation des émotions*, op. cit., p. 84-86.

²²⁰ Cela ne signifie aucunement que toute action serait le produit d'une délibération rationnelle, mais bien plutôt qu'il se joue à même les actes les plus passionnels quelque chose de l'ordre de la mise en relation, qui est une forme minimale de calcul. Dans cette mesure il n'y a pas de contradiction avec le modèle tripartite de l'âme et ses conflits que l'on trouve notamment en *République* IV. Pour une défense générale d'une continuité entre la fin du *Protagoras* et les analyses de psychologie morale dans le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République* et les *Lois*, voir notamment E. Jouët-Pastré, *Le plaisir à l'épreuve de la pensée*, op. cit., p. 42-56.

nettement en 357e, où Socrate obtient l'assentiment des autres sophistes présents – Hippias et Prodicos – en plus de celui de Protagoras :

En sorte que c'est cela, être vaincu par le plaisir : la plus grande des ignorances, dont Protagoras que voici est le médecin, ainsi que Prodicos et Hippias. Mais vous, parce que vous pensez que c'est autre chose que de l'ignorance, vous n'envoyez ni vous-mêmes, ni vos enfants, auprès des sophistes que voici, qui sont maîtres en ces matières, parce qu'il n'y aurait pas là matière à enseignement ; soucieux de votre argent et ne le donnant pas à ces individus, vous échouez aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique.

Ὡστε τοῦτ' ἐστὶν τὸ ἡδονῆς ἤττω εἶναι, ἀμαθία ἢ μεγίστη, ἧς Πρωταγόρας ὄδε φησὶν ἰατρὸς εἶναι καὶ Πρόδικος καὶ Ἰππίας· ὑμεῖς δὲ διὰ τὸ οἶεσθαι ἄλλο τι ἢ ἀμαθίαν εἶναι οὔτε αὐτοὶ οὔτε τοὺς ὑμετέρους παῖδας παρὰ τοῦς τούτων διδασκάλους τούσδε τοὺς σοφιστὰς πέμπετε, ὡς οὐ διδακτοῦ ὄντος, ἀλλὰ κηδόμενοι τοῦ ἀργυρίου καὶ οὐ διδόντες τούτοις κακῶς πράττετε καὶ ἰδία καὶ δημοσίᾳ. (357e2-8)

Ce passage fait écho aux prétentions éducatives de Protagoras en 318e-319a, avec notamment le balancement entre la sphère privée et la sphère publique. Il s'appuie sur les prétentions éducatives des sophistes et leur statut corrélatif de savants pour mieux leur attribuer en commun la critique de l'acrasie, alors même qu'aucun des trois sophistes n'a jamais prétendu que son savoir consistait particulièrement à guérir des calculs erronés sur les plaisirs et les peines. Il a suffi à Socrate de montrer que la conception populaire de l'acrasie contrevenait à leur prétention au savoir, comme il l'a déjà fait avec Protagoras en 352d-e, pour mettre les sophistes dans son camp. L'accord est ainsi unanime entre Socrate et les sophistes²²¹, y compris Protagoras, alors que celui-ci manifestait initialement son désaccord. Tous acceptent que la métrétique soit la vérité de l'hédonisme, et l'hédonisme la vérité de la foule comme de la sophistique.

Socrate ouvre cependant au cours de l'entretien la possibilité qu'une telle identification ne soit pas le dernier mot sur la question du bien :

Mais il est possible, encore maintenant, de vous rétracter, si d'une façon ou une autre vous pouvez dire que le bien est autre chose que le plaisir, et le mal autre chose que l'affliction. Ou bien vous suffit-il de vivre une vie agréable, exempte de peines ? Si cela vous suffit, et que vous ne pouvez dire aucun autre bien ou mal qui n'aboutisse à ces choses [le plaisir et la peine], écoutez ce qui suit : je vous le dis en effet, s'il en est ainsi, votre discours devient ridicule.

Ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν ἀναθέσθαι ἔξεστιν, εἴ πῃ ἔχετε ἄλλο τι φάναι εἶναι τὸ ἀγαθὸν ἢ τὴν ἡδονήν, ἢ τὸ κακὸν ἄλλο τι ἢ τὴν ἀνίαν· ἢ ἀρκεῖ ὑμῖν τὸ ἡδέως καταβιῶναι τὸν βίον ἄνευ λυπῶν; Εἰ δὲ ἀρκεῖ καὶ μὴ ἔχετε μηδὲν ἄλλο φάναι εἶναι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ὃ μὴ εἰς ταῦτα τελευτᾷ, τὸ μετὰ τοῦτο ἀκούετε. Φημί γὰρ ὑμῖν τούτου οὕτως ἔχοντος γελοῖον τὸν λόγον γίνεσθαι (354e8-355a6)

²²¹ Cf. également 358b2-3, 358c6, 358d4. L'auditoire est conquis, au point même, pour Prodicos, de renoncer à la synonymique en riant.

L'interprétation de ce passage est déterminante pour l'intelligibilité de l'ensemble de la séquence. Socrate y formule d'une façon parfaitement explicite la thèse hédoniste d'une équivalence entre le plaisir et le bien, la douleur et le mal, tout en jetant le doute sur le caractère définitif de cette définition du bien. Tout le raisonnement qui suit apparaît en effet conditionné : *si* le bien et le mal ne sont rien d'autre que cela, alors l'acrasie est une absurdité. Or, il a rappelé à plusieurs reprises, avec l'accord de Protagoras, que la foule ne se faisait pas au fond une autre conception du bien et du mal (354d-e). Par là, il ne signifie pas qu'une autre conception du bien permettrait de défendre l'idée d'une impuissance de la raison²²², mais plutôt que même l'hédonisme populaire, lorsqu'il est conséquent, ne peut que reconnaître la réfutation de l'acrasie. L'accord de Protagoras peut être perçu comme ambigu à ce moment-là : il peut fort bien accorder à Socrate que la foule ne fait aucune différence, mais que lui la fait. Cependant, la fin de la séquence argumentative confirme qu'il accorde sans aucune réticence les prémisses hédonistes. C'est donc bien Socrate, et lui seul, qui souligne la possibilité d'une autre définition du bien et du mal²²³.

L'hédonisme, c'est-à-dire l'identification du bien au plaisir, qui sous-tend l'ensemble de l'argument, s'explique donc par le fait qu'il s'agisse en fait de la conception protagoréenne du bien, partagée également par les autres sophistes et la plupart des individus sans qu'ils ne s'en rendent vraiment compte. Il fallait certes mettre en évidence qu'il s'agissait bien de leur position, par l'intermédiaire de la discussion sur l'acrasie, mais une fois ce point reconnu, tout antagonisme disparaît entre Socrate et les sophistes, au contraire de ce qui se produit dans le *Gorgias* lorsque Socrate récuse l'hédonisme de Calliclès. L'absence de toute critique de l'hédonisme s'explique donc par le choix de Socrate, annoncé dès la fin de l'intermède, d'user contre Protagoras de l'accord de l'auditoire, ce que confirme son insistance sur l'accord unanime des participants. Cet accord est d'autant plus unanime que Socrate s'appuie sur la prétention des sophistes à être des maîtres de savoir, ce qui les conduit à abonder contre l'idée

²²² Voir sa négation, sans considération de la question du plaisir, dans le *Ménon* (77b-78b) et le *Gorgias* (466a-468e). Plus loin dans le *Gorgias* (499e-500a), Socrate rappelle cette démonstration à Calliclès pour précisément distinguer le plaisir du bien.

²²³ Au contraire, T. IRWIN, *Plato's Ethics, op. cit.*, p. 86-92, considère que Socrate (et Platon à travers lui) endosse pleinement la position hédoniste du dialogue. C'est là l'une des principales thèses de son interprétation du *Protagoras* et plus largement des premiers dialogues de Platon, dans la mesure où selon lui, l'hédonisme vient résoudre certaines difficultés afférentes aux dialogues antérieurs. Cette interprétation me semble cependant poser deux difficultés. Premièrement, si Socrate ne se dissocie pas de la position hédoniste, il conditionne le raisonnement et ébauche la possibilité d'une autre définition possible du bien. En second lieu, son insistance sur la dimension populaire de l'hédonisme, sans être un argument par soi, n'en est pas moins un indice de ce qu'il ne s'agit peut-être pas d'une conception suffisante du bien. Cela n'empêche pas le plaisir de constituer une dimension essentielle du philosophe platonicien et de la vie bonne, mais il faut distinguer cette question de celle de la définition du bien.

d'une impuissance de la connaissance et la nécessité d'une métrétique intelligente. Cela conduit l'assistance à accepter à l'unanimité la thèse proprement socratique et paradoxale selon laquelle « personne, assurément, ne tend de plein gré vers ce qui est mauvais, pas plus que vers ce qu'il croit être mauvais » (358c6-7 : ἐπί γε τὰ κακὰ οὐδεὶς ἐκὼν ἔρχεται οὐδὲ ἐπὶ ᾧ οἴεται κακὰ εἶναι)²²⁴. Dans ces lignes (358a-d), on assiste à une véritable communauté d'opinion entre les sophistes et Socrate qui mérite d'être soulignée. Non seulement parce qu'elle contraste de façon saisissante avec les dialogues analysés au chapitre précédent, mais aussi parce qu'elle permet de saisir ce qui se passe dans cette fin du *Protagoras* : Socrate cède certains points au sophiste, comme la prémisse hédoniste, mais pour conduire les interlocuteurs à soutenir des positions qui lui sont propres, comme la négation de l'acrasie et l'impossibilité de faire le mal volontairement. La difficile distinction entre Socrate et les sophistes ne tient donc pas dans le *Protagoras* au fait qu'il userait de raisonnements fallacieux, mais à la façon dont Socrate s'efforce de faire passer les positions qui sont les siennes pour celles des sophistes, et cela en s'appuyant sur certains présupposés, comme l'hédonisme ou la légitimité de leur prétention au savoir, qu'il récuse par ailleurs. Pour parler métaphoriquement, il s'agit de donner à la sophistique un visage socratique, mais dans le même temps, la frontière entre Socrate et les sophistes semble se réduire à une peau de chagrin. La fin du dialogue entérine ce constat.

À partir de la prémisse selon laquelle on ne fait jamais rien de plein gré contre soi-même, mais uniquement par ignorance, Socrate peut renouer avec l'enquête sur le courage. Personne ne tend de plein gré vers ce qu'il sait, ou croit, devoir craindre (358e) ; or, Protagoras avait affirmé que les hommes courageux sont prompts (349e3 : ἄρα) à aller vers ce que craignent la plupart des hommes, ce qui s'avère intenable car tous, lâches comme courageux, vont vers ce qui leur semble meilleur (359c-e). La différence entre lâches et courageux n'est donc pas que les premiers éprouvent des craintes que les seconds n'éprouvent pas, mais que les premiers éprouvent des craintes et des audaces laides, tandis que les seconds éprouvent des craintes et des audaces belles. Les courageux craignent ce qu'ils savent devoir craindre, tandis que les lâches craignent ce qui est bon et beau (comme un combat juste). Ces derniers ne sont donc que des ignorants (360b) de ce qui est réellement beau, bon et agréable²²⁵, de sorte que l'ignorance s'identifie à la lâcheté (360c) et le savoir au courage

²²⁴ On retrouve une position similaire sur l'impossibilité de désirer ce qu'on juge mauvais dans le *Ménon* (78a) et le *Gorgias* (468c). On la retrouve également chez le Socrate de Xénophon (*Mémoires*, III, 9, 4).

²²⁵ L'équivalence est rappelée par Socrate en 360a2-3, conformément aux développements précédents, mais ne reçoit qu'un assentiment réticent de Protagoras. Si l'idée d'aller au combat peut lui sembler belle et bonne, elle

(360d). Il est donc impossible, comme le fait Protagoras, de dissocier le savoir du courage ; ils semblent même s'identifier. La boucle des vertus est refermée et fait signe vers leur unité foncière.

Maintenant que l'enquête renoue avec la question de l'unité de la vertu, et que Protagoras se voit de nouveau réfuté, il concède beaucoup plus difficilement son accord. Dans un effet de gradation, Socrate décrit les réactions de plus en plus réticentes et hostiles du sophiste : au simple assentiment (360c7 : ἐπένευσε) succède un assentiment beaucoup plus difficile et réticent (360d4-5 : πάνυ μόγις ἐνταῦθα ἐπένευσεν), puis le refus de donner son assentiment pour se murer dans le silence (360d6 : οὐκέτι ἐνταῦθα οὐτ' ἐπινεῦσαι ἠθέλησεν ἐσίγα) ; il refuse ensuite de répondre à Socrate en lui intimant de répondre lui-même (360d8 : αὐτός, ἔφη, πέρανον), avant d'exploser devant son insistance :

Tu me sembles, Socrate, dit-il, être amoureux de la victoire, à faire de moi ton répondant²²⁶.

Φιλονικεῖν μοι, ἔφη, δοκεῖς, ὃ Σώκρατες, τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον (360e3-4)

L'attribution d'un amour de la victoire (φιλονικία) à Socrate entérine l'inaudibilité de celui-ci auprès du sophiste, et peut-on supposer, auprès de l'auditoire. Répondre aux questions de Socrate, pour Protagoras, c'est uniquement être placé dans une situation d'infériorité, et à aucun moment il n'envisage d'avoir de la sorte progressé sur la question de la vertu. Si Socrate rappelle une énième fois qu'il ne pose pas des questions dans le but de vaincre Protagoras, pour le simple plaisir de l'emporter, mais pour examiner « ce qu'il peut bien en être en ce qui concerne la vertu, et ce qu'elle peut bien être elle-même » (360e7-8 : πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτό, ἢ ἀρετή), autrement dit pour rechercher la vérité à son sujet, la fin du dialogue met en scène le hiatus persistant entre la façon dont Socrate est perçu par l'auditoire, notamment Protagoras, et la façon dont il décrit lui-même la finalité de l'entretien qu'il mène.

lui semble difficilement agréable. Est-ce le signe de ce qu'au fond il n'accepte pas la thèse hédoniste à laquelle l'aurait forcé Socrate ? On peut plutôt y voir le signe de son incohérence. Si se battre, même au risque d'être blessé ou tué, présente un désagrément moindre que la certitude de perdre son honneur et peut-être également sa vie en cas de défaite, alors il est préférable de se battre, si l'on applique la métrétique. Il est donc « agréable » d'aller au combat non pas au sens où le fait même de se battre procure un plaisir immédiat, mais au sens où cela peut avoir des conséquences plus agréables dans l'avenir que le fait de ne pas se battre. Protagoras n'est réticent que parce qu'il demeure encore au stade de l'immédiateté (les désagréments immédiats d'un combat).

²²⁶ L. Robin et C. C. W. Taylor traduisent φιλονικέω + accusatif d'une façon plus neutre : « t'opiniâtrer à faire de moi le répondant », « you insist [...] that I must answer ». Mais l'on perd alors toute la force problématique de ce verbe, φιλονικέω, attribué à Socrate et mis en exergue dans la phrase de Protagoras. Ce n'est pas la simple exigence de répondre qui exaspère le sophiste, mais que Socrate le fasse pour asseoir sa victoire sur lui. En l'employant, Protagoras porte un jugement sur les motivations réelles de Socrate dans toute la discussion. Sur l'accusation d'être amoureux de la victoire, cf. *Gorgias*, 515b. Sur la différence entre φιλονικία et φιλοσοφία, cf. *Phédon*, 91a, *Gorgias*, 457d-e.

L'épilogue est ainsi placé, comme l'ensemble du dialogue, sous le signe des fausses ressemblances, dans un effet de brouillage délibéré. Socrate souligne que faute d'avoir suffisamment découvert ce qu'est la vertu, lui comme Protagoras ont vu leurs positions renversées : en en faisant un savoir, Socrate semble devoir conclure qu'elle s'enseigne, tandis qu'en refusant d'en faire un savoir, Protagoras semble refuser qu'elle s'enseigne, ce qui est contraire à leurs positions initiales (318a-320b)²²⁷. Chacun a donc pris la place de l'autre, dans un effet de chiasme comique et troublant. Sans compter que Socrate utilise un vocabulaire protagoréen pour décrire ce phénomène : il reformule sa position comme celle selon laquelle « toutes choses sont science » (361b1-2 : πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη), ce qui subvertit l'énoncé de Protagoras dans lequel χρήματά est employé pour désigner ce dont l'homme est mesure²²⁸.

On pourrait être tenté d'en tirer la conclusion que le dialogue, sous la forme d'une comédie, ne fait que confirmer la confusion *réelle* des figures dans le dialogue. Mais justement, Socrate ne joue la confusion des figures dans son propre récit que pour mieux insister sur l'irréductibilité de leur différence et en faire une confusion *apparente*. S'il souligne ce renversement complet des thèses, à la Protagoras pourrait-on dire, c'est pour lui donner un sens proprement philosophique :

Alors moi, Protagoras, quand je constate que nos thèses ont été mises sens dessus dessous dans un terrible bouleversement, tout mon désir est qu'elles deviennent claires, et je voudrais qu'à l'issue de ce débat²²⁹ nous en venions désormais à ce qu'est la vertu, et que nous examinions de nouveau, la concernant, si elle s'enseigne ou ne s'enseigne pas.

Ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω ταραπτόμενα δεινῶς, πᾶσαν προθυμίαν ἔχω καταφανῆ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ βουλοίμην ἂν ταῦτα διεξελθόντας ἡμᾶς ἐξελεθῆν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅτι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτὸν (361c2-6)

²²⁷ Cela signifie que la question de l'enseignabilité ne reçoit de réponse qu'en fonction de ce qu'on appelle vertu, ce que Socrate rappelle en 361a. Ce n'est donc pas la même vertu dont Socrate objectait à Protagoras qu'elle ne s'enseignait pas, et dont il semble accepter la possibilité d'un enseignement ; ce n'est pas non plus le même enseignement. De même, lorsque Protagoras se voit assigner la position de son impossible enseignement, ce n'est plus au même sens de vertu et d'enseignement que ce qu'il défendait dans son long discours.

²²⁸ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι (*Théétète*, 152a2-3). Pour une autre subversion de la formule protagoréenne, cf. *Lois* (IV, 716c), où c'est le dieu qui devient mesure de toutes choses.

²²⁹ « À l'issue de ce débat » traduit ταῦτα διεξελθόντας. Mot pour mot : « ayant parcouru ces choses », c'est-à-dire leurs thèses respectives sur l'enseignement de la vertu. Le balancement entre διεξέρχομαι et ἐξέρχομαι indique la fin d'un processus et le début d'une nouvelle recherche. Mais il n'est pas évident de déterminer précisément de quels processus il s'agit à chaque fois. Le neutre pluriel ne peut que renvoyer aux ταῦτα, c'est-à-dire aux thèses respectives de Socrate et Protagoras sur l'enseignement de la vertu, dont il est question dans les lignes précédentes. Je comprends ainsi que Socrate insiste sur l'inversion du processus : mettre fin au débat sur l'enseignement de la vertu pour *d'abord* s'occuper de sa nature propre, ou essence.

Le renversement des thèses n'est pas la finalité de Socrate, uniquement une occasion, devant l'apparente contradiction de leurs positions respectives, pour relancer la recherche concernant la vertu. Sa προθυμία de voir la question de la vertu s'éclaircir répond à la φιλονικία que lui attribue Protagoras. Le jeu des rôles est donc complexe et subtil, mais sans ambiguïté aucune, et Socrate récuse de bout en bout la logique de la victoire que Protagoras lui attribue, la φιλονικία étant précisément ce qui caractérise le sophiste.

La rupture de l'entretien, mais aussi l'incompréhension, sont consommées dans la dernière réplique de Protagoras. Devant le désir formulé par Socrate de poursuivre l'enquête sur la vertu, Protagoras se dérobe tout en louant Socrate. Mais sa louange ne fait que confirmer sa méprise, et l'assimilation de Socrate à un sophiste :

Pour ma part, Socrate, dit-il, je loue ton désir et la façon dont tu poursuis les discussions. En effet je ne crois pas être par ailleurs un mauvais homme, et je suis le moins envieux des hommes, puisque j'ai dit justement à de nombreuses personnes, à ton propos, que parmi les gens que je rencontre c'est toi que j'admire le plus, en particulier parmi ceux de ton âge. Et j'affirme sans réserve que je ne serais pas étonné si tu devenais l'un des plus réputés des hommes pour ton savoir.

Ἐγὼ μὲν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐπαινῶ σου τὴν προθυμίαν καὶ τὴν διέξοδον τῶν λόγων. Καὶ γὰρ οὔτε τᾶλλα οἶμαι κακὸς εἶναι ἄνθρωπος, φθονερός τε ἤκιστ' ἀνθρώπων, ἐπεὶ καὶ περὶ σοῦ πρὸς πολλοὺς δὴ εἶρηκα ὅτι ὢν ἐντυγχάνω πολὺ μάλιστα ἄγαμαι σέ, τῶν μὲν τηλικούτων καὶ πάνυ· καὶ λέγω γε ὅτι οὐκ ἂν θαυμάζοιμι εἰ τῶν ἐλλογίμων γένοιτο ἀνδρῶν ἐπὶ σοφία. (361d7-e5)

Socrate est ni plus ni moins qu'adoubé par Protagoras comme le sophiste le plus prometteur de sa génération. Lorsqu'il parle de σοφία, Protagoras entend immédiatement la forme de savoir dont il est le plus grand représentant, et dont la réputation constitue aussi bien la finalité que la pierre de touche²³⁰. C'est pourquoi il ne prédit aucunement à Socrate qu'il possédera le savoir qu'il recherche, mais qu'il recevra les honneurs que doivent recevoir tous les savants, c'est-à-dire les sophistes. On notera par ailleurs que c'est là sa louange habituelle de Socrate (περὶ σοῦ πρὸς πολλοὺς δὴ εἶρηκα) : non seulement il ne s'agit pas de leur première rencontre, mais en outre Protagoras parvient toujours à cette conclusion après avoir discuté avec Socrate. La réputation de Socrate comme un sophiste n'est pas seulement le fait de ses détracteurs, mais aussi des sophistes qui peuvent, en pensant le louer, contribuer à répandre la méprise à son sujet. L'échec final du dialogue est donc double : non seulement

²³⁰ G. KLOSKO, « Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras* », *op. cit.*, p. 128 : « And he goes on to predict for Socrates a brilliant future in regard to *sophia* (361e4-5) — most likely as an eristic competitor ». Il importe néanmoins de ne pas réduire cette forme de savoir, valorisée et incarnée par Protagoras, à l'éristique, même si la joute argumentative est l'un des aspects du savoir protagoréen. Et de fait, Socrate s'est illustré, aux yeux des sophistes, aussi bien dans les discussions brèves, sous une forme qui n'est pas facilement réductible à l'éristique de l'*Euthydème* par exemple, que dans l'exégèse poétique.

l'enquête sur la vertu est avortée, avec le refus par Protagoras de continuer davantage l'examen, mais en outre Socrate ne laisse de lui que l'image d'un futur grand sophiste. Bien sûr, l'enquête sur la vertu ne s'est pas avérée purement aporétique, et de nombreux indices sont laissés pour ne pas identifier Socrate et les autres sophistes. Mais jusqu'au bout, l'incompréhension est entière entre Socrate et ses interlocuteurs.

Conclusion sur le *Protagoras*

Autant qu'un dialogue sur la vertu et son unité, le *Protagoras* est un dialogue sur la sophistique et la possibilité pour un philosophe, Socrate, d'imposer face à cette forme de discours une véritable recherche sur la vérité concernant la vertu. L'enquête sur la vertu elle-même ne trouve sa pleine intelligibilité qu'à condition d'être comprise comme une tentative faite par Socrate pour imposer un autre type de discours sur celle-ci. Le sophiste discourt sur la vertu, et prétend même l'enseigner, sans chercher réellement à savoir ce qu'elle est, car pour lui elle ne diffère pas de la conception commune de la vertu, à savoir une certaine réussite dans ce qu'on entreprend. Plus encore, Protagoras et les autres sophistes, parce qu'ils sont considérés et se considèrent toujours déjà comme savants, ne peuvent que croire qu'ils possèdent déjà ce savoir que recherche Socrate : ils s'avèrent incapables de dépasser le stade de l'ignorance ignorante d'elle-même, la forme maximale de l'ignorance. Le processus de la recherche de la connaissance est donc bloqué, car Protagoras, pas plus que les autres sophistes, ne désire savoir, faute de se rendre compte qu'il ne possède pas le savoir qu'il croit posséder. Le problème central du dialogue est donc moins celui de la vertu en elle-même que celui de la possibilité de faire de la vertu une question, un problème, auprès de ceux qui s'en présentent comme les maîtres.

Faute de pouvoir initier une recherche sur la vertu qui en soit vraiment une, donc faute de pouvoir introduire la vérité dans la discussion, il reste la possibilité de montrer que même en se plaçant sur le terrain des sophistes (certaines de leurs techniques, leurs opinions communes, la conquête de l'auditoire), on peut parvenir à des conclusions qui ne sont pas les leurs, et qui sont proprement socratiques, pour ne pas dire platoniciennes. Le discours socratique, avec ses thèses les plus paradoxales et emblématiques, apparaît ainsi comme la vérité aussi bien de l'opinion que de la sophistique. Cette logique de la subversion de l'intérieur, rendue nécessaire par les résistances de Protagoras, permet de prendre en défaut le sophiste sur sa conception de la vertu, à défaut de le convaincre de la rechercher réellement. L'humour qui en résulte, avec toute une série de quiproquos et de mécompréhensions,

contient cependant une part de sérieux, car la contrepartie en est un brouillage encore plus grand entre les deux interlocuteurs.

Avant de se rendre dans l'antre des sophistes, chez le riche Callias, Socrate met en garde Hippocrate contre le danger qu'il risque en confiant son âme aux sophistes, lesquels risquent bien, comme tout marchand, d'accorder peu d'intérêt à la qualité de ce qu'ils vendent, tout en l'enjoignant à aller éprouver ce qu'il en est auprès d'eux (313a-314b). Quelles leçons Hippocrate peut-il donc avoir tirées d'un tel entretien ? D'un côté, l'impuissance du savoir des sophistes, puisque Protagoras n'est pas capable de défendre sa position sur cela même dont il est censé être le plus grand maître et qu'il enseigne, la vertu. Mais également l'incapacité, voire l'impossibilité pour Socrate de faire entendre sa différence, la différence du discours qu'il s'efforce sans succès d'imposer, et qui ne peut cesser d'apparaître sophistique qu'à condition de rompre avec l'illusion du savoir. Socrate le sophiste n'est donc que le nom de celui qui recherche la vérité aux yeux de qui cette recherche n'a pas lieu d'être. Auprès de ceux qui ne peuvent la rechercher sans perdre leur statut même de savants, il ne peut guère en aller autrement.

Conclusion sur la première partie : Socrate, la sophistique et la réfutation

Que Socrate ait été pris pour un sophiste, une sorte de charlatan néanmoins redoutable et potentiellement corrupteur, est un fait dont les *Nuées* témoignent exemplairement. Dans plusieurs dialogues importants où il met en scène Socrate, Platon élucide les raisons pour lesquelles il en est allé ainsi. Il ne se contente pas de dénoncer cette méprise sur Socrate, ni de blâmer la foule pour son ignorance. Au contraire, la variété des situations et des interlocuteurs qu'il met en scène permet de dresser un tableau complexe et nuancé de son analyse des raisons pour lesquelles la philosophie est si aisément confondue avec la sophistique. En un sens, la réfutation est toujours au cœur de cette confusion, mais ce n'est jamais seulement, comme on pourrait le croire, parce que Socrate comme les sophistes s'occupent essentiellement de réfuter leurs interlocuteurs. Même lorsqu'elle semble purement aporétique et négative, comme dans le *Ménon*, le livre I de la *République* et les *Hippias*, la réfutation ne donne lieu à réprobation qu'en tant qu'elle touche aux valeurs cardinales de la société grecque, à ce qui fait consensus. C'est pourquoi, même lorsque Socrate adosse à la réfutation des opinions fausses l'énoncé de ce qui lui semble la vérité, comme dans le *Gorgias*, et même lorsqu'il ne mène à proprement parler aucune réfutation, comme en *République* V-VI, il se

voit accusé dans les mêmes termes : la vérité qu'il a à dire réfute toujours, directement ou indirectement, les valeurs communes. C'est pourquoi elle semble invraisemblable à ses interlocuteurs, les conduit à l'accuser de tromperie délibérée, et à lui dénier la prétention à rechercher la vérité, qui marque pourtant sa différence fondamentale vis-à-vis de toute forme de sophistique. Lorsque dans le *Protagoras* Socrate examine la conception de la vertu du vénérable sophiste, même s'il est loué pour son adresse, c'est encore le sens de sa réfutation qui est incompris : auprès de ceux qui s'en prétendent les maîtres, la vertu n'est pas une question, tout au plus ce dont on discute. Socrate ne peut donc selon eux, en réfutant Protagoras à son sujet, que chercher à imposer son propre savoir, sa propre virtuosité. Et il y parvient, mais au prix de sa méconnaissance comme philosophe. Ce n'est donc jamais seulement la réfutation comme méthode qui cause la méprise, mais avant tout le caractère invraisemblable de la réfutation de certaines opinions, et corrélativement la dimension paradoxale de la vérité qui est soutenue contre l'opinion populaire. De la sorte, la difficile distinction entre philosophie et sophistique au regard de l'opinion semble bien s'enraciner dans la scission opérée par Platon entre savoir et opinion, que ce soit parce qu'on ne peut atteindre la vérité qu'à la condition de s'être préalablement purifié de ses opinions fausses, ou parce que cette vérité ne peut sembler de prime abord que paradoxale.

Cette première partie a également mis en évidence la nécessité, lorsqu'on s'intéresse à l'image d'un Socrate sophiste dans les dialogues, de ne pas présupposer le sens de cette « sophistique ». En particulier, on a vu qu'entendre par là la production de raisonnement fallacieux ne permettait tout simplement pas de rendre compte des accusations contre Socrate, qui ne sont jamais vraiment, ou jamais seulement, formulées en ces termes. La sophistique attribuée à Socrate, dans les cas analysés dans le premier chapitre, est indissociable de la négation de certaines valeurs partagées par la plupart des individus, et s'apparente à l'éristique, tandis que dans le cas du *Protagoras*, elle prend des formes variées que l'on ne saurait réduire à un unique critère. Platon témoigne ainsi, à travers la diversité des interlocuteurs de Socrate, de la diversité des formes possibles de la sophistique.

Est-on face à un simple problème d'image, de méprise sur le philosophe qui autoriserait cependant, en droit, à écarter la philosophie de toute collusion réelle avec la sophistique ? Le cas du *Protagoras* est déjà plus complexe que cela, puisque faute de pouvoir imposer la recherche de la vérité au sophiste, Socrate n'hésite pas à faire un pas en direction des sophistes. S'il ne s'agit pas pour lui, contrairement à ce qu'un pan important de l'exégèse platonicienne moderne a pu soutenir, de produire des sophismes contre Protagoras, la façon

dont il procède, en se réclamant de l'adhésion de l'auditoire, et les thèses qu'il soutient, notamment l'hédonisme, ouvrent la possibilité d'une collusion partielle avec la sophistique. Les chapitres suivants ont précisément pour objet ces cas où Socrate assume explicitement le recours à des procédés éristiques et fallacieux.

Deuxième partie. Les dérives éristiques du *logos* philosophique

La première partie de cette étude a souligné les limites d'une tradition de lecture consistant à débusquer des sophismes dans les arguments de Socrate, en montrant qu'il s'agissait davantage d'un problème d'image du philosophe aux yeux des non-philosophes, d'une mécompréhension à son sujet, et surtout que l'accusation qui était alors portée contre Socrate n'était jamais seulement ni prioritairement formulée en termes de validité formelle des raisonnements. Cela ne signifie pas pour autant que tous les dialogues soient exempts d'une sophistique socratique. Seulement, lorsque c'est le cas, Socrate le dit explicitement, ce qui invite à se demander pourquoi, alors que le philosophe distingue si souvent sa recherche de la vérité de la joute éristique, il semble parfois y céder. L'enjeu est tout autre que dans les cas de figure précédents, où la différence entre Socrate et un sophiste éristique est réelle, tout en passant inaperçue : si le philosophe lui-même, de son propre aveu, produit des raisonnements fallacieux qui ne participent en rien à la recherche de la vérité, quelle possibilité lui reste-t-il pour répondre aux accusations de l'opinion contre lui ? Les deux chapitres qui suivent ont pour fonction d'élucider les raisons pour lesquelles on trouve dans certains dialogues une figure du philosophe, incarné là encore par Socrate, en sophiste.

Le troisième chapitre analyse la réfutation du relativisme protagoréen dans la première partie du *Théétète*. On y trouve en effet la plus longue dérive éristique de Socrate, dans une première série d'arguments destinés à éprouver le jeune Théétète (161c-165e). Socrate reconnaît le caractère éristique de ses arguments, au sens où ils visent uniquement à discréditer la thèse de Protagoras sans rechercher la vérité à son sujet, et les récuse, de sorte qu'on peut trouver une première explication à son attitude : il s'agit d'entraîner Théétète à faire face à ce genre d'arguments, dans un but pédagogique, tout en soulignant leur insuffisance. Mais une étude attentive des positions respectivement attribuées à Socrate et à Protagoras autorise une hypothèse supplémentaire : les objections éristiques au relativisme protagoréen permettent à Socrate d'élaborer au nom du sophiste une défense qui le contraint à adopter les exigences du philosophe et à renier ses propres principes, en particulier l'impossibilité du discours faux et l'égalité vérité de toute opinion. Il y a donc une certaine légitimité à attaquer de façon délibérément fallacieuse une position qui récuse l'idée même de fausseté. Cette première série d'objections laisse place à des objections qui se présentent comme beaucoup plus sérieuses (l'auto-contradiction du relativisme et l'argument du futur). Je tâcherai cependant de montrer que malgré cela, il existe une certaine continuité entre la

première série d'objections et la seconde, de sorte que la question d'une certaine éristique socratique traverse l'ensemble de la critique du relativisme. Je l'expliquerai par le fait que Socrate cherche moins à évaluer la vérité ou la fausseté de la thèse protagoréenne qu'à la discréditer sur son propre terrain, celui de l'opinion vraisemblable.

Le quatrième chapitre a pour fonction de montrer que l'éristique constitue également un risque endogène à la pratique de la philosophie. Socrate se sert d'un bref argument éristique qu'il produit volontairement au début du livre V de la *République* (453b-c) pour mettre en garde ceux qui l'écoutent : ce risque guette aussi bien ceux qui recherchent la vérité et pensent éviter ainsi toute dispute. Il est confirmé et amplifié au livre VII (537d-539d), lorsque Socrate montre que même dans une cité idéale où règne la philosophie, le cursus philosophique risque de produire, au lieu de philosophes gouvernant droitement, des individus qui se tournent vers l'éristique et méprisent les lois. La cause de ce phénomène réside dans les dangers inhérents à la pratique de la réfutation, qui est pourtant nécessaire pour faire advenir d'authentiques dialecticiens. Un passage du début du *Philèbe* (15b), extrêmement proche de celui de la *République*, montre que ce risque, qui touche particulièrement les jeunes mais aussi potentiellement toute âme inexpérimentée, ne provient pas seulement de la pratique de la réfutation, mais également des contradictions inhérentes au langage lui-même, qui ne cesse d'entremêler l'un et le multiple, et de se prêter ainsi à un usage éristique. Dans la *République* comme dans le *Philèbe*, Socrate propose des solutions pour éviter l'écueil éristique. Ces solutions, cependant, ne suppriment jamais définitivement ce risque, de sorte qu'on ne peut jamais s'engager dans la recherche de la vérité sans le prendre.

Chapitre 3. Les attaques contre le relativisme protagoréen dans le *Théétète*

La première partie du *Théétète*, qui couvre la moitié du dialogue, est pour l'essentiel consacrée à l'examen d'une triple thèse destinée à répondre à la question initiale de Socrate sur la nature de la connaissance (145e)²³¹. Socrate accole en effet à la réponse de Théétète – la connaissance, c'est la sensation (151e) – le relativisme protagoréen, qu'il présente comme la même thèse énoncée différemment (152a), et le mobilisme héraclitéen²³², qui en est la doctrine secrète (152c), autrement dit l'ontologie sous-jacente. Dans un premier temps (152d-160e), Socrate élucide cette conception du savoir et de la réalité qui découle de la définition de la connaissance proposée par Théétète, à laquelle il va même jusqu'à donner sa forme la plus raffinée dans une parodie des initiations aux Mystères : aucune réalité n'existe en soi et par soi, que ce soit du côté du sujet connaissant ou de l'objet connu, de sorte que l'être doit être banni du réel comme du discours ; ne restent que des rencontres fugitives et fugaces dans un mouvement perpétuel, faisant advenir des qualités sans essence dans des sujets sans consistance propre. L'être ne peut tout au plus désigner qu'un être relatif et contingent, et toute vérité est irréductible à celui à qui elle apparaît. Par là même, tout ce qui apparaît à chacun est vrai, chacun étant mesure de ce qui est pour lui, cet apparaître étant la seule οὐσία (160c8) à laquelle nous ayons accès.

Ce premier temps de l'examen est marqué par le refus de Socrate d'adopter une attitude éristique envers la thèse examinée. Après avoir mis Théétète en contradiction sur la doctrine mobiliste à partir de l'exemple des osselets, par la voix de Protagoras ou d'un de ses semblables (154c7 : Πρωταγόρας ἔρηται ἢ τις ἄλλος), il prend soin de ne pas en rester au

²³¹ Plus précisément encore, la question de la nature de la connaissance est sous-tendue par celle de l'identité ou non du savoir (σοφία) et de la connaissance (ἐπιστήμη). Tel que je le comprends, le dialogue a pour fonction de montrer par la négative que la connaissance ne peut pas être identifiée aux formes communes du savoir proposées successivement par Théétète, qui assimilent toujours la connaissance à une forme de perception ou d'opinion.

²³² Ce mobilisme semble plus proche d'un certain héritage de la pensée d'Héraclite, représenté notamment par Cratyle, que de la pensée d'Héraclite lui-même, dont la loi fondamentale est bien plutôt celle de l'unité des opposés. L'arrière-plan cratyléen du *Théétète* est corroboré par la continuité avec le *Cratyle*, qui précède d'ailleurs le *Théétète* dans la seconde tétralogie de Thrasyllé. Sur cette continuité, tant dramatique que thématique, cf. A. BRANACCI, « Il *Teeteto* e il suo rapporto con il *Cratilo* », *Elenchos*, vol. 41, n° 1, 2020, p. 27-48. Bien que je ne sois pas entièrement convaincu par son interprétation des Formes dans le *Théétète* (qui seraient indiquées par la fin du *Cratyle*), il est en revanche incontestable que le mobilisme, la thèse de l'homme-mesure, celle de l'impossibilité du discours faux, ou encore la question du langage, indiquent une continuité nette entre les deux dialogues. Sur la seconde tétralogie, cf. D. SEDLEY, « La classification du *Théétète* par Thrasyllé », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2013, p. 295-307.

stade de la contradiction, en distinguant la discussion qu'il mène avec Théétète de celle que pratiquent des individus habiles et savants (154d8 : δεινοὶ καὶ σοφοί) qui, ayant déjà examiné tout ce qui relève de la pensée, n'ont plus pour seul passe-temps que de se mettre à l'épreuve, dans un combat à la manière des sophistes (154e1-2 : συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην τοιαύτην), et qui se contentent de faire s'entrechoquer les arguments les uns contre les autres (154e2-3 : ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς λόγοις ἐκρούομεν). Les savants sophistes font de tout ce qui relève de la pensée, de la découverte de la vérité, une affaire réglée, qui ne laisse place qu'à une lutte pour surclasser les autres prétendants au savoir. Socrate, au contraire, substitue au choc des arguments dans le but de défaire l'adversaire la recherche d'une consonance (154e5 : συμφωνεῖ) dans les pensées examinées. C'est précisément pour sortir de la contradiction et déterminer la vérité de la pensée (155d10 : τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν) de Protagoras que Socrate initie Théétète au mobilisme intégral des raffinés, qui annule toute forme d'identité à soi et résout les paradoxes.

On s'attend donc, étant donné le souci dont fait montre Socrate d'élucider jusqu'au bout la triple thèse, sans s'arrêter à ses contradictions apparentes, à ce que l'examen de cette thèse soit marqué par la même probité. D'autant plus que Socrate adosse sa démarche à son autoportrait comme un accoucheur des âmes (149a-151d) : à la façon des accoucheuses, il est capable de faire enfanter l'âme des jeunes garçons des pensées dont elle est grosse, mais aussi de tester leur véracité, dans le cas où il ne s'agirait que de simulacres. C'est pourquoi, après avoir fait accoucher Théétète de tout ce dont était grosse son âme, il s'attèle à soumettre son nouveau-né, c'est-à-dire la triple thèse, à l'examen (160e)²³³. Le rappel par Socrate de la dimension maïeutique de son activité juste avant d'engager la réfutation de la thèse de Protagoras est de première importance pour le sujet qui nous concerne. Lorsqu'il expose son art d'accoucher les âmes, il mentionne à plusieurs reprises la mauvaise réputation qu'elle lui a value, et récusé fermement ces accusations, d'une façon similaire à ce qu'il fait dans l'*Apologie* (23b) : il ne possède aucun savoir, et ne fait qu'obéir au dieu (150c-d). À la fin de son autoportrait, il rappelle que malgré tous les bénéfices qu'il apporte ainsi à ceux qu'il accouche (150d), nombreux sont ceux qui se sont mépris sur ses intentions lorsqu'il examinait leurs opinions fausses, et ont été prêts à le mordre (151c7 : δάκνειν), faute d'avoir compris qu'il n'y avait rien de malveillant dans sa démarche. Il conclut alors : « il ne m'est

²³³ L'essentiel de l'amphidromie de la thèse de Théétète est consacré à la réfutation du relativisme (161c-179c), tandis que les réfutations du mobilisme (179d-183c) et de la connaissance-sensation (184b-187a) sont beaucoup plus lapidaires. La partie critique dissocie donc en grande partie l'unité de la triple thèse précédemment construite. La présente étude est restreinte à la réfutation du relativisme à proprement parler.

aucunement permis par les dieux de concéder le faux et de dissimuler le vrai » (151d2-3 : μοι ψεῦδος τε συγχωρήσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσει οὐδαμῶς θέμις). La démarche socratique semble donc fermement exclure tout procédé qui ne viserait pas l'examen de la vérité. Cela implique, de façon à peine implicite, le rejet de la façon de procéder des sophistes, ces individus savants et divins (151b6 : σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι) auxquels, à l'instar de Prodicos, Socrate confie ceux qui ne portent rien dans leur âme.

Pourtant, de son propre aveu, il ne cesse par la suite d'attaquer Protagoras d'une façon injuste. Je tâcherai de montrer qu'on ne peut expliquer cette apparente incohérence que si l'on tient compte de la doctrine particulière soutenue par le sophiste, qui abolit l'idée même de fausseté : il y a une certaine légitimité à prendre le sophiste au piège de raisonnements fallacieux, pour le forcer à reconnaître la distinction entre vérité et fausseté. Cela se fait cependant au prix d'une confusion entière entre le philosophe et un sophiste, confusion que la seconde série d'objections, qui se veut cette fois sérieuse, ne lève pas entièrement.

I. Les réfutations puériles

1) La première critique : Socrate en orateur démagogue (161c-162d)

La critique de Socrate ne porte pas en premier lieu sur le relativisme en tant que doctrine : ce qui semble à chacun, cela est. Ce qu'il reproche à Protagoras, c'est de n'être pas cohérent avec lui-même lorsqu'il prétend être un savant supérieur au commun des mortels, alors que sa doctrine a pour conséquence qu'aucun individu n'est supérieur à un autre par son savoir, et même qu'aucun être doué de sensation n'est supérieur à un autre :

Mais le début de son discours, j'en reste étonné : il n'a pas commencé *La Vérité* en disant : « De toutes choses, mesure est le cochon », ou « le babouin », ou, parmi les êtres pourvus de sensation, quelque autre plus étrange : ce qui l'aurait fait commencer à nous parler d'une façon appropriée à un grand personnage, d'une façon tout à fait méprisante, en indiquant que nous, de notre côté, nous l'admirions comme un dieu pour son savoir, quand lui, en conséquence de ce qu'il dit, se trouvait n'être, pour l'intelligence, en rien meilleur qu'un têtard de grenouille.

τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὃς ἢ κυνοκέφαλος ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὡς περ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ, ὁ δ' ἄρα ἐτύγγανεν ὢν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου (161c3-d1)

Le nerf qui parcourt l'ensemble de la critique du relativisme apparaît d'emblée : la remise en cause du statut de savant revendiqué par Protagoras, de l'autorité et de la supériorité de son savoir. C'est sur ce point que se concentre ensuite Socrate, qui laisse de côté la question de la

différence entre l'humain et le non-humain pour se pencher sur la valeur sociale du savoir du sophiste :

Alors pourquoi donc, mon ami, Protagoras était-il un savant, ce qui fait qu'on le tenait pour maître des autres, avec, comme il est juste, un gros salaire ? Et pourquoi étions-nous, nous, moins intelligents, pourquoi nous fallait-il aller apprendre auprès de lui : nous dont chacun est lui-même mesure de son propre savoir ?

τί δὴ ποτε, ὦ ἑταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων διδάσκαλος ἀξιοῦσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ' ἐκεῖνον, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας; (161d7-e3)

Le relativisme, contre lui-même, met ainsi en péril cette prétention à un savoir supérieur qu'est la σοφία : il s'agit bien d'attaquer la thèse sur ses propres prétentions. Socrate met d'abord en évidence le prestige social du sophiste, avec la mention des importantes sommes d'argent qu'il demande, avant de soulever le problème de son enseignement. En effet, le relativisme n'implique pas seulement que le savant ne peut prétendre à une quelconque supériorité sociale ou économique, mais aussi que plus personne n'est apte à enseigner quoi que ce soit à quiconque. Cela touche également la maïeutique socratique, qui consiste à réfuter des opinions fausses, puisque toute opinion est vraie en régime relativiste (161e-162a). Plus profondément que sa contradiction avec le prestige social auquel elle prétend, la σοφία de Protagoras abolit tout savoir à proprement parler. Il est impossible d'examiner quoi que ce soit, de départager les bonnes des mauvaises opinions, dans la mesure où toutes les opinions ont la même valeur, et qu'étant toujours relatives à un individu, elles ne peuvent être mises en commun pour être évaluées. Le relativisme rend caduques aussi bien la conception courante du savoir – qui pose une différence entre opinion vraie et opinion fausse – que la pratique plus spécifiquement socratique de la discussion, laquelle présuppose également la possibilité d'atteindre la vérité comme de se tromper.

La première objection de Socrate met en évidence une authentique difficulté dans la pensée protagoréenne, et qui ne trouve une réponse que plus tard (166c-167d), à savoir la conciliation entre l'universalité de la vérité et la possibilité d'une supériorité du point de vue du savoir. Pour autant, elle est faite sur un mode essentiellement rhétorique. La comparaison du savoir protagoréen avec celui des bêtes, et parmi elles les moins nobles qui soient, vise à choquer l'auditoire et à soulever une forme de répulsion bien plus qu'elle n'examine avec exactitude et attention la doctrine protagoréenne. En effet, dans plusieurs passages précédents visant à expliciter la triple thèse, le champ lexical de l'opinion et de la croyance, qui excède

donc le strict champ de la sensation, affleure déjà²³⁴. C'est ce que confirme Socrate lui-même au cours de l'objection, qui parle « de ce que chacun opine par le biais de la sensation » (161d3 : ὁ ἄν δι' αἰσθήσεως δοξάζη)²³⁵. Socrate semble ainsi assumer l'inexactitude, lorsqu'il affirme que du seul fait d'être un être *sentant*, un pourceau ou un babouin pourrait être mesure (161c), tout en reconnaissant que la vérité de Protagoras s'étend au-delà de la sensation (161d), ce qui a pour conséquence que l'animal ne peut être mesure, faute de pouvoir former des opinions. La finalité du passage n'est donc pas d'exhiber une conséquence réelle du relativisme, à la façon dont Socrate dans le *Gorgias* tire les dernières conséquences du principe hédoniste soutenu par Calliclès, mais de choquer l'auditeur en niant son humanité et en provoquant en lui une forme de dégoût, sans prendre en compte l'essentiel du propos de Protagoras, à savoir l'impossibilité de parler d'autre chose que de ce qui concerne l'humain. Il s'agit donc d'une objection essentiellement rhétorique²³⁶.

C'est précisément ce que reconnaît et assume Socrate. Face au désarroi de Théétète, qui voit ainsi ses opinions sur ce qu'il convient de croire concernant le savoir se retourner en sens contraire (162d2 : νῦν δὲ τοῦναντίον τάχα μεταπέπτωκεν), celui-ci lui répond qu'il est trop rapidement persuadé par des discours d'orateur populaire (162d3-4 : τῆς οὖν δημηγορίας ὀξέως ὑπακούεις καὶ πείθη). Si l'on compare au *Gorgias* (482c-e, 494d), où Socrate est accusé d'agir en orateur populaire par Calliclès, ou au *Protagoras* (336b), où il oppose les discours au peuple et la pratique de la discussion, le contraste est saisissant : désormais Socrate reconnaît produire cette sorte de discours qui procède de façon illégitime et fallacieuse, dans le seul but de persuader l'auditoire et sans se soucier de la vérité. D'un point de vue dramatique, on ne saurait donc l'expliquer comme une inadvertance de sa part, mais comme une démarche volontaire dont il convient de déterminer la fonction.

²³⁴ Cf. 158b2 (δοξάζουσιν), 158d4 (δόγματα de l'âme dans le sommeil), 158e3 (τῶν δοξασμάτων).

²³⁵ Jusqu'à ce que Socrate le réduise à l'apparaître présent à chacun (171e), le relativisme du *Théétète* doit donc toujours être entendu en un sens large incluant les opinions. Il me semble donc inexact, comme le soutiennent notamment G. Fine et D. Sedley, de distinguer au sein de la doctrine protagoréenne du *Théétète* deux positions distinctes : un *narrow protagoreanism* (152a-169d), qui serait suivi d'un *broad protagoreanism* (169d-171d). Cette ambivalence du texte entre un sens restreint et un sens large du relativisme est réelle, mais elle est bien plutôt à situer dans l'irréductibilité entre la thèse de la connaissance-sensation de Théétète et celle de Protagoras, qui lui est accolée mais qui l'excède en tant qu'elle inclut l'opinion. G. FINE, « Conflicting Appearances : *Theaetetus* 153d-154b », dans C. Gill et M. McCabe (éd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 105-133 ; D. SEDLEY, *The midwife of platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

²³⁶ Cf. M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, op. cit., p. 180 : « une objection rhétorique ne révèle ni la validité ni l'absurdité d'une thèse, parce qu'elle évite de l'interroger : qu'une idée paraisse désagréable à la majorité ne suffit pas à en démontrer la fausseté ».

2) La première défense de Protagoras : le sophiste dépossédé (162d-163a)

La première défense de Protagoras²³⁷ est particulièrement intéressante en cela qu'elle répond autant sur le fond de l'objection socratique que sur sa forme. Protagoras reprend en effet l'accusation d'argumenter à la façon d'un orateur devant le peuple (162d6 : *δημηγορεῖτε*), et l'adresse à tous les protagonistes, qui endossent par leur incapacité à défendre sa thèse une part de la responsabilité du caractère fallacieux des objections. La première faute de raisonnement est l'inclusion des dieux dans la doctrine protagoréenne en 162c, alors que lui professe un agnosticisme qui empêche de déterminer quoi que ce soit d'un éventuel savoir divin²³⁸ : après avoir ramené l'homme à l'animalité, Socrate l'élève au-dessus de sa propre condition, dans une double démesure qui est contraire au geste humaniste de Protagoras²³⁹. La seconde erreur est d'avoir utilisé l'apparente évidence de l'infériorité des animaux pour discréditer le relativisme, en rendant intolérable l'idée d'un égal savoir des hommes et des bêtes, sans produire la moindre nécessité démonstrative (162e5-6 : *ἀπόδειξιν δὲ καὶ ἀνάγκην οὐδ' ἦντινοῦν λέγετε*). Là où Socrate n'emploie que la vraisemblance et l'hyperbole, Protagoras corrige ses excès et indique quelle doit être la bonne façon de discuter sa doctrine. Celle-ci doit viser non plus la persuasion de tout un chacun par un langage persuasif et vraisemblable (162e9 : *πιθανολογία τε καὶ εἰκόσι*), mais statuer précisément sur l'objet en question – en l'occurrence la validité du relativisme – en procédant avec démonstration et nécessité.

Dans quelle mesure cette exigence de démonstrativité est-elle compatible avec la pensée protagoréenne, et quelle conclusion en tirer ? Si dans une perspective relativiste tout n'est qu'apparaître changeant et contingent, de sorte que l'être et une vérité stable indépendante du sujet connaissant doivent être évacués, Protagoras peut malgré tout reprocher à Socrate de n'avoir fourni qu'une présentation erronée et par trop schématique de sa doctrine,

²³⁷ Dans la suite, la première défense de Protagoras désigne ce bref passage (162d-163a), et la seconde les développements plus substantiels de 166a-168c. Pour davantage de concision, la seconde apologie sera parfois plus simplement désignée dans la suite de l'étude comme « l'Apologie ». Par ailleurs, même si Socrate joue lui-même le rôle de Protagoras, je les désigne par commodité comme s'il s'agissait de deux personnages distincts.

²³⁸ Voir le fr. B4 DK : « Au sujet des dieux, je ne peux savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni non plus qu'elle est leur forme. Trop de choses en effet empêchent de le savoir, tant l'obscurité du propos que la brièveté de la vie humaine ». On y a souvent vu une affirmation d'athéisme, dans l'idée que douter de l'existence des dieux revenait à la nier. Platon indique pourtant très nettement que la position du sophiste est loin d'une dogmatique athée anti-religieuse : il s'agit bien plutôt de reconnaître, en raison des limites inhérentes à la condition humaine, l'incapacité de produire le moindre discours assuré sur le divin. L'agnosticisme est chez Protagoras la conséquence directe de l'humanisme radical.

²³⁹ Ce n'est pas seulement que Protagoras ne parle pas des dieux ou des animaux, et qu'on pourrait le prendre en défaut sur cet impensé, comme l'est Calliclès sur les plaisirs infâmes : d'un point de vue protagoréen, il n'y a tout simplement aucun sens à parler d'eux et de ce qu'ils pourraient bien connaître.

tandis qu'une authentique réfutation doit la discuter de façon précise, et en particulier ne pas la charger de ce dont elle ne parle tout simplement pas, en l'occurrence le savoir des dieux et des animaux. Néanmoins une telle interprétation, qui amoindrirait l'écart entre la doctrine du sophiste et sa défense face à Socrate, est difficilement tenable jusqu'au bout. Dans la seconde apologie, l'activité revendiquée par Protagoras sert de modèle à la rhétorique politique (167c), et le portrait du philosophe par opposition au rhéteur des tribunaux, qui est comme nous le verrons une réponse au relativisme protagoréen, confirme l'association entre la sophistique protagoréenne et une rhétorique tournée vers le faux et les accusations réciproques (173a8-9 : ἐπὶ τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν). Par conséquent, il est difficile de ne pas associer, ne serait-ce que minimalement, la *πιθανολογία* à laquelle s'oppose le sophiste dans la première apologie, à l'activité qu'il défend dans la seconde. Dans le *Gorgias*, la discussion avec le vieux maître de rhétorique tourne justement autour de la prétention de la rhétorique et de la sophistique à être capables de persuader sans souci du meilleur ni de la vérité sur ce dont elles parlent. Il est donc difficile, au vu des discours respectifs de Protagoras et de Socrate, de ne pas conclure à une inversion au moins partielle des rôles et des méthodes argumentatives, et la première réponse de Protagoras fait d'autant plus ressortir la dimension rhétorique de l'objection socratique : face à ses excès, Protagoras se voit contraint de défendre une plus grande rigueur dans l'argumentation.

Est-ce à dire pour autant que Platon met en scène un Protagoras philosophe ? Non, car le modèle démonstratif prôné par Protagoras est celui de la géométrie telle qu'elle est pratiquée par Théodore²⁴⁰. Marc-Antoine Gavray souligne à juste titre le lien qui existe entre la pensée protagoréenne et la géométrie pratiquée par Théodore, qui maintient « un lien entre la preuve graphique et l'explication »²⁴¹, bref qui demeure attaché à la figure sensible, à la différence de la géométrie de Théétète, qui parvient à donner une définition générale de la puissance. Il ne serait donc pas inconséquent de la part de Protagoras de prendre cette méthode comme modèle, et l'héritage protagoréen de Théodore, même s'il n'est plus assumé comme tel (165a), confirme la compatibilité entre leurs savoirs. Mais il est aussi possible que le recours de Protagoras au modèle géométrique soit en fait déjà une façon de le placer en porte-à-faux avec sa propre doctrine. Au livre B de la *Métaphysique* (997b34-998a6), Aristote

²⁴⁰ En 162e, Protagoras rappelle que si Théodore et les géomètres usaient d'arguments semblables en géométrie, ils ne vaudraient absolument rien.

²⁴¹ M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, op. cit., p. 183.

mentionne en effet la réfutation des géomètres par Protagoras sur la question des tangentes²⁴², et le sophiste revendique au début du *Protagoras* (318d-e) l'abandon de l'enseignement des mathématiques. On peut donc en conclure que la réponse de Protagoras n'oppose pas à la rhétorique socratique une méthode d'entretien dialogué recherchant la vérité, autrement dit que Protagoras n'est pas ici philosophe ; et que répondre à la première critique de Socrate le force à user d'un langage et à revendiquer une méthode qui ne sont pas les siens, voire qui entrent en contradiction avec sa propre position. Car toute géométrie, y compris celle pratiquée par Théodore, implique *a minima* la possibilité de la vérité et de l'erreur, et constitue un mode argumentatif irréductible à l'opinion et à son instabilité foncière.

Ce faisant, on commence à entrevoir la fonction de l'objection fallacieuse de Socrate : elle consiste à argumenter, sinon comme Protagoras lui-même, du moins d'une façon biaisée qui se prévaut cependant de son propre refus d'une vérité objective au profit d'une logique du vraisemblable et de la persuasion, pour mieux montrer la nécessité de sortir de ce mode argumentatif, y compris lorsqu'il s'agit d'examiner le relativisme lui-même. Pour le dire autrement, Socrate exploite une potentialité du relativisme protagoréen – dans la première critique, la rhétorique populaire, démagogique – pour montrer ses limites *du point de vue de Protagoras lui-même*, puisque pour comprendre et discuter sa doctrine il est nécessaire de tenir un discours qui ne soit pas seulement vraisemblable et persuasif, mais de tenir compte pour ainsi dire de la vérité du relativisme, non pas au sens où l'on déterminerait son adéquation avec le réel, mais au sens où l'on dit précisément, c'est-à-dire dans toutes ses composantes et sans distorsion, en quoi il consiste. Sans que Protagoras soit ainsi conduit à se contredire, cela fait néanmoins apparaître une difficulté réelle pour lui : le relativiste ne doit-il pas défendre sa propre doctrine en termes non-relativistes ? Démonstration et nécessité sont-elles compatibles avec un relativisme intégral, et Socrate n'a-t-il pas tout simplement dit quelque chose de faux sur sa doctrine en convoquant les animaux et les dieux ? Sans la fausseté de son discours, et son caractère démagogique, il aurait été impossible de mettre Protagoras en difficulté vis-à-vis de sa propre doctrine. Mais ce faisant, Socrate argumente pleinement comme un rhéteur-sophiste.

²⁴² Pour une reconstruction de son argument, cf. T. BENATOUÏL et D. EL MURR, « L'Académie et les géomètres : usages et limites de la géométrie de Platon à Carnéade », *Philosophie antique*, vol. 10, 2010, p. 41-80, p. 54-55 n. 28 : il s'agissait de montrer aux géomètres que l'existence d'un point de contact unique entre le cercle et la droite serait imperceptible aux sens, donc inexistante en vertu du relativisme perceptif du sophiste, pour en conclure à l'absurdité du recours aux limites et aux réalités infinitésimales en géométrie.

3) L'argument du langage : l'occasion manquée (163a-c)

La seconde objection de Socrate porte moins sur le relativisme en tant que tel que sur la thèse de la connaissance-sensation. Elle revient donc en deçà du relativisme à l'énoncé initial de Théétète. Socrate demande à Théétète si lorsque quelqu'un parle une langue qu'on ne connaît pas, on peut dire qu'on la connaît du seul fait de l'entendre. De même, peut-on dire qu'on la comprend, écrite, parce qu'on voit les lettres, sans savoir à quoi ces signes correspondent ? Théétète répond que dans ces cas, la sensation fournit bien une connaissance (certaines qualités perceptives : forme, couleur, hauteur de son, etc.), mais il existe d'autres connaissances, comme le fait de savoir lire et écrire, qui sont irréductibles à la sensation. Ces exemples montrent bien que la signification est irréductible à la seule aperception sensible, donc que le savoir ne relève pas toujours d'elle. C'est sur un argument similaire – l'irréductibilité des processus propres à l'âme dans l'expérience sensible – que s'appuie plus loin la réfutation de la définition initiale de Théétète (184b-187a). La réponse de Théétète offrirait donc la possibilité de récuser le modèle de la connaissance-sensation.

Or, la réponse de Socrate est plus qu'étrange, et incompréhensible en dehors du contexte argumentatif particulier de ce passage :

Excellent, vraiment, Théétète, et il ne vaut pas la peine d'entrer en débat avec toi sur cette réponse : tu n'en prendrais que mieux l'avantage. Vois bien plutôt cette autre objection qui s'avance, et considère par où nous l'écarterons.

Ἄριστά γ', ὃ Θεαίτητε, καὶ οὐκ ἄξιόν σοι πρὸς ταῦτα ἀμφοισβητῆσαι, ἵνα καὶ αὐξάνῃ. Ἄλλ' ὅρα δὴ καὶ τόδε ἄλλο προσιόν, καὶ σκόπει πῆ αὐτὸ διωσόμεθα. (163c5-7).

Le sens de la réplique de Socrate est controversé, et se cristallise autour de la signification du verbe αὐξάνω. La difficulté provient d'abord de l'usage métaphorique du verbe, qui désigne le fait de croître et ne peut s'appliquer qu'indirectement à la réponse de Théétète : faut-il comprendre, avec Léon Robin par exemple, que continuer la discussion ferait « accroître [ses] progrès », ou plutôt avec Michel Narcy et dans un contexte agonistique que le jeune homme « n'en prendrai[t] que mieux l'avantage »²⁴³ ? La première option signifie que Socrate refuse de faire faire des progrès à Théétète en examinant sa réponse, et qui plus est une réponse qui constitue une bonne piste pour cerner les limites de l'hypothèse initiale sur la connaissance. Cette lecture du passage entre directement en contradiction avec la description de la maïeutique au début du dialogue, en particulier lorsque Socrate affirme que ceux qui le

²⁴³ La plupart des autres traductions sont plus proches de la première option, mais plus neutres : « so that you can go on developing » (J. McDowell) ; « that I may let you grow » (L. Campbell) ; « ce n'est pas la peine que je t'y fasse objections, qui ralentiraient ton essor » (A. Diès).

côtoient finissent par faire des progrès spectaculaires (150d5 : θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες) sans qu'il leur enseigne rien qui ne vienne d'eux-mêmes. Il est donc difficile de considérer que Socrate refuse purement et simplement de faire progresser Théétète. Mais la seconde option résout-elle le problème ? Elle permet du moins de le déplacer. Si l'on considère en effet que la remarque de Socrate doit s'entendre dans le contexte éristique qui se met en place, et que viendront confirmer les deux arguments suivants, la légitimité du refus de Socrate de continuer sur ce point dépend de la légitimité plus générale du mode d'argumentation choisi, et laisse ouverte la possibilité de donner un sens positif à sa réplique : il ne s'agit pas de ne pas le faire progresser, mais de ne pas lui donner l'avantage, ce qui ne signifie pas qu'il ne pourra pas progresser d'une certaine façon. De surcroît, la seconde option confère à l'ensemble du mouvement argumentatif une unité supplémentaire, puisqu'elle opère le passage au mode éristique d'argumentation qui caractérise explicitement les arguments suivants. Sans cela, cette séquence argumentative apparaît sans lien avec ce qui précède (l'objection rhétorique) et ce qui suit (les objections éristiques). Enfin, le champ lexical employé dans ces lignes par Socrate le confirme, avec plusieurs références à la lutte, en l'occurrence verbale : ἀμφισβητέω désigne le désaccord voire la dispute²⁴⁴, et διωθέω désigne l'acte de repousser avec force, voire violemment, quelque chose ou quelqu'un. Socrate n'exhorte donc pas Théétète à rechercher la vérité sur le sujet en question, mais à repousser coûte que coûte les objections qu'il lui oppose. Cela est d'autant plus remarquable qu'avec la réponse de Théétète était entrouverte la possibilité de sortir de l'hypothèse initiale, et par conséquent du relativisme qui lui était accolé. Socrate force au contraire l'entretien à rester dans cette hypothèse, afin de la pousser dans toutes ses conséquences. À la différence des deux suivantes, cette objection n'est donc pas en elle-même éristique, mais elle est interprétée dans le cadre d'un contexte éristique, et abandonnée car dans cette perspective elle donne l'avantage au répondant. La logique de l'avantage et du désavantage argumentatif domine, et le refus de continuer la discussion de Socrate n'est pas sans rappeler l'attitude d'Euthydème (*Euthydème*, 299c-d), lorsque répondre signifie pour lui risquer de perdre l'avantage. L'argument sur le langage, loin d'être un coup pour rien, ouvre ainsi une possibilité argumentative et, tout en la refermant aussitôt, indique le contexte agonistique de la critique du relativisme.

²⁴⁴ Cf. *Sophiste*, 225b, où la controverse (ἀμφισβήτησις) aboutit à l'antilogie et à l'éristique. Il est vrai qu'elle aboutit aussi à cette forme d'éristique désintéressée qui semble être celle de Socrate. Mais comme on le verra au chapitre 6, si cette hypothèse est juste, Socrate se trouve précisément pris dans cette définition comme une forme d'éristique parmi d'autres.

4) Les paralogismes éristiques de Socrate (163d-164d)

La série d'objections que propose ensuite Socrate vise à déstabiliser la thèse de la connaissance-sensation en exhibant les paradoxes qu'elle est susceptible d'entraîner : 1) le souvenir étant différent de la sensation, et le savoir n'étant le fait que de la sensation présente, lorsqu'on se souvient d'une chose sans en avoir la sensation on ne la sait pas (163d1-164b11) ; 2) moyennant l'assimilation de la sensation au seul cas du voir, lorsqu'on a un œil ouvert et un œil fermé, à la fois on sait et ne sait pas ; et puisque la sensation est graduelle, le savoir aussi, donc il est possible de savoir la même chose de deux façons différentes (165b2-d5). Ces objections reposent sur la restriction du relativisme protagoréen à la sensation présente, et produisent ainsi des types de paralogismes que l'on peut retrouver dans l'*Euthydème*, et qui consistent à conférer un sens absolu, non restreint à un aspect ou limité d'une quelconque façon, à un terme ou à une expression²⁴⁵. Dans les deux séries argumentatives, la réduction du savoir au voir (164b, 165b) permet ainsi de faire surgir les paradoxes. En 165c, Socrate empêche Théétète de relativiser son énoncé en précisant qu'il voit d'un œil, mais pas d'un autre, et le réduit à voir et ne pas voir simultanément. On trouve le même procédé dans la bouche d'Euthydème, lorsqu'il prouve à Socrate qu'il est omniscient du seul fait de savoir une seule chose, puisque savoir (une chose) est assimilé à être savant (dans l'absolu) (*Euthydème*, 293b-d). Ces procédés sont l'exact contraire de la démarche dialectique qui vise à saisir les justes articulations des choses : ils absolutisent les propositions tout en leur conférant un sens restreint (la sensation, c'est voir) pour les prendre en défaut. Ils sont tous, comme le dit avec justesse John McDowell, « transparently sophistical »²⁴⁶. Cela, non pas seulement d'un point de vue logique, mais aussi du point de vue de leur finalité : il est impossible, à partir de ces objections, de déterminer la validité ou non de la doctrine protagoréenne. Ils ne visent donc pas la vérité, mais seulement la dispute, le discrédit de la thèse adverse.

Cela n'empêche pas ces paradoxes éristiques de poser d'authentiques problèmes philosophiques²⁴⁷ : quelle est la nature de la mémoire par rapport à la sensation, et dans quelle

²⁴⁵ Pour un rapprochement entre cette série argumentative et cette classe de paralogismes analysée par Aristote comme indépendante de l'expression, cf. A. BALANSARD, *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, p. 139, et J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus*, translated with notes, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 162. On verra au prochain chapitre que le sophisme de Socrate dans la *République* repose sur un procédé similaire.

²⁴⁶ J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus*, op. cit., p. 164.

²⁴⁷ C'est aussi en un sens ce que propose J. McDowell en lisant les paralogismes comme des incitations à corriger les formulations, le plus souvent en rajoutant les qualificatifs.

mesure constitue-t-elle un instrument fiable pour la connaissance ? Le savoir ne nécessite-t-il pas toujours une forme d'ignorance sans laquelle il ne pourrait pas advenir ? Mais la même remarque vaut comme nous le verrons pour les paralogismes de l'*Euthydème*, de sorte qu'on ne saurait justifier les arguments de Socrate par leur « fond philosophique »²⁴⁸ sans du même coup justifier dans son ensemble la pratique de l'éristique, qui présente malgré ses excès l'avantage de questionner l'opinion et d'ébranler ainsi ses certitudes. Il n'en reste pas moins qu'en argumentant de cette façon, Socrate choisit clairement la dispute au détriment de la discussion, et s'éloigne d'autant plus du cadre dialectique d'entretien qu'il revendique pourtant.

5) Qui parle ? Le double jeu de Socrate

Le rapport qu'entretient Socrate à ses propres propos est particulièrement complexe. En effet, on trouve entre les deux séries d'arguments éristiques un passage réflexif dans lequel est assumée la dimension éristique des paradoxes sur la mémoire, d'une façon analogue à 162d, où avant même de donner la parole à Protagoras, Socrate reconnaît avoir parlé en orateur démagogue :

Nous avons l'air satisfaits de nous être, comme des professionnels de la contradiction, mis d'accord en ne prêtant attention qu'aux accords entre les mots, et de nous être, par ce genre de procédé, sortis de cette discussion. Et nous qui dénions le qualificatif de lutteurs, qui affirmons au contraire être philosophes, nous ne nous apercevons pas que nous faisons la même chose que ces hommes habiles.

Ἀντιλογικῶς εἰκόκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιοῦτῶ τινὶ περιγενόμενοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λανθάνομεν ταῦτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιῶντες. (164c8-d2).

Socrate reconnaît le caractère fallacieux de son argument, en ce qu'il ne porte attention qu'aux mots et non au sens réel des paroles de Protagoras, et s'en distancie par-là même. On ne voit jamais un sophiste porter un regard critique sur sa propre façon d'argumenter, et cette différence du Socrate éristique du *Théétète* est essentielle. Elle est non seulement essentielle pour cerner correctement la figure de Socrate, mais aussi quant aux conséquences pour l'auditeur. Dans l'*Euthydème*, soumis au flot argumentatif des deux frères, le jeune Ctésippe devient rapidement comme eux (300d-e) ; dans le *Théétète*, le jeune homme est lui aussi soumis à une série d'arguments éristiques, mais ne connaît pas le même sort que l'amoureux de Clinias, parce que précisément Socrate rompt cette méthode d'entretien et le réoriente.

²⁴⁸ M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, op. cit., p. 186.

Le recours à puis la distanciation vis-à-vis de ces méthodes argumentatives sont successivement produits par le seul Socrate, qui veille à toujours distinguer *in fine* une meilleure méthode d'argumentation, tantôt sous le masque de Protagoras, tantôt en son nom propre. Quant à la dernière série de paradoxes, elle est attribuée à « un fantassin qui gagnerait sa vie dans les discours » (165d6 : πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος ἐν λόγοις). La référence est clairement faite aux débats contradictoires dans lesquels les sophistes sont réputés exceller, et la référence au salaire touché – accusation platonicienne récurrente contre les sophistes – le confirme. Socrate achève la mise à distance par le recours à un interlocuteur imaginaire anonyme particulièrement agressif et retors dans l'argumentation. Ce procédé rappelle l'interlocuteur anonyme qui mène une partie de la discussion dans l'*Hippias majeur*, mais possède une fonction symétriquement inverse. Tandis que dans l'*Hippias majeur*, cet interlocuteur anonyme contraint Hippias à réviser ses réponses successives sur ce qu'est le beau en soi et l'incite à se tourner vers un autre type de réponse – qui ne se contente pas d'examiner les particuliers sensibles – dans le *Théétète* il prend le jeune homme au piège d'un discours portant uniquement sur un cas particulier sensible, celui du voir, pour le pousser à la contradiction. Dans les deux cas, ce procédé permet à Socrate de ne pas assumer en première personne la responsabilité du propos tenu, et ses possibles excès. Il s'agit également d'une façon d'indiquer, par l'anonymisation, que le discours pourrait être tenu par d'autres, et qu'il n'est pas propre au seul Socrate. On voit donc toute la complexité de sa démarche : assumer une parole rhétorique puis éristique contre les thèses de Protagoras et de Théétète, tout en neutralisant ses conséquences potentiellement néfastes – laisser Théétète dans une aporie stérile qui n'a pas l'intelligence de ses propres insuffisances, ce que doit produire la maïeutique socratique – par une démarche réflexive qui exhibe les insuffisances de la méthode employée. Cela n'en rend pas moins le *logos* socratique momentanément sophistique, et c'est une seconde fois au sophiste de faire apparaître ses insuffisances dans sa seconde apologie, laquelle explicite également de la façon la plus poussée le sens du relativisme protagoréen.

6) La seconde défense de Protagoras (164e-168c)

Socrate prête de nouveau sa voix au sophiste pour défendre le relativisme. Cette apologie possède deux composantes : premièrement, de façon analogue à la première apologie, une critique de la méthode employée par Socrate et l'affirmation de la nécessité de modifier les règles de la discussion (166a-d puis 167d-168c) ; en second lieu, élément

nouveau, une mise au point sur la doctrine relativiste et plus particulièrement sur sa conception d'une σοφία déliée de tout rapport à la vérité (166d-167d).

a) Le détour méthodologique : un Protagoras philosophe ?

Dans la première apologie, Protagoras est contraint de s'opposer à un mode d'argumentation rhétorique qui est pourtant associé à ses propres principes. Il en va de même dans les passages méthodologiques de la seconde apologie, qui le poussent cette fois à s'opposer à l'éristique. Sauf que l'inversion des rôles est ici achevée, puisque Protagoras ne prend plus pour paradigme la méthode géométrique, mais bien une discussion philosophique qui ne réfute qu'en vue de la vérité et du progrès de l'interlocuteur, et non de la victoire. Protagoras, pour parer aux objections, est fait philosophe.

Il est cependant nécessaire de revenir en détail sur les deux passages méthodologiques qui dessinent une figure protagoréenne complexe. En effet, l'attitude de Protagoras est d'abord décrite dans les termes de la lutte : celui-ci « mènera l'offensive » (166a1 : ὁμόσε οἴμαι χωρήσεται) contre ce qui vient d'être dit. La tournure ὁμόσε χωρέω est couramment employée pour décrire un mouvement d'avancée vers un ennemi, dans un contexte guerrier. Elle prolonge la métaphore guerrière utilisée précédemment pour désigner l'interlocuteur anonyme imaginaire, et semble donc faire de Protagoras un autre joueur, et de la discussion une pure et simple joute argumentative. D'autant plus que Protagoras s'adresse à ses interlocuteurs avec le mépris et la condescendance – indiqués par le verbe καταφρονέω en 166a1 – de celui qui posséderait un savoir supérieur.

La première partie de la critique méthodologique conserve incontestablement cette dimension agonistique. Socrate se voit d'abord reprocher, non pas d'avoir argumenté fallacieusement, mais d'avoir fait passer la réfutation d'un interlocuteur inexpérimenté, incapable de prévoir les objections (Théétète, désigné assez dédaigneusement comme « un gamin qui a pris peur » (166a3 : παιδίον τι ἔδεισεν)) pour la réfutation de Protagoras lui-même. La première correction requise par le sophiste porte donc moins sur la nécessité de tenir compte des termes exacts de sa doctrine, ce qui était le cas dans la première apologie, que sur celle de s'adresser à des interlocuteurs rompus aux discussions argumentées, sans quoi la victoire n'est d'aucun prix. Elle porte moins sur une doctrine que sur des capacités individuelles à soutenir la réfutation.

La suite apporte néanmoins aux objections éristiques de Socrate des réponses succinctes²⁴⁹, celles qu’aurait dû donner Théétète au terme de l’exposé de la triple thèse. À l’objection de la mémoire, qui semble impliquer pour sauver sa dimension épistémique que celle-ci s’assimile à la sensation présente, Protagoras rétorque qu’il n’est nul besoin de le concéder (166b2 : συγχωρήσεσθαι²⁵⁰). Aucune explication n’est donnée, mais les insuffisances mêmes de l’argument, ainsi que les développements explicatifs de la triple-thèse, permettent de proposer une hypothèse. L’apparaître protagoréen ne se réduit pas à la sensation présente, mais aussi à ce qui découle de la sensation, à savoir l’opinion, les jugements, et *a fortiori* la mémoire. Le souvenir est donc une forme d’apparaître, lié à la sensation présente tout en lui étant irréductible du fait de la distance temporelle entre eux, tout en étant vrai en tant qu’apparaître²⁵¹. Protagoras refuse ensuite de concéder l’impossibilité de savoir et de ne pas savoir la même chose, ce qui peut être considéré comme une réponse aussi bien à l’objection de la mémoire, où dans le souvenir on perd le savoir de ce qu’on savait autrefois, donc d’un même objet, qu’à l’argument de la vue, où l’on est à la fois savant et non-savant. Dans les deux cas, il suffit de réintroduire les termes relatifs – la distance temporelle dans le premier, la relativité de la vision et de la non-vision à chaque œil dans le second – pour sortir de l’aporie. La dernière réponse de Protagoras est présentée comme une alternative à la possibilité que savoir et non-savoir se côtoient, et repose sur le principe mobiliste : entre deux instants, ce n’est déjà plus le même individu qui perçoit et connaît, donc deux formes de savoir successifs ne se contredisent pas. On ne devrait même pas parler d’un individu : ce sont toujours déjà plusieurs individus qui viennent à être dans le temps (166b-c). Cet argument semble répondre plus spécifiquement au paradoxe sur la mémoire, et permet à Protagoras d’esquisser les réponses possibles aux attaques de Socrate.

²⁴⁹ Du moins, aux deux objections éristiques sur la mémoire et le savoir. L’objection des langues n’est pas rouverte, n’étant pas elle-même formulée en termes éristiques. Cet « oubli » est significatif du statut particulier de cet argument, qui met en place des bifurcations virtuelles dans le dialogue.

²⁵⁰ Ce verbe est particulièrement important, car il sature par la suite la première grande réfutation en réponse à la seconde apologie, couramment désignée comme l’argument de l’auto-réfutation de Protagoras. La concession prend alors un sens fort : faire une concession dans l’argumentation, c’est voir sa doctrine réfutée. Il témoigne de la dimension agonistique de ce passage : il s’agit moins de déterminer la vérité ou la fausseté de ce qui est examiné que d’éviter d’avoir à concéder des conséquences qui affaiblissent sa position.

²⁵¹ Cf. J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus*, *op. cit.*, p. 164, qui montre que la remémoration est aussi une forme d’expérience, bien que différente de la sensation. Pour une discussion approfondie sur ce passage, voir C. ROWE, M. WELBOURNE et C. J. F. WILLIAMS, « Knowledge, perception and memory: *Theaetetus* 166 B », *The Classical Quarterly*, vol. 32, n° 2, 1982, p. 304-306, qui font l’hypothèse que pour Protagoras le souvenir est une expérience du même ordre que la sensation. Pour une discussion des différentes hypothèses et traductions possibles, voir également A. BALANSARD, *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, *op. cit.*, p. 152-154.

Après avoir précisé les possibles parades aux paradoxes éristiques de Socrate, Protagoras conclut le premier moment méthodologique de l'apologie : il convient de se prémunir contre la chasse aux mots (166c1-2 : ὀνομάτων θηρεύσεις), métaphore que l'on retrouve dans l'*Euthydème* (295d), autrement dit contre ce qu'a fait Socrate jusqu'ici²⁵². Ce faisant on ne réfute rien, on ne fait qu'exploiter les ambiguïtés du langage. Réfuter le relativisme requiert donc de ne pas s'en tenir aux mots pour piéger l'adversaire, mais de discuter la thèse elle-même, l'objet théorique désigné sous le nom de relativisme, avec plus de noblesse (166c3 : γενναιοτέρως) que précédemment. S'en tenir aux mots, tel est le dénominateur des objections faites à Protagoras. C'est pourquoi une fois ce procédé mis au jour, on retrouve la référence à la première objection rhétorique sur les animaux-mesure (166c-d). Rhétorique et éristique socratiques sont ainsi prises sous le coup d'une même critique qui prolonge la première apologie de Protagoras et reproduit la même inversion des rôles : loin de faire progresser son interlocuteur, Socrate est accusé de l'inciter à prétendre réfuter à peu de frais la thèse protagoréenne, et c'est le sophiste qui doit le rappeler à l'ordre. En ce sens, toutes les objections de Socrate sont éristiques au sens large : elles relèvent de la seule querelle et ne jouent que sur les mots. Si au début de l'Apologie Protagoras peut sembler envisager l'échange à la façon d'une simple joute oratoire, il s'avère donc finalement qu'il s'oppose à tout *logos* éristique.

La confusion entre Protagoras et la pratique socratique de la discussion va plus loin encore dans le second passage méthodologique. Protagoras y reprend en effet la nécessité de ne pas argumenter de façon injuste (167e1 : μὴ ἀδίκει ἐν τῷ ἐρωτᾶν), ce qui fait écho à l'exigence d'une argumentation plus noble. Mais cette fois il précise en quoi consiste l'injustice argumentative : à ne pas dissocier la logique de la lutte (167e4 : ἀγωνιζόμενος) de celle du dialogue (167e5 : διαλεγόμενος). Dans le premier cas, on cherche uniquement à faire chuter autant que possible le répondant, qui fait office d'adversaire, en lui faisant commettre des erreurs, tandis que dans le second on vise à le corriger tout en entretenant avec lui un rapport bienveillant. Cela implique que dans un cas le questionneur pousse à l'erreur, tandis que dans le second elle n'est imputable qu'au répondant, tandis que le questionneur la corrige. Certes, la distinction entre disputer et dialoguer n'est pas uniquement l'apanage de Socrate

²⁵² On a déjà vu une accusation similaire dans le *Gorgias*, 489b. On pourrait en conclure que le Socrate du *Gorgias* est tout aussi éristique que celui du *Théétète*. Il me semble cependant essentiel de conserver une différence, dans la mesure où dans le *Théétète*, c'est Socrate lui-même qui met en scène le caractère éristique de sa façon d'argumenter, ce qui n'est pas le cas dans le *Gorgias*.

dans les dialogues, puisqu'on la retrouve dans la bouche de Prodicos (*Protagoras*, 337b). Pour autant, l'explication qu'en donne Protagoras ne peut manquer de la rapprocher du passage méthodologique du *Ménon* (75c-d), ou encore de son autoportrait en accoucheur bienveillant des âmes au début du dialogue. Protagoras, en somme, ne fait que rappeler Socrate à ses propres prétentions au début du dialogue.

Deux autres éléments textuels indiquent que la méthodologie défendue par Protagoras vise la pratique de la philosophie en un sens proprement socratique. Premièrement, la référence au risque de misologie qui est associé à la dispute, et en second lieu le thème de la φιλοσοφία qui est associée à la pratique du dialogue :

Si en effet tu procèdes ainsi, ceux qui te fréquentent s'accuseront eux-mêmes, mais non pas toi, de leur propre trouble et de leur embarras, et ils te rechercheront et t'aimeront, tandis qu'ils se haïront personnellement, et s'éloignant d'eux-mêmes ils fuiront vers la philosophie, afin qu'étant devenus autres ils s'affranchissent de ce qu'ils étaient auparavant. Mais si tu agis, comme la plupart, d'une façon contraire, c'est le contraire qui t'arrivera : au lieu de philosophes, ce sont des gens qui haïssent cette affaire que tu feras apparaître en tes compagnons, lorsqu'ils seront devenus plus âgés.

Ἄν μὲν γὰρ οὕτω ποιῆς, ἑαυτοὺς αἰτιάσονται οἱ προσδιατρίβοντές σοι τῆς αὐτῶν ταραχῆς καὶ ἀπορίας ἄλλ' οὐ σέ, καὶ σέ μὲν διώξονται καὶ φιλήσουσιν, αὐτοὺς δὲ μισήσουσι καὶ φεύξονται ἀφ' ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν, ἵν' ἄλλοι γενόμενοι ἀπαλλαγῶσι τῶν οἱ πρότερον ἦσαν· εἰάν δὲ τὰναντία τούτων δρᾷς ὥσπερ οἱ πολλοί, τὰναντία συμβήσεται σοι καὶ τοὺς συνόντας ἀντιφιλοσόφων μισοῦντας τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἀποφανεῖς ἐπειδὴν πρεσβύτεροι γένωνται. (168a2-b2)

Le thème de la misologie doit être rapproché du *Phédon* (90b-c), où Socrate affirme qu'à force de désillusions dans nos croyances sur ce qui est vrai, on finit par croire qu'il n'existe aucune vérité, et à mépriser les discours. Or, dans le *Phédon*, le paradigme du misologue est celui du savant mobiliste qui produit des discours contradictoires, car il croit que son incapacité à trouver une quelconque stabilité dans les raisonnements reflète la structure du réel. Le Protagoras de Socrate, dans le *Théétète*, tout en étant étroitement associé au mobilisme, adresse donc à Socrate les mêmes critiques que celui-ci adresse aux mobilistes dans le *Phédon*. D'une manière très nette, Protagoras défend donc la philosophie, c'est-à-dire la discussion non déloyale, contre une misologie qui est ailleurs associée à sa propre position. Plutôt qu'une incohérence, on peut y voir le signe de ce que cet effet de renversement n'est pas fortuit, et possède une fonction philosophique originale.

On peut alors compléter l'hypothèse précédemment ébauchée pour rendre compte de la première série d'objections de Socrate : celles-ci consistent moins en un examen sérieux de la doctrine protagoréenne qu'en une série d'attaques volontairement déloyales, qui relèvent dans leur ensemble d'une logique de la dispute (ἔρις). Cette dérive éristique, en ce sens, de l'examen socratique, tout en contrevenant aux prétentions de Socrate au début du dialogue,

n'est cependant pas gratuite, car elle montre que Protagoras ne peut en réalité se défendre qu'en se faisant philosophe et en revendiquant une éthique de la discussion non agonistique. Ce faisant, il est mis en contradiction avec sa propre position théorique, et cela à deux égards. En premier lieu, bien qu'il affirme l'égalité véridité de tout apparaître, il semble bien contraint de reconnaître la fausseté, le caractère fallacieux des arguments de Socrate vis-à-vis de son propre principe, ce qui contrevient à l'inexistence du faux. En second lieu, le type d'argument dont use Socrate peut être associé à une pratique du discours dont Protagoras est le père, de sorte que Socrate retourne contre lui des méthodes qui lui sont associées. On a vu précédemment que la rhétorique pour populace dont use Socrate dans sa première objection peut être lue comme une sorte de retournement de la rhétorique politique prônée par Protagoras. Plusieurs témoignages attribuent par ailleurs à Protagoras la paternité de discours contradictoires dans une perspective purement agonistique, donc une forme de paternité de l'éristique²⁵³. Il n'est donc pas impossible de considérer que Socrate retourne contre Protagoras ses propres méthodes²⁵⁴, ou du moins des conséquences possibles de son relativisme extrême, pour le forcer à se contredire²⁵⁵. Dans cette mesure, l'éristique socratique du *Théétète* n'est ni gratuite ni fortuite, et trouve une forme de légitimité qui ne l'assimile pas à l'éristique pure et simple, dans la mesure où elle montre une difficulté réelle de la position examinée.

Il n'en reste pas moins que la difficulté devant laquelle est placé Protagoras se paie au prix de l'équivocité profonde de la figure du philosophe : force est de constater que dans ces passages, Socrate délaisse la discussion au profit de l'attaque verbale, et cela de façon

²⁵³ Cf. Diogène Laërce, IX, 51 (= DK 1) : « Il [Protagoras] fut le premier à affirmer qu'il y a sur toute chose deux arguments opposés l'un à l'autre, et il fut le premier à s'en servir dans les discussions » (trad. M. Bonazzi). S'il est vrai que le témoignage de Diogène semble collectionner des sources éparses et parfois peu cohérentes, Platon semble bien corroborer en un sens la tradition qui attribue à Protagoras la paternité de la joute verbale, lorsqu'il est rappelé dans l'*Euthydème* (286c) que certains arguments éristiques des deux frères, notamment l'impossibilité de contredire, ont été soutenus par Protagoras et ses successeurs. Il s'agit certes d'un indice indirect qui n'autorise pas à conclure avec certitude que Protagoras aurait pu pratiquer l'entretien éristique à la façon des deux frères. Il est en revanche vraisemblable qu'il ait initié une forme de technicisation de l'échange agonistique qu'on ne peut entièrement dissocier de la pratique éristique de la seconde génération de sophistes qu'incarnent Euthydème et Dionysodore. Voir en ce sens le témoignage d'Aristote en *Rhétorique* II, 24, 1402a23-27.

²⁵⁴ Pour une interprétation similaire, cf. D. BABUT, « Platon et Protagoras : l'"apologie" du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue », dans D. Babut (éd.), *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 1994, p. 210 : « Platon fait parler au sophiste le langage même de Socrate – ou plutôt, par une ironie au deuxième degré, Socrate, qui est censé prononcer au nom de Protagoras l'apologie de ce dernier, lui fait condamner en réalité sa propre méthode de discussion ». C'est ce qu'il désigne comme un « chassé-croisé ironique ».

²⁵⁵ La différence entre ces deux interprétations est que la première attribue à Protagoras lui-même la paternité des méthodes que Socrate emploie contre lui, tandis que la seconde en fait davantage des conséquences possibles de son principe théorique.

explicite. Certes, une assimilation définitive à l'éristique est toujours évitée par Socrate lui-même, qui prend soin de placer en contrepoint de ses objections une réponse, en son nom ou celui de Protagoras, et ce procédé peut être interprété dans le cadre d'une stratégie argumentative passablement complexe visant à mettre en difficulté le *logos* sophistique de Protagoras, de sorte que Socrate argumentant comme un sophiste demeure toujours un philosophe qui joue le sophiste. Il n'en demeure pas moins que cela conduit Platon à rendre singulièrement équivoque la figure du philosophe.

b) La supériorité du savoir en régime protagoréen

Entre les deux passages méthodologiques, on trouve l'exposé le plus abouti du relativisme protagoréen. Il est nécessaire de prendre au sérieux cette seconde défense du relativisme, car de son interprétation dépend la détermination de la validité de la seconde série d'objections de Socrate. Le concept central de l'Apologie est celui de savoir (σοφία), que Protagoras propose de remanier de fond en comble en le déliant de toute référence à la vérité. Il permet au sophiste de répondre à la première objection de Socrate, à savoir l'incompatibilité entre la prétention au savoir du sophiste et sa doctrine :

Car je dis pour ma part que la vérité est telle que je l'ai écrite : chacun de nous en effet est mesure, aussi bien des étants que des non-étants, cependant que l'un diffère de l'autre à l'infini, pour cette raison précise, qu'autres sont et apparaissent les choses pour l'un, autres pour l'autre. Quant au savoir et au savant, loin s'en faut que je dise qu'ils n'existent pas, mais j'appelle savant celui qui, lorsque pour l'un d'entre nous, paraissent et sont des choses mauvaises, fera paraître et être des choses bonnes en opérant un changement.

Ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μόντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. Καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἂν τι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι. (166c9-d7)

Pourtant, ce n'est assurément pas qu'à quelqu'un qui a des opinions fausses, on en aura ensuite fait avoir des vraies : car il n'est possible ni d'avoir pour opinion des choses qui ne sont pas, ni d'autres choses que celles qu'on éprouve, et celles-ci sont toujours vraies. Mais, je crois, à quelqu'un qui, par une disposition pénible de l'âme, a des opinions apparentées à elle, on a par une disposition bénéfique fait avoir d'autres sortes d'opinions, apparences qu'alors certains, par inexpérience, appellent vraies, tandis que moi j'appelle les unes meilleures que les autres, mais en rien plus vraies.

Ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τίς τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. Ἀλλ' οἶμαι πονηρᾶς ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα²⁵⁶, ἃ δὴ τινες τὰ

²⁵⁶ Pour une synthèse et une discussion des différentes éditions de ces lignes, cf. A. BALANSARD, *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, op. cit., p. 156-158. Je suis, en accord avec les arguments proposés par A. Balansard, le texte de J. Burnet et non celui de W. Hicken. Je remplace ainsi πονηρᾶ

φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων,
ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. (167a6-b4)

La redéfinition de la σοφία comme une capacité à faire apparaître meilleure une représentation qui apparaissait moins bonne, sans qu'elle soit pour autant plus vraie, a connu une fortune pour le moins disparate parmi les commentateurs. Certains, comme John McDowell, considèrent que cette thèse est intenable, et que son absurdité est délibérée, de sorte qu'elle est disqualifiée avant même les objections de Socrate : Protagoras ne sauve sa thèse que par une absurdité²⁵⁷. Néanmoins, aucun indice textuel ne permet d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'absurdité de l'Apologie serait si manifeste qu'elle ne nécessiterait au fond pas d'examen approfondi. Un indice en est qu'à l'autre extrémité du champ interprétatif, ce passage a été particulièrement mobilisé par plusieurs commentateurs s'inscrivant dans une perspective de revalorisation de la pensée sophistique, dans la mesure où il permet d'interpréter la sophistique comme une alternative solide à la pensée philosophique et à tout concept de vérité objective et d'être immuable²⁵⁸. Il importe néanmoins de préciser ce qui se joue exactement dans ces lignes essentielles, tant pour la compréhension du relativisme protagoréen lui-même – du moins tel que le comprend Platon –

par πονηράς, χρηστῆ par χρηστή et αὐτῆς par ἑαυτῆς, les deux premiers parce que la correction d'Alde Manuce ne se justifie que si l'on conserve la leçon χρηστῆ, qui semble moins attestée dans la tradition manuscrite, le troisième parce qu'il est mieux attesté et que la correction ne semble pas s'imposer. Les traducteurs, bien que suivant des leçons différentes, peuvent être classés en deux groupes principaux : ceux qui suivent l'édition de J. Burnet (L. Robin, à une exception près), et ceux qui suivent A. Diès et W. Hicken (M. Narcy ; F. M. Cornford, qui suit dans l'ensemble Burnet mais corrige ce texte comme eux, excepté sa suppression de τὰ φαντάσματα ; J. McDowell, qui la suppression mise à part, fait de même). Dans le premier cas, on comprend qu'« à quelqu'un qui, par une disposition pénible de l'âme, a des opinions apparentées à elle, on a par une disposition bénéfique fait avoir d'autres sortes d'opinions », dans le second que « quelqu'un ayant, de par la disposition d'une âme pernicieuse, des opinions apparentées à elle, une âme bonne l'a faite avoir d'autres sortes d'opinions ». Telle que je la comprends, la différence principale quant au sens porte sur χρηστός (ou bien χρηστῆ renvoie à ἔξει, ou bien χρηστή sous-entend ψυχῆ) et réside principalement dans la cause du changement d'état : dans le premier cas, on ne sait pas si la nouvelle disposition bénéfique provient elle-même d'une supériorité de celui qui l'induit (le savant), mais on sait seulement qu'elle a été produite par lui, tandis que dans le second c'est parce que le savant est lui-même dans une disposition supérieure de son âme qu'il peut induire ce changement chez autrui. Je privilégie la première option, dans la mesure où elle évite de supposer un lien de causalité entre la supériorité de l'âme du sophiste et le bénéfice apporté à l'interlocuteur, et me semble correspondre à la concision de la thèse protagoréenne, qui pose le principe de la substitution du meilleur au vrai sans en fournir d'explication précise.

²⁵⁷ J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus, op. cit.*, p. 167 : « There may be more ways than one in which the account of wisdom ascribed to Protagoras in this passage does not succeed in its declared aim of being compatible with the thesis that all judgements are true for those who make them ». Il va plus loin dans l'analyse des exemples donnés par Protagoras, puisque l'absurdité serait délibérée de la part de Socrate-Platon : « making someone wiser 'isn't even possible', if making someone wiser is taken to be changing him from a state in which he makes false judgements to a state in which he makes true judgements. If this interpretation is right, Protagoras is made to express his meaning ineptly ; this may be deliberate on Plato's part » (*idem*).

²⁵⁸ Voir notamment A. SOULEZ, « Le dire comme acte du sophiste. Ou : invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 53-73, et B. CASSIN, *L'effet sophistique, op. cit.*, p. 25 et 399, ainsi que B. CASSIN, *Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 21 : « I frame everything with the Protagorean affirmation ».

que pour celle de la suite du dialogue. En premier lieu, un déplacement d'une perspective épistémique (celle de Socrate dans son objection en 161d-162a) à une perspective pratique. Tandis que la difficulté soulevée par Socrate repose sur la validité universelle de tout apparaître (sa vérité), Protagoras redéfinit son savoir, analogue en cela à d'autres formes de savoir (celui du médecin, de l'agriculteur, du rhéteur), comme une capacité à produire un changement dans les représentations des individus. La dissociation entre savoir et vérité est possible parce que d'une part chez Protagoras tout est vérité sans qu'il existe aucun degré de vérité – pas plus qu'il n'existe de degré de réalité dans les apparaîtres – de sorte que celle-ci ne peut plus produire aucune différenciation, et parce que d'autre part la sophistique est redéfinie en termes dynamiques de changements d'états. C'est donc une puissance d'agir en situation, par le biais des discours dans le cas de la sophistique, et non le savoir adéquat d'un objet ou d'une réalité, qui caractérise cette σοφία. La conséquence en est qu'aucun critère extérieur à ce qui apparaît à chacun ne peut être invoqué pour déterminer ce « meilleur » ou « moins bon » : la σοφία protagoréenne est validée par ses seuls effets, et constitue un savoir en immanence, toujours immergé dans une situation que rien ne transcende. C'est donc sur les représentations de l'individu, et non sur les choses elles-mêmes, qu'agit le sophiste, dans la mesure où ces dernières n'ont d'être que relatif : « dans sa relation aux autres, le sophiste [joue] un rôle actif sans agir sur les choses elles-mêmes. Il modifie la façon dont la chose est perçue et la relation de celle-ci à l'individu en modifiant ce dernier »²⁵⁹.

Est-on tenu d'en inférer qu'il s'agit là d'une redéfinition pragmatique du savoir, au sens où « c'est sur les conséquences que compte Protagoras pour réconcilier la Doctrine de la Mesure avec l'existence de compétences »²⁶⁰, et non sur la vérité intrinsèque d'une situation ? Myles Burnyeat a bien montré les difficultés d'une telle interprétation de l'Apologie, dans la mesure où elle laisse toujours subsister une forme d'objectivité de ce qui est « meilleur », ainsi que du fait même qu'il existe des savants. Autrement dit, la lecture pragmatiste est difficilement conciliable avec un relativisme intégral. C'est pourquoi il convient de lire l'Apologie d'une façon plus radicale, celle que Myles Burnyeat appelle l'interprétation sans compromis : « il y a des hommes compétents (médecins, hommes d'État, etc.) dans l'exacte

²⁵⁹ M.-A. GAVRAY, *Platon, héritier de Protagoras*, op. cit., p. 233. Il s'oppose sur ce point à juste titre à J. McDowell, qui considère pour sa part que Protagoras prétend agir sur les choses mêmes. La possibilité de concevoir les choses mêmes sans la médiation de leur apparaître pour quelqu'un est un non-sens d'un point de vue protagoréen.

²⁶⁰ M. BURNEYAT, *Introduction au Théétète de Platon* [1990], M. Narcy (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 41-42. Voir ces mêmes pages pour une synthèse des différentes variantes de la lecture pragmatiste de Protagoras.

mesure où, et *pour* ceux par qui, ils sont reconnus comme tels »²⁶¹. Est donc meilleur ce qui apparaît comme tel, sans aucune adéquation possible avec un quelconque état des choses extérieur subsistant par soi, ce qui évite aussi l'accusation d'objectivité de l'expertise : il n'y a pas *a priori*, ou en soi, d'experts, il n'y en a que pour qui est capable d'apparaître comme un expert auprès d'autrui. La compétence ne s'appuie sur rien de préexistant, le meilleur lui-même étant à chaque fois strictement immanent à l'apparaître meilleur pour quelqu'un. On peut donc parler de pragmatisme dans l'Apologie, dans la mesure où rien ne possède d'existence par soi mais n'apparaît jamais que comme la conséquence d'une interaction dans un contexte donné, autrement dit dans le champ pratique. Pour le différencier des autres formes de pragmatismes, on peut parler de pragmatisme relativiste intégral. Toute la difficulté est de savoir si cette position peut être tenue jusqu'au bout – c'est l'objet des deux objections sérieuses – et si elle est soutenue de façon cohérente dans l'Apologie. Cette seconde question est peut-être la plus décisive, car elle engage l'interprétation de l'ensemble de la série suivante d'objections, et notamment celle sur le futur, qui se présente comme une reprise de l'Apologie. La thèse de l'Apologie est-elle cohérente, ou y trouve-t-on déjà la réintroduction d'une notion objective du meilleur qui la rend incohérente²⁶² ? Selon Myles Burnyeat, des trois exemples donnés (médecine, agriculture, politique), la première entérine un relativisme sans compromis, la seconde est neutre, tandis que la troisième formule une position de compromis. De ce « match nul », il tire cependant la conclusion de la défaite d'un relativisme sans restriction : « l'explication pourrait être que ce manque de précision est délibéré : Protagoras a transigé, et plus loin (171 d sq.) Platon va enfoncer le clou »²⁶³. L'Apologie est-elle donc incompatible avec son pragmatisme relativiste ? Une étude plus précise des exemples est nécessaire pour le déterminer.

Protagoras ne se contente pas de définir le savoir sophistique, mais l'inscrit dans une redéfinition générale de la σοφία. En plus d'être le père de la sophistique, il se livre donc à une réinterprétation des techniques existantes, en l'occurrence la médecine, l'agriculture et la rhétorique, ce qui n'est pas sans rappeler sa généalogie ancienne de la sophistique dans le *Protagoras* (316d-e). Parmi ces savoirs, la médecine possède un statut à part. Avant d'être présentée comme un exemple de savoir, elle apparaît comme un paradigme déterminant du savoir sophistique, étant au corps ce que la sophistique est à l'âme (167a). Concernant la

²⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

²⁶² Ce que M. Burnyeat appelle la position de compromis, dans laquelle « meilleur » fait référence à des choses ou à des états meilleurs en fait, et non pas seulement à ce qui apparaît à tel ou tel individu.

²⁶³ M. BURNYEAT, *Introduction au Théétète*, *op. cit.*, p. 45.

santé, dont le rétablissement est la finalité du médecin, Protagoras la redéfinit comme un état de maximisation des dispositions permettant de procurer des sensations agréables. Les sensations du malade comme du bien portant sont toutes les deux vraies ; il n'en demeure pas moins qu'il est meilleur d'être bien portant que malade, c'est-à-dire d'éprouver davantage de sensations agréables, et c'est vers cette finalité que tend toute l'action du médecin. S'il s'agit donc, par le biais de divers procédés, d'agir sur l'état somatique du patient, le critère de réussite du traitement ne repose pas sur l'adéquation entre l'état restauré et un quelconque modèle objectif de santé, mais sur ce que cette restauration entraîne de sensations agréables. Et rien ne détermine à l'avance ce qui doit procurer l'agréable, celui-ci étant toujours changeant car relatif aux circonstances et aux sensations des individus : son critère est strictement immanent²⁶⁴. Cet usage paradigmatique de la médecine et de la santé pour exemplifier le relativisme prolonge celui du *Protagoras* et de la longue tirade relativiste du sophiste sur la diversité du bien (334b-c). Si le concept du bien permet d'établir un lien conceptuel entre les deux dialogues, c'est seulement dans le *Théétète*, avec l'introduction du meilleur, que le relativisme prend la forme d'un savoir dynamique et en situation reposant sur une capacité à modifier des états.

L'exemple de l'agriculture peut paraître plus surprenant et difficilement compatible avec une conception du savoir comme action sur les représentations des individus, dans la mesure où le règne végétal est dénué de faculté cognitive apparente²⁶⁵. Mais comme le rappelle Anne Balansard, « la sensation n'est pas la conscience : elle est simplement la réception par un sujet donné de l'action du monde sur lui »²⁶⁶. L'agriculteur agit sur des dispositions somatiques en vue de produire un meilleur état global du champ. On ne saurait objecter trop hâtivement que les sensations d'agrément ou de désagrément attribuées par Protagoras aux plantes sont invérifiables : elles ne le sont pas plus que celles de chaque individu, irréductiblement singulières²⁶⁷. De même que dans le cas d'un individu, le médecin n'a accès qu'à un discours sur les sensations du patient, d'après lequel il règle sa pratique, de

²⁶⁴ Pour un rapprochement entre cette conception relativiste de la santé, fondée sur une méthode par essais et erreurs prenant comme critère de son efficacité les sensations du patient, et le corpus hippocratique, cf. P. DEMONT, « Les Humeurs : une question de goût », dans J. Jouanna et J. Leclant (éd.), *La médecine grecque antique*, Actes du 14^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2004, p. 53-69.

²⁶⁵ Selon F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1935, p. 72, on aurait là un trait archaïque signalant que Platon s'appuie sur les propres écrits de Protagoras.

²⁶⁶ A. BALANSARD, *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, op. cit., p. 155-156.

²⁶⁷ Sur la capacité des plantes à avoir des perceptions plaisantes et douloureuses chez Platon, cf. *Timée*, 77a-c.

même l'agriculteur détermine par une méthode indirecte et empirique l'état de plus ou moins grand bien-être de ses plantes. Il agit alors sur leurs dispositions somatiques, parfois sur quelques plants ou sur le champ entier, par un traitement adéquat déterminé empiriquement. L'état de plus ou moins grande santé des plantes varie selon les saisons et le climat, et ne saurait là encore faire l'objet d'un savoir objectif et *a priori*. Le savoir agricole, dans son principe de fonctionnement, opère d'une façon analogue à la médecine – en opérant des changements somatiques vers un état plus agréable – et en élargit la perspective puisqu'il opère à une échelle collective.

Le troisième exemple pris par Protagoras, la rhétorique, est celui dont l'enjeu est le plus grand pour le sophiste, puisqu'il s'agit d'un savoir qui opère par des discours et qui porte comme le sien sur l'âme, à la différence près que le rhéteur opère à l'échelle collective de la cité, tandis que le sophiste améliore les individus. La rhétorique n'a pas seulement une valeur comparative comme l'agriculture, ou paradigmatique comme la médecine : elle est directement associée par la suite au savoir protagoréen (178e). Dans une perspective relativiste, ce que chaque cité institue comme juste ou beau l'est pour elle, sans que l'on puisse se référer à une quelconque norme extérieure de justice ou de beauté. En revanche, il appartient à l'orateur d'être capable d'orienter l'opinion de la cité – qui fonctionne comme un tout, à la façon d'un individu – vers ce qui lui apparaîtra bénéfique. Là encore, le caractère bénéfique ou non des opinions qui prévalent dans la cité est affaire de circonstances et d'apparaître : parfois, pour un peuple possédant une histoire et des coutumes données, il est bénéfique de promulguer telle loi, c'est-à-dire qu'en le faisant la situation nouvelle apparaît meilleure que la précédente, parfois cela peut avoir des effets inverses. Le texte de 167c semble cependant poser problème, dans la mesure où l'on peut se demander s'il ne fait pas du « bénéfique » une qualité objective. Il est cependant nécessaire de le ressaisir dans la comparaison plus large qui est établie entre agriculture et rhétorique politique, qui lève toute ambiguïté :

Et les savants, mon cher Socrate, loin s'en faut que je les appelle des grenouilles ; mais, concernant les corps humains, je les appelle médecins, et concernant les plantes, agriculteurs. Je dis en effet qu'eux aussi substituent aux plantes, à des sensations pénibles – lorsque l'une d'elles est malade – des sensations bénéfiques et saines, aussi bien que vraies²⁶⁸ ; et que les

²⁶⁸ ἀληθεῖς en 167c2 a posé de nombreuses difficultés aux éditeurs et aux commentateurs, car il semble impliquer la production d'un changement quant à la vérité, et contredire par conséquent la thèse centrale de Protagoras. F. M. Cornford le supprime, A. Diès (suivi par L. Robin) le remplace par ἔξεις, F. Schleiermacher par ἀληθείας, Richards par πάθας. Je crois cependant, en accord avec L. Campbell (suivi par M. Narcy), que le texte des manuscrits n'implique pas une contradiction : les nouvelles sensations produites dans la plante par l'agriculteur relèvent du meilleur pour elle, mais elles sont également vraies en tant qu'apparaître, sans être plus

orateurs savants, c'est-à-dire talentueux, font qu'aux cités semblent être justes des choses bénéfiques à la place des pénibles. Car le genre de choses qui peuvent, à chaque cité, sembler justes et belles, celles-là le sont aussi pour elle, aussi longtemps qu'elle les décrète. Mais le savant substitue à chacun des principes qui sont pénibles pour eux d'autres qui semblent et sont bénéfiques.

Καὶ τοὺς σοφοὺς, ὃ φίλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργοὺς. Φημὶ γὰρ καὶ τούτους τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, ὅταν τι αὐτῶν ἀσθενῆ, χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. Ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζη· ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. (167b4-c7)

On peut résumer ainsi la difficulté à propos de la justice, soulevée par John McDowell puis reformulée par Myles Burnyeat : « la thèse n'est pas que les nouvelles conventions semblent meilleures, mais que de meilleures choses semblent justes. L'interprétation de compromis aboutit par conséquent à la conclusion que l'amélioration décrite est ici objective : les nouvelles conventions sont meilleures, qu'elles semblent l'être ou non »²⁶⁹. Protagoras est-il donc incohérent ? Pour que l'incohérence présumée soit légitime, et féconde, il faudrait qu'elle soit spécifique à l'exemple étudié, qui constituerait implicitement une exception au relativisme. Sauf que rien ne l'indique dans le texte, puisque la rhétorique politique est introduite par comparaison avec l'agriculture, et dans la continuité du jeu des comparaisons depuis la médecine. Qui plus est, si τὰ χρηστὰ peut sembler avoir un sens objectif, la seconde occurrence de χρηστὰ doit se lire χρηστὰ [...] εἶναι καὶ δοκεῖν. On ne saurait tout au plus concéder qu'une formulation ambivalente, dont toute ambiguïté est levée immédiatement après : il n'y a pas lieu de concéder une entorse au principe relativiste ici, ni d'accuser Protagoras d'incohérence. Les choses justes ne relèvent pas d'un autre régime ontologique que celles qui sont bénéfiques, car ce qui apparaît juste dans un contexte donné peut aussi bien apparaître pénible, et nécessiter un changement. La distinction entre ce qui relève du bien et les autres valeurs est bien établie par la suite, et elle constitue le ressort de la seconde réfutation sérieuse, mais elle est explicitement attribuée à ceux qui ne suivent pas Protagoras jusqu'au bout (172b). Ce serait donc un contresens que de l'attribuer à l'Apologie. Tout du long, le savoir théorisé par Protagoras consiste à substituer un apparaît-meilleur à un

vraies que les précédentes. Un nouvel apparaît-vrai est advenu, sans être plus vrai – c'est-à-dire moins adéquat à lui-même – que le précédent. Il ne s'agit donc pas de dire qu'à la place des sensations mauvaises, on en a substitué des vraies, mais des bonnes et saines qui sont également vraies.

²⁶⁹ M. BURNYEAT, *Introduction au Théétète*, *op. cit.*, p. 44. Cf. également J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus*, *op. cit.*, p. 165-168.

apparaître-pénible, et répond ainsi à l'attaque de Socrate contre les prétentions éducatives du sophiste.

II. Les réfutations sérieuses

L'Apologie constitue un moment charnière de la première partie du *Théétète* en ce qu'elle permet à la critique du relativisme de devenir sérieuse, par opposition au manque de sérieux de la série d'objections rhétorico-éristiques. Ce changement de modalité argumentative est marqué dramatiquement par un changement d'interlocuteur : au jeune Théétète, facilement pris dans les pièges tendus par Socrate, succède l'expérimenté Théodore :

Tu vois donc bien que tous ici, excepté toi, sont des enfants. Si donc nous nous laissons persuader par notre homme, nous devons toi et moi faire preuve de sérieux vis-à-vis de sa thèse, en questionnant et en répondant l'un à l'autre, afin qu'au moins il ne puisse pas nous reprocher cela : avoir soumis sa thèse à l'examen en nous amusant avec des adolescents.

Ὅρας οὖν ὅτι τάδε πάντα πλὴν σοῦ παιδία ἐστίν. Εἰ οὖν πεισόμεθα τῷ ἀνδρί, ἐμὲ καὶ σὲ δεῖ ἐρωτῶντάς τε καὶ ἀποκρινομένους ἀλλήλοις σπουδάσαι αὐτοῦ περὶ τὸν λόγον, ἵνα μὴ τοῦτό γε ἔχη ἐγκαλεῖν, ὡς παίζοντες πρὸς μειράκια διεσκεψάμεθ' αὐτοῦ τὸν λόγον. (168d8-e3)

La même injonction à ne pas discuter de façon puérile est renouvelée en 169c-d. Elle n'est ni anodine, ni anecdotique : Platon fait du mode de discussion associé aux jeunes le paradigme du *logos* défaillant, comme on le verra dans le prochain chapitre, et en particulier du *logos* éristique (*Euthydème*, 277d-e). Ce n'est donc ni un simple changement d'interlocuteur, ni même une vague exigence de sérieux qui est désormais requise : c'est une critique proprement philosophique²⁷⁰ du relativisme.

S'ouvre alors une séquence passablement complexe comprenant une double réfutation du relativisme, entrecoupée d'une digression apparente sur l'existence philosophique comparée à celle d'un habitué des tribunaux. Les deux arguments contre le relativisme, tels que traditionnellement formulés, sont celui de son auto-réfutation, puis celui portant sur le futur ; tous deux permettent de restreindre le relativisme à l'apparaître présent, avant que ce relativisme restreint ne soit réfuté par la mise en évidence des absurdités qui découlent d'un mobilisme intégral. De prime abord, le risque de confusion entre philosophie et éristique

²⁷⁰ J'entends par philosophique, au sens large et par distinction d'avec l'examen éristique qui précède, un examen qui procède à la critique de la thèse précisément défendue par Protagoras dans l'Apologie, sans jouer sur des effets rhétoriques ni se construire à partir d'une version outrancièrement simplifiée de sa thèse. Autrement dit, un examen qui s'efforce de déterminer la part exacte de vérité et de fausseté de sa thèse sans chercher à placer ceux qui la soutiennent dans un embarras qui ne serait qu'apparent, comme le réclame Protagoras en 166c.

semble en être absent. Ainsi, la seconde série de réfutation confirmerait *a posteriori* le caractère localisé de la brève dérive éristico-rhétorique de Socrate, le double jeu de Socrate venant quant à lui entériner sa dimension maîtrisée : le philosophe ne fait l'éristique que pour mieux mettre à l'épreuve Théétète, au sein donc de la démarche maïeutique, et y fait suite une double réfutation sérieuse qui prévient toute confusion.

Pourtant, s'il est indéniable que ces deux réfutations n'opèrent pas sur le même mode que les précédentes, et qu'on ne peut les qualifier ni d'éristiques ni de rhétoriques à proprement parler, plusieurs indices, tant dramatiques que conceptuels, invitent à questionner le type d'argument qui est proposé par Socrate, et sa possible continuité avec la première série d'objections.

1) La seconde apologie de Protagoras : un coup pour rien ?

Avant même la première objection sérieuse, deux éléments sèment le trouble dans la nette dichotomie que Socrate vient d'établir entre les précédents arguments et ceux à venir. Tout d'abord, la réaction de Théodore et la réponse de Socrate. L'insistance de Socrate à ce que Théodore réponde de son ancien maître conduit ce dernier, exaspéré, à produire un bref portrait de Socrate qui n'est pas sans rappeler celui du *Ménon* : il compare en effet le philosophe à deux êtres mythologiques, Sciron et le géant Antée. La finalité de la comparaison est sans aucune ambiguïté de faire de Socrate un éristique, un joueur verbal. Plus encore, d'en faire un lutteur excessif : tandis que les Lacédémoniens, dit-il, dans leur amour de la lutte laissent cependant partir ceux qui abandonnent, Socrate lui ne respecte pas le désir déjà formulé par Théodore de rester en dehors de la controverse (162b). D'où la comparaison avec ces deux personnages mythologiques connus pour ne jamais laisser partir leurs proies et les contraindre, dans le cas de Sciron, à lui laver les pieds avant de les tuer en les précipitant d'une falaise de Mégare, et dans le cas d'Antée, à lutter avec lui. Le procédé est similaire dans le *Ménon* : une double comparaison de Socrate – avec un sorcier et une torpille marine – qui est une façon à peine déguisée de le décrire comme un éristique qui cherche uniquement la lutte et la victoire à tout prix, et non la vérité. Si le portrait de Théodore est moins développé que celui de Ménon, il est en revanche plus violent : à la torpille-sorcier qui paralyse son interlocuteur se substituent deux êtres mythologiques qui tuent leurs proies après avoir lutté avec elles.

De même que dans le *Ménon*, Socrate reprend l'image de la torpille pour en renverser le sens en se l'appliquant à lui-même, il reprend à son compte celle des lutteurs

mythologiques et l'inverse : s'il est comparable à ces êtres mythologiques, c'est moins par ses victoires sur les hommes que par ses défaites auprès des athlètes de la parole (169b7-8 : καρτεροὶ πρὸς τὸ λέγειν), et surtout pour n'avoir pas été terrassé par ces défaites et continué la lutte, à la différence de Sciron et Antée qui furent définitivement vaincus respectivement par Thésée et Héraclès. Et cela, dit-il, en raison d'« une sorte de terrible désir pour l'entraînement concernant ces choses-là » (169c1-2 : τις ἔρωσ δεινὸς τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας). La charge critique de la comparaison est désamorcée à plusieurs titres : Socrate propose bien une sorte de dialogue antagoniste, mais il n'est pas tout-puissant – il n'est pas un savant, en d'autres termes – puisqu'il ne sort pas victorieux ; s'il continue néanmoins, c'est que ce n'est pas la victoire qui lui importe, et cela est confirmé par le désir dont il fait le mobile de son action : un désir non de vaincre, mais de s'entraîner. S'agit-il de s'entraîner à vaincre ? Le neutre pluriel ταῦτα reste le plus vague possible sur la finalité de l'entretien, mais la fin de sa réplique indique l'avantage mutuel que chaque partie peut tirer de la discussion, ce qui est incompatible avec une logique éristique en termes de victoire et de défaite²⁷¹. Si ce désir est donc terrible (δεινός), ce n'est pas en tant qu'il est dangereux, mais par son intensité. Cette intensité est redoublée par sa qualification comme une maladie : comme elle, il est subi par Socrate, qui ne peut s'y soustraire. À l'image du lutteur invincible se substitue celle du lutteur continuellement vaincu, mais qui n'abandonne pas pour autant. Cette pugnacité fait la supériorité de la force de Socrate (169b6 : ἰσχυρικώτερος) et renverse le sens même de sa force : non pas celle de vaincre, mais celle de persévérer malgré les obstacles et les défaites. Cette description fait là aussi écho au *Ménon*, qui décrivait la propre pratique de Socrate comme une aporie jetée sur soi-même et sur autrui en même temps.

On est donc à ce stade du dialogue dans une situation similaire à celle du *Ménon* : Socrate est perçu comme une sorte d'éristique qui cherche uniquement à réfuter ses interlocuteurs à tout prix. C'est ce que confirme la réponse de Théodore, qui accepte la controverse (169c4 : οὐδὲν ἔτι ἀντιλέγω) et se résigne à subir la réfutation (c6 : ἐλεγχόμενον) de Socrate. À ses yeux, ce dernier a gagné une énième controverse en le contraignant à examiner la thèse de Protagoras, et il ne participe à la réfutation qu'à contrecœur. Sauf qu'à la différence de ce qui se produit dans le *Ménon* et dans plusieurs autres dialogues, ce n'est pas la recherche de la vérité qui a guidé jusqu'ici les réfutations du relativisme, mais bien celle de

²⁷¹ Dans cette mesure, il se rapproche de l'entraînement gymnique dans les discussions argumentées que doivent pratiquer les futurs philosophes-rois de la *République* à partir de trente ans (539d), qui n'exclut cependant peut-être pas entièrement l'éristique (cf. chapitre 4), et de la pratique gymnique des arguments à laquelle le vieux Parménide soumet un jeune Socrate dans le *Parménide*.

la victoire et de la querelle, de sorte que les réticences de Théodore et son portrait de Socrate en éristique semblent beaucoup plus justifiés.

À cela vient s'ajouter une seconde difficulté, plus importante et déterminante pour l'intelligibilité de la première objection sérieuse. Après avoir obtenu la participation de Théodore, Socrate reformule son objection :

Commençons donc par nous attaquer de nouveau à ce point, celui-là même qui a été précédemment soulevé, et voyons si c'est avec justesse ou non que nous cherchions des difficultés à la thèse, en lui reprochant de rendre chacun autosuffisant quant à l'intelligence ; et Protagoras nous a concédé que concernant le meilleur et le pire, certains l'emportent, ceux qui précisément sont aussi des savants.

Τοῦδε τοίνυν πρῶτον πάλιν ἀντιλαβόμεθα οὐπὲρ τὸ πρότερον, καὶ ἴδωμεν ὀρθῶς ἢ οὐκ ὀρθῶς ἐδυσχεραίνομεν ἐπιτιμῶντες τῷ λόγῳ ὅτι αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἐποίει, καὶ ἡμῖν συνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας περὶ τε τοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς, οὓς δὴ καὶ εἶναι σοφοῦς. (169d3-8)

On remarque d'abord la continuité de l'objection socratique depuis le début de l'examen du relativisme, à savoir l'impossibilité de la σοφία qu'implique le relativisme²⁷². Cela n'entraîne pas en soi son caractère fallacieux, mais souligne la continuité avec la première objection, et invite à se questionner : comment Socrate va-t-il cette fois produire autre chose qu'une rhétorique démagogique ? En second lieu, cette réplique remet en perspective toute la seconde apologie du sophiste, puisqu'elle semble faire de la dissociation entre le meilleur et le vrai, pivot de la défense protagoréenne, ni plus ni moins qu'une invention platonicienne²⁷³. La possibilité et la justification d'un savoir supérieur en régime protagoréen sont en effet présentées comme des concessions de Protagoras extrapolées par Socrate (ἡμῖν συνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας)²⁷⁴. Ainsi qu'il le précise immédiatement, la concession n'a en effet pas été faite par Protagoras lui-même, mais uniquement par Socrate, et par Théodore qui l'a acceptée (169e). L'accord produit précédemment entre les interlocuteurs est de ce fait insuffisant, et l'importance de la question ne permet pas de s'en tenir à cette concession de Protagoras. Cette

²⁷² Selon L. Robin, le πρότερον renvoie à 169a où Socrate amorce déjà l'objection en demandant à Théodore si chacun est mesure sur les questions qui relèvent de son savoir. S'il est incontestable qu'en 169d Socrate reprend la question amorcée en 169a, il lui donne également une portée plus large, puisqu'il la formule en termes d'intelligence (φρόνησις), ce qui rapproche le passage de 161d où l'on trouve la seule autre occurrence du terme dans le dialogue. Par le choix minutieux des termes, Platon invite le lecteur à lire ce passage au regard de la première objection à Protagoras. Sur le lien établi par Platon entre relativisme et critique de l'intelligence, voir également *Cratyle*, 386c.

²⁷³ Ou pour le dire avec A. Balansard : cela implique que l'apologie, « c'est du Protagoras qui n'est pas de Protagoras ». A. BALANSARD, *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, *op. cit.*, p. 165.

²⁷⁴ Je reviendrai ultérieurement sur le fait de présenter l'Apologie comme une concession au relativisme intégral de Protagoras, qui s'avérera décisif dans la seconde objection sérieuse.

remarque pourrait sembler aller de soi ; pourtant elle est surprenante. Lorsqu'il est question du mobilisme sous-jacent au relativisme de Protagoras, Socrate prend soin d'en faire un secret (152c), autre façon de dire qu'il n'a jamais explicitement revendiqué une forme de mobilisme tel que le présente Socrate. Sauf que ce qui n'est jamais un problème concernant le mobilisme le devient ici.

Dans l'économie d'ensemble de l'argumentation, ce procédé a au moins une fonction : ne pas avoir à répondre à l'argument de l'Apologie et à sa redéfinition de la σοφία comme changement d'apparaître sans modification de la valeur de vérité des opinions. C'est ce qu'explique Socrate en définissant la méthodologie qui guide la série de réfutations à venir :

N'obtenons donc pas cet accord par d'autres moyens, mais par son propre écrit, car c'est le plus court.

Μὴ τοίνυν δι' ἄλλων ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου ὡς διὰ βραχυτάτων λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν.
(169e8-170a1)

Le choix effectué par Socrate est clair : emprunter la voie courte, c'est-à-dire celle qui s'appuie sur la seule formule de Protagoras. Et c'est bien cette voie de recherche qui est empruntée dans la première objection sérieuse. En somme, Protagoras n'est réfuté que sur fond de restriction de sa pensée à sa seule formule : « Il [Protagoras] dit à peu près que ce qui semble à chacun, c'est cela aussi qui est pour celui à qui cela semble ? » (170a3-4 : οὕτως· τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που ὃ δοκεῖ;). Cette reformulation évacue le champ lexical de la mesure, et met l'accent sur l'opinion, qui devient immédiatement le nerf de l'argument de l'auto-réfutation. Elle est donc nettement partielle, au regard de la seconde apologie. On voit ainsi apparaître le paradoxe de la première réfutation sérieuse : faire de l'absence de prise en compte de la défense la plus poussée du sophiste la condition d'une discussion véritablement sérieuse de sa pensée. L'élucidation de cette méthode est nécessaire à une compréhension correcte de l'argument de Socrate, car elle s'appuie sur les prémisses méthodologiques posées en 169e : réfuter Protagoras par sa seule formule²⁷⁵.

²⁷⁵ Sur cette séquence décisive pour l'intelligibilité des réfutations sérieuses, cf. M. NARCY, « Why was the *Theaetetus* written by Euclides », dans D. El Murr, C. Gill et G. R. Boys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 150-166, en particulier p. 160-166. Selon M. Nancy, le fait que le sophiste soit mort et que Socrate doive répondre pour lui conduit nécessairement au caractère éristique des arguments sérieux, qui sont voués à prendre Protagoras à ses propres formules. Socrate serait donc délibérément un éristique dans le *Théétète*, ce qui confirmerait avec l'*Euthydème* que Platon est loin de critiquer unilatéralement l'éristique ; cela expliquerait en outre pourquoi (d'après le prologue) le dialogue est recueilli par Euclide de Mégare, chef de file de l'éristique : il s'agirait, pour défendre l'éristique d'Euclide et son école, de reconnaître sa filiation socratique. Laissant ici de côté ces enjeux généraux, je me contenterai d'une seule remarque : si la lecture de M. Nancy est pertinente pour rendre compte de la première objection sérieuse, qui repose en effet sur un renversement de la lettre de Protagoras contre son

2) Auto-réfutation de Protagoras ou argument du nombre ?

La première réfutation sérieuse du relativisme par l'argument de l'auto-réfutation est la plus âprement discutée en raison de son caractère apparemment fallacieux, du fait de l'omission des qualificatifs dans le raisonnement. Je montrerai que cet argument, pris dans son ensemble, n'est toutefois pas tant une auto-réfutation du relativisme qu'un argument portant sur le nombre des soutiens d'un relativisme jusqu'au-boutiste comme celui de Protagoras. Il s'agit en effet de démontrer qu'absolument personne, pas même Protagoras, ne peut soutenir ce principe. L'argument dit de l'auto-réfutation sert précisément à pousser cette conséquence jusqu'au bout, en montrant que Protagoras est lui aussi contraint de reconnaître la fausseté du relativisme, en vertu du relativisme même : cet argument n'est que la partie la plus provocatrice d'un raisonnement plus large, qui vise à montrer l'impuissance du sophiste à persuader les hommes de la justesse de sa propre doctrine. Il me semble nécessaire de proposer une lecture nuancée de cet argument : il y a un excès volontaire dans l'objection de Socrate, mais celle-ci n'est pas pour autant entièrement dénuée de pertinence, d'autant plus si l'on se souvient qu'il s'agit de réfuter Protagoras sur sa seule formule, dont Socrate exploite les tensions. L'argument s'inscrit donc dans la continuité des premières objections puériles – et en cela ne répond pas entièrement aux exigences dialectiques de l'Apologie, et ne distingue pas nettement Socrate d'un joueur verbal – sans relever pour autant d'un régime argumentatif strictement rhétorique ou éristique.

L'objection selon laquelle Protagoras, en vertu de ses propres principes, est contraint d'admettre la véracité de l'opinion qui soutient qu'il se trompe, s'inscrit dans un réseau argumentatif plus complexe. Après avoir redéfini le relativisme en termes d'opinion (170a) – est vraie toute opinion en tant qu'elle est relative à chacun – Socrate la confronte à l'opinion commune, pour laquelle il y a au contraire du vrai et du faux, des savants et des ignorants en chaque domaine, ainsi que le révèlent les expériences limites des dangers mortels, comme les guerres ou les tempêtes. Se construit alors une argumentation en deux temps pour montrer que le relativisme est intenable, aussi bien du point de vue des hommes (170b6 : αὐτοῦς τοῦς ἀνθρώπους) (170b-e), que de celui de Protagoras lui-même (170e7 : αὐτῷ Πρωταγόρᾳ)²⁷⁶.

esprit, il n'en va pas de même de la seconde, qui prétend quant à elle s'appuyer sur l'Apologie et non sur les seules formules de Protagoras (voir *infra*).

²⁷⁶ Ce balancement argumentatif implique de refuser l'hypothèse de D. Sedley, qui choisit en 170c2 la leçon des manuscrits donnant un datif au lieu du vocatif édité par W. Hicken. Cela lui permet de renforcer le parallèle avec l'argument de l'auto-réfutation dont la séquence argumentative est introduite en 170e7 par un datif également, et de répondre en partie au problème des qualificatifs, mais implique qu'on en reste toujours au point de vue de

Comment évaluer le relativisme du point de vue de la majorité des individus ? Leur reconnaissance d'une distinction quant au savoir et à l'ignorance permet de réintroduire une différence quant à la vérité et à l'erreur du point de vue de l'opinion (170b), et de mettre le relativisme en difficulté par un raisonnement formel et lapidaire : dès lors qu'on reconnaît que les gens croient qu'il y a du vrai et du faux, qu'on affirme que toute opinion est vraie, ou au contraire qu'il existe du vrai et du faux, la conclusion est la même, à savoir qu'il existe de la fausseté, puisque même dans la première alternative, on est contraint de reconnaître la vérité de l'opinion selon laquelle il y a des opinions fausses (170c). Cet argument anticipe celui de l'auto-réfutation du relativisme, dans la mesure où il prétend renverser Protagoras en se servant de sa propre thèse²⁷⁷. La seule solution pour éviter cette conclusion consiste à nier la fausseté et l'intelligence. C'est le défi que lance Socrate à Protagoras et ses partisans (170c6-7 : τῶν ἀμφὶ Πρωταγόραν) et donc à Théodore lui-même (c7 : σὺ αὐτός), qui résiste à cette conséquence. Les répliques de 170d-e, souvent peu commentées, ont précisément pour fonction de montrer que même à parler comme Protagoras (170d5 : κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον), force est de constater qu'on distingue le vrai du faux, donc que toute opinion n'est pas vraie. Cela est possible lorsqu'on passe aux opinions de second degré, autrement dit aux jugements portés sur les opinions d'autrui : même si chacun peut bien juger vrai pour lui ce qui lui apparaît, les autres individus n'hésitent pas à le contester. Ou alors, il faudrait nier le fait même que d'autres jugent nos opinions fausses (de leur propre point de vue). Puisque Théodore refuse cette solution, présentée comme celle de Protagoras, il ne peut que le désavouer²⁷⁸. Première conclusion : du point de vue de l'opinion, représentée par Théodore, il y a non seulement du vrai et du faux, mais en outre la possibilité de juger faux ce que d'autres jugent vrai. Et cela fait apparaître un déséquilibre entre opinion vraie et opinion fautive : une opinion qui semble vraie à untel sur un sujet donné semble fautive à mille (170d8, e1 : μυρίοι) autres individus. L'insistance sur le nombre des tenants de l'opinion fautive est importante, car

Protagoras dans ces passages. D'un strict point de vue textuel, les deux lectures sont également possibles, puisqu'on trouve un vocatif cette fois en 170a6. Seul le sens de l'argumentation peut permettre de trancher. Pour une discussion de sa lecture du passage, voir *infra*. D. Sedley, *The midwife of platonism*, *op. cit.*, p. 58.

²⁷⁷ Formellement, cette formulation de l'argument est la plus proche de celle de Sextus (*Contre les mathématiciens*, VII, 389-390) par sa concision. Sur la qualification de ce type d'argument comme renversement ou auto-réfutation (περιτροπή), cf. G. FINE, « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *Apeiron*, vol. 31, n° 3, 1998, p. 201-234, p. 201 n. 2, et M. BURNYEAT, « Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Antiquity », *The Philosophical Review*, vol. 85, n° 1, 1976, p. 44-69, p. 47-49.

²⁷⁸ Je comprends que c'est là le point que cherche à établir la séquence argumentative : Théodore demande en quoi l'homme-mesure implique le refus de l'opinion fautive et de l'intelligence, et Socrate lui montre que soutenir le relativisme implique de nier l'existence de jugements faux *jusque dans le point de vue des autres*, lorsqu'ils jugent faux ce que nous jugeons vrai. Faute de faire ce choix, Théodore se place parmi le reste des gens contre Protagoras. Sur les difficultés à déterminer si l'on a ici un argument, ou une simple transition entre deux arguments, cf. G. FINE, « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *op. cit.*, p. 218-220.

ce critère est au cœur de l'argument suivant. Du point de vue de la majorité des gens, le relativisme est caduc.

Néanmoins, dans quelle mesure la démonstration est-elle valide ? L'omission des qualificatifs pose problème, car elle ne fonctionne que contre l'énoncé selon lequel toute opinion est vraie *simpliciter* : si Protagoras affirme que tout est vrai *simpliciter*, alors l'opinion selon laquelle il y a du faux *simpliciter* est vraie *simpliciter*, donc Protagoras est dans l'erreur *simpliciter*. Mais cela pose deux difficultés : d'une part, l'ontologie associée à Protagoras dans le dialogue, à savoir qu'il n'y a que de l'être-pour dans un monde mouvant, fait exploser l'idée même de vérité *simpliciter* ; d'autre part, le nerf de l'argument est le constat que la majorité des gens estiment qu'il existe du faux et du vrai *simpliciter*, or dans l'Apologie Protagoras ne nie absolument pas que certains pensent cela, mais il l'appelle de l'inexpérience et redéfinit le vrai par le principe du meilleur (167b), et implicitement le faux comme du moins bon. Ainsi la prémisse accordée par Théodore et en son nom par tous les partisans de Protagoras – il existe du faux *simpliciter* – peut toujours être contestée sur la base de l'Apologie. D'ailleurs, Socrate insiste ensuite non plus sur cet argument de l'auto-renversement de la thèse, mais sur l'invraisemblance de la position protagoréenne du point de vue de l'opinion. Son but est clair : que les protagoréens eux-mêmes, comme Théodore, fassent défection. Mais il s'agit alors davantage d'une série d'attaques, de mises en difficulté – par exemple, que faire des conflits d'opinion en cadre protagoréen ? – que d'une véritable démonstration d'auto-réfutation. D'ailleurs la fin du passage parvient uniquement à la conclusion qu'il y a du vrai pour certains, du faux pour d'autre. Certes, la conclusion est cette fois atteinte en termes relativistes, mais ne remet pas en cause le relativisme lui-même, tout au plus l'énoncé non relativiste selon lequel toute opinion est vraie *simpliciter*. Tel est le problème, redoublé dans l'argument suivant : ce n'est pas le relativisme qui est réfuté, mais une position plus grossière, à savoir le subjectivisme, la doctrine selon laquelle il n'y a que de l'opinion vraie *simpliciter*.

On retrouve les mêmes difficultés dans le second temps de l'argument, qui s'appuie sur la même prémisse empiriquement établie – la possibilité de juger faux ce qu'untel juge vrai, et le caractère massif de l'opposition des opinions des uns à celles autres – pour se placer cette fois du point de vue du relativiste lui-même, Protagoras, et lui appliquer l'opposition du plus grand nombre au relativisme :

Socrate : Qu'en est-il pour Protagoras lui-même ? N'est-il pas nécessaire, (1) si d'une part lui-même ne croyait pas que l'homme est mesure, pas plus que ne le croyaient la plupart des

individus, comme c'est d'ailleurs le cas, que cette *Vérité* qu'il a écrite n'existe pour personne ? (2) Si d'autre part lui y croyait, mais que la foule ne partage pas cette croyance, tu sais pour commencer (a) que d'autant plus nombreux sont ceux dont ce n'est pas l'opinion par rapport à ceux dont c'est l'opinion, d'autant plus sa vérité n'est pas plutôt qu'elle est. – **Théodore** : C'est nécessaire, si du moins elle sera ou ne sera pas en fonction de chaque opinion. – **Socrate** : Il y a ensuite, certes, ceci de tout à fait subtil : (b) celui-ci, concernant la croyance de ceux qui s'opposent à la sienne, selon laquelle il se trompe, concède en quelque sorte qu'elle est vraie, puisqu'il accorde que tous sans exception ont pour opinion ce qui est. – **Théodore** : Absolument. – **Socrate** : Il concéderait donc que sa propre croyance est fautive, s'il accorde qu'est vraie celle de ceux qui pensent qu'il se trompe ? – **Théodore** : C'est nécessaire. – **Socrate** : Mais les autres, assurément, ne concèdent pas qu'eux-mêmes se trompent ? – **Théodore** : Non, en effet. – **Socrate** : Or lui, de son côté, d'après les choses qu'il a écrites, accorde que cette opinion-là aussi est vraie. – **Théodore** : À ce qu'il semble. – **Socrate** : C'est donc de tous sans exception, à commencer par Protagoras, qu'il y aura désaccord, ou bien plutôt accord de sa part, lorsqu'à celui qui affirme des choses contraires aux siennes il concède que son opinion est vraie. Protagoras concèdera alors, lui aussi, que ni un chien, ni le premier homme venu, n'est mesure ne serait-ce que d'une seule chose de laquelle il n'a pas été instruit. N'en est-il pas ainsi ? – **Théodore** : Si. – **Socrate** : Donc, puisque le désaccord vient de tous, la *Vérité* de Protagoras ne sera vraie pour personne, ni pour quelqu'un d'autre, ni pour lui-même.

Σωκράτης: Τί δὲ αὐτῷ Πρωταγόρα; Ἄρ' οὐχὶ ἀνάγκη, εἰ μὲν μὴδὲ αὐτὸς ᾤετο μέτρον εἶναι ἄνθρωπον μὴδὲ οἱ πολλοί, ὥσπερ οὐδὲ οἴονται, μὴδενὶ δὴ εἶναι ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος ἔγραψεν; Εἰ δὲ αὐτὸς μὲν ᾤετο, τὸ δὲ πλῆθος μὴ συνοίεται, οἷσθ' ὅτι πρῶτον μὲν ὄσω πλείους οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ, τοσοῦτῳ μᾶλλον οὐκ ἔστιν ἢ ἔστιν. – **Θεόδωρος**: Ἀνάγκη, εἴπερ γε καθ' ἐκάστην δόξαν ἔσται καὶ οὐκ ἔσται. – **Σωκράτης**: Ἐπειτὰ γε τοῦτ' ἔχει κομψότατον ἐκεῖνος μὲν περὶ τῆς αὐτοῦ οἰήσεως τὴν τῶν ἀντιδοξαζόντων οἴησιν, ἣ ἐκεῖνον ἡγοῦνται ψεύδεσθαι, συγχωρεῖ που ἀληθῆ εἶναι ὁμολογῶν τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας. – **Θεόδωρος**: Πάνυ μὲν οὖν. – **Σωκράτης**: Οὐκοῦν τὴν αὐτοῦ ἂν ψευδῆ συγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι; – **Θεόδωρος**: Ἀνάγκη. – **Σωκράτης**: Οἱ δὲ γ' ἄλλοι οὐ συγχωροῦσιν ἑαυτοῖς ψεύδεσθαι; – **Θεόδωρος**: Οὐ γὰρ οὖν. – **Σωκράτης**: Ὅ δὲ γ' αὖ ὁμολογεῖ καὶ ταύτην ἀληθῆ τὴν δόξαν ἐξ ὧν γέγραπεν. – **Θεόδωρος**: Φαίνεται. – **Σωκράτης**: Ἐξ ἁπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπὸ γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν τῷ τάναντία λέγοντι συγχωρῆ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγχωρήσεται μήτε κύνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶναι μὴδὲ περὶ ἑνὸς οὗ ἂν μὴ μάθη. Οὐχ οὕτως; – **Θεόδωρος**: Οὕτως. – **Σωκράτης**: Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἀμφισβητεῖται ὑπὸ πάντων, οὐδενὶ ἂν εἴη ἢ Πρωταγόρου Ἀλήθεια ἀληθῆς, οὔτε τινὶ ἄλλῳ οὐτ' αὐτῷ ἐκείνῳ. (170e7-171c7)

La plupart des analyses de ce passage controversé se focalisent de façon privilégiée, voire quasi-exclusive, sur 2(b), et plus particulièrement encore sur les brèves répliques de 171a6-b8. On peut les classer en trois catégories. Pour la première interprétation²⁷⁹, l'argumentation est fallacieuse dans la mesure où Socrate omet à plusieurs reprises les qualificatifs permettant de relativiser les énoncés, et fait concéder au relativisme ce qu'il ne concéderait pas. C'est particulièrement le cas en 178a8-b8, où toutes les concessions sont faites en termes non relativistes : Protagoras peut tout au plus concéder que l'opinion contraire à la sienne est vraie pour ceux qui la soutiennent, sans que cela le contraigne à la reconnaître comme vraie en soi

²⁷⁹ Voir notamment J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus, op. cit.*, p. 169-171 ; T. D. J. CHAPPELL, *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004, p. 108-117 ; D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus* [1988], Oxford, Clarendon press, 2005, p. 89-92.

et par extension pour lui-même. La plupart du temps, de telles lectures de l'argument conduisent ou bien à le reformuler pour le rendre valide, ou bien à montrer que bien qu'invalidé d'un point de vue logique, il soulève des difficultés réelles²⁸⁰. Une seconde interprétation considère au contraire que l'auto-réfutation du relativisme est logiquement valide, et subtilement construite. C'est notamment la position de Myles Burnyeat et David Sedley, qui défendent que l'omission des qualificatifs est légitime et peut être justifiée. Une troisième interprétation, enfin, propose de résoudre le problème autrement, en interrogeant le présupposé selon lequel Protagoras défend une doctrine relativiste. Gail Fine considère qu'on ne peut comprendre la réfutation menée par Socrate qu'à condition de faire du Protagoras du dialogue non pas un relativiste, mais un infaillibiliste considérant que toute opinion est vraie *dans l'absolu*, et non pas seulement pour celui à qui elle apparaît²⁸¹. L'omission des qualificatifs devient pleinement justifiée, et l'argumentation s'en trouve simplifiée.

Avant de discuter certaines de ces lectures, il convient cependant d'en interroger le présupposé selon lequel l'argument est une *auto-réfutation* de Protagoras. S'il est indéniable qu'on trouve en 2(b), dans l'argument « le plus subtil », quelque chose comme un retournement du relativisme contre lui-même, force est de constater que l'argument pris dans son ensemble n'est pas une auto-réfutation. Ce qu'on désigne ainsi n'est qu'une étape d'un raisonnement plus large qui porte non pas sur une contradiction interne du relativisme, mais sur le *nombre* des tenants d'un relativisme jusqu'au-boutiste. La conclusion de l'argument le fait apparaître très clairement : l'inclusion du sophiste parmi ceux qui ne soutiennent pas le relativisme a pour seul but de conclure, dans une véritable apothéose réfutative, que personne, pas même son père, ne soutient réellement le relativisme (171c5-7). L'argumentation prend la forme d'un raisonnement par l'absurde : après avoir posé une alternative entre (1) un Protagoras ne croyant pas à son propre principe, et (2) un Protagoras qui y croit, Socrate montre en 2(b) qu'il s'agit en réalité d'une fausse alternative, et que Protagoras lui-même ne peut pas soutenir le relativisme. Par l'absurde est ainsi démontrée, en apparence du moins, la validité de (1), puisqu'il n'y a pas d'autre alternative que celle posée initialement. À la prétention du sophiste à produire grâce à son savoir des changements dans les opinions des individus, Socrate oppose qu'en vertu de son principe même, personne ne peut soutenir une position intégralement relativiste.

²⁸⁰ Cette seconde option est celle de J. McDowell et D. Bostock.

²⁸¹ Cette interprétation se veut également plus conforme au Protagoras d'Aristote (*Métaphysique* Γ 1008a28-30, 1012b13-18) et de Sextus. Dans ce cas, il faut comprendre la théorie de Protagoras non pas comme portant sur la vérité, mais sur les conditions sous lesquelles nos énoncés sont vrais (faire l'objet d'une croyance pour quelqu'un). Cf. sur ce point G. FINE, « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *op. cit.*, p. 206.

En lui-même, l'argument du nombre n'est pas illégitime, puisqu'il questionne le sophiste sur ses propres prétentions, à savoir une capacité à persuader les hommes. En revanche la démonstration – pas tant de l'auto-contradiction que de l'impuissance persuasive de Protagoras – est menée dans des termes qui nient purement et simplement les solutions apportées par l'Apologie, ainsi que le principe même du relativisme avec l'omission récurrente des qualificatifs. Cette seconde difficulté a concentré l'attention des commentateurs, et il me semble important de discuter dans le détail trois interprétations qui défendent la validité du raisonnement de Socrate, car la conclusion inverse, que je soutiendrai, implique une entorse au moins apparente au précepte méthodologique que j'ai adopté jusqu'ici, à savoir que lorsque Socrate argumente de façon fallacieuse et déloyale, il le dit explicitement.

Selon David Sedley, il faut tenir compte du fait que toutes les étapes de l'argumentation sont toujours énoncées du seul point de vue de Protagoras, « *in his world* »²⁸², et ne portent jamais sur le point de vue même de ceux qui contredisent le relativisme, ce qui aurait alors entraîné la présence des qualificatifs, mais n'aurait pas été conforme au relativisme. L'absence des qualificatifs est justifiée par le relativisme, et plus particulièrement encore par ce qu'il appelle « the single-relativisation assumption », à savoir l'impossibilité d'énoncer d'un point de vue donné ce qui vaut du point de vue d'un autre individu. C'est donc du point de vue même de Protagoras qu'il y a des gens qui croient qu'il existe des opinions fausses, et donc qu'il y a des opinions fausses, ce qui est directement contradictoire avec sa propre doctrine. Cette lecture se heurte cependant à plusieurs difficultés difficilement surmontables, en particulier la formulation non relative de (1), alors même que le début de la réplique nous place selon David Sedley dans le monde de Protagoras²⁸³. En outre, l'omission des qualificatifs est loin d'être circonscrite à ce passage²⁸⁴, et dans ces cas-là rien n'indique qu'on se trouverait spécifiquement et uniquement dans le point de vue de Protagoras. Enfin, le sens de la reconnaissance par Protagoras de la fausseté de son propre point de vue n'est pas clair : s'agit-il simplement de dire qu'il est contraint de donner un sens à l'idée même de

²⁸² D. SEDLEY, *The midwife of platonism*, *op. cit.*, p. 58. Le monde dont il est question désigne l'ensemble des vérités qu'un individu soutient ou peut soutenir, et la façon dont chaque individu fait l'expérience d'une vérité n'est pas partageable avec quiconque : chaque ensemble de vérités – chaque monde – est strictement privé, et si un individu peut en avoir un autre pour objet d'expérience, il ne peut pas faire l'expérience du monde d'autrui tel qu'autrui en fait l'expérience.

²⁸³ *Ibid.*, p. 60-61. La même difficulté rejaillit dans la conclusion, qui porte là encore sur tous les mondes possibles, et non pas simplement celui de Protagoras. D. Sedley ne peut que constater cette difficulté, sans parvenir à l'expliquer.

²⁸⁴ 161c2-3, 161d5-7, 162a1, 167b1, 167c2, 172b6, 179c2, 179c4, 179b-d.

fausseté, sans nécessairement reconnaître sa validité, ou bien qu'il doit y assentir, par exemple en étant forcé d'admettre que ceux qui nient le relativisme ont tort, donc qu'on peut opiner faussement ? Dans l'Apologie, Protagoras semble y avoir répondu : on peut bien parler de vrai et de faux, mais cela témoigne d'une certaine ignorance, car il est plus exact de parler en termes de meilleur et de moins bon. Rien n'indique donc que la reconnaissance par le sophiste du fait que les gens parlent en termes non relatifs de vérité et de fausseté le force à assentir à un tel point de vue, qu'il prétend justement corriger.

Myles Burnyeat propose lui aussi de légitimer l'omission des qualificatifs, bien qu'à partir de prémisses diamétralement opposées à David Sedley, puisque tandis que pour ce dernier l'argument ne peut et ne doit jamais sortir du monde de Protagoras pour fonctionner, pour Myles Burnyeat il fonctionne justement parce que le relativisme prétend porter sur toutes les monades que constituent les individus. Selon lui, la reconnaissance de ce que le relativisme n'est pas vrai pour tout le monde implique qu'il n'est pas vrai dans tout monde, ce qui contredit son présupposé universel. Lorsqu'il est question du point de vue de Protagoras, il faut considérer que les qualificatifs sont sous-entendus mais non formulés, car le cœur de l'interprétation de Myles Burnyeat est de montrer que même relativisée, la reconnaissance par Protagoras de l'existence d'une position adverse à la sienne lui est fatale, puisqu'elle entre directement en contradiction avec sa prétention à fournir une théorie générale de la vérité des jugements et des opinions. Cette solution serait malgré tout moins coûteuse que celles qui consistent à lire dans l'argument une pure inadvertance, voire une forme de malhonnêteté intellectuelle²⁸⁵. Cependant, la finalité du relativisme attribuée à Protagoras, à savoir la formulation d'une théorie de la vérité, est extrêmement problématique au regard de l'Apologie, qui précisément secondarise la notion même de vérité afin de lui ôter toute puissance discriminante. Pour le dire autrement, Myles Burnyeat prend la dimension universelle de l'énoncé protagoréen pour l'annonce d'un projet épistémique voué à l'échec par ses propres principes, tandis qu'on peut tout aussi bien le lire comme une parodie d'énoncé universel théorique visant à rabaisser les prétentions de la théorie au profit d'une pragmatique de la persuasion. L'Apologie va en tout cas en ce sens, en opérant un déplacement d'une problématique ontologico-épistémique (celle imposée par la triple-thèse, puis par les objections de Socrate) à une problématique pragmatico-politique.

²⁸⁵ M. BURNYEAT, « Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus* », *The Philosophical Review*, vol. 85, n° 2, 1976, p. 184.

Reste la possibilité, défendue par Gail Fine, de ne pas faire de Protagoras un relativiste mais un infaillibiliste. Concernant les qualificatifs, sa solution ne résout qu'à moitié le problème, qui n'est pas exactement leur absence, mais leur alternance apparemment erratique. Dans sa propre lecture, c'est leur présence qui devient problématique, et même si elle montre que cela ne l'invalide pas, elle ne parvient pas davantage que l'interprétation relativiste à expliquer leur présence à tel endroit, leur absence à tel autre. En second lieu, comme l'a bien montré Myles Burnyeat, on ne peut pas superposer le Protagoras de Platon à celui d'Aristote ou de Sextus²⁸⁶. La différence réside en particulier dans le rapport au principe de non-contradiction : le subjectivisme le nie purement et simplement, ce qui n'est pas le cas du relativisme. Or, plusieurs indices chez Platon montrent que son Protagoras le respecte. Le passage le plus évident en faveur de l'infaillibilisme est 166b, où le sophiste accepte qu'on puisse dire que le même sait et ne sait pas la même chose. Mais comme je l'ai montré précédemment, il suffit de réintroduire les termes relatifs pour sortir des paralogismes éristiques, et la remarque qui suit confirme que Protagoras ne cherche pas à nier le principe de non-contradiction, puisqu'il corrige ainsi l'argument : si cela fait peur, le mobilisme rappelle que la temporalité implique le changement du sujet connaissant, et que par conséquent le savoir entre un moment t et un moment $t+1$ est irréductible, donc non contradictoire. Si le Protagoras de Platon était subjectiviste, il serait difficile de lui attribuer une telle souplesse argumentative. C'est ce que confirme le passage du *Cratyle* (385e-386d) où sont distinguées les positions de Protagoras et d'Euthydème : seul le second affirme l'identité de toute chose en même temps et toujours, rejetant le principe de non-contradiction, tandis que concernant Protagoras Socrate insiste uniquement sur la relativité individuelle de toute chose. Cependant, selon Gail Fine, la lecture infaillibiliste n'entraîne pas la violation du principe de non-contradiction, car l'ontologie héraclitienne sert précisément à cela : le vent apparaît froid à x et chaud à y , ces deux apparaître sont vrais *simpliciter* mais non contradictoires²⁸⁷. Cela est cependant problématique, dans la mesure où le mobilisme du *Théétète* postule le principe d'impermanence de toute chose : tout ce qui advient est purement ponctuel et contingent, et voué à disparaître dans un mouvement infini de rencontres. Sa version raffinée (154c-155d) met en évidence l'être purement relatif de toute chose : sujet et objet, sentant et senti, n'ont aucun être propre, ils ne sont que les rencontres fugaces de mouvements de vitesses variées. Dans cette mesure, ce que Gail Fine appelle une vérité *simpliciter* pour Protagoras n'est

²⁸⁶ Voir en particulier M. BURNYEAT, « Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Antiquity », *op. cit.*, p. 46.

²⁸⁷ G. FINE, « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *op. cit.*, p. 206-208.

qu'une vérité relative à un apparaître singulier dans un monde d'où tout être stable est absent²⁸⁸. Autrement dit, elle n'est pas *simpliciter* au sens strict, ce qui supposerait une stabilité minimale du monde permettant de ne pas avoir à relativiser tout énoncé. Gail Fine cherche une voie médiane entre un strict infaillibilisme qui nie clairement le principe de contradiction, et un relativisme-mobilisme qui le respecte, mais ne pouvant défendre l'infaillibilisme qu'à partir de l'héraclitéisme, elle est poussée vers le relativisme. Sa position tient semble-t-il à une certaine lecture de l'héraclitéisme comme conciliation des apparences contraires, sauf que chez Héraclite, cela nie frontalement le principe de contradiction, tandis que le mobilisme du dialogue, qui évite cela, n'est compatible qu'avec le relativisme. Il me semble donc préférable de conserver le vocable de relativisme lorsqu'il est question du Protagoras du *Théétète*, dans la mesure où même l'infaillibilisme de Gail Fine n'est pas à strictement parler un infaillibilisme comme celui qu'Aristote et Sextus attribuent à Protagoras.

Comme je l'ai déjà montré, le problème traditionnel de l'omission des qualificatifs est redoublé par une autre difficulté, moins souvent relevée mais plus déterminante encore : l'absence complète de prise en compte de la défense du relativisme dans la seconde apologie. On peut faire l'hypothèse que le caractère caricatural des arguments utilisés y trouve une première explication. C'est parce qu'il a été décidé de s'en tenir à la seule formule de Protagoras que l'on peut l'attaquer de nouveau en considérant que l'idée même de savoir est contraire au relativisme, ce que récusait l'Apologie²⁸⁹. Ce saut en arrière est confirmé dans la conclusion de l'argument (171c1-2) : ni un chien, ni le premier venu n'est mesure s'il n'a pas été instruit. La référence aux animaux-mesure ne peut que rattacher le passage à la première objection rhétorique (161c), à laquelle le sophiste répond pourtant par l'Apologie (167b). Sachant que l'homme est au cœur de l'énoncé protagoréen, l'élargissement de la mesure aux animaux ne peut être qu'inadéquat, et l'argument rhétorique. Quant à l'objection que le premier-venu est également mesure de toute chose, c'est justement tout l'objet de la seconde apologie que de défendre la possibilité d'une supériorité quant au savoir qui ne soit pas une supériorité quant à la vérité. De surcroît, on retrouve la même carence dans l'ensemble de l'argumentation : là où la vérité de toute opinion n'est affirmée par Protagoras que pour être

²⁸⁸ Voir en particulier l'insistance au début de l'Apologie sur le caractère strictement idiotique de tout ce qui relève de l'apparaître (166c4 : ἴδιαι αἰσθήσεις ; 166c5 : ἰδίων γιγνομένων), qu'on trouve déjà au début de l'exposé mobiliste en 154a2. Étant donné qu'est semblablement envisagée la possibilité d'un apparaître collectif à l'échelle de la cité (cf. par exemple 168b6), cela signifie qu'il en va d'une cité comme d'un particulier : dans les deux cas, l'important est que l'apparaître soit irréductible à tout autre (par exemple celui d'une autre cité).

²⁸⁹ Voir notamment 167d4-5 : le logos de Protagoras, à savoir le relativisme, reste sain et sauf dans le cas des savants comme agriculteurs, médecins ou sophistes (σώζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος).

secondarisée au profit de la notion de meilleur, elle devient toute-puissante dans les objections de Socrate ; et tandis que Protagoras revendique une puissance de modifier des apparaîtres toujours vrais, c'est comme un bloc monolithique et intangible que chaque opinion vraie lui est opposée²⁹⁰. À cela s'ajoute une difficulté déjà mentionnée : l'Apologie anticipe le point de vue de l'opinion sur le faux, mais le corrige en le reformulant en termes d'apparaître meilleur ou moins bon. Protagoras pourrait ainsi répondre à Socrate en montrant que l'opinion contraire à la sienne ne le force aucunement à concéder la fausseté de son principe, puisque cette opinion ne demeure valable que pour ceux qui la soutiennent ; que lui au contraire, aussi relative puisse être sa propre opinion, et même s'il est seul à la soutenir, revendique une puissance de faire changer autrui d'opinion, et reformule cela non en termes de vérité, mais de meilleur. Il pourrait donc répliquer que son principe n'est pas plus vrai que le refus du relativisme, mais meilleur – non pas objectivement meilleur mais comme apparaître-meilleur – et que la supériorité de son savoir est prouvée par sa réussite à persuader les hommes. Socrate ne fait par conséquent que lui opposer ce qu'il a déjà récusé. Cela confirme le caractère déterminant du passage méthodologique qui évacue la justification de l'Apologie.

La première objection doit donc être lue sous l'angle du renversement, mais du renversement de la formule plus que de la doctrine de Protagoras dans toute la complexité que lui a conférée l'Apologie. Cela est parfaitement cohérent avec le passage méthodologique qui fait de l'Apologie une concession induite. En revanche, cela n'invalide pas entièrement l'argumentation, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, même si l'argument contient des paralogismes, il n'en pose pas moins d'authentiques difficultés à tout tenant du relativisme, notamment la suivante : forçant chacun à être mesure, il fait entrer en confrontation une perspective relativiste, et au sein même de cette perspective une représentation non-relativiste du monde qui ne peut être que paradoxale. C'est cette tension qu'exploite Socrate : conformément à la modalité de toute opinion en régime protagoréen, l'opinion contraire au relativisme est relative, mais conformément à son contenu elle n'est pas relative. La dire vraie, dans quelque sens que ce soit, devient paradoxal : car si elle est uniquement vraie pour qui la soutient, elle est contradictoire avec son contenu, et ne correspond pas à son apparaître pour un non-relativiste ; si elle est vraie *simpliciter*, elle contrevient à sa modalité relative. On peut reformuler la difficulté en termes ontologiques, car il y a là encore une ambivalence qu'exploite Socrate : tout apparaître, sans être au sens plein d'une stabilité ontologique, *est* en

²⁹⁰ Voir le jeu notable des temps verbaux en 170e6-171a1 : l'opinion de Protagoras est évoquée à l'imparfait, mais celle contraire dans un présent de vérité générale. Façon de dire qu'elle est inflexible, ce qui est exactement l'inverse des possibles entrouverts dans l'Apologie.

tant qu'apparaître. Dans cette mesure, un apparaître-vrai *est* au même titre que tout événement transitoire du monde, et c'est sur cette proximité, voire cette indiscernabilité, entre sens prédicatif (être vrai) et existentiel du verbe en régime protagoréen que s'appuie l'argumentation en 171a1-5. On peut conjecturer que cela facilite d'autant plus l'identification d'un être-vrai-pour et d'un être-vrai : l'opinion selon laquelle il existe du faux, même propre à l'individu qui la conçoit, *est*. En un sens, elle est à la fois relative et *simpliciter*, à condition de comprendre le premier terme en un sens non strictement épistémique (comme s'il venait redoubler une réalité qui existerait par soi), et d'ôter au second tout arrière-plan ontologique stable (un monde commun et partageable)²⁹¹. Dès lors, Protagoras peut bien relativiser les opinions contraires à la sienne, il est obligé de leur reconnaître la même consistance ontologique, la même réalité. Sans le réfuter – puisqu'aucun apparaître n'étant entièrement partageable dans son ontologie, l'opinion contraire à la sienne ne l'atteint pas – l'argument met cependant le sophiste en difficulté. En outre, l'argument de l'auto-contradiction est pris dans une attaque plus large qui repose sur le nombre des soutiens au relativisme. Là encore, il s'agit d'une véritable difficulté élevée contre le relativisme, dont on peut même considérer qu'elle tient compte du déplacement opéré dans l'Apologie : le savoir protagoréen ne repose que sur une capacité à faire apparaître un état meilleur chez autrui, mais le sophiste s'avère incapable de faire apparaître son propre principe comme meilleur, personne n'étant prêt à le suivre. Certes, l'objection manque en partie sa cible, car Socrate ne fait qu'opposer à Protagoras un état de fait que ce dernier prétend pouvoir modifier ; cela n'en reste pas moins une véritable difficulté pour sa pensée, en particulier lorsque, comme c'est le cas dans le dialogue, le père du discours a disparu²⁹².

Dès lors, la conclusion réflexive de ce premier mouvement argumentatif prend tout son sens. À Théodore qui considère l'objection comme excessive – « C'est avec excès, Socrate, que nous poursuivons mon compagnon » (171c8-9 : ἄγαν, ὃ Σώκρατες, τὸν ἐταῖρόν μου καταθέομεν) – Socrate rétorque :

²⁹¹ Cette ambivalence inhérente à la position relativiste permet de réduire la distance entre le Protagoras de Platon et celui d'Aristote ou de Sextus.

²⁹² C'est d'ailleurs le prétexte que prend Socrate en 171d : puisque Protagoras est absent, il faut examiner sa thèse à partir de notre propre opinion et de celle des autres. Il apparaît alors que Protagoras est tout au plus le seul à la défendre. Cf. B. CASSIN et M. NARCY (éd.), *La Décision du sens : le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1989, p. 73 : « si la vérité du discours de Protagoras est sa performativité, elle n'est effective que dans l'actualité de son énonciation. Vérité qui s'évanouit avec la voix : *flatus vocis* ».

Mais cependant, mon ami, il n'est pas évident que notre poursuite ait outrepassé ce qui est correct²⁹³. Il est certes vraisemblable que lui, étant plus âgé, soit aussi plus savant que nous. Et si à l'instant il émergeait hors de cet endroit jusqu'au cou, il me réfuterait sur de nombreux points, moi qui dis des sottises, semble-t-il, et toi qui donnes ton assentiment ; après être rentré sous terre, il repartirait aussitôt en courant.

Ἀλλά τοι, ὦ φίλε, ἄδηλον εἰ καὶ παραθέομεν τὸ ὀρθόν. Εἰκός γε ἄρα ἐκεῖνον πρεσβύτερον ὄντα σοφώτερον ἡμῶν εἶναι· καὶ εἰ αὐτίκα ἐντεῦθεν ἀνακύψειε μέχρι τοῦ αὐχένος, πολλὰ ἂν ἐμέ τε ἐλέγξας ληροῦντα, ὡς τὸ εἰκός, καὶ σὲ ὁμολογοῦντα, καταδὺς ἂν οἴχοιτο ἀποτρέχων. (171c10-d3)

L'objection est à la fois assumée comme insuffisante, puisque Protagoras pourrait y trouver une parade, et menée dans les règles, dans les limites de ce qui est juste, correct. N'est-ce pas contradictoire ? Pas nécessairement, dès lors qu'on comprend que le τὸ ὀρθόν n'est pas incompatible avec l'excès de l'objection, que Socrate ne nie pas vraiment. Par ailleurs, comme il le dit immédiatement après, si Protagoras pourrait y faire des objections, en son absence il est nécessaire de répondre selon ce qui leur semble, à savoir qu'il existe une différence entre les savants et les ignorants. On retrouve une confirmation de l'absence de prise en compte de l'Apologie, qui répondait exactement à cette difficulté. Cette réplique indique les nuances avec lesquelles l'argument doit être lu, et en offre une clé de lecture : ni réfutation véritable du relativisme, ni simple erreur ou tromperie de Socrate, il s'agit de prendre le sophiste au jeu du renversement des formules. La façon toute métaphorique dont Socrate décrit cette réponse possible du sophiste, qui surgirait un bref instant de terre pour offrir sa réfutation, dont nous ne saurons rien, avant de détalier aussitôt, confirme que l'on n'a plus affaire au Protagoras de l'Apologie, mais plutôt à un joueur verbal. Cette métaphore prépare celle des flèches d'arguments décochées par les héraclitéens selon Théodore (179e-180b), eux qui refusent de s'arrêter sur le moindre énoncé ou le moindre problème, et ne savent que harceler leurs interlocuteurs en changeant sans cesse d'angle d'attaque, à la façon des Scythes au combat qui n'attaquent jamais de front mais toujours en fuyant. Cette description ne peut manquer de les rapprocher des éristiques tels qu'ils sont décrits dans l'*Euthydème*, passant toujours d'un argument à un autre, ne répondant pas lorsque cela risque de les désavantager, à la seule fin de vaincre l'interlocuteur par tous les moyens. On comprend alors que tout l'enjeu vis-à-vis de Théodore est de lui faire comprendre qu'il en va de même pour le *logos* protagoréen qu'avec les héraclitéens. Au Protagoras-philosophe de la

²⁹³ Le verbe παραθέω, difficile à rendre, répond au καταθέω utilisé par Théodore. Les deux termes appartiennent au champ lexical de la course. Le second possède un sens directement agonistique (« courir contre quelqu'un », « poursuivre »). Le premier désigne aussi bien une course en parallèle que le fait de dépasser ou de toucher au terme d'une course. C'est cette idée de dépasser la mesure que j'ai traduite, dans la mesure où elle répond directement au reproche de Théodore, ce que confirme la formulation adversative du début de la réplique.

première série d'objections se substitue l'image d'un Protagoras-éristique, qui réfute à coup d'arguments disparates et n'est pas capable de soutenir une même position de façon continue en la soumettant à l'examen. Ainsi, c'est un joueur verbal qui est réfuté sur sa seule formule par Socrate, en procédant au renversement apparent de sa thèse pour la mettre en difficulté.

Cette interprétation, qui s'efforce de tenir jusqu'au bout le caractère problématique de la première objection « sérieuse » de Socrate, sans l'invalider purement et simplement, pose cependant un problème textuel. Le passage aux réfutations sérieuses est censé mettre un terme aux arguments éristiques utilisés avec Théétète. Ce serait se placer en porte-à-faux vis-à-vis de cette inflexion que de considérer l'argument de l'auto-réfutation, et même plus largement celui du nombre dans lequel il s'insère, comme un simple renversement de Protagoras à la façon des éristiques, comme c'est le cas dans la première série d'objections. Est-il donc possible de tenir à la fois le caractère verbal de l'objection, et même la reconnaissance par Socrate de son insuffisance, avec sa dimension sérieuse ? Oui, car dès lors que le cadre conceptuel de l'Apologie est laissé de côté, il ne reste plus que la formule de Protagoras ; et *dans ce cadre précis*, Socrate exploite moins les ambivalences du langage ordinaire, comme c'est le cas dans les objections éristiques, que les tensions inhérentes au relativisme lui-même. Cette objection n'en demeure pas moins insuffisante, et ne parvient pas à se détacher entièrement de la première série d'objections, comme le confirme le retour d'arguments identiques (le chien et le premier-venu comme mesures de toute chose).

3) L'argument du futur, ou la réfutation des protagoréens frileux

Formellement, la seconde objection sérieuse ne semble poser aucune difficulté majeure, être beaucoup plus mesurée que la précédente²⁹⁴, et présenter une progression aussi impeccable qu'implacable :

(1) Puisqu'en vertu de l'objection précédente, un relativisme sans restriction est intenable, il ne reste comme solution à Protagoras que la concession que constitue l'Apologie, à savoir un relativisme restreint : les qualités sensibles et les valeurs (justice, piété, etc.) sont relatives, mais concernant ce qui relève de l'utile, force est de constater que quiconque n'est pas mesure (171d9-172b8).

²⁹⁴ Cf. 179a10 : μετρίως ἄρα ἡμῖν πρὸς τὸν διδάσκαλόν σου, qui répond au reproche de Théodore après la première objection. Derrière le jeu de mots avec l'homme-mesure protagoréen, il y a la confirmation d'un certain manque de mesure dans la première objection sérieuse.

(2) La digression sur l'habitué des tribunaux, dont le portrait est brossé en opposition à celui du philosophe, n'en est pas vraiment une : c'est une réponse sur un mode rhétorique à l'humaine-mesure de Protagoras, et une façon de montrer que même concernant les valeurs comme la justice, tout n'est pas relatif (172b9-177c5).

(3) Après avoir rappelé l'irréductibilité du bien et de l'utile, ainsi que l'obligation de soutenir un relativisme restreint, Socrate élargit sa critique par l'argument du futur, dont l'utile n'est qu'une espèce : tout jugement sur le futur implique sa confirmation ou son infirmation dans l'événement futur, donc toute opinion n'est pas vraie, et c'est en outre l'expert possédant un savoir en chaque domaine qui est le plus à même de former une opinion vraie. Le relativisme s'en trouve drastiquement réduit : il ne vaut que dans l'apparaître présent, ce qui lui dénie toute dimension politique et éducative (177c6-179b5).

L'argument peut être rapproché de celui de la *République* (VI, 504b-506d), qui démontre l'impossible relativité du bien à partir d'une analyse psychologique : la plupart des individus se contentent de simples apparences concernant la justice etc., mais lorsqu'il s'agit du bien (pour soi), chacun considère qu'il doit être *réellement* bon pour soi, et pas seulement en apparence. De la sorte, on aurait au niveau minimal des représentations éthiques l'esquisse d'une distinction entre réalité et apparences : tout désir, y compris d'un bien apparent et reconnu comme tel, est en fin de compte désir d'un bien réel²⁹⁵. L'opinion commune ne se contente pas d'apparences lorsqu'il est question du bien : le bien-pour-soi de Protagoras n'est pas ce à quoi elle aspire. Pour reprendre les exemples du *Théétète*, on veut être réellement en bonne santé, et non pas seulement se croire en bonne santé ; quant à une cité, même si elle reconnaît la relativité de ses valeurs, elle veut que les décisions qu'elle prend lui soient réellement utiles, et non qu'elles lui apparaissent seulement utiles.

Cette fois, donc, il semble qu'on ne puisse plus reprocher à Socrate de ne pas tenir compte de l'Apologie, puisque celle-ci est présentée comme la bouée de sauvetage d'un Protagoras mis à mal par la précédente réfutation. C'est en effet à partir de la distinction entre une expertise concernant le bien ou l'utile d'un côté, et le reste des apparaîtres (sensations comme opinions) de l'autre, qu'est conduite la réduction du relativisme au seul apparaître présent, distinction attribuée à l'Apologie. Sauf, et c'est là tout le problème, que Protagoras ne défend pas dans l'Apologie une quelconque exceptionnalité de la question du bien par rapport aux autres valeurs, et surtout pas en termes de vérité et de fausseté. C'est pourtant ce

²⁹⁵ Cf. D. EL MURR, « Why the Good ? Appearance, Reality and Desire For the Good in *Republic*, VI, 504b-506d », *Méthexis*, vol. 27, 2014, p. 47-60.

qu'affirme Socrate, qui présente le nouvel argument comme un retour aux prémisses dans l'Apologie :

N'est-ce pas de cette façon surtout que la thèse²⁹⁶ se maintient, celle que nous avons ébauchée en volant au secours de Protagoras ?

ἼΗ καὶ ταύτη ἂν μάλιστα ἴστασθαι τὸν λόγον, ἧ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρα (171d9-e1)

La référence ne peut renvoyer qu'à la seconde apologie. Selon le rappel de Socrate, il y est défendu que le beau et le laid, le juste et l'injuste, la piété et l'impiété, les lois elles-mêmes, sont relatives, mais que lorsqu'il est question de ce qui est utile, alors il faut concéder qu'une opinion se distingue d'une autre sous le rapport de la vérité (172a7-8 : διαφέρειν πρὸς ἀλήθειαν). En somme, ce qui relève du bien, du meilleur, possède une valeur objective qui justifie la supériorité d'un certain savoir²⁹⁷. Cette idée d'une supériorité quant à la vérité contredit la lettre de l'Apologie, dont tout l'objet est précisément de dissocier le meilleur du vrai²⁹⁸. Ce que Protagoras présente dans l'Apologie comme une correction, une rectification d'une mauvaise compréhension de la position protagoréenne, apparaît désormais comme une simple concession. L'argument ne peut donc être considéré que comme une reprise biaisée de l'Apologie, puisqu'il la contredit explicitement sur sa thèse centrale.

Cette apparente étrangeté devient intelligible dès lors qu'on comprend à qui Socrate attribue cette opinion. Non pas à Protagoras, comme on pourrait le croire au vu de la référence à l'Apologie, mais à « ceux qui du moins n'affirment pas complètement la thèse de Protagoras » (172b7-8 : ὅσοι γε ἂν μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγωσιν). Lorsque la discussion reprend après la digression, il est de nouveau fait mention de ces individus : ce sont ceux qui soutiennent que la réalité est mouvante (177c7 : τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας), ainsi qu'un relativisme restreint selon lequel ce qui apparaît à chacun, cela est, à l'exception de ce qui concerne le bien (177d2 : περὶ δὲ τὰγαθὰ), en particulier celui qu'une cité institue pour elle. Les commentateurs se sont surtout préoccupés de l'identité de ces individus, ou des jeux d'affinités et de dissemblances entre ces différentes formulations du

²⁹⁶ Suivant L. Robin et J. McDowell, je fais de τὸν λόγον le sujet de l'infinitive, ainsi que des infinitifs suivants (171e5, 172a7, 172b1). On pourrait aussi considérer que le sujet des infinitives est un « on » indéterminé qui reprend le ὄντινοῦν de la fin de la réplique précédente, comme le fait M. Narcy. Que l'on choisisse l'une ou l'autre option de traduction, on verra que ce *logos* n'est pas exactement celui de Protagoras.

²⁹⁷ La même conclusion est répétée en 177d, lorsque Socrate reprend l'argument après la digression.

²⁹⁸ Voir 167b3-4 : « [ces représentations plus bénéfiques que produisent les experts] pour ma part je les appelle meilleures les unes que les autres, mais nullement plus vraies » (ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν).

relativisme²⁹⁹. Mais il me semble tout aussi important de prendre la mesure des implications de cette façon de présenter l'Apologie du point de vue de la réfutation de Protagoras. Tout se passe en effet comme si Socrate attribuait à ces savants, qui se revendiquent de Protagoras sans avoir son courage ni sa radicalité, la position attribuée à Protagoras dans la seconde apologie. Cette inflexion de l'Apologie est préparée, comme on l'a vu, dès 169d-e, lorsque Socrate fait de l'Apologie non pas la réponse du sophiste pour défendre son principe jusqu'au bout, mais une concession sur sa thèse que, finalement, il n'endosserait pas. Cela implique que la position de l'Apologie n'est, à strictement parler, jamais examinée, y compris dans la seconde objection. On pourrait atténuer la difficulté en supposant, comme le fait John McDowell, que ce relativisme remanié est en réalité une implication de la position de l'Apologie qui ne serait explicitée qu'ici³⁰⁰. Pourtant, le soin que prend Socrate à ne pas identifier cette position à celle de Protagoras est un indice important de ce qu'il ne s'agit pas de la position défendue dans l'Apologie, mais d'une forme remaniée, d'un relativisme restreint, sans que n'ait été fournie aucune justification de la nécessité de ce remaniement doctrinal. Le problème ne tient pas ici à la façon d'argumenter contre Protagoras (l'usage d'arguments fallacieux, prendre le sophiste au piège de ses formules) mais au statut attribué à l'Apologie, qui semble délibérément biaisé (de la défense magistrale du relativisme à une simple concession qui signe sa perte)³⁰¹.

La reprise de l'argument après la digression confirme cette subversion (qui est en même temps une évacuation) de l'Apologie. L'exception ontologique de ce qui relève du bien ou de l'utile est élargie à l'ensemble de ce qui relève du futur – dont l'utile n'est qu'une espèce – pour réduire le relativisme à l'apparaître présent. La démonstration est simple, efficace : tout un chacun est-il mesure du futur (178c) ? Si l'on prend deux jugements contraires sur un événement futur, quel qu'il soit – la possibilité d'une fièvre, de la douceur d'un vin en bouche, d'une harmonie, du plaisir d'un plat, de persuader au tribunal, des bienfaits d'une loi (178c-179a) – l'un par un profane, l'autre par un savant en chaque domaine, on aboutit à la double conclusion suivante : d'une part, il est nécessaire qu'entre les

²⁹⁹ Voir les résumés et références dans T. BENATOUÏL, *La science des hommes libres. La digression du Théétète*, Paris, Vrin, 2020, p. 36 n. 1 et p. 83 n. 3.

³⁰⁰ J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus, op. cit.*, p. 172 : « the present passage makes it explicit, as the earlier passage, for obvious dramatic reasons, could not, that the doctrine which it states is a modified doctrine ».

³⁰¹ Il me semble donc nécessaire de limiter l'hypothèse déjà mentionnée proposée par M. NARCY, « Why was the *Theaetetus* written by Euclides », *op. cit.*, selon lequel c'est la nécessité de prendre Protagoras à la lettre qui entraîne le caractère éristique des arguments de Socrate. Rien n'empêche *a priori* Socrate, dans la seconde réfutation, d'examiner la défense qu'il a lui-même élaborée du relativisme *dans les termes où il l'a formulée*, c'est-à-dire à partir de la dissociation du meilleur et du vrai, ce qu'il ne fait pas.

deux jugements, l'un s'avère vrai, l'autre faux, donc que l'erreur existe ; et d'autre part, c'est le plus souvent le savant qui, par son savoir de chaque objet, est le plus apte à déterminer correctement ce qui va se produire. Protagoras lui-même revendiquait une expertise quant aux discours dans les tribunaux (178e) : lui, un maître des prédictions persuasives dans les procès, est forcé de reconnaître la distinction entre le vrai et le faux, et sa corrélation avec la distinction entre le savant et l'ignorant. Tout individu n'est donc pas mesure du futur : seul le savant l'est, et il l'est grâce à un savoir de l'objet en question sur tout ce qui relève du futur, aussi bien des sensations que des opinions. Le relativisme, déjà restreint depuis le début de l'argument, doit l'être encore drastiquement : lui qui n'admettait qu'une exception (le bien), ne devient lui-même qu'une exception (seul l'apparaître présent demeure irréductiblement relatif) (179c).

De l'avis général des commentateurs, même les plus circonspects quant à la validité de l'« auto-réfutation », l'argument pose beaucoup moins de difficultés, et achève de réfuter le relativisme³⁰². J'ai déjà montré qu'il réfutait moins le relativisme de l'Apologie qu'un relativisme restreint, frileux, qui accorde d'emblée une concession majeure. J'aimerais brièvement montrer que le relativisme de l'Apologie pourrait résister, dans une certaine mesure, à la seconde objection. Myles Burnyeat esquisse deux échappatoires possibles pour Protagoras : le cas des prophéties auto-réalisatrices, qui outre son anachronisme ne peut pas être appliqué à tout événement futur ; et de manière plus convaincante, le fait qu'en vertu du mobilisme, le moi à un moment présent est irréductible au moi dans le futur, de sorte qu'il semble seulement au moi futur une chose différente du moi passé, sans que des deux l'une soit fausse³⁰³. On peut également souligner d'autres limites de l'argument, en particulier dans le champ des décisions politiques, qui est précisément l'un des domaines d'expertise privilégiés par Protagoras, et celui où se joue exemplairement la question du « meilleur ». Lorsqu'une cité prend une décision décisive pour son avenir, par exemple de partir en guerre, c'est selon ce qui lui semble le plus utile ou le meilleur au moment où elle prend sa décision. Mais peut-on aisément juger du caractère bénéfique ou néfaste, dans le futur, d'une telle décision ? Une victoire peut n'être que de courte durée, ou avoir des effets néfastes à long terme, et inversement pour une défaite. En somme, si l'objection de Socrate doit montrer non seulement que le savant est le plus à même de déterminer correctement l'utile futur, mais

³⁰² Cf. notamment A. BALANSARD, *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, *op. cit.*, p.190 ; D. SEDLEY, *The midwife of platonism*, *op. cit.*, p. 87 : « This new argument comes to a beautifully Socratic climax » ; T. D. J. CHAPPELL, *Reading Plato's Theaetetus*, *op. cit.*, p. 131 : « As befits its climatic position, [...] the last objection, is the best argument Plato produces against Protagoras ».

³⁰³ M. BURNYEAT, *Introduction au Théétète*, *op. cit.*, p. 40.

également qu'il est possible de déterminer objectivement qui, du savant ou du profane, a raison à propos d'un jugement futur, alors il n'est peut-être pas certain que les exemples de Socrate suffisent à prouver que, concernant le futur, il existe une mesure objective du meilleur. L'argument de Socrate présuppose, à partir de cas empiriques simples, la possibilité d'une détermination objective de la vérité ou de la fausseté d'un jugement sur le futur, plus qu'il ne l'établit³⁰⁴. Comme l'a bien vu Myles Burnyeat, Protagoras pourrait toujours répondre par l'irréductibilité entre deux apparaîtres temporellement distants : même mon jugement au moment t à propos d'un événement en $t+1$ est irréductible à ce même jugement pris en $t+1$, qui constitue un autre apparaître. Le relativisme intégral de l'Apologie est mis en difficulté, mais il n'est pas renversé, ni même contraint d'être réduit au seul apparaître présent.

Cela suffit cependant à rendre l'argument moins problématique que le précédent, ainsi qu'en témoigne la réaction de Théodore, qui considère que c'est surtout (179b6 : *μάλιστα*) de cette façon que la thèse est mise en difficulté, même s'il semble également donner son accord à la première objection sérieuse. Il n'en reste pas moins qu'il faut dissocier l'argument, qui possède une certaine validité, même limitée, et la façon dont il est introduit, qui subvertit intégralement le contenu de l'Apologie et qui, en cela, semble davantage piéger Protagoras que le contraindre à reconnaître la nécessité de restreindre son relativisme.

Conclusion sur les réfutations sérieuses : des réfutations doxiques

Il convient donc de cerner les limites de ces deux arguments pour en déterminer précisément la fonction. Ils constituent une série d'objections empiriques, d'attaques contre le relativisme protagoréen. Dans les deux cas, Socrate produit une réfutation de Protagoras indépendamment de sa reformulation dans l'Apologie, puisque la dissociation de son savoir et de la vérité, qui constitue le point culminant de l'Apologie, n'est jamais examinée pour elle-même. Dans la première objection, l'Apologie est explicitement évacuée ; dans la seconde, son sens est subverti. Il me semble cependant possible de rendre compte de cette façon de procéder : il s'agit moins de réfuter la thèse protagoréenne de façon interne que de tester la capacité de l'opinion à la soutenir. Et de ce point de vue, le pari de Socrate est réussi. C'est ce

³⁰⁴ Cela n'est guère surprenant, puisque dans le *Sophiste*, qui suit dramatiquement le *Théétète*, il faut poser les Genres et déterminer les principes de leur articulation réciproque par la dialectique pour rendre réellement intelligible le discours faux.

que je qualifie de réfutation doxique³⁰⁵. Cette stratégie est légitime, et pertinente : puisque Protagoras réduit toute chose à l'apparaître – sensation et surtout opinions, car ce sont elles qui font son renom – Socrate le confronte à l'opinion commune, et montre qu'elle ne le soutient pas. En un sens, on peut considérer que Socrate tient (indirectement) compte du déplacement opéré dans l'Apologie : Protagoras y rend impuissante la vérité en la rendant égale pour tout un chacun, et y substitue une logique de la modification des apparaîtres ; Socrate l'attaque également non au regard de la vérité de sa doctrine, mais de ce qu'elle semble être, selon une logique du vraisemblable (de l'apparaître) qui est la seule que reconnaît le sophiste. Cela ne suffit pas à produire des réfutations définitives, mais lui pose d'authentiques difficultés.

Plus encore, c'est à chaque fois une véritable ambivalence du relativisme qui est exploitée. Dans le premier cas, il s'agit de la réalité de tout apparaître relatif, qui lui confère malgré tout une existence égale à toute autre, et par conséquent une vérité en un sens *simpliciter*. Dans le second, l'ambivalence porte sur le statut attribué par Protagoras au meilleur : s'agit-il d'une connaissance, et si oui, cela n'implique-t-il pas la possibilité de l'erreur ? Les objections de Socrate ne posent jamais explicitement ces questions, et concluent sans réelle justification contre la position protagoréenne. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit de véritables difficultés d'un point de vue théorique, et d'objections vraisemblables du point de vue de l'opinion, laquelle constitue la pierre de touche de la pensée protagoréenne (et sophistique en général).

Si les objections sérieuses ne présentent pas les mêmes excès que les objections rhétorico-éristiques, et sont beaucoup plus développées, elles ne permettent cependant pas d'isoler nettement la figure du philosophe de celle du sophiste. La première objection sérieuse fait explicitement référence à la première objection rhétorique avec l'argument des animaux-mesure, et se caractérise par son caractère excessif et provocateur : montrer qu'absolument personne, pas même Protagoras, ne soutient sa thèse. Quant à la seconde, elle subvertit l'Apologie et lui fait dire ce qu'à la lettre elle ne dit pas, en faisant comme si elle le disait explicitement. En ce sens, on reste malgré tout sur le terrain de la joute : en prenant l'adversaire à ses propres paroles, Socrate ne remplit pas entièrement les exigences

³⁰⁵ La différence avec les réfutations éristiques de la première série d'objections est que les réfutations doxiques ne reposent pas sur de simples pièges liés aux ambiguïtés du langage, mais sur une véritable difficulté de l'opinion populaire à accepter jusqu'au bout le principe du relativisme. Malgré leurs limites, les deux réfutations sérieuses soulignent également certaines tensions inhérentes à la doctrine de l'homme-mesure (en cela, on pourrait aussi les qualifier de dialectiques). Les premières sont également beaucoup plus lapidaires que les secondes.

dialectiques du Protagoras de l'Apologie, qui étaient au fond les siennes : ne pas se contenter de prendre le *logos* adverse au piège des mots. Les objections sont donc sérieuses en ce qu'elles sont d'un point de vue formel rigoureusement construites et s'appuient sur des difficultés réelles de la doctrine de Protagoras. Mais elles relèvent aussi d'une certaine réappropriation des procédés de réfutation sophistiques pour les retourner contre Protagoras, notamment en ce qu'elles font de l'opinion commune la pierre de touche des arguments. L'enjeu n'est alors plus de réfuter philosophiquement la thèse – au sens de montrer ses difficultés intrinsèques d'un point de vue logique ou doctrinal, de déterminer sa vérité ou sa fausseté – mais d'en dissocier l'opinion. D'où cette série d'attaques, qui ne se comprend que lorsqu'on reconnaît qu'elles critiquent Protagoras à partir de ce qu'accorde l'opinion, qui est en régime protagoréen le seul régime valable d'évaluation de sa thèse.

4) La digression au miroir des réfutations du relativisme protagoréen

Cette analyse des objections sérieuses me semble corroborée par la longue digression (172c-177c) qui oppose l'existence du philosophe à celle du rhéteur qui écume les tribunaux, digression qui vient interrompre la seconde objection. Comme l'a bien montré Thomas Bénatouïl dans son commentaire du passage, les nombreux points communs entre cette digression et les parabases comiques plaident pour une lecture de la digression au regard de l'ensemble du *Théétète* et confirment le caractère central de ce passage³⁰⁶, qui aurait principalement une fonction réflexive et polémique³⁰⁷. Dans le cadre restreint de cette étude, je me contenterai d'insister sur sa fonction dans le cadre de la réfutation du relativisme protagoréen : en quoi la digression est-elle une réponse à Protagoras, et permet-elle de confirmer les analyses précédentes ? Même s'il est possible d'identifier d'autres cibles, la digression répond de façon assez nette à Protagoras, mais cette réponse se fait sur plusieurs

³⁰⁶ À l'encontre de certaines lectures qui ont pu secondariser à outrance l'importance de ce passage. Ainsi, selon G. RYLE, *Plato's progress*, Cambridge, Cambridge University press, 1966, p. 158, la digression est « philosophically quite pointless » tandis que J. MCDOWELL, *Plato. Theaetetus, op. cit.*, p. 174 reconnaît tout au plus que « the section is not wholly irrelevant ».

³⁰⁶ M. BURNEYAT, *Introduction au Théétète, op. cit.*, p. 54.

³⁰⁷ T. BENATOUÏL, *La science des hommes libres, op. cit.*. Une fonction réflexive ou métadiscursive, au sens où la liberté et le loisir, qui constituent des thèmes clés de la digression, sont une façon de mettre en abyme le dialogue philosophique en élucidant ses conditions spécifiques (p. 40-41). Et une fonction polémique, dans la mesure où la digression se confronte aux orateurs et hommes politiques, mais aussi bien au relativisme sophistique et à Aristophane, ainsi qu'à des socratiques contemporains et rivaux de Platon comme Isocrate et Antisthène (chapitre 2). Cette polémique avec d'autres socratiques permet à T. Bénatouïl d'esquisser une lecture d'ensemble du *Théétète* centrée sur la polémique de l'héritage socratique : il s'agirait pour Platon, en revenant au dialogue aporétique du Socrate historique (ou semi-historique) tout en laissant transparaître des éléments proprement platoniciens, de réfuter ses adversaires socratiques sur leurs propres prémisses et de revendiquer pour lui-même l'héritage de Socrate – héritage qui a dû être contesté parmi les socratiques (p. 60-62).

niveaux. Dans la première grande partie de la digression (172c-176a), Socrate oppose l'existence philosophique (le chœur des philosophes), caractérisée par la liberté et le loisir malgré l'inexpérience qu'elle entraîne de la vie politique, à l'existence en réalité servile des orateurs et hommes politiques. Or, comme l'a bien montré Daniel Babut, il existe une continuité réelle entre Protagoras et l'orateur de la digression³⁰⁸. Rabaisser les prétentions de l'orateur, en lui déniait son statut d'homme libre, est une façon de répondre aux prétentions du sophiste et de tous ceux qui, comme lui, font de la réussite dans les affaires politiques le bien suprême³⁰⁹. La seconde partie de la digression (176a-177c), centrée sur la question de la justice, du bien et du mal, ainsi que sur la place du divin dans le monde, donc semble-t-il davantage chargée de considérations théologiques et métaphysiques, n'en répond pas moins directement au sophiste. Il s'agit d'abord pour Socrate de substituer à l'humaine mesure du sophiste la mesure divine, celle qui consiste à vivre en s'efforçant de s'assimiler au dieu (176b1 : ὁμοίωσις θεῷ) dans la mesure du possible. Cette mesure divine, la seule qui soit véritablement mesure, est propre au philosophe, et répond directement à celle du sophiste³¹⁰. On y retrouve également plusieurs allusions à l'existence politique de l'orateur, dont l'habileté et le savoir apparaissent dérisoires au regard des vertus engendrées par l'assimilation au divin (176c), et qui renvoie là encore au mode de vie afférent au savoir protagoréen. Il en va de même lorsqu'il est question de ces orateurs qui vivent dans l'injustice, et qui croient échapper aux maux grâce à leur habileté rhétorique : ils vivent en réalité une existence misérable, s'assimilant au modèle sans dieu, et se révèlent pris de vertige dès lors qu'ils doivent répondre aux questionnements du philosophe (176d-177b). Ces hommes politiques injustes incarnent selon toute vraisemblance une dérive possible (et probablement inévitable aux yeux de Platon) de la rhétorique sophistique et du relativisme protagoréen en particulier, de façon analogue à l'injustice de Polos et Calliclès dans le *Gorgias*, qui constitue le versant existentiel et éthique de la rhétorique gorgienne³¹¹. Il s'agit

³⁰⁸ D. BABUT, « Platon et Protagoras : l'"apologie" du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue », *op. cit.*, p. 223-230. Le cas le plus évident est la mention, en 178e, des prétentions rhétoriques du sophiste, qui se disait selon Théodore capable de l'emporter sur tout le monde dans les tribunaux.

³⁰⁹ Dénier la liberté et le loisir aux orateurs, c'est-à-dire à ceux qui consacrent l'essentiel de leur activité à la politique, constitue un renversement total de leurs valeurs et une véritable provocation, puisque l'homme libre se définit à Athènes par sa participation aux affaires de la cité, laquelle implique d'être affranchi des activités serviles. Cf. T. BENATOUÏL, *La science des hommes libres*, *op. cit.*, p. 74-81 et chapitre 3, qui insiste sur la dimension socio-éthico-politique de cette critique, et même de l'ensemble de la digression.

³¹⁰ L'introduction du divin dans la digression répond par là même à la position agnostique du sophiste au sujet des dieux, indissociable de son humanisme radical.

³¹¹ L'insistance sur la question de la justice et de l'injustice, de la piété et de l'impiété dans la seconde partie de la digression rappelle également la discussion précédant la digression sur le relativisme des protagoréens modérés, qui ne vont pas jusqu'à faire du bien une valeur relative, mais qui tiennent une position relativiste en ce

donc là encore de répondre à Protagoras et plus largement aux sophistes et spécialistes de rhétorique. De ce point de vue, on peut dire avec Monique Dixsaut que la digression « constitue en fait la seule véritable réfutation de la thèse de Protagoras »³¹², les autres objections constituant davantage une série d'attaques plus ou moins légitimes contre le relativisme.

La digression, toutefois, ne répond pas seulement à Protagoras dans son contenu, mais également dans sa forme. Tenir compte de la dimension nettement rhétorique de la digression permet de nuancer le statut quelque peu à part que lui attribue Monique Dixsaut, et de l'intégrer davantage dans la séquence argumentative qu'elle vient interrompre. Comme l'a bien formulé Myles Burnyeat, on bascule avec la digression dans la rhétorique, car il ne s'agit plus d'opposer des théories rivales, « mais les vies dans lesquelles les théories rivales sont mises en pratique »³¹³. Le déplacement existentiel qui s'opère avec la digression appelle un autre type de discours, différent de l'examen dialectique – mais on a vu combien dans ce cas, cette dialectique par questions et réponses était difficile à dissocier des façons de procéder sophistiques. On a donc un long discours chargé d'images, que ce soit sous forme de comparaisons ou d'hypotyposes, qui vient affirmer avec une force rarement égalée dans les dialogues la supériorité de l'existence philosophique. Le procédé rhétorique le plus net est celui des effets de symétrie inversée : au philosophe toujours libre de son temps et de ses discours est opposé l'orateur toujours dans l'urgence, esclave de la clepsydre et des contraintes de l'accusation (172d-e) ; au rire de la servante Thrace et de la plupart des hommes sur les philosophes incapables de s'occuper de ce qui est à leurs pieds, le rire du philosophe devant le caractère risible et dérisoire des affaires humaines (174a-175d) ; à l'inexpérience du philosophe concernant les affaires de la cité (173d, 174c), l'inexpérience de l'orateur, qui se trouve pris de vertige dès qu'il doit répondre aux questions du philosophe sur la nature de chaque réalité (175c-d) ; au modèle divin du philosophe, le modèle sans dieu de l'orateur (176e-177a). Il faut en outre souligner les images particulièrement frappantes employées par Socrate, qui s'assimilent à des hypotyposes : l'âme tordue et mutilée de ceux qui s'adonnent dès leur jeunesse à la politique (173a) ; la pensée du philosophe volant dans les profondeurs de la Terre et au-delà du ciel (174a) ; Thalès tombé au fond d'un trou (174a) ;

qui concerne les autres valeurs morales et religieuses (172a-b). Il s'agit donc autant de répondre à Protagoras lui-même qu'aux protagoréens qui n'ont pas sa radicalité.

³¹² M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 302.

³¹³ M. BURNEYAT, *Introduction au Théétète*, *op. cit.*, p. 54.

l'orateur pris de vertige et comme suspendu dans les airs devant le philosophe (175d)³¹⁴ ; le geste plein de noblesse du philosophe rejetant son manteau sur son épaule (175e-176a). À cela s'ajoutent la comparaison extrêmement péjorative des hommes avec des bêtes (174b) et des rois avec des pâtres (174d-e), ainsi que le mépris affiché pour tous ceux qui croient pouvoir tirer une quelconque noblesse de leur ascendance (175a-b). Il ne s'agit là que des éléments les plus évidents, mais ils suffisent à montrer que la digression constitue un véritable morceau de rhétorique philosophique : il s'agit de faire voir de façon frappante ce qu'est réellement un philosophe, et de mettre en lumière le caractère misérable de l'existence associée à la politique et à la rhétorique sophistique.

Dans cette mesure, la digression s'inscrit non seulement dans la discussion engagée avec Protagoras, mais elle permet également d'en mettre en évidence l'unité sous-jacente. En effet, même si la digression introduit une rupture très nette dans la seconde réfutation sérieuse du relativisme³¹⁵, elle n'en reste pas moins, comme cette dernière et comme la première réfutation sérieuse, une façon de réfuter Protagoras sur le terrain de l'opinion : après avoir montré que le relativisme radical de Protagoras était invraisemblable aux yeux de l'opinion populaire, et qu'au fond personne n'était prêt à l'assumer, Socrate s'attache à montrer qu'il correspond en réalité à l'existence la moins désirable qui soit. Les arguments contre le relativisme pouvaient en effet laisser intact le modèle de vie associé à son activité : la digression vient précisément répondre à cette difficulté³¹⁶. Les deux objections sérieuses et la digression diffèrent donc formellement – questions-réponses ou discours long chargé d'effets rhétoriques – ainsi que par le point de vue qu'elles adoptent sur le relativisme – épistémologique pour les premières, éthico-existentielle pour la seconde –, mais elles

³¹⁴ Il y a là une référence explicite à l'entrée en scène de Socrate dans les *Nuées*, suspendu dans un panier pour mieux appréhender les choses célestes (v. 225). T. BENATOUÏL, *La science des hommes libres*, op. cit., p. 90 souligne à juste titre la façon dont cette reprise des *Nuées* témoigne du rapport complexe de la digression à la pièce d'Aristophane, dans la mesure où le domaine céleste (et même supra-céleste : divin) est bien celui du philosophe dans la digression : « Platon répond à la caricature du philosophe perdu dans les nuages non en dénonçant sa fausseté mais en l'assumant et en inversant son sens ».

³¹⁵ Cette rupture est notamment signalée par la réaction de Théodore, qui souhaiterait que tous les hommes soient aussi persuadés que lui (176a2-3 : εἰ πάντα, ὃ Σώκρατες, πείθοις ἂ λέγεις ὥσπερ ἐμέ) par le discours de Socrate, et que celui-ci parle toujours de cette manière, qui est plus facile à suivre (177c). On l'a vu en revanche beaucoup plus réticent lors des objections précédentes.

³¹⁶ Selon T. BENATOUÏL, *La science des hommes libres*, op. cit., p. 169, l'insensibilité des orateurs aux propos de Socrate (177a) montre que la digression, au moins dans sa dernière partie, n'a ni pour vocation de les convaincre ni de les réfuter. Une telle conclusion, qui restreint la force persuasive de la digression aux seuls philosophes, me semble cependant excessive : Socrate peut décrire leur résistance voire leurs moqueries pour mieux leur montrer à quel point ils risquent de se tromper en agissant ainsi, afin de les pousser, implicitement, à réagir de façon opposée. Cela n'implique pas que tous les orateurs seront persuadés, mais permet du moins de ne pas y voir une limite insurmontable. T. Bénatouïl souligne d'ailleurs plus loin (p. 212) que la digression décrit aussi le cas possible d'un orateur qui finit par percevoir la défectuosité de sa propre position.

procèdent d'une même logique doxique et persuasive. Dans le *Théétète*, Protagoras est donc affronté et surpassé par Socrate sur le terrain de l'opinion.

Il me semblerait cependant excessif d'en conclure que la digression, du fait qu'elle use de procédés rhétoriques, rend aussi difficile que les arguments précédents la distinction entre l'attitude proprement philosophique de l'attitude agonistique ou éristique. Cela, pour deux raisons. D'une part, dans sa forme, la digression est un morceau de rhétorique, mais d'une rhétorique d'un genre particulier, proprement philosophique. Je reviendrai plus amplement au chapitre 7 sur la théorisation platonicienne d'une rhétorique philosophique, mais on peut d'ores et déjà mentionner le critère principal permettant de distinguer cette rhétorique de la rhétorique des rhéteurs et sophistes : son rapport à la vérité. La rhétorique philosophique implique de connaître et d'orienter l'âme de l'auditeur vers la vérité. Cette vérité, dans le cas présent, concerne la différence et l'inégalité foncières de l'existence philosophique et de l'existence vouée aux affaires humaines, ainsi que son ancrage dans la nature divine du cosmos. De ce point de vue, elle se distingue par exemple de la première objection puérile, que j'avais également qualifiée de rhétorique en suivant Marc-Antoine Gavray : tandis que cette objection n'a cure de ce que pourrait être en vérité la doctrine de Protagoras, la digression s'appuie sur ce qu'est véritablement, pour Socrate, la vie bonne pour les humains. D'autre part, le thème de la digression est précisément la distinction de la philosophie et de la sophistique-rhétorique. Certes, il s'agit moins d'interroger ces activités elles-mêmes que le mode d'existence qui leur est afférent ; moins de caractériser des pratiques discursives que des attitudes et des dispositions de caractère. Il n'en reste pas moins que ce passage participe très nettement à l'entreprise platonicienne de démarcation de la philosophie et de ses contrefaçons, notamment sophistiques, là où les pages précédentes mettent plutôt en scène un brouillage délibéré entre ces activités. Par ailleurs, le début de la digression présente les philosophes occupés à dialoguer à loisir dans la paix, en vue de chercher ce qui est (172d), tandis que l'orateur est caractérisé à plusieurs reprises par son caractère chicanier et agressif (173a, 175c-d) : on retrouve en filigrane la distinction entre dialogue et dispute. On pourrait objecter que le philosophe de la digression n'a rien à voir avec Socrate, en sorte qu'il faudrait distinguer, voire opposer, l'attitude de Socrate à celle des philosophes authentiques³¹⁷. Thomas Bénatouïl a cependant bien montré que cette interprétation reposait sur une lecture

³¹⁷ Pour ne citer que les aspects les plus saillants : le philosophe de la digression ne sait même pas qu'il ne sait pas certaines choses (173e), ne s'intéresse absolument pas à sa cité ni à ses concitoyens et ne connaît rien de la vie publique, ce qui semble contredire le non-savoir socratique (un savoir de sa propre ignorance) et le rôle civique que Socrate s'attribue, en particulier dans l'*Apologie* et le *Gorgias*.

parfois trop littérale et surtout décontextualisé des textes, que Socrate se présentait clairement comme faisant partie du chœur des philosophes, sans en être pour autant le chef (le coryphée), et que cela était parfaitement cohérent avec plusieurs autres passages du dialogue³¹⁸. On peut interpréter cette appartenance de Socrate au chœur des philosophes de diverses façons : comme une façon d’annoncer le philosophe idéal et véritable, ou encore dans le sens d’une complémentarité entre Socrate et les autres figures du philosophe. Dans tous les cas, Socrate fait partie du chœur des philosophes, et la digression contribue à le distinguer des professionnels de la lutte argumentative.

Je dirais donc que la digression confirme la démarche d’ensemble des réfutations du relativisme protagoréen, qui consiste principalement à attaquer Protagoras et à le supplanter sur le terrain de l’opinion populaire et de la vraisemblance plutôt que de la vérité, tout en parvenant davantage que les attaques précédentes à tracer une frontière nette entre la philosophie et ses autres. Cela me semble cohérent avec le mouvement d’ensemble des objections au relativisme, qui part d’une collusion presque entière entre la démarche socratique et la démarche éristique, querelleuse (dans les objections puérides) pour s’en distinguer progressivement : la première objection sérieuse demeure problématique à plusieurs égards et conserve quelque chose d’éristique, mais les procédés fallacieux disparaissent presque entièrement de la seconde – du moins dans les arguments fournis, car la manière dont elle présente l’Apologie du sophiste demeure biaisée. La digression s’insère de façon cohérente dans cet éloignement progressif de Socrate vis-à-vis de la logique querelleuse adoptée dans les premières objections.

Pour conclure ce chapitre, Socrate assume dans le *Théétète* une collusion réelle avec une forme de sophistique-éristique, mais celle-ci n’est pas gratuite. Dans un premier temps – les objections puérides – cette collusion permet de faire défendre à Protagoras des exigences dialogiques qui sont proprement philosophiques, et de le mettre implicitement en difficulté sur ses propres principes. La seconde série d’objections ne permet pas entièrement de mettre fin à la dimension éristique des objections, mais dans ce cas, les excès vis-à-vis du relativisme tel qu’il est développé dans la seconde apologie ont une autre fonction : discréditer cette position au regard de l’opinion courante, comme le confirme sur un autre mode la digression qui interrompt le cours de l’argument. Si cette façon de procéder possède une certaine légitimité, elle se paie au prix d’un brouillage continu de la figure de Socrate, qui ne se démarque jamais

³¹⁸ T. BENATOUÏL, *La science des hommes libres*, op. cit., p. 43-57.

entièrement d'un joueur verbal. Étant donné que le dialogue se conclut sur l'accusation de Mélétos, à laquelle Socrate doit aller répondre (210d), et si l'on se souvient de l'importance dans cette accusation de l'identification de Socrate à un sophiste corrompateur de la jeunesse, on peut en conclure que la première partie du *Théétète* constitue un élément central de la réflexion platonicienne sur les causes de la condamnation du philosophe. Platon y montre que l'image d'un Socrate sophiste ne relève pas nécessairement d'une méprise, mais qu'elle peut parfois correspondre à la façon réelle dont il procède dans les dialogues, sans être pour autant illégitime. Dans le cadre précis du *Théétète*, cette indécision trouve sa justification dans les spécificités de la doctrine qui est critiquée, le relativisme protagoréen. Platon est cependant loin de restreindre le risque de voir le philosophe se muer en éristique à ce cas particulier, et en fait ailleurs une propriété générale de la démarche dialectique dans son ensemble.

Chapitre 4. Les potentialités éristiques du *logos* philosophique

Ce chapitre a pour objet de montrer que l'éristique constitue potentiellement un risque endogène à la pratique de la philosophie platonicienne. Il consiste pour l'essentiel en l'analyse de trois passages. Le premier (*République* V) fait office de transition avec le chapitre précédent : on y voit Socrate formuler un argument éristique, mais pour mieux mettre en évidence la possibilité pour tout discours, y compris lorsqu'il prétend rechercher la vérité et non la controverse, de devenir éristique dès lors qu'il procède de l'ignorance. La distinction entre éristique et philosophie selon le critère de la finalité (recherche de la victoire ou de la vérité) ne suffit donc pas, à elle seule, à se prémunir de l'éristique. Le second passage (*République* VII) confirme l'acuité de cette difficulté, en mettant en évidence un risque d'éristique et de scepticisme jusque dans le cursus éducatif des potentiels philosophes-rois et reines de la cité idéale, tout en opérant un déplacement : le risque provient de la pratique de la réfutation et de ses effets psychologiques sur l'âme de ceux qui s'y adonnent. On ne peut pour philosopher faire l'économie de la réfutation, et pourtant celle-ci est dangereuse : il s'agit d'un risque à assumer, qui peut être réduit autant que possible, mais qui persiste jusque dans la cité idéale de la *République*. Le dernier passage (*Philèbe*), qui présente de nombreuses similitudes avec le précédent, montre que le risque d'usage éristique du *logos* tient à sa nature même en tant que langage, car tout langage entremêle constamment l'un et le multiple et se prête ainsi à un usage éristique. Si la dialectique a pour fonction d'éviter de procéder de façon éristique, elle ne supprime pas pour autant ce risque qui tient à la nature même du langage, et en cas d'échec, elle risque de ne produire qu'un autre discours éristique. Il s'agit là encore d'un risque nécessaire, assumé comme tel par Socrate. Trois aspects du philosophe platonicien sont donc interrogés dans ce chapitre : la recherche de la vérité, la pratique de la réfutation, et le recours au seul *logos* (discours et raisonnement, par opposition notamment aux sens). Sans épuiser le sens de la philosophie dans les dialogues, ces trois aspects en sont des composantes essentielles. Pourtant, ceux-ci peuvent aboutir à son contraire, à savoir l'éristique : ou bien parce qu'ils s'avèrent insuffisants, comme la recherche de la vérité, ou bien, comme c'est le cas pour les deux autres, parce qu'ils sont pour ainsi dire à double tranchant, susceptibles de produire les effets les plus bénéfiques comme les pires qui soient.

I. Les éristiques par ignorance (*République V*, 451c-456b)

Au début du livre V, Socrate est interrompu par ses interlocuteurs alors qu'il s'apprête, après avoir décrit la constitution d'une cité et d'une âme justes, à en décrire les formes déviées. Ceux-ci lui demandent notamment de revenir sur certains de ses propos précédents concernant la communauté des femmes et des enfants dans Kallipolis. Avant de céder devant leur insistance, Socrate les met en garde : ils ne savent pas quel « essaim d'arguments » (450b2 : ἔσμὸν λόγων) ils ont ainsi réveillé, et la tâche qui est ainsi dévolue à Socrate est « aussi effrayante que risquée » (451a1 : φοβερόν τε καὶ σφαλερόν). Manquer la vérité sur ces sujets, ce serait entraîner dans une chute terrible ceux qui lui sont chers, une faute plus grande encore qu'un meurtre involontaire. Or, c'est bien ce risque qui apparaît dès la formulation de la première des trois grandes mesures politiques proposées par Socrate, à savoir la nécessité d'accorder aux femmes les mêmes prérogatives et la même éducation qu'aux hommes.

Dans un premier temps, Socrate reconnaît que cela impliquerait des pratiques contraires aux usages actuels, en l'occurrence un entraînement gymnique et militaire des femmes avec les hommes, ce qui risque de soulever des moqueries, mais il rappelle également la relativité de ces usages, puisque l'entraînement d'hommes nus a pu sembler ridicule aux anciens Grecs, avant qu'ils n'en éprouvent l'efficacité et se mettent à faire de même. Ce n'est donc pas le ridicule apparent d'une mesure qui doit permettre de l'évaluer, mais son excellence réelle. Socrate oppose ainsi l'usage des yeux (452d6 : τοῖς ὀφθαλμοῖς), qui désigne par métonymie la sphère des apparences immédiates et irréfléchies (le ridicule de combattre nu), à celui des arguments et raisonnements (τοῖς λόγοις), qui eux permettent de saisir ce qui est véritablement meilleur. Il faut donc, en usant des seuls arguments et en congédiant les valeurs apparentes, se demander si la femme peut naturellement être ou non associée aux activités de l'homme.

Mais les apparences illusoire sont congédiées pour être immédiatement réintroduites dans la sphère du *logos* lui-même. Pour ne pas céder trop rapidement, Socrate imagine en effet un contradicteur imaginaire. Il s'agira, dit-il, « de produire la controverse pour nous-mêmes à la place des autres » (453a7-8 : ἡμεῖς πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀμφοισθητήσωμεν). Selon ce contradicteur imaginaire, il n'est nul besoin de leur opposer un nouvel argument, car ils se contredisent eux-mêmes en affirmant d'un côté qu'à une nature (φύσις) doit être attribuée une fonction (ἔργον) correspondante, et de l'autre que deux natures différentes – les hommes et les femmes – doivent occuper une même fonction, celle de

gardien de la cité, et recevoir la même éducation (453b-e). Socrate assigne sans ambiguïté cet argument, qui met Glaucon en difficulté, à une pratique éristique du discours :

Soc. : Elle est assurément noble, Glaucon, dis-je, la puissance de l'art de contredire. Glaucon. : Pourquoi cela ? Soc. : Parce que, dis-je, il me semble que nombreux sont ceux qui y succombent, même contre leur gré, et ils croient non pas disputer, mais dialoguer, parce qu'ils sont incapables d'examiner le sujet en question en produisant des distinctions selon les espèces ; au lieu de cela, c'est en s'en tenant aux mots eux-mêmes qu'ils recherchent la contradiction sur ce qui a été dit : c'est dans une querelle, non dans un dialogue, qu'ils s'engagent l'un envers l'autre.

Ἡ γενναία, ἣν δ' ἐγώ, ὃ Γλαύκων, ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης. Τί δὴ; Ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι. (454a-1-8)

Socrate distingue nettement l'antilogie et la dispute éristique d'un côté, qu'il semble bien identifier³¹⁹, et le dialogue de l'autre. Ce passage n'est pas une simple réitération du pacte dialectique du *Ménon* (75c-d). Dans le *Ménon*, Socrate oppose ceux qui dialoguent à ceux qui disputent, et en fait deux types d'interlocuteurs différents tant du point de vue de leur finalité que de leur rapport à l'interlocuteur. Dans ce passage de la *République*, la distinction est beaucoup moins nette entre les deux figures, car Socrate décrit le cas d'individus qui pensent dialoguer, mais qui produisent en réalité une dispute, en raison de leur incompetence à produire des distinctions selon les espèces, c'est-à-dire selon les divisions naturelles et réelles des choses. Au lieu de cela, ils s'en tiennent aux seuls mots, alors qu'un même terme peut désigner des réalités distinctes. Ainsi de la « différence » entre les sexes, qui peut désigner une différence absolue, ou une différence seulement relative qui permet de résoudre la contradiction, puisque la différence entre homme et femme du point de vue de la procréation ne contredit pas leur commune aptitude politique, comme le montre ensuite Socrate (454d-456b). Toute différence n'exclut donc pas l'identité. Mais pour le comprendre, il faut examiner les espèces naturelles de la nature de l'Autre et du Même (454b). S'en tenir aux mots, c'est confondre l'unité lexicale avec une unité réelle, croire que tout diffère de façon identique et sous le même rapport, et c'est alors qu'apparaît la dispute et que disparaît le dialogue.

Cela signifie qu'une possible dérive éristique est possible parmi ceux qui ne sont initialement mus par aucune logique agonistique. C'est pourquoi Socrate dit que ce phénomène touche de nombreux individus contre leur gré (ἄκοντες), à leur insu. La différence

³¹⁹ Pour une conclusion similaire, cf. D. EL MURR, « Eristic, antilogy and the equal disposition of men and women (Plato, *Resp.* 5.453b-454c) », *The Classical Quarterly*, vol. 70, n° 1, 2020, p. 85-100, p. 90-91.

entre dialogue et dispute s'explique ainsi moins selon un critère de finalité que selon celui de la capacité à produire des distinctions réelles, donc selon un critère de vérité (la capacité à saisir ce que sont en vérité les choses). On peut, menant une recherche sur les choses mêmes, se laisser tromper par les mots. Autrement dit, cette possibilité concerne au premier chef Socrate et Glaucon eux-mêmes. Socrate affirme en effet à Glaucon : « nous risquons bien de nous attacher, contre notre gré, à la contradiction » (454b1-2 : κινδυνεύομεν γοῦν ἄκοντες ἀντιλογίας ἄπτεσθαι). Il y a donc une pratique inaperçue, inconsciente, de l'antilogie éristique, et lorsque Socrate critique et corrige l'argument éristique, il fait désormais comme si c'était lui-même et Glaucon qui le soutenaient, usant de la seconde personne du pluriel : « que la même nature ne doit pas se trouver exercer les mêmes occupations, c'est d'une façon tout à fait virile et éristique, en nous en tenant aux mots, que nous le recherchons » (454b4-6 : τὸ τὴν αὐτὴν φύσιν³²⁰ ὅτι οὐ τῶν αὐτῶν δεῖ ἐπιτηδευμάτων τυγχάνειν πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν). Les mêmes termes que dans la réplique de 454a, désignant la pratique éristique du discours, sont désormais employés pour désigner leur propre discussion, alors qu'une telle pratique était considérée jusqu'ici comme l'apanage de la plupart des gens (πολλοί), ou assignée au contradicteur imaginaire. L'erreur initialement attachée à la figure de l'autre, du contradicteur ou de la foule, devient leur propre erreur, ce qui est une façon de dire que c'est un seul et même *logos* qui peut prendre ces deux visages pourtant inconciliables que sont l'éristique et le dialogue. Comme le formule à juste titre Monique Dixsaut, « il y a là comme une pente naturelle du logos qui fait que toute discussion d'un problème risque de tourner en querelle de mots. L'art de l'antilogie n'est pas une création purement artificielle, sa puissance est enracinée dans le logos même quand il prend la forme d'un dialogue »³²¹.

Comment expliquer cet argument éristique au beau milieu de la *République*, alors même que Socrate a prévenu quelques lignes auparavant que rien ne pouvait arriver de pire qu'une erreur sur des sujets aussi importants (451a) ? On peut faire l'hypothèse qu'il est formulé dans un but pédagogique, et qu'il s'avère en fin de compte bénéfique³²². En effet, il

³²⁰ La plupart des éditeurs, notamment J. Burnet, et traducteurs (L. Robin, G. Leroux, P. Pachet) corrigent la leçon des manuscrits et suivent une correction de Bessarion (τὸ μὴ τὴν αὐτὴν φύσιν). Comme le remarque R. S. Slings, cette correction est difficilement tenable du point de vue du grec, et rend le propos redondant. Cf. R. S. SLINGS, « Critical Notes on Plato's *Politeia*, V », *Mnemosyne*, vol. 52, n° 4, 1999, p. 385-407, en particulier p. 387-389. Je comprends l'argument ainsi : l'argument éristique vise la négation de la thèse selon laquelle à une même nature correspond une même occupation, celle-là précisément que Socrate défend en 453e1-3.

³²¹ M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique*, op. cit., p. 64.

³²² Les hypothèses que je propose ci-après visent à expliquer le caractère *éristique* de l'argument utilisé dans ce passage. Pour une synthèse et une discussion stimulante des raisons *doctrinales* qui peuvent expliquer ce passage

est immédiatement corrigé par Socrate, et permet de déterminer la faute de raisonnement et l'ignorance plus générale dont elle procède³²³. Glaucon est mis à l'épreuve, lui qui ne parvient pas à sortir par lui-même de la contradiction, et progresse lorsqu'il comprend ses propres erreurs et les solutions proposées pour résoudre la difficulté. Un argument éristique peut donc constituer un outil pédagogique particulièrement efficace : il met en évidence les insuffisances de celui qui ne parvient pas à le résoudre, puis une fois corrigé, produit une meilleure compréhension du sujet en question. En l'occurrence, ce sujet concerne le rôle politique des femmes dans un bon régime, mais aussi, à un niveau plus général, la bonne façon d'articuler les espèces du Même et de l'Autre dans les raisonnements. En somme, il s'agit aussi d'apprendre à devenir meilleur dialecticien au sens du *Phèdre* (265e), de découper correctement les espèces du Même et de l'Autre, dont l'importance est soulignée dans le *Sophiste*, selon leurs articulations naturelles, comme un bon boucher sacrificateur. Dans cette mesure, il ne s'agirait pas tant d'une dérive éristique de la part de Socrate, que d'un simulacre d'éristique à finalité pédagogique.

Néanmoins, c'est aussi et d'abord sur une autre leçon qu'insiste Socrate dans ce passage, à savoir que le risque de produire des arguments éristiques les concerne également. Pour sa part, Glaucon pense que l'entretien qu'ils sont en train de mener peut facilement s'exempter du reproche d'être éristique (454a). Pire encore, il n'a pas conscience que l'argument qui a été produit est éristique, et il faut que Socrate le lui montre. Glaucon représente ces individus qui croient dialoguer, mais qui disputent sans s'en rendre compte, faute d'être capables de débusquer les pires erreurs de raisonnement. Le second enseignement de Socrate, plus important encore que le précédent, est donc que Glaucon et tous ceux qui s'adonnent aux discours courent ce risque ; qu'il ne concerne pas seulement les professionnels de la réfutation, ceux qui revendiquent l'art de la contradiction, mais aussi ceux qui prétendent faire un tout autre usage des discours et de la pensée. Car si le véritable critère de distinction entre dispute et discussion réside dans l'ignorance, comme semble bien l'affirmer Socrate, alors la dispute constitue la forme latente, ou inaperçue, de presque toutes les discussions. La réaction de Glaucon lui-même montre combien cette différence peut passer inaperçue, et Socrate ne s'exempte pas de ce risque.

de la *République*, cf. D. EL MURR, « Eristic, antilogy and the equal disposition of men and women (Plato, *Resp.* 5.453b-454c) », *op. cit.*, p. 91-99.

³²³ On peut attribuer une fonction similaire aux objections puériles contre Protagoras dans le *Théétète*, analysées au chapitre précédent, même si dans ce dernier cas, le procédé est plus complexe et a d'abord pour fonction d'obliger Protagoras à se mettre en porte-à-faux vis-à-vis de son propre principe.

On voit donc que le philosophe peut user d'arguments éristiques dans un but pédagogique. Le premier apport se situe sur le plan épistémique : un argument éristique permet de tester l'interlocuteur et de le faire progresser. Le second apport relève davantage d'une forme d'éthique de la discussion : il s'agit de mettre en garde les amateurs de discours³²⁴ contre le risque d'éristique qui guette toute discussion. Ce risque de confusion n'est pas seulement affirmé par Socrate, il est aussi représenté par Glaucon lui-même, ce qui confirme son acuité. On pourrait cependant considérer que si ce risque guette ceux qui ne possèdent pas les capacités suffisantes pour dialectiser correctement malgré leur désir de philosopher, à l'instar de Glaucon, il ne concerne guère les naturels philosophes susceptibles de devenir les futurs philosophes rois et reines d'une cité idéale. Quant à Socrate, même s'il s'inclut dans ce risque d'usage éristique du dialogue avec Glaucon, il devrait en être écarté : s'il est capable de le mettre en scène pour Glaucon, c'est qu'il ne risque pas lui-même de produire un discours éristique à son insu. Pourtant, le cursus éducatif des futurs gouvernants au livre VII de la *République* montre que ce risque est beaucoup plus difficile à éviter qu'on ne pourrait le penser, y compris pour des naturels philosophes élevés dans les meilleures conditions qui soient, et que Socrate ne prétend jamais s'en affranchir une fois pour toute.

II. Réfutation et éristique dans la *République*

1) Des dialecticiens aguerris à la dialectique des jeunes naturels philosophes

Au terme des développements sur le Bien, la Ligne et la Caverne, Socrate présente au livre VII le cursus éducatif des futurs gouvernants de la cité idéale bâtie en paroles (521c-540c). Cette formation est composée de diverses disciplines auxquelles les jeunes les plus doués sont progressivement introduits : gymnastique et musique, calcul, géométrie plane, géométrie des solides, astronomie, harmonie, dialectique. Cette dernière est décrite comme le sommet, l'achèvement d'un cursus éducatif (534e) dont toutes les étapes précédentes ont pour fonction de préparer l'âme (532d) en la détournant du borbier sensible pour la tourner vers le lieu intelligible où elle saisit l'essence propre de chaque chose. Le dialecticien, seul capable de supprimer les hypothèses qui caractérisent les disciplines mathématiques qui relèvent de la *διάνοια* (533c-d), parvient jusqu'à l'essence de chaque chose et opère une saisie de l'idée du Bien dans un discours qui ne faillit pas (534b-c). L'exposé du cursus éducatif idéal semble

³²⁴ Cf. 450b, où Thrasymaque puis Glaucon réitèrent leur vif intérêt pour les discours (*logoi*). Ce passage répond à leur soif de discours en les intimant à produire des distinctions entre les différentes formes possibles du *logos*.

donc clos en 534e, et la formation de philosophes rois et reines semble pouvoir se dérouler sans heurt dans un régime idéal. Mais avec la question de savoir à *qui* prodiguer cette formation, une difficulté de taille ressurgit : d'un côté, seuls les individus au naturel excellent possèdent les qualités requises pour devenir dialecticiens, à savoir fermeté, courage, belle apparence, noblesse, vaillance, dons pour l'étude, bonne mémoire, endurance tant du corps que de l'âme, sincérité, tempérance (535a-536b) ; mais s'il en est ainsi, il ne peut s'agir que d'individus d'âge mûr, comme Socrate le souligne dès le livre III (412c). Or, les efforts importants que requiert tout apprentissage ne peuvent être fournis dans la vieillesse : ils sont le lot des jeunes (536d). D'où une forme de paradoxe : pour que le cursus éducatif puisse se dérouler sans heurt, tel qu'il a été décrit précédemment, il faudrait ne sélectionner que des individus d'un âge avancé, car celui-ci est la condition pour qu'ils réunissent toutes ces qualités, en particulier, peut-on supposer, les vertus éthiques. Mais les efforts vigoureux et répétés que cette formation demande ne peuvent qu'être l'apanage de la jeunesse, qui ne saurait cependant posséder toutes ces qualités à leur plein niveau de développement. Socrate se moque ainsi de son propre discours : pour défendre la philosophie, injustement accusée³²⁵, il a parlé avec trop de sérieux (536c2 : ἐντεινόμενος), oubliant qu'ils étaient en train de jouer. Autrement dit, en ne tenant pas compte des contraintes imposées par toute éducation, il a donné une image de la formation philosophique et du dialecticien qui risque fort de ressembler à un vœu pieux.

Il importe de prendre la mesure de cette inflexion des développements sur la formation des futurs philosophes-gouvernants, en particulier concernant la conceptualisation de la dialectique³²⁶. Celle-ci est réintroduite pour les plus doués parmi les jeunes de vingt ans, qui ont reçu sous forme de jeu dans leur enfance les savoirs mathématiques propédeutiques, ont excellé dans les exercices gymniques, et ont été initiés à la guerre : il s'agit désormais, entre vingt et trente ans, de les faire parvenir à une vue synoptique (537c2 : σύνοψιν) de la parenté qui unit les différents enseignements reçus dans l'enfance, et de la parenté de ces enseignements avec « la nature de ce qui est réellement » (537c3 : τῆς τοῦ ὄντος φύσεως), autrement dit avec la nature intelligible. Cette étape du cursus éducatif consiste donc à utiliser les différentes disciplines mathématiques pour orienter l'œil de l'âme vers l'intelligible dans

³²⁵ Il fait ici référence aux développements du livre VI, dont il sera question au chapitre 7.

³²⁶ Les débats traditionnels sur la dialectique portent davantage sur l'identité ou non de la dialectique décrite au livre VI (511b) avec celle décrite au livre VII (en particulier 533c-d et 534b-c). Cf. F. M. CORNFORD, « Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII. (II.) », *Mind*, vol. 41, n° 162, 1932, p. 173-190 et les objections de R. HACKFORTH, « Plato's Divided Line and Dialectic », *The Classical Quarterly*, vol. 36, n° 1/2, 1942, p. 1-9. Il me semble important de ne pas négliger les passages sur la dialectique postérieurs à 534e.

son ensemble, conformément à la leçon des développements précédents sur le bon usage de ces savoirs. Quant au dialecticien, c'est précisément cette vue synoptique qui le caractérise.

Si la capacité à acquérir une vue synoptique permet de sélectionner le naturel dialecticien, elle ne constitue cependant pas le terme du cursus éducatif. À trente ans, les meilleurs parmi le groupe précédent doivent être mis à l'épreuve quant à leur capacité de dialoguer (537d5 : τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), pour déterminer lequel est capable « de se diriger avec vérité vers ce qui est réellement » (537d6-7 : ἐπ' αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας ἰέναι). La liaison entre dialectique et saisie de l'intelligible sans le moyen de la perception sensible est maintenue, mais elle est désormais redoublée de la pratique du διαλέγεσθαι. Tandis que jusqu'à ce stade l'atteinte de l'intelligible s'appuyait uniquement sur un certain usage des disciplines dianoétiques, il est désormais conditionné, dans sa forme supérieure, par un usage spécifique de la discussion. Cela induit deux changements : d'abord, une plus grande déprise vis-à-vis du sensible, puisque les disciplines mathématiques usent de façon privilégiée d'images sensibles, tandis que le διαλέγεσθαι requiert de se défaire de l'usage des sens ; mais aussi et surtout, en second lieu, cela implique un tout autre rapport au savoir, dans la mesure où la pratique de la discussion s'avère être une pratique réfutative impliquant une aporie qui doit être surmontée par celui qui y est soumis. Les développements suivants ont précisément pour fonction de mettre en lumière la spécificité de cette étape du cursus éducatif, ainsi que ses dangers. On peut donc à ce stade tirer plusieurs conclusions : 1) la vue synoptique propre au dialecticien ne suffit pas pour autant à former un philosophe, c'est-à-dire un dialecticien accompli ; 2) cela, parce qu'il faut en outre être capable de pratiquer la discussion, qui apparaît par la suite comme une pratique réfutative reposant uniquement sur l'usage d'arguments sans le recours aux sens, et d'en surmonter les dangers ; 3) une comparaison avec le portrait du dialecticien idéal de 534c, où l'on retrouve ces deux composantes – la saisie de l'intelligible et la pratique de la réfutation – le confirme : ce n'est pas seulement la saisie de l'intelligible, ni même le fait de supprimer les hypothèses pour remonter jusqu'à un principe inconditionné (533c), qui caractérisent la dialectique, mais aussi d'être capable de « traverser toutes les réfutations, comme dans un combat » (534c1-2 : ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιόν). Une pratique antagoniste de la discussion est donc nécessaire pour devenir véritablement dialecticien. Mais tandis que le dialecticien idéal surmonte toutes les difficultés dans un *logos* qui ne faillit pas (534c3 : ἀπτῶτι τῷ λόγῳ), il n'en va pas de même pour les naturels philosophes de trente ans qui s'y adonnent. D'où l'importance de distinguer le dialecticien idéal des dialecticiens de trente ans que l'on éduque, et les différentes

composantes de la dialectique de la *République*, qui ne saurait être réduite à une saisie synoptique dénuée de toute prise de risque.

2) Les dangers de la réfutation pour les naturels philosophes de la cité idéale (537d-539d)

Cette étape du cursus éducatif est particulièrement dangereuse, dans la mesure où elle risque de conduire les naturels philosophes à rien moins qu'une pratique éristique de l'argumentation qui les rendrait inaptes à la gouvernance. Elle constitue donc un moment charnière dans le cursus éducatif des philosophes rois et reines. Afin de mettre en évidence cette difficulté, Socrate opère un détour par l'état désastreux dans lequel se trouve la pratique de la discussion³²⁷ dans les cités existantes (537e1-2 : τὸ νῦν περὶ τὸ διαλέγεσθαι κακὸν γινόμενον ὅσον γίγνεται). En effet, ceux qui la pratiquent deviennent pleins de mépris pour les lois (537e4 : παρανομίας). Il explique ce processus de corruption par une comparaison avec un orphelin qui découvrirait tardivement que ceux qu'il croyait être ses parents biologiques ne le sont pas : de même qu'en raison de sa déception il cesserait de les respecter et céderait à l'attrait des flatteurs, surtout s'il se trouve être riche et doué, de même un jeune élevé dans le respect des valeurs des lois de la cité, s'il voit ses opinions réfutées souvent et de multiples façons (538d8 : πολλάκις καὶ πολλαχῆ), risque bien de ne plus les respecter et de céder à des pratiques porteuses de plaisir (538d1-2 : ἐπιτηδεύματα ἡδονὰς ἔχοντα), qui flattent l'âme et la détournent de la loi. Afin d'éviter des conséquences aussi désastreuses pour ceux qui s'adonnent à la réfutation, il faut les empêcher de la pratiquer dans leur jeunesse,

car il ne t'a pas échappé, je crois, que les jeunes, lorsqu'ils goûtent pour la première fois aux argumentations, en usent tout à fait comme d'un jeu, s'en servant toujours pour contredire, et qu'en imitant ceux qui réfutent, eux-mêmes en réfutent d'autres, prenant plaisir, à la manière de jeunes chiens, à tirer et à mettre en pièce par la parole quiconque se trouve près d'eux.

οἶμαι γὰρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρῶνται, αἰεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον αἰεὶ. (539b1-6)

³²⁷ Le champ lexical est fluctuant en 537d-539d : il est tantôt question du *dialegesthai* (537d5, 537e1, 539c6), tantôt du *logos* (538c5, 539a5, 539a9, 539b2, 539d5, 539d8) pour désigner une même activité caractérisée par sa dimension réfutative, et dont on vient de voir qu'elle est constitutive de la dialectique décrite en 533c-534c. Je tiens donc les termes pour équivalents dans ce passage.

Il y a donc une tendance naturelle des jeunes à user de façon éristique du *logos*, ce qui s'accompagne d'une forme de scepticisme envers les valeurs et opinions admises depuis l'enfance. D'où la solution préconisée par Socrate : les potentiels philosophes rois et reines ne doivent pas goûter aux discussions argumentées avant l'âge de trente ans, car l'individu plus âgé, étant plus mesuré (μετριώτερος), imite davantage celui qui désire dialoguer en vue de l'examen du vrai (539d6-7 : τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τὰληθές) que celui qui, pour s'amuser, joue à contredire (539d7-8 : μᾶλλον μιμήσεται ἢ τὸν παιδιᾶς χάριν παίζοντα καὶ ἀντιλέγοντα). Une forme de modération naturelle venant avec l'âge doit ainsi permettre de pallier les risques de dérive éristique de la discussion argumentée.

Selon l'état de modération de l'âme de l'individu réfuté, on peut donc aboutir à deux situations diamétralement opposées : la recherche de la vérité, si l'âme est suffisamment mesurée, ou au contraire, si elle l'est insuffisamment, une forme d'éristique doublée de scepticisme. Dans le second cas, le processus semble d'autant plus grave qu'il s'entretient de lui-même : si c'est initialement le fait d'être réfuté qui conduit à une sorte de scepticisme (538d-e), l'individu réfuté ne sachant plus ce qu'il en est de la vérité sur ce qu'il croyait savoir, il devient ensuite réfuteur (539b-c), produisant un effet similaire sur les autres qui renforce en retour son propre rejet de toute vérité. Il y a donc là un risque à la fois épistémique (l'abandon de la vérité, et l'impossibilité subséquente de l'atteindre) et psychologique (le déséquilibre de l'âme, qui cède ainsi aux plaisirs flatteurs au détriment de l'exercice de l'intelligence). Les conséquences en sont directement pratiques, et même politiques, car ce qui guette les individus réfutés n'est rien moins que le non-respect de la loi. Dans la mesure où ce risque menace les potentiels dirigeants d'une cité idéale³²⁸, on comprend pourquoi Socrate insiste tout particulièrement sur l'attention qui doit entourer cette étape de l'éducation. Au fond, c'est la possibilité même d'une cité bonne gouvernée par des philosophes excellents qui est menacée, si leur cursus éducatif risque de produire tout le contraire de philosophes. Qui plus est, les conséquences sont d'autant plus désastreuses que les naturels philosophes, dans la *République*, sont aussi bien les potentiels tyrans, en vertu de l'axiome selon lequel les naturels médiocres ne produiront que des biens et des maux médiocres, tandis que les naturels les plus doués sont susceptibles de produire les plus grands biens comme les pires maux (491d-e). Ce risque, s'il n'est pas pris au sérieux, met donc en péril le modèle même de la cité idéale bâtie en paroles.

³²⁸ En 539a, Socrate aborde la question de ce qu'il faudrait faire pour éviter que ce qui se produit dans les cités existantes ne se produise dans la cité idéale, ce qui suppose donc que cela pourrait bien se produire.

L'un des enjeux interprétatifs du passage réside dans l'élucidation du type de réfutation qui produit ces effets potentiellement néfastes : ce risque concerne-t-il tout type de réfutation, certaines formes seulement, ou bien des réfutations portant uniquement sur des sujets particuliers ? Il est de première importance de déterminer l'extension de la pratique réfutative dont il est question : s'il s'agit d'une pratique circonscrite de la réfutation, alors le danger est peut-être mineur, mais s'il s'agit de toute forme de réfutation, la difficulté est bien plus grande. Marta Heckel pose cette question à partir d'une comparaison entre 537d-539d et un autre passage de *République* VII (523a-524d), où Socrate met en évidence l'utilité de certaines contradictions sensibles, par exemple celle entre la grandeur et la petitesse de trois doigts, pour tirer l'âme vers l'intelligible : comment se fait-il que la contradiction produise dans ce cas un effet pédagogique bénéfique, tandis qu'elle produit un effet potentiellement corrupteur sur les jeunes dialecticiens³²⁹ ? Elle propose la solution suivante : le premier passage porte sur des contradictions dans les particuliers sensibles, qui sont réelles, tandis que le second porte sur des contradictions dans les Formes intelligibles, ce qui est faux. En effet, dire qu'un doigt n'est pas plus grand que petit, afin de distinguer le Grand en soi du Petit en soi, est correct ; mais dire que le Beau lui-même n'est pas plus beau que laid, est faux, et abolit la possibilité même qu'il existe un Beau en soi ; c'est pourquoi ce second cas serait potentiellement corrupteur. Tandis qu'un véritable dialecticien ne se laisse pas convaincre par les contradictions élevées contre les réalités intelligibles, et traverse avec succès ce genre de réfutation en étant capable d'y répondre, un jeune insuffisamment préparé risque de ne pas y parvenir et d'être corrompu. Cette interprétation de l'argument a le mérite de mettre en évidence la radicalité du cursus éducatif platonicien : l'aporie, la réfutation et la contradiction ne cessent pas avec la reconnaissance de l'existence des Formes intelligibles, dans la mesure où il faut encore mettre à l'épreuve les jeunes qui ont acquis une vue synoptique et posent des essences intelligibles. La première partie du *Parménide*, où le vieil éléate met en difficulté un jeune Socrate qui ne parvient pas à défendre sa théorie des Formes, fournit un exemple du type d'épreuves auxquelles soumettre les naturels philosophes. Car le but du vieux Parménide n'est pas de montrer qu'il faudrait abandonner les Formes³³⁰, mais qu'il ne suffit pas de poser leur existence pour résoudre toutes les difficultés : encore faut-il être capable de traverser toutes les réfutations, toutes les objections qui peuvent leur être faites. Pour devenir un véritable dialecticien, il faut être capable de traverser l'épreuve de la réfutation des réalités

³²⁹ M. HECKEL, « Plato on the role of contradiction in education », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 25, n° 1, 2017, p. 3-21.

³³⁰ Cf. 135b-c : sans les Formes, c'est la puissance du διαλέγεσθαι dans son ensemble qui est détruite.

intelligibles elles-mêmes. Cela implique donc la nécessité de soumettre à l'épreuve de la réfutation ce qui, pour Platon, est vrai, à savoir l'existence de réalités intelligibles, dans la mesure où ce qui compte vraiment, pour un dialecticien, est d'être capable de les défendre contre les objections et de justifier leur existence.

Néanmoins, il me semble nécessaire d'aller plus loin : ce n'est pas seulement la réfutation qui prend pour objet la réalité intelligible dont il est question dans ce passage, mais toute pratique de la réfutation. En effet, l'interprétation de Marta Heckel ne tient compte que du cursus éducatif des philosophes rois et reines dans la cité idéale. Mais toute l'originalité de ce passage, et sa difficulté, tiennent à ce qu'il articule un cas de corruption par les discussions argumentées dans les cités existantes à ce qui pourrait se produire dans la cité idéale de la *République*. Il faut donc, d'une façon ou d'une autre, que le processus de corruption puisse s'appliquer aux deux cas, aux cités existantes et à une cité parfaitement bonne. Or, il ne le peut qu'à condition de porter sur les effets de la réfutation dans son ensemble. Le texte va dans ce sens : tandis que dans un premier temps Socrate prend l'exemple de la réfutation de certaines valeurs (538d-e : le beau, le juste, le bien), de sorte qu'on pourrait considérer que c'est la réfutation sur ces sujets en particulier qui crée le risque de corruption³³¹, lorsqu'il décrit ensuite le goût des jeunes pour les arguments éristiques (539a-c), c'est sans la moindre précision quant à l'objet de ces réfutations : éthiquement neutre ou non, concernant les choses particulières comme les Formes, il décrit le fait même de pouvoir réfuter toute position. Dans le cas d'une cité idéale, il peut en effet s'agir de réfutations portant sur les réalités intelligibles ; mais il peut aussi bien s'agir de toute autre forme de réfutation, sur quelque sujet que ce soit et de quelque manière qu'elle procède, dans la mesure où la finalité est de mettre à l'épreuve, de tester la capacité des naturels philosophes à sortir des contradictions. Prenons l'exemple d'une jeune femme douée d'un naturel philosophe, qui a franchi jusqu'ici avec succès les différentes étapes du cursus philosophique. Elle respecte les dieux, conformément aux lois en vigueur. Si on l'interroge sur les dieux, elle répondra donc qu'ils sont bons, justes, etc. Du fait de sa connaissance synoptique, elle est capable d'établir la parenté entre le divin et l'intelligible. Mais il ne faut pas oublier que depuis l'enfance, son respect des dieux a été façonné par de beaux mythes, tous anthropomorphes : on peut

³³¹ Interprétation du passage défendue notamment par J. Adam, F. M. Cornford et G. Vlastos. Cf. J. ADAM, *The Republic of Plato*. Books VI-X and indexes [1902], Cambridge, Cambridge University Press, 1965, vol. 2, p. 152 ; F. M. Cornford, « Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII. (II.) », *op. cit.* ; G. VLASTOS, « Elenchus and Mathematics : A Turning-Point in Plato's Philosophical Development », *The American Journal of Philology*, vol. 109, n° 3, 1988, p. 362-396, p. 364-365. Ils insistent sur la dimension éthique et religieuse des exemples pris par Socrate tandis que M. Heckel souligne la dimension générique de ses formulations (*le beau, le juste, etc.*).

aisément la mettre en difficulté sur la contradiction entre cet anthropomorphisme et l'absence de toute qualité sensible du divin ; sur la possibilité, pour ce qui est divin, d'être en même temps plusieurs ; ou encore, sur la compatibilité entre l'ordonnance divine de l'univers et les maux qui s'y trouvent, qui pourrait conduire à la conclusion que les dieux n'existent pas, qu'ils se désintéressent des humains, ou encore qu'ils sont mauvais. Sans compter la possibilité de recourir à des arguments fallacieux pour la mettre à l'épreuve, comme celui de l'*Euthydème* (302e-303a) selon lequel si l'on a un dieu (tutélaire), alors on peut le vendre, le sacrifier, ou quelque autre impiété, puisqu'on l'a (en sa possession). On peut aussi, comme le fait Protagoras dans son traité *Sur les dieux*³³², objecter l'impossibilité de connaître quoi que ce soit des dieux en raison des limites inhérentes à la condition humaine. Ces difficultés ne portent que sur les divinités au sens traditionnel d'être divins : on peut y ajouter toutes les difficultés qui découlent de l'existence de réalités non sensibles. Tous les moyens peuvent être bons pour mettre cette jeune femme à l'épreuve, puisque l'important est de déterminer si elle est capable de se sortir par elle-même de toutes sortes de contradictions. Et il faut bien imaginer qu'à chaque fois qu'elle surmonte une difficulté, c'est pour être replongée dans une autre, à la façon d'une gymnastique (539d) qui dure rien moins que cinq ans. Même dans le cas des jeunes dialecticiens, il ne faut donc pas réduire la réfutation à la réfutation de réalités intelligibles, car le but est de s'entraîner à sortir de toutes les sortes de contradictions³³³.

Un détour par le passage du *Phédon* (89d-91a) sur l'analogie entre misologie et misanthropie, permet d'élucider le processus psychologique sous-jacent à la tendance à user de façon éristique des discours, et de mettre en perspective le texte de la *République*. Dans le *Phédon*, les objections de Simmias et Cébès contre l'immortalité de l'âme semblent avoir renversé les arguments précédents de Socrate. Celui-ci met alors en garde contre la tentation de céder à une certaine émotion (89c11-12 : τὴν πάθος) délétère, la haine des raisonnements. Il met en évidence la similitude qui existe entre le processus qui conduit à la misanthropie et celui qui conduit à la misologie : après avoir accordé une confiance excessive à des individus ou des raisonnements, lorsqu'on éprouve des déceptions répétées (trahisons, arguments qui

³³² DK A12 et B4. Cf. également *Théétète*, 162d-e.

³³³ L'utilisation d'arguments fallacieux comme moyen légitime de tester les naturels philosophes est explicitement affirmée par Socrate dès qu'il énonce le principe des tests de sélection des futurs gouvernants : l'une des épreuves consiste à leur proposer des tâches dans lesquelles ils seront les plus à même d'oublier leur opinion droite sur le bien de la cité et de se laisser tromper (413c9 : ἐπιλανθάνοιτο καὶ ἐξάπατῶτο). Cette épreuve correspond à la possibilité de perdre une opinion droite soit sous l'effet du temps, soit parce qu'elle nous est dérobée par un autre *logos* (413b). 537d-539d explicite et développe ce qui est annoncé dès le livre III.

s'avèrent faux), on finit par haïr aussi bien les hommes que les raisonnements. La pratique antilogique du discours, par « ceux qui passent leur temps à mettre au point des arguments contradictoires » (90c9-d1 : οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες), constitue le stade achevé de cette haine du discours qui naît d'un excès de confiance initial dans le premier argument venu. Une telle attitude ne peut que conduire à la conclusion qu'il n'y a plus rien de sain ni d'assuré en aucune chose ni en aucun raisonnement (90c3-4 : οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων). Le mobilisme universel, et le relativisme pessimiste qu'il entraîne à l'égard de la vérité, sont ainsi les corollaires d'une haine des arguments qui trouve son origine dans une confiance excessive en eux. Cela signifie donc que la haine – des hommes ou des arguments – n'entraîne pas nécessairement l'absence de tout contact, de toute familiarité avec l'objet de cette haine. Au contraire, les pires misologues sont ceux qui sont de véritables virtuoses des arguments, tout comme dans la *République*, la déception éprouvée devant les réfutations répétées conduit à une pratique irréfrénée et incontrôlée de la réfutation : ce qui peut passer pour un amour des arguments s'avère en réalité tout le contraire, dès lors que les arguments sont taxés d'une impuissance foncière à saisir le vrai. On retrouve ainsi une logique d'ensemble analogue entre le *Phédon* et la *République* : à partir d'un état initial de confiance envers une croyance, on aboutit à un mépris et un rejet de cette même croyance, le passage entre ces deux états contraires étant médiatisé par l'expérience réitérée d'une déception³³⁴. Dans les deux dialogues, cette déception conduit à se retourner contre la croyance initiale, alors que sa véritable cause réside dans le manque de compétence de l'individu réfuté. La généralité de l'argument du *Phédon* confirme que la difficulté, dans la pratique des discussions argumentées, ne réside pas dans le contenu de l'argument réfuté (portant sur des sujets éthiques ou non, des universaux ou des particuliers), mais dans la facilité avec laquelle, pour une âme insuffisamment préparée, un argument peut se renverser en son contraire : de faux, paraître vrai, et inversement. À cela s'ajoute – point que met particulièrement en évidence le *Phédon* – l'attachement émotionnel très fort envers certains arguments, ou croyances, qui explique qu'une déception puisse conduire à une véritable haine. Dans les deux dialogues, la difficulté est donc réelle, et la seule solution possible, une préparation adéquate.

³³⁴ Sur l'importance du champ lexical de la confiance (πίστις) dans ce passage, et plus généralement dans le *Phédon*, cf. T. MILLER, « Socrates' Warning Against Misology (Plato, *Phaedo* 88c-91c) », *Phronesis*, vol. 60, n° 2, 2015, p. 145-179. Bien qu'on ne trouve pas exactement le même champ lexical dans le passage de la *République*, c'est bien une forme de confiance initiale, vis-à-vis des parents ou de certaines opinions (538c6 : δόγματα), qui conduit à les honorer et à leur obéir.

Il existe cependant une différence importante dans la façon dont les deux dialogues décrivent le processus de perte de confiance dans les arguments. La réfutation précoce constitue dans la *République* l'élément déclencheur conduisant à mépriser les arguments, tandis que dans le *Phédon*, le processus semble se dérouler pour ainsi dire naturellement, par une forme d'inertie propre : du moment que l'individu n'est pas compétent (89d5-6 : ἄνευ τέχνης), et qu'il accorde une confiance excessive aux arguments, il en arrive presque inévitablement à juger faux ce qu'il croyait vrai (90b), et risque de devenir un antilogique³³⁵. La contradiction, qu'elle soit produite par lui-même ou par un tiers, semble inévitable. Dès lors, les solutions proposées ne sont pas tout à fait les mêmes. En particulier, la médiation de la réfutation dans la *République* permet de proposer une solution concrète à mettre en œuvre dans une cité bonne, solution qui consiste pour l'essentiel à ne pas pratiquer les discussions argumentées avec n'importe qui, ni avant que l'âme n'ait atteint une certaine mesure, ce que Socrate situe aux alentours de trente ans. Dans quelle mesure cette solution apporte-t-elle une réelle assurance qu'une cité idéale puisse se prémunir contre tous les maux afférents à une pratique trop précoce de la réfutation ? Il faut ici distinguer deux problèmes : 1) est-il possible, ou vraisemblable, que de jeunes naturels philosophes parmi les plus doués ne soulèvent pas par eux-mêmes des contradictions avant d'atteindre la tempérance requise ? 2) à supposer qu'ils le puissent, une pratique de la réfutation au moment adéquat garantit-elle leur succès, ou à tout le moins, les préserve-t-elle, en cas d'échec, des conséquences néfastes décrites par Socrate ?

À la première question le passage du *Phédon* sur la misologie, qui établit un lien direct entre une confiance excessive dans certaines croyances et la déception qui suit presque invariablement, semble répondre par la négative. On pourrait objecter que le *Phédon* dénonce précisément la combinaison d'un excès de confiance avec une absence de compétence, mais que les futurs philosophes-gouvernants de la *République* sont loin d'être incompetents, ou aussi naïfs dans la confiance qu'ils accordent que le commun des individus. Ils sont certes plus compétents que la plupart, mais au regard du savoir qu'ils s'efforcent d'atteindre, celui qu'incarne le dialecticien accompli, ils sont encore largement incompetents, même lorsqu'ils s'adonnent aux disciplines dianoétiques et s'élèvent vers l'intelligible dans une vue synoptique, car ils sont absolument inexpérimentés dans les discussions argumentées. Qui

³³⁵ Terme que je tiens ici pour synonyme d'éristique, comme le confirme la référence à l'amour de la victoire quelques lignes plus bas, opposé à la philosophie (91a). Sur les débats autour de la distinction entre antilogie et éristique, et la nécessité de ne pas appliquer systématiquement la distinction très spécifique que l'on trouve dans la cinquième définition du *Sophiste*, voir l'introduction.

plus est, l'organisation même de la cité bonne, où de beaux mythes façonnent les opinions de l'ensemble des citoyens, et le processus de sélection des gardiens, qui privilégie la constance, la modération et l'obéissance des jeunes, impliquent que ceux et celles qui suivent le cursus éducatif jusqu'avant trente ans sont aussi les plus respectueux des valeurs de la cité et des enseignements qu'ils ont reçus (537d). Autrement dit, leur confiance doit être sans faille envers ce qui leur a été enseigné depuis l'enfance. Dès lors, eux aussi combinent une grande confiance vis-à-vis de ces enseignements, et un manque d'expérience, de compétence dans les discussions argumentées. La mesure consistant à les en éloigner durant leur jeunesse est donc à double tranchant : s'ils n'y goûtent effectivement qu'au moment adéquat, elle peut être salvatrice ; mais s'ils s'y adonnent plus tôt, spontanément (ce que le passage du *Phédon* semble décrire comme la situation la plus courante), les conséquences peuvent en être plus graves encore, du fait de la force de leur confiance et de leur inexpérience complète de ce genre de raisonnements.

Admettons cependant que la mesure puisse être réellement appliquée, ce qui n'a après tout rien d'impossible. Vient alors la seconde question : tout risque de corruption chez ceux qui doivent être les gardiens de la cité est-il pour autant supprimé ? Pour répondre à cette question, il faut bien garder à l'esprit que dans le cadre du contexte éducatif de la cité idéale, c'est une seule et même pratique de la réfutation qui peut conduire à deux attitudes opposées, la recherche de la vérité ou au contraire celle de la victoire, laquelle implique l'abandon de l'idée même de vérité (539c). Par conséquent, la différence ne réside pas dans la façon dont le jeune est soumis à la réfutation, mais dans la façon dont il va réagir à cette réfutation ; il peut très bien être corrompu par une réfutation bienveillante, menée dans le but de rechercher la vérité, mais prématurée. Sinon, il aurait suffi à Socrate de dire que pour éviter la corruption, il faut soumettre les naturels philosophes à ceux qui réfutent en vue de la vérité, et non à ceux qui le font en vue de la victoire. Mais ce n'est précisément pas ce qu'il dit, puisqu'il propose comme *seule* mesure celle de l'âge : la distinction entre deux types de réfutation n'est pas suffisante pour supprimer ce risque, qui tient davantage à l'état de l'âme de l'interlocuteur qu'à la façon dont celui qui réfute mène sa réfutation³³⁶. Or, cela implique une part d'incertitude et de risque inévitable, car si l'on peut contrôler la façon dont procèdent ceux

³³⁶ Sur l'insuffisance du critère de la finalité de la réfutation, cf. S. LUBLINK, « Who May Live the Examined Life ? Plato's Rejection of Socratic Practices in *Republic VII* », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, n° 1, 2011, p. 3-18, p. 8. Cela rend difficilement tenable l'interprétation proposée par G. Leroux dans sa traduction commentée du dialogue, qui voit dans cette pratique de la réfutation une allusion aux seules réfutations sophistico-éristiques. G. LEROUX, *Platon. La République*, traduction inédite, introduction et notes [2002], Paris, GF-Flammarion, 2004, p. 690-691, n. 98.

qui soumettent les jeunes à la réfutation, on ne peut jamais être certain qu'une âme est prête pour la réfutation avant d'y être confrontée.

On pourrait objecter qu'après tout, il se passe exactement la même chose à chaque étape du cursus éducatif : tous et toutes ne réussissent pas, et l'important est moins l'échec de certains que la réussite de ceux qui parviennent à l'étape suivante. Sauf qu'à toutes les autres étapes du cursus, ceux et celles qui échouent peuvent rejoindre les autres classes de la cité sans risque³³⁷. Au contraire, quiconque participe aux discussions argumentées et échoue risque de devenir bien pire qu'un autre citoyen, auxiliaire ou simple producteur. En effet, si la cité est véritablement bonne, l'ensemble des citoyens est gouverné par des opinions droites, et respecte les lois, tandis que ceux qui échouent dans les discussions argumentées ont toutes les chances de devenir les plus grands maux de la cité, puisqu'ils risquent d'y réintroduire l'éristique, le scepticisme et le mépris des lois. Même s'ils ne deviennent pas des individus aussi dangereux, ils demeurent confus et désorientés au sujet des valeurs, ce qui les rend inaptes à la fonction d'auxiliaires, laquelle requiert une grande constance et fermeté dans ce que prescrit la loi (430b). Cette étape du cursus éducatif présente donc un danger tout particulier, d'où la nécessité de se demander dans quelle mesure il pourrait, même dans une situation idéale, être évité. La réponse de Socrate est que rien ne pourra entièrement garantir les philosophes d'une corruption qui viendrait de leur pratique même de la philosophie, bien que ce risque puisse être résorbé au maximum.

Il serait par ailleurs invraisemblable, tandis qu'à chaque étape du cursus éducatif un tri est effectué entre ceux qui réussissent et ceux qui échouent, que tous franchissent avec succès l'étape la plus difficile et la plus dangereuse. Il faut donc envisager la possibilité qu'une part non négligeable des naturels philosophes les meilleurs non seulement échouent, mais deviennent les plus grands dangers pour la cité, de sorte qu'elle doive, d'une façon ou d'une autre, s'en séparer. D'une façon étonnante, pourtant, Socrate fait comme si tous réussissaient cette épreuve, et ne mentionne aucune sélection, alors même qu'il s'agit d'une des épreuves les plus dangereuses et sélectives, et qu'il prend toujours soin par ailleurs de mentionner l'étape de la sélection dans le cas des autres épreuves³³⁸. Néanmoins, son silence n'est peut-

³³⁷ Le principe de passage d'une classe à l'autre selon le mérite est affirmé à plusieurs reprises (415c, 423d), et Socrate mentionne en 537b8 les honneurs plus grands que reçoivent ceux qui sont sélectionnés pour le cursus dianoétique, ce qui sous-entend que les autres sont assignés à une fonction moins honorable, probablement parmi les producteurs ou les catégories les plus basses de l'auxiliariat. Pour une tentative de classification des différentes sortes de gardiens selon le niveau atteint dans le cursus éducatif, d'un point de vue épistémique et psychologique, cf. C. D. C. REEVE, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 195-197.

³³⁸ Cf. 412d9-10, e4, 413d1, 414a1, a4, a5, 537a2, a11, b8, c9, d3, 540a5.

être pas entier. Lorsqu'il décrit la condition de ceux qui seront parvenus, à cinquante ans, jusqu'au terme de leur formation et seront capables de regarder le bien lui-même pour l'appliquer à l'organisation de la cité, il précise cependant qu'il parle là, « parmi ceux qui ont atteint cinquante ans, des individus qui auront été préservés et qui auront excellé en tout et de toutes les manières » (540a4-5 : γενομένων δὲ πεντηκοντοῦτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντη). Le génitif partitif confirme que parmi le groupe précédent, tout le monde ne réussit pas. L'usage dans une tournure passive du verbe διασώζω, qui signifie le fait d'être sauvé ou préservé d'un danger, est particulièrement important au regard des analyses précédentes : ceux qui ont échoué n'ont pas été sauvés. La formule est forte, et indique davantage que le simple fait d'échouer à devenir gardien pour devenir, par exemple, auxiliaire : elle semble bien plutôt désigner une forme de corruption³³⁹. Rien n'est dit de la cause de ces échecs, ni du moment où ils sont susceptibles de survenir. Ce pourrait être durant la période de quinze années pendant lesquelles ceux qui ont réussi avec succès l'étape du διαλέγεσθαι retournent dans la caverne exercer des fonctions politiques et militaires subalternes, qui constitue elle aussi une forme d'épreuve (539e). Mais il est difficile de ne pas songer également aux dangers liés à la pratique de la réfutation, sur lesquels Socrate a particulièrement insisté juste auparavant. Cela signifie donc que même en ne s'adonnant pas aux arguments de façon trop précoce, le risque d'échouer subsiste, ainsi que les conséquences néfastes qui lui sont potentiellement associées. Si cela devait se produire, alors ceux qui échouent *ne peuvent plus être intégrés à la cité idéale* : un individu irrespectueux des lois et de la vérité ne peut qu'être banni, car il a perdu la rectitude d'opinion droite qui caractérise les autres classes de la cité, et ce n'est pas l'une des moindres provocations de Platon que de montrer qu'il peut en arriver là du fait du cursus philosophique.

3) Un danger aisément évitable ?

Selon certains commentateurs, il est cependant possible de trouver dans d'autres passages de la *République*, voire du corpus platonicien, des solutions pour résoudre cette difficulté, et pour éviter que la pratique des discussions argumentées ne tourne à l'éristique et au mépris des lois. Marta Heckel, dans sa thèse de doctorat, défend qu'un usage incantatoire du mythe et des arguments, en amont de la pratique de la réfutation, permet de préparer

³³⁹ Voir par exemple l'usage du même verbe dans le *Timée* (22d8), où il désigne ceux qui sont sauvés lors des cataclysmes qui touchent régulièrement le genre humain : il s'agit alors d'être sauvé de la mort.

adéquatement l'âme à la réfutation et d'en prévenir les effets potentiellement dévastateurs³⁴⁰. Selon Louis-André Dorion, la bonne pratique de la réfutation n'est pas celle qui consiste seulement à réfuter les opinions de l'interlocuteur, mais celle du dialecticien aguerrri, qui est capable de « les remplacer par une connaissance dont il pourrait rendre compte »³⁴¹. En aval cette fois de la réfutation, il serait donc possible de délivrer ceux qui y sont soumis de l'aporie et du scepticisme en leur enseignant la vérité sur les sujets en question. Je tâcherai de montrer que malgré l'intérêt qu'elles représentent, ces deux solutions risquent d'effacer la distinction platonicienne entre opinion et savoir, et de manquer ce qui fait la spécificité, et la difficulté, de ce moment particulier du cursus éducatif de la *République*.

Après avoir analysé dans la première partie de son travail la ligne ténue qui sépare l'éducation de la corruption en *République* VII, Marta Heckel élabore une théorie du mythe et des arguments comme incantation (ἐπωδή) pour résoudre l'équation suivante : est-il possible de rendre les aspirants philosophes plus aptes à pratiquer les discussions argumentées sans pour autant les y confronter directement ? Un usage incantatoire de certains mythes et arguments permettrait selon elle de renforcer la faculté rationnelle – indirectement pour les mythes, directement pour les arguments – sans pour autant recourir aux discussions argumentées et à un usage critique, donc potentiellement dangereux, de la faculté intellectuelle³⁴². Mais on ne peut, par ce moyen, aucunement parvenir à l'exercice de la partie rationnelle de l'âme au sens où un philosophe véritable doit le faire. On peut tout au plus façonner une opinion droite en l'âme, mais le philosophe de la *République* est précisément caractérisé par la différence de son savoir vis-à-vis de l'opinion, même droite. Il ne suffit pas de soumettre l'âme à un *logos* vrai pour la rendre rationnelle ; il faut encore qu'elle soit capable de retrouver la vérité par elle-même, à travers cet exercice de l'intelligence en quoi consiste la réfutation, qui requiert de celui qui est réfuté qu'il défende et justifie sa position. Par conséquent, un usage incantatoire des mythes et des arguments ne permet pas davantage que la mesure proposée par Socrate de garantir la réussite de cette étape du cursus éducatif.

³⁴⁰ M. HECKEL, *Plato's guide to Philosophical Preparedness*, op. cit., seconde partie.

³⁴¹ L.-A. DORION, « La critique de l'*elenchos* socratique dans la *République* (VII 537d-539d) », dans J.-B. Gourinat et J. Lemaire (éd.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2016, p. 43-66, p. 61.

³⁴² M. HECKEL, *Plato's guide to Philosophical Preparedness*, op. cit., p. 60 : « I will show that *epodes* come in rational forms (arguments) and non-rational forms (myths), and that the parallel between these forms reveals that there are things that have rational content (arguments) that affect the rational part of the soul, but that do not work by asking us to engage in rational inquiry ». L'usage incantatoire des arguments, mentionné dans le *Criton* (54d) et la *République* (608a), consiste selon elle en une forme d'exercice, de stimulation mécanique de la faculté rationnelle. Les deux principales caractéristiques de cet usage platonicien de l'ἐπωδή telle qu'elle la théorise sont la dimension non volontaire des effets produits et le fait d'affecter la configuration tripartite de l'âme (p. 70-72).

Cela, parce qu'il s'agit pour les potentiels philosophes de trente ans, avec la pratique des discussions argumentées, de passer de ce qui demeure pour l'essentiel une opinion droite, facilement ébranlable, à une connaissance véritable³⁴³, et que seul l'exercice de la réfutation permet de discriminer ceux qui sont capables de les traverser de ceux qui ne le sont pas.

La solution proposée par Louis-André Dorion, qui intervient en aval de la réfutation, est alors d'autant plus séduisante, dans la mesure où elle semble résoudre aisément la difficulté : une fois le jeune naturel philosophe réfuté sur un sujet quelconque, dans l'éventualité où il ne parviendrait pas à trouver la vérité, et pour éviter qu'il ne plonge dans le scepticisme, il suffirait de la lui enseigner, de remplacer l'aporie par une connaissance accompagnée de sa justification. Cela fonctionnerait très bien, si seulement Platon ne cessait de répéter que le savoir ne s'acquiert pas, à la façon d'un contenu qu'on transmettrait d'un contenant à un autre (*Banquet*, 175d), mais se recouvre en première personne à travers l'exercice de sa propre intelligence. Il réitère cette affirmation au début du cursus éducatif du livre VII : le savoir n'est pas une chose qu'on transmet directement, mais « cette puissance présente dans l'âme de chacun » (518c4-5 : ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ), à la façon de la puissance de voir qui se trouve naturellement dans l'œil. Dans le *Ménon*, au-delà du mythe, par définition invérifiable, de la métempsychose et du savoir prénatal de l'âme (81b-d), la principale fonction de la réminiscence est d'insister sur le fait que le savoir ne saurait procéder d'un processus de transmission directe. L'épisode avec l'esclave fait de la réfutation la condition nécessaire du savoir (84a-c). Plus encore, elle doit être réitérée pour qu'un savoir, et non une simple opinion vraie, puisse advenir en l'âme (85c-d). Bien évidemment, les naturels philosophes que l'on soumet à la réfutation sont loin d'être aussi ignorants que l'esclave de Ménon. N'étant pas encore capables de surmonter toutes les réfutations, puisque le but de l'entraînement gymnique de cinq ans est qu'ils le deviennent, ils n'ont cependant que des opinions droites en l'âme³⁴⁴. Le rapprochement avec le *Ménon*

³⁴³ Selon la différence entre opinion vraie et connaissance que l'on trouve dans le *Ménon* (97e-98a), où l'opinion vraie est caractérisée par sa versatilité et la connaissance par son ancrage dans l'âme. La réfutation a précisément pour fonction de tester la capacité d'un individu à soutenir et à justifier une position.

³⁴⁴ Pourtant, ils reconnaissent déjà l'existence des Formes intelligibles. Cela suppose qu'il puisse donc y avoir une opinion à propos des Formes intelligibles, ce qui semble contredire la fin du livre V, où le savoir est associé aux Formes, tandis que l'opinion est associée à ce qui est intermédiaire entre l'être et le non-être (477c-478e). Nombre de commentateurs, pour résoudre la difficulté, ont dès lors admis la possibilité d'un chevauchement entre les facultés et leurs objets (outre une opinion des Formes, un savoir véritable des particuliers sensibles). Voir par exemple N. D. SMITH, « Plato on Knowledge as a Power », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, n° 2, 2000, p. 145-168, qui s'appuie sur la distinction selon lui essentielle entre les facultés ou puissances (qui portent sur des objets séparés) et les états cognitifs produits par chacune (qui peuvent porter aussi bien sur le sensible que les réalités intelligibles). Au contraire, J. MOSS, *Plato's Epistemology. Being and Seeming*, Oxford, Oxford University Press, 2021, adoptant une lecture plus traditionnelle de l'épistémologie platonicienne, soutient

permet donc de conclure que même pour les naturels philosophes de la cité idéale, faire l'expérience *durable* de l'aporie qu'entraîne la réfutation est nécessaire. Or, c'est précisément cette situation d'aporie, d'incertitude et d'égarement intellectuel, qui est dangereuse, ainsi que le confirme le parallèle précédent avec le *Phédon*. Dès lors, la solution de Louis-André Dorion apparaît comme une solution de facilité qui ne correspond pas à ce que préconise Platon dans la *République*, car il ne s'agit pas de former des individus à l'opinion vraie, mais des philosophes : si la seule mesure proposée est de faire en sorte qu'ils ne se confrontent aux réfutations qu'à partir d'un certain âge, c'est qu'il n'y a pas d'autre solution. On ne peut donc substituer à l'état d'aporie de l'âme des individus réfutés une connaissance qui ne pourrait que demeurer extérieure, et c'est la raison pour laquelle cette étape est si dangereuse. On pourrait cependant émettre une objection de bon sens : il s'agit d'aider celui qu'on réfute, en lui indiquant les solutions aux difficultés qu'il a rencontrées, afin qu'il soit capable de surmonter par lui-même les réfutations futures auxquelles il sera soumis³⁴⁵. C'est peut-être une solution de ce genre que préconise au fond Louis-André Dorion. Mais cela conduit à négliger ce en quoi consiste concrètement cette étape du cursus éducatif, à savoir un entraînement *gymnique* à la réfutation : cela signifie qu'à chaque fois qu'une contradiction est surmontée, c'est pour qu'une autre surgisse, et ainsi de suite, dans une forme de mise à l'épreuve perpétuelle où, peut-on supposer, tous les moyens sont bons. On ne peut donc guère attendre de ceux qui soumettent les naturels philosophes à ces épreuves – probablement des dialecticiens plus âgés – qu'ils substituent la connaissance à l'aporie, puisque le but est précisément de les plonger dans l'aporie autant que possible pour voir lesquels parviendront malgré tout à sortir de cet état³⁴⁶. Il faut donc prendre au sérieux la radicalité de la distinction platonicienne entre opinion vraie et savoir, et ses conséquences quant à cette étape du cursus éducatif, qui consiste à produire un état d'aporie et de crise intellectuelle constantes, car c'est seulement à cette condition que l'on peut former des dialecticiens qui, par eux-mêmes, parviennent à traverser toutes les réfutations.

qu'il faut conserver une frontière étanche entre les deux facultés et leurs objets, mais que les difficultés que cela semble poser sont surmontables. Cela conduit J. Moss à affirmer que la saisie des Formes sur un mode inférieur à celui du savoir véritable (de l'ἐπιστήμη) correspond en fait à cette faculté intermédiaire entre l'opinion et le savoir qu'est la διάνοια (p. 180-195). L'important pour mon propos est que les jeunes naturels philosophes ne se trouvent pas, à la différence des dialecticiens aguerris, dans un état de savoir achevé.

³⁴⁵ Ce qui pourrait d'ailleurs aller dans le sens de l'épisode avec l'esclave du *Ménon* : Socrate dit bien que l'esclave a en un sens recouvré par lui-même la vérité sur le problème géométrique de la duplication du carré, mais il l'a largement guidé, de sorte que le processus de réminiscence ne semble pas contradictoire avec le fait d'être aidé et orienté vers la vérité.

³⁴⁶ On peut également envisager la possibilité que les jeunes naturels philosophes se mettent à l'épreuve l'un l'autre, réfutant et étant réfutés à tour de rôle.

Les solutions préconisées par Marta Heckel et Louis-André Dorion ne permettent donc pas de supprimer les risques inhérents à la pratique des discussions argumentées, qui touchent les potentiels philosophes rois et reines dans la cité idéale. Quant à celle proposée par Socrate, elle permet seulement de réduire le risque autant que possible, mais la radicalité de cette étape du cursus éducatif la rend malgré tout extrêmement dangereuse pour ceux et celles qui la pratiquent. Philosopher est dangereux, et le cursus philosophique constitue l'un des risques, voire le risque majeur, qui subsiste dans la cité idéale de la *République*. C'est un risque qu'il est nécessaire d'assumer pour qu'une cité véritablement bonne puisse advenir, et qu'on ne peut avoir une chance de surmonter qu'à condition d'en prendre la pleine mesure. C'est ce que confirme un passage du livre VI, dont celui du livre VII est un développement, où l'on trouve des arguments extrêmement proches : il est nécessaire, contrairement à la pratique actuelle, de ne pas s'adonner de façon trop précoce à la philosophie, afin de ne pas l'abandonner trop rapidement, lorsqu'on arrive à la partie la plus difficile, celle qui concerne les arguments (498a4 : *χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους*). S'il n'est pas exactement question, au livre VI, d'un risque de corruption en raison d'une pratique trop précoce des arguments, mais plutôt d'un risque d'abandon de la philosophie, c'est cependant la même étape qui est déterminante, celle qui concerne les *logoi*³⁴⁷. Surtout, dans ce passage, la difficulté, telle que Socrate la présente, est inhérente à la philosophie dans son ensemble :

De quelle façon une cité doit prendre en main la philosophie pour éviter d'être détruite. Car assurément, toutes les grandes choses sont périlleuses, et comme le dit le proverbe, les belles choses sont difficiles.

Τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται. τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ, τὸ λεγόμενον, τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά. (497d8-10)

Socrate emploie des termes extrêmement forts (*διολεῖται*, *ἐπισφαλῆ*) pour désigner les dangers qui découlent d'un bon ou d'un mauvais usage – c'est-à-dire d'un usage trop précoce – de la philosophie. De façon similaire au livre VII, où une même activité (la réfutation des opinions) peut conduire à deux conséquences contraires, c'est ici la philosophie, prise comme une seule et même activité, qui peut produire les plus grands biens comme les plus grands maux.

Le rapprochement entre les deux passages permet donc de mettre en évidence :

1) l'importance de la question de la temporalité du philosopher, et des différentes formes qu'il

³⁴⁷ Les *logoi* dont il est question en 498a peuvent être tenus pour identiques au *dialegesthai* de 537d-539d, qui est également désigné comme une forme de *logos*. Dans le même sens, cf. G. LEROUX, *Platon. La République*, *op. cit.*, p. 663 n. 81.

doit prendre en fonction de l'âge et de l'état de l'âme correspondant, 2) les dangers qui découlent d'un mauvais usage de la philosophie, et par conséquent 3) la nécessité de poser la difficulté comme *interne* à la pratique de la philosophie. Au livre VI, Socrate ne précise pas en quoi la philosophie pourrait au sens propre conduire à la perte d'une cité. Il montre seulement les conséquences néfastes d'une pratique trop précoce de la philosophie dans les cités existantes, à savoir son abandon. Mon hypothèse est qu'au livre VII, Socrate explicite cette affirmation du livre VI, en montrant quels sont les risques politiques (le non-respect des lois) qui peuvent découler d'un mauvais usage de la philosophie ; il ne peut expliciter ce point qu'à ce moment-là, dans le cadre du cursus éducatif de la cité idéale, puisque c'est seulement dans la cité où ceux qui philosophent gouvernent que la philosophie elle-même, si elle n'est pas correctement pratiquée, peut produire les plus grands maux.

Comment expliquer, dans ce cas, que le processus de dégénérescence décrit aux livres VIII et IX ne fasse aucune mention de cette difficulté, mais trouve son origine dans une erreur de calcul sur les naissances (545e-547a) ? D'autant plus que le postulat initial du raisonnement est que « tout régime change à partir de l'élément qui y détient le pouvoir, lorsque naît en lui la discorde » (545d1-2 : *πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται*), ce qui semble correspondre aux analyses précédentes des dangers spécifiquement liés à l'activité de la classe dirigeante de la cité idéale. Serait-ce donc l'indice qu'il n'y a pas lieu de faire de la pratique de la philosophie une véritable source de danger dans la cité idéale de la *République*, si la cause de sa dégénérescence, et partant le véritable risque qu'elle court, résident dans le calcul sur les naissances³⁴⁸ ? L'erreur de calcul sur le nombre géométrique (546c7 : *ἀριθμὸς γεωμετρικός*) régissant les naissances, si l'on doit lui accorder une visée sérieuse³⁴⁹, permet de penser la possibilité que ne naissent pas des naturels suffisamment doués ou chanceux (546d2 : *οὐκ εὐφυεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς*) pour devenir de bons philosophes-gouvernants. Elle indique, sur un mode mythico-mathématique, les limites de l'organisation sociale et du cursus éducatif dans la pérennisation de la cité idéale : aussi parfaits soient-ils, il arrivera toujours un moment où les gouvernants ne seront pas suffisamment compétents pour exercer parfaitement leur tâche, ce qui peut entraîner la cité dans un processus de dégradation progressif qui est moins

³⁴⁸ Je dois cette objection à Dominic O'Meara.

³⁴⁹ Ce à quoi n'invite pas franchement Socrate en disant imiter, pour jouer, le ton tragique des Muses, et faire semblant de parler sérieusement (545e). Il me semble possible de prendre le passage au sérieux à condition de lui conférer une signification plus générale : il est probable que l'erreur sur le nombre relève du jeu, voire de la plaisanterie, mais elle n'en désigne pas moins la cause réelle du déclin de toute cité bonne, à savoir la corruption de sa classe dirigeante, ainsi que la nécessaire contingence qui régit tout ce qui existe dans le devenir.

historique que logique. La mise en scène d'une erreur sur le nombre présidant aux naissances n'a d'autre fonction que de penser la possibilité que ceux qui se trouvent au pouvoir, *et qui sont pourtant les meilleurs*, ne soient à un moment donné pas suffisamment compétents pour gouverner correctement. Le risque d'éristique et de mépris des lois qui guette les jeunes naturels philosophes ne se situe pas sur le même plan, puisque ceux qui y succombent sont écartés du processus éducatif, et probablement même de la cité : ils ne participent plus à l'excellence et à la perfection de Kallipolis, qui réside dans sa classe dirigeante. Il n'est donc pas surprenant qu'il n'en soit fait aucune mention au moment d'envisager la façon dont la cité, même parfaite, peut commencer à se corrompre : le processus de corruption initié par l'erreur de calcul sur les naissances ne peut trouver son origine que dans la classe dirigeante des philosophes-gouvernants, ceux et celles qui sont parvenus au terme du cursus éducatif, car c'est à cette condition qu'est pensable la dégradation d'une cité parfaite malgré sa perfection. Cela n'empêche pas le danger inhérent à la discussion argumentée d'être réel, y compris dans la cité idéale. Mais il touche davantage certains membres de Kallipolis que la cité elle-même, en tant qu'elle est organisée de la meilleure façon qui soit ; dans le modèle idéal bâti par Socrate, c'est un danger *dans* la cité plutôt qu'un danger *pour* la cité. Cela n'en reste pas moins un danger pour tous ceux et celles qui pratiquent la philosophie, y compris dans une cité idéale qui leur garantit les meilleures conditions d'existence qui soient. Qu'il n'en soit pas fait mention au début du livre VIII n'implique donc pas que la pratique de la philosophie ne présente aucun danger ni aucun risque dans la cité idéale.

4) Doit-on interdire la réfutation dans les cités existantes ?

Dans la *République*, la pratique risquée des arguments est associée à la propension des jeunes à en faire un usage éristique. Dans une cité idéale, il est possible d'attendre trente ans pour y confronter les naturels philosophes. Mais qu'en est-il dans les cités existantes ? Les risques sont-ils les mêmes, et une réponse similaire peut-elle leur être apportée ? Cette question est posée par une tradition exégétique qui voit dans l'analogie entre l'orphelin et le jeune réfuté, en 538a-e, une critique plus ou moins directe de l'*elenchos* socratique : puisque Socrate affirme dans ce passage qu'une réfutation précoce, même si elle est pratiquée dans le but de rechercher la vérité, risque d'avoir pour conséquence l'éristique, le scepticisme et le mépris des lois, et que lui-même dans de nombreux autres dialogues platoniciens réfute des jeunes qui sont loin d'être suffisamment préparés et revendique cette pratique de la réfutation, il ne peut dans la *République* que condamner, par le truchement ironique de la dramaturgie

platonicienne, sa propre façon de procéder³⁵⁰. S'il y a dans ce passage une polémique contre la pratique socratique de la réfutation, cela signifie donc que dans les cités existantes non plus, il ne faudrait pas laisser les jeunes s'adonner aux discussions argumentées, et que la mesure préconisée par Socrate dans la cité idéale pourrait aussi bien valoir dans les régimes existants³⁵¹.

Serait-il donc plus bénéfique pour les citoyens des cités existantes de conserver leurs opinions sans être réfutés ? C'est ce que soutient Sarah Lublink, qui voit dans la *République* une rupture profonde avec l'*Apologie*, où Socrate fait de la réfutation à laquelle il soumet les Athéniens le plus grand des bénéfices (30a-e). La conclusion à laquelle parviendrait Platon serait alors la suivante : « Plato's views in the *Republic* imply that most people should be left in their unreflective state, for their own good. [...] That said, for Plato, the examined life is not just incompatible with the just city, it is generally dangerous »³⁵². Il me semble au contraire nécessaire de tenir compte du fait que les cités existantes sont pour Platon toutes corrompues, que l'Athènes de Socrate qui sert de cadre aux dialogues en est l'un des exemples les plus frappants, et que par conséquent l'on ne peut tout simplement pas appliquer mécaniquement la mesure proposée pour la cité juste aux cités existantes, puisque dans ce cas les interlocuteurs de Socrate sont le plus souvent déjà corrompus, y compris les plus jeunes. Ils peuvent l'être par d'autres discours réfutatifs, comme ceux des éristiques, à l'instar de Clinias et surtout Ctésippe dans l'*Euthydème*, par certaines doctrines sophistiques comme le relativisme, à l'instar de Théétète dans le dialogue éponyme (152a), ou encore par les discours rhétoriques des orateurs démagogues. Mais ils le sont aussi et surtout par le mode de vie même dont leurs aînés leur offrent l'exemple, qui n'a rien d'un juste respect des lois : au livre

³⁵⁰ Une version forte de cette hypothèse, selon laquelle Socrate est spécifiquement visé dans ce passage, est défendue dans L.-A. DORION, « La critique de l'*elenchos* socratique dans la *République* (VII 537d-539d) », *op. cit.* et M. NUSSBAUM, « Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom », dans J. Henderson (éd.), *Aristophanes. Essays in Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 43-98. Une autre version, selon laquelle Socrate n'est pas spécifiquement visé, mais néanmoins inclus dans une critique plus générale de la réfutation des jeunes, est notamment défendue dans S. LUBLINK, « Who May Live the Examined Life ? Plato's Rejection of Socratic Practices in *Republic* VII », *op. cit.*. C'est cette seconde version de l'hypothèse que l'on trouve de façon moins développée chez la plupart des autres tenants de cette position : G. RYLE, *Plato's progress*, *op. cit.*, p. 11 et 155-156 ; G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, *op. cit.*, p. 109-111 ; G. B. MATTHEWS, « Socrates' Children », dans G. B. Matthews et S. M. Turner (éd.), *The Philosopher's Child : Critical Perspectives in the Western Tradition*, Rochester, University of Rochester Press, 1998, p. 11-18. On trouve également une interprétation similaire dans D. SCOTT, *Plato's Meno*, *op. cit.*, p. 73-74.

³⁵¹ J'ai déjà proposé une réponse à cette interprétation du passage dans A. BONNEMAISON, « *République* VII 537d-539d : un cas de schizophrénie socratique ? Réponse à un article de L.-A. Dorion », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 37, n° 1, 2019, p. 27-59. Je propose ici d'aborder la question de façon plus concise à partir de la position de S. Lublink, après avoir discuté de façon plus détaillée dans mon article celle de L.-A. Dorion.

³⁵² S. LUBLINK, « Who May Live the Examined Life ? Plato's Rejection of Socratic Practices in *Republic* VII », *op. cit.*, p. 12. L.-A. Dorion tire une conclusion similaire.

VIII, Socrate caricature la démocratie comme ce régime dans lequel le citoyen n'est nullement soumis aux lois³⁵³, et la description de la démocratie rappelle par plusieurs aspects l'exemple athénien. Que se passerait-il si on laissait les jeunes avec leurs opinions, en interdisant toutes les formes de discussions argumentées ? Guère moins que leur corruption en raison du mode de fonctionnement des cités corrompues. Ce que confirment les passages du livre VI (490e-497a), qui seront plus amplement analysés au chapitre 7, qui décrivent le processus de corruption des jeunes dans les cités existantes sans la moindre référence à une quelconque pratique de la réfutation : les jeunes sont directement corrompus par les flatteries de la foule. Par conséquent, interdire la réfutation dans les cités existantes ne saurait constituer une solution, puisque la thèse centrale de la *République* est bien plutôt que c'est seulement à condition de changer radicalement de régime politique que les maux du genre humain cesseront (473d, 499b). Le problème est politique, et ne peut être résolu que politiquement, c'est-à-dire par une réforme radicale de l'organisation des cités.

Dès lors, dans les cités existantes, la différence entre celui qui réfute en vue de la vérité, et celui qui réfute pour le simple plaisir de réfuter, rappelée en 539c-d et revendiquée à de nombreuses reprises par Socrate, permet de distinguer entre un usage correcteur et un usage corrompueur des discussions argumentées. Socrate laisse parfois ses interlocuteurs dans l'aporie, y compris les plus jeunes, mais cette aporie n'est jamais que le signe de la nécessité de rechercher la vérité, et cette différence par rapport à la réfutation éristique est essentielle dans les cités existantes. Socrate ne se contente jamais de réfuter, car sa réfutation vise toujours autre chose qu'elle-même, à savoir la vérité à propos de la chose soumise à l'examen. Au contraire, la réfutation réitérée des opinions des jeunes, telle qu'elle est décrite en 538d-e, peut certes faire penser au raisonnement de type socratique, avec la question « qu'est-ce que le beau ? » qui rappelle l'*Hippias majeur* ; mais elle apparaît comme un processus mécanique et strictement réfutatif, ce que n'est pas la réfutation socratique. Le type de réfutation décrit correspond davantage à la réfutation éristique, ou encore au genre de réfutation gymnique que l'on trouve dans le *Parménide*, et dont on a vu qu'il pouvait constituer un exemple des réfutations pratiquées dans la cité idéale pour former les futurs philosophes. Ainsi, c'est moins la pratique socratique de la réfutation qu'une réfutation strictement mécanique et aporétique dont il est question dans ce passage. L'examen socratique, qui situe toute réfutation dans

³⁵³ Voir en particulier 557e-558a, à propos d'une loi sur les magistratures. L'homme démocratique est également caractérisé par son absence de mesure et son non-respect des lois.

l'horizon du vrai, permet au contraire de contenir cet effet néfaste, et ne constitue donc guère la cible du passage.

Dans la cité idéale, les individus qui ne sont soumis à aucune réfutation ne sont pas corrompus, puisqu'ils sont gouvernés par de bonnes lois et que leurs opinions, façonnées par de nobles mensonges, sont droites. Il n'en va pas de même dans les cités existantes, en particulier à Athènes : dans ce cas, ne pas soumettre les jeunes à la réfutation, du moins celle de Socrate, ne les expose que davantage à une corruption qui a son origine dans l'organisation même de la cité. Alcibiade, à la fin du *Banquet*, le dit sans la moindre ambiguïté : seul Socrate aurait pu, et pourrait peut-être encore, le sauver de l'existence qu'il a suivie dès sa jeunesse, celle des honneurs et de la politique, en lui faisant avoir honte (216b2 : τὸ αἰσχύνεσθαι, 216b3 : αἰσχύνομαι) de la vie qu'il mène. Or, si Socrate peut produire cet effet bénéfique, c'est précisément en récusant le mode de vie que mène Alcibiade et ce qu'il pense être le bien (obtenir des honneurs, des charges politiques) ; autrement dit en le réfutant³⁵⁴. La honte d'Alcibiade est bien le marqueur affectif de l'*elenchos* et de sa vertu sur les âmes dès leur jeunesse, ce qui confirme que dans les cités existantes, on ne peut pas prôner la suppression pure et simple de toute forme de réfutation. La situation est plus complexe, car la réfutation, selon la manière dont elle est pratiquée, peut avoir un effet correcteur ou corrompeur. Il n'est pas fait mention de cette différence dans l'analogie avec l'orphelin parce que celle-ci a pour finalité de légiférer dans la cité idéale, où la réglementation de l'âge auquel pratiquer les réfutations est suffisante, ce qui n'est pas le cas pour les cités existantes, qui nécessitent une réforme politique intégrale.

Si elle peut être nécessaire et légitime dans les cités existantes, la pratique des discussions argumentées n'en demeure pas moins dangereuse en elle-même, en témoigne la description par Socrate, après l'analogie avec l'orphelin, de la tendance générale des jeunes à se jeter sur les arguments et à en faire un usage éristique. Autrement dit, si la charge critique contre la pratique actuelle de la réfutation ne vise pas celle que pratique Socrate, toute réfutation n'en présente pas moins le danger de tourner à l'éristique, selon l'état de l'âme de l'individu qui s'y adonne.

³⁵⁴ Sur les liens étroits entre *elenchos* et honte, voir les analyses précédentes du *Protagoras* et du *Gorgias*. Voir également *Sophiste* (230d), où la honte est sans conteste un effet bénéfique associé à la réfutation des opinions en l'âme.

III. Les potentialités éristiques du *logos* dans le *Philèbe*

Le début du *Philèbe* établit un constat similaire sur l'usage tendanciellement éristique du *logos* par les jeunes, mais franchit un pas supplémentaire, puisque Socrate y montre que ce risque touche tout le monde, y compris lui-même, et qu'il ne tient pas seulement à la dimension réfutative de la discussion argumentée, mais plus profondément à la nature même du *logos* en tant que langage.

1) De la question du plaisir à celle de l'un et du multiple

Afin de déterminer précisément le déplacement opéré par le passage du *Philèbe* (15e) par rapport à celui de la *République* (539b-c), avec lequel il présente de nombreuses similitudes, il est nécessaire de tenir compte de l'ensemble de la séquence argumentative du début du dialogue. Deux thèses s'opposent au début du *Philèbe*, celle de la supériorité de tout ce qui est plaisant, défendue par Philèbe, et celle de la supériorité de tout ce qui relève de la pensée, défendue par Socrate. Philèbe se désengageant de la discussion, c'est Protarque qui défend sa position, en lui donnant la forme d'un hédonisme identifiant le bien au plaisir (13b-c)³⁵⁵. La façon dont Protarque défend cette thèse pose d'emblée le problème de l'un et du multiple : malgré l'hétérogénéité et même la contrariété des plaisirs, il soutient qu'en tant que plaisirs, ils sont tous semblables et bons (12d-e, 13c)³⁵⁶. Il fait donc, comme le lui fait remarquer Socrate, une unité de toutes choses, y compris des contraires, comme des plaisirs bons et des plaisirs mauvais (13a). Or, cette façon de procéder, qui rend semblable le dissemblable, un ce qui est multiple, est celle « des plus mauvais et en même temps des plus néophytes de ceux qui discutent » (13c9-d1 : οἱ πάντων φαυλότατοί τε καὶ περὶ λόγου ἀματέοι). Un peu plus loin, elle est associée à la façon éristique de procéder (17a4 : τὸ ἐριστικῶς), par opposition à la façon dialectique (17a3-4 : τὸ τε διαλεκτικῶς), qui elle ne passe pas immédiatement de l'unité à la multiplicité illimitée, mais pose d'abord des intermédiaires (τὰ μέσα). L'erreur de Protarque, qu'on peut qualifier de méthodologique, est redoublée par une

³⁵⁵ Au tout début du passage, Philèbe et Socrate prédisent davantage une supériorité, respectivement du plaisir et de la pensée, qu'une identité avec le bien lui-même. Sur l'importance des inflexions de la position initiale de Philèbe pour l'intelligibilité du dialogue, cf. M. DIXSAUT, « L'affirmation de Philèbe (11a-12b) », dans M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, 1999, vol. 1/2, p. 27-28.

³⁵⁶ L'hédonisme du *Philèbe* trouve peut-être son origine chez Eudoxe de Cnide. Cf. J. C. B. GOSLING et C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 163, qui insistent notamment sur la dimension générale de sa position, qui serait la cible de Platon. On peut également attribuer à l'argument de Protarque une origine cyrénaïque (cf. Diogène Laërce, II, 87-90). Mais on remarquera que l'argument utilisé par Protarque est aussi utilisé par Socrate contre Protagoras dans le *Protagoras* (cf. chapitre 2).

mécompréhension de la finalité de la discussion qu'il mène avec Socrate : lui pense qu'il s'agit de se battre pour faire triompher son bien (le plaisir) contre celui de Socrate, tandis que pour ce dernier :

Ce n'est en effet sans doute pas pour cela que, présentement, nous rivalisons : pour que la thèse que je soutiens sorte victorieuse, ou que ce soit la tienne ; mais c'est pour ce qu'il y a de plus vrai que nous devons, je pense, lutter ensemble.

Νῦν γὰρ οὐ δῆπου πρὸς γε αὐτὸ τοῦτο φιλονικοῦμεν, ὅπως ἀγὼ τίθεμαι, ταῦτ' ἔσται τὰ νικῶντα, ἢ ταῦθ' ἂν σύ, τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν ἡμᾶς ἄμφω. (14b5-7)

Socrate emploie le champ lexical de la rivalité (φιλονικοῦμεν) pour décrire sa relation antagoniste avec Protarque sur la question de la supériorité de l'intelligence ou du plaisir, mais c'est pour faire immédiatement de cet antagonisme le moteur d'une lutte en commun (συμμαχεῖν), d'une recherche commune de la vérité. Celle-ci ne peut être découverte qu'à condition d'abandonner les prétentions de chacun à l'emporter sur l'autre. On retrouve la distinction entre recherche de la vérité et recherche de la victoire à tout prix. La discussion qui s'engage à partir de 14c sur l'un et le multiple est donc placée sous le signe de la recherche de la vérité, ce que semble bien confirmer la critique de la manière éristique de discuter en 17a. Pourtant, d'un passage à l'autre, l'éristique apparaît comme un risque bien plus grand qu'on ne pourrait le croire, et autrement plus difficile à évacuer, y compris et surtout pour qui s'occupe uniquement du *logos*.

2) Les apories de l'un et du multiple : difficultés puérides et sérieuses

D'emblée, la thèse de l'identité de l'un et du multiple est décrite comme « une source de difficulté pour tous les hommes, qu'ils le veuillent ou même parfois, pour quelques-uns, qu'ils ne le veuillent pas » (14c4-5 : τὸν πᾶσι παρέχοντα ἀνθρώποις πράγματα ἔκοῦσί τε καὶ ἄκουσιν ἐνίοις καὶ ἐνίοτε). Certains font donc un usage délibéré de cette difficulté, d'autres sans même s'en rendre compte. Dans les deux cas, le résultat est le même, à savoir un usage contradictoire et stérile du *logos* : à celui qui défend l'unité, on peut facilement objecter (14c9 : ῥᾶδιον ἀμφισβητῆσαι) la multiplicité, et inversement, puisque cette thèse identifie purement et simplement l'un et le multiple jusqu'à les rendre indiscernables. C'est exactement ce qu'a fait Protarque sans même s'en rendre compte, et ce dont Socrate s'est efforcé en vain de lui faire prendre conscience : en posant l'unité absolue et tautologique du plaisir en tant que plaisir, il a rendu tous les plaisirs indiscernables les uns des autres (13c). D'où la dimension éristique de cette façon de procéder : elle se laisse toujours renverser en son contraire, parce qu'elle revient à identifier ce qui est différent et même contraire (l'un et le

multiple). Cette possibilité de faire un usage fallacieux et éristique des arguments, y compris contre son gré, fait écho au passage précédemment analysé de la *République* (454a), qui rappelle que l'on peut verser dans l'éristique alors même qu'on recherche la vérité. Dans les deux cas, l'erreur provient d'une façon incorrecte d'articuler l'unité d'un genre – la différence dans la *République*, le plaisir dans le *Philèbe* – avec la multiplicité de ses espèces. Dans la *République*, ceux qui identifient une différence spécifique (la capacité d'engendrement) avec une différence absolue, confondent la multiplicité des différentes espèces de la différence avec la différence elle-même ; Protarque quant à lui a ramené trop rapidement la multiplicité des plaisirs à l'unité du plaisir lui-même. Dans la *République*, la cause en est l'ignorance de ceux qui pratiquent les discussions ; le *Philèbe* va plus loin, en montrant que cette erreur procède d'une difficulté réelle qui s'ancre dans la nature même du *logos*.

Les difficultés posées par l'articulation de l'un et du multiple ne sont en effet pas toutes équivalentes, et ce sont celles qui relèvent seulement du *logos* qui sont les plus importantes. Il faut distinguer celles qui portent uniquement sur les particuliers sensibles, comme l'unité du moi malgré la multiplicité et la contrariété de ses attributs, et celles que soulève la position de réalités en soi qui sont unes, comme le bœuf, le beau ou le bien en soi (15a)³⁵⁷. Les premières sont qualifiées de puérides et faciles (14d7 : παιδαριώδη καὶ ῥάδια) : ce sont des obstacles pour ceux qui s'adonnent aux discours, et c'est pourquoi il convient de ne plus y toucher. On trouve une affirmation similaire dans le *Parménide* (128a-e) : il n'y a rien d'étonnant, selon le jeune Socrate, à ce que les particuliers sensibles soient à la fois un et multiples, semblables et dissemblables, ainsi que tous les autres prédicats contraires, et l'hypothèse de la participation permet justement de résoudre la difficulté ; en revanche, il serait beaucoup plus étonnant que les Formes elles-mêmes soient affectées de qualités contraires³⁵⁸. C'est pourtant cette possibilité qui constitue le second type de difficultés concernant l'un et le multiple dans le *Philèbe* : poser des unités intelligibles ne met pas fin aux difficultés concernant l'un et le multiple et à la contradiction que cela implique. Au contraire, c'est seulement à ce moment-là que la difficulté devient réelle et sérieuse.

³⁵⁷ Je tiens cette forme d'unité pour être celle des Formes intelligibles des autres dialogues, comme l'indique nettement la démarcation d'avec ce qui relève du sensible et les échos au problème de la participation en 15b, très proche de sa formulation dans le *Parménide* (130e-131c). Si Socrate utilise un vocabulaire hénologique, parlant d'« hénades » ou de « monades », c'est qu'il s'agit d'aborder la Forme sous l'angle spécifique de son unicité. Il ne me semble pas nécessaire, et difficile au vu du texte grec, de distinguer conceptuellement ces deux derniers termes.

³⁵⁸ Parménide confirme plus loin (135e) la pertinence de cette remarque de Socrate, adressée initialement à Zénon, dont les paradoxes portent uniquement sur les réalités sensibles.

La question de la nature et du nombre exacts de ces difficultés sérieuses est particulièrement sujette à controverse, et dans le cadre restreint de la présente analyse, il ne saurait être question de prétendre apporter une solution à ce débat. La structuration du texte semble cependant indiquer trois difficultés³⁵⁹ : la première (15b1 : *πρῶτον μὲν*) porte sur l'existence (existent-elles réellement ?), ou le mode d'existence (sont-elles réellement des unités ?) de ces monades intelligibles ; la deuxième (15b2 : *εἴτα*), qui est la plus difficile à déterminer précisément, sur l'articulation de leur unité avec une multiplicité qui n'est pas produite par leur liaison avec les réalités en devenir (15b3 : *μήτε γένεσιν*), mais est coextensive à leur existence intelligible³⁶⁰ ; la troisième difficulté (15b4-5 : *μετὰ δέ*) réside dans l'articulation de leur unité avec la multiplicité des réalités en devenir dans lesquelles elles se trouvent, c'est-à-dire le problème de la participation des sensibles à l'intelligible.

Les difficultés les plus grandes, celles qui valent pour tous les hommes, sont donc celles qui résultent de la position d'unités éidétiques. Ces dernières permettent de résoudre un premier type de difficultés, qui apparaissent rétrospectivement comme puérides, mais elles en produisent de nouvelles, autrement plus difficiles à surmonter, en introduisant une unité et une multiplicité intelligibles qui doivent en outre s'articuler à celles du devenir sensible³⁶¹. L'hypothèse d'unités intelligibles n'est donc pas à elle seule suffisante pour garantir un bon usage du *logos*, même si elle en est une condition nécessaire : encore faut-il savoir articuler correctement l'un et le multiple une fois posées les Formes, sans quoi, au lieu des plus grandes ressources (15c2 : *εὐπορίας*), cette façon de procéder ne produit qu'un embarras complet (*ἀπάσης ἀπορίας*)³⁶². Il existe donc un risque de confondre l'un et le multiple et de

³⁵⁹ Pour y lire deux difficultés, il est nécessaire de remplacer le point-virgule édité par J. Burnet en 15b4 par une virgule. Je suis le texte édité par J. Burnet et la structuration du texte en trois temps.

³⁶⁰ Je laisse volontairement dans l'indétermination cette seconde difficulté, le point important étant qu'il s'agit d'une difficulté qui se situe sur le seul plan des unités intelligibles, par distinction d'avec la troisième. P. Crivelli y voit le problème de l'articulation entre l'unité d'un genre et la multiplicité de ses espèces ; S. Delcomminette la difficulté qui résulte de la division d'un genre, à savoir la nécessaire multiplicité du *logos* auquel on aboutit ; M. Dixsaut avance prudemment qu'il pourrait s'agir de la difficulté d'attribuer à plusieurs monades un même mode d'existence, tout en conservant leur unité singulière. Cf. P. CRIVELLI, « Division and Classification : *Philebus* 14c–20a », dans P. Dimas, R. E. Jones et G. R. Lear (éd.), *Plato's Philebus. A philosophical discussion*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 34-54, p. 38 ; S. DELCOMMINETTE, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde / Boston, Brill, 2006, p. 60-73 ; M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique*, *op. cit.*, p. 293-295, qui présentent également un bon panorama d'ensemble des différentes options philosophiques et philologiques sur ce passage.

³⁶¹ Cf. E. E. BENITEZ, *Forms in Plato's Philebus*, Van Gorcum, Assen, 1989, p. 30 : « the eidological explanation, which solves the easy one-many problems, generates a serious one-many problem about the Forms ».

³⁶² Pour un balancement similaire entre *ἀπορία* et *εὐπορία*, cf. *Ménon* 80c, où la fonction de l'embarras est beaucoup plus positive. On peut expliquer cette différence par deux raisons : d'une part, cette aporie porte sur les réalités intelligibles, qui apportent une réponse au type d'aporie soulevé par le *Ménon* ; d'autre part, c'est une

faire un usage dévoyé du *logos* pour celui qui pose des unités éidétiques et qui use uniquement du *logos*. La distinction entre l'intelligible et le sensible, telle qu'elle caractérise le philosophe en *République V* par opposition au philodexe, n'est donc pas suffisante pour préserver le discours du désordre et de l'aporie. La difficulté sérieuse mise en évidence par Socrate est propre à celui qui philosophe en posant des réalités éidétiques, et elle provient du fait même de poser ces réalités. Un accord (15c2 : ὁμολογηθέντα) est donc nécessaire concernant l'unité et la multiplicité des réalités éidétiques, sans quoi le *logos* qui les pose risque d'être aussi stérile et puéril que celui qui ne les pose pas.

3) Nature du langage et éristique

Socrate commence par montrer que les difficultés liées à l'un et au multiple s'enracinent dans la nature même du *logos*, en deçà de la distinction entre problèmes puériles et sérieux :

Nous déclarons, en quelque sorte, que le fait que la même chose devienne une et multiple par l'entremise des discours rôde partout aux alentours de tout ce que nous disons, aussi bien maintenant qu'autrefois ; que cela ne cessera jamais et n'a pas commencé aujourd'hui, mais que c'est en nous, à ce qu'il me semble, une propriété éternelle et impérissable de nos discours. Et chaque fois qu'un jeune y goûte pour la première fois, s'en réjouissant comme s'il avait découvert quelque trésor de sagesse, il est enthousiasmé par son plaisir et met en branle avec joie tout discours : tantôt dans une direction, le roulant en boule et le pétrissant en une pâte unique, tantôt en sens contraire, en le déroulant et en le découpant en morceaux ; il se plonge d'abord lui-même dans un embarras complet, puis quiconque se trouve près de lui, qu'il soit plus jeune, plus âgé ou du même âge que lui, n'épargnant ni son père, ni sa mère, ni personne d'autre parmi ceux qui l'écoutent.

Φαμέν που ταῦτόν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεὶ, καὶ πάλαι καὶ νῦν. Καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν· ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεὶς ὡς τινα σοφίας ἠύρηκός θησαυρόν, ὑφ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἓν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων, εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλον, δεῦτερον δ' αἰεὶ τὸν ἐχόμενον, ἄντε νεώτερος ἄντε πρεσβύτερος ἄντε ἤλιξ ὢν τυγχάνη, φειδόμενος οὔτε πατρὸς οὔτε μητρὸς οὔτε ἄλλου τῶν ἀκουόντων οὐδενός (15d4-16a1)

L'analyse de Socrate procède en deux temps, distingués par un δέ en 15d8 : il montre d'abord que la confusion de l'un et du multiple constitue un risque³⁶³ inhérent à tout *logos* ; ensuite, que les jeunes sont les plus susceptibles de tomber dans cette difficulté. Les jeunes ne font

aporie complète et stérile, qui ne pousse donc pas à la recherche de la vérité, ce que n'est jamais l'aporie socratique.

³⁶³ Voir l'emploi du verbe περιτρέχειν, qui désigne le fait de rôder autour, ou encore d'encercler dans un contexte militaire, et qui est employé de façon métaphorique pour désigner la tendance de tout *logos* à identifier l'un et le multiple. Cela signifie que le *logos* ne produit pas au sens strict une identification, mais qu'il risque naturellement de la produire : tout l'enjeu des développements suivants sur la dialectique est de montrer que l'entrelacement d'unité et de multiplicité n'implique pas une *identité* pure et simple.

donc que porter à son degré maximal un risque qui touche tout le monde. On ne saurait trop insister sur la dimension générale du constat fait par Socrate, dont l'application aux jeunes ne demeure qu'un cas particulier et qui n'advient que dans un second temps. Cela implique que l'attitude des jeunes décrite par Socrate peut aussi potentiellement être celle, bien qu'à un moindre degré, de tout un chacun.

Quelle est donc précisément la nature de ce risque, et comment situer ce passage par rapport aux développements précédents sur les deux sortes de difficultés touchant à l'un et au multiple ? L'analyse se situe en deçà de ces difficultés, dans la mesure où elle concerne « chacune des choses que toujours nous disons » (ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί), autrement dit tout ce que nous disons lorsque nous parlons, y compris dans la sphère du langage ordinaire, tandis que les deux autres sortes de difficultés relèvent d'un usage restreint et spécifique du langage, celui qui *questionne* l'unité et la multiplicité de chaque chose, sensible ou intelligible. Socrate décrit bien plutôt ce que risque de mettre en œuvre chaque usage du *logos* en tant que langage, à savoir l'identification de l'un et du multiple³⁶⁴. Cette identité (la même chose est à la fois une et multiple) peut se produire de différentes façons, dont le début du dialogue a fourni plusieurs exemples : par l'attribution d'un même terme à plusieurs réalités (le plaisir est bon, la pensée est bonne), ou par l'attribution de plusieurs termes à une même réalité (le plaisir est bon, le plaisir est mauvais). Elle se produit en somme à tous les niveaux du langage signifiant. C'est pourquoi le risque d'identification est qualifié d'éternel et d'impérissable (ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων) : il est coextensif au fait même de parler, et c'est pourquoi il ne cessera pas. Si les difficultés de l'un et du multiple surgissent dès lors qu'on use du langage, on voit pourquoi il faut commencer par les mettre en évidence pour faire face aux difficultés sérieuses : c'est d'abord le *logos* lui-même en tant qu'il prend toujours d'abord la forme d'un langage articulé, et non tel *logos* particulier, comme celui qui pose des unités intelligibles, qui mêle l'un et le multiple. Cette propriété (πάθος) n'est pas une erreur, mais une nécessité. On ne peut donc faire face aux difficultés sérieuses, qui semblent seulement d'ordre épistémologique, sans passer par une analyse du langage en général, dans la mesure où les difficultés sérieuses y trouvent leur origine³⁶⁵.

³⁶⁴ Au contraire, D. DAVIDSON, *Plato's Philebus*, Londres / New-York, Routledge, 1990, p. 61 n'y voit qu'une référence aux difficultés puériles, tandis que E. E. BENITEZ, *Forms in Plato's Philebus*, *op. cit.*, restreint la problématique à celle des unités intelligibles. Sur ce point, cf. J. C. B. GOSLING, *Plato. Philebus*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 152, et M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique*, *op. cit.*, p. 291 : l'identité de l'un et du multiple « est la condition de tout logos, autrement dit de tout langage et de toute pensée ».

³⁶⁵ La même chose est valable pour les difficultés puériles, mais celles-ci sont également affaire de perception sensible. C'est seulement avec les difficultés sérieuses, qui ont pour objet des réalités non sensibles, que la difficulté dépend uniquement du *logos*. En un sens, la dimension sensible des difficultés puériles permet d'y

Néanmoins, selon la plupart des commentateurs, cette propriété du langage n'est pas réellement une source de difficultés pour le philosophe, car Socrate ne la mentionnerait que pour dénoncer la tendance des jeunes à en faire un usage éristique. Sylvain Delcomminette rapproche ainsi la référence à la jeunesse des difficultés puériles, pour en conclure que toutes deux disparaissent avec la position des réalités intelligibles : « dès qu'on adopte une attitude correcte envers les *logoi*, consistant à commencer par poser des Idées auxquelles les choses sensibles ne font que participer, ces problèmes disparaissent. Celui qui a déjà fait son choix en faveur de la philosophie n'a donc pas à s'en préoccuper »³⁶⁶. Comme pour le passage de *République* VII, il s'agira au contraire de voir que l'attribution d'un usage éristique du *logos* aux jeunes ne préserve pas de manière automatique tous ceux qui en usent en étant plus âgés et expérimentés de ce risque, mais qu'il s'agit bien plutôt de mettre en évidence les risques encourus à *chaque fois* qu'on use du *logos*.

Commençons donc par déterminer en quoi consiste exactement cette attitude propre à la jeunesse, et quelles en sont les raisons. Il faut d'abord remarquer que le mélange d'un et de multiple opéré par le langage ne devient une source de difficulté qu'à partir du moment où il est réfléchi : ce à quoi un jeune goûte (*γευσάμενος*) pour la première fois, ce n'est évidemment pas au langage lui-même, puisqu'il sait déjà parler, mais à la prise de conscience des paradoxes apparents du langage, à un niveau réflexif. Il s'agit donc d'une certaine façon d'user du langage qui s'appuie sur une propriété générale et structurelle de tout langage. Cet usage du langage consiste à produire des unités, puis ensuite à les démultiplier pour produire des contradictions, à propos d'un même sujet. Par exemple, un jeune tel que le décrit Socrate peut remonter de l'infinie diversité et contrariété des plaisirs à l'unité du plaisir lui-même, comme l'a fait Protarque pour défendre sa thèse³⁶⁷. Mais il peut ensuite, en sens contraire, mettre en péril l'unité du plaisir ainsi obtenu, soit en montrant que dès lors qu'il prend la forme d'un *logos*, il perd son unité : dire « le plaisir », ou « le plaisir est *bon* »³⁶⁸, c'est déjà le

répondre plus aisément : je vois bien que les différentes parties de mon corps ne l'éparpillent pas pour autant en une multiplicité indéterminée, ou que je suis grand relativement à x, et petit relativement à y. Mais il n'en va pas de même si, pour prendre un exemple du *Sophiste* (249d), l'Être est à la fois en mouvement et immobile. Il faut alors résoudre la difficulté en recourant au seul *logos*.

³⁶⁶ S. DELCOMMINETTE, *Le Philèbe de Platon*, *op. cit.*, p. 85. Cf. également P. CRIVELLI, « Division and Classification », *op. cit.*, p. 40.

³⁶⁷ Sans nécessairement le poser comme non sensible : il lui suffit de s'appuyer sur l'unité du terme que fournit sa langue. Voir 12c : quand on l'entend simplement (au sens où l'on entend son nom), le plaisir semble constituer une unité parfaite. La langue, et en particulier les substantifs, véhiculent immédiatement une unité apparente qui n'est en réalité qu'une unité nominale.

³⁶⁸ Cette forme de contradiction de l'un et du multiple liée à la prédication, qui n'autorise plus que des affirmations tautologiques, est mentionnée dans le *Sophiste* (251b-c), où elle est également associée à la jeunesse, ou du moins à l'inexpérience.

pluraliser, scinder son unité ; soit en l'éparpillant à nouveau à travers l'indéfini des plaisirs particuliers (le plaisir du vicieux ou de l'homme modéré, le plaisir de x ou de y). Les jeunes prennent ainsi plaisir à produire des contradictions qui trouvent leur origine dans la structure même du langage. La conséquence en est qu'ils empêchent tout discours stable sur quelque objet que ce soit, puisqu'ils peuvent toujours produire un discours contradictoire qui renverse l'unité ou la multiplicité de ce dont il est question. Cette façon de procéder correspond à la manière éristique de discuter, qui passe de l'un au multiple sans poser d'intermédiaires (17a), qui est aussi bien celle que dénonçait Socrate dans la réponse de Protarque en l'associant aux plus néophytes de ceux qui discutent (13d). S'appuyant sur la structure même du langage, ce processus est aussi infini que circulaire : il produit des contradictions sans fin. Mais la différence, par rapport aux développements précédents où Socrate dénonçait cette façon de procéder, est qu'elle apparaît désormais comme une conséquence de la nature même du langage, qui de fait produit constamment une certaine identification de l'un et du multiple, et ce à tous les niveaux (nom, proposition, discours).

Les points communs entre ce passage du *Philèbe* et le passage de la *République* précédemment analysé (539b-c) ont été relevés par plusieurs commentateurs³⁶⁹ : jeunesse de ceux qui usent de façon éristique du *logos*, usage similaire du verbe γεύω et de termes désignant la découpe voire le dépeçage, insistance sur le plaisir pris à réfuter, et sur l'embarras produit par cette réfutation aussi bien pour ceux qui réfutent que pour ceux qui sont réfutés. Dans les deux cas, il est donc question d'un usage purement contradictoire du *logos*, associé de façon privilégiée à la jeunesse. Mais le passage du *Philèbe* va plus loin, en lui assignant comme origine rien moins que le langage lui-même. Tandis que dans le cas de la cité idéale de la *République*, dont Socrate décrit le cursus philosophique, il serait possible de prévenir au maximum le risque d'usage éristique du *logos* en contrôlant l'âge auquel on soumet les naturels philosophes à la réfutation, il n'en va pas de même dans le *Philèbe*, où ce risque découle du fait même de parler. Certes, on l'a vu, c'est seulement lorsqu'on adopte une position réflexive vis-à-vis du langage que les contradictions apparaissent. Néanmoins, le risque est beaucoup plus difficile à éviter que dans la *République*, si tant est qu'il puisse l'être dans ce dernier cas : on peut éventuellement envisager la possibilité de ne pas soumettre les jeunes à la réfutation, afin qu'ils n'y goûtent pas prématurément ; mais on ne peut pas les empêcher de parler, et de réfléchir sur les mots qu'ils emploient, ce qui produit pourtant des

³⁶⁹ Cf. notamment E. E. BENITEZ, *Forms in Plato's Philebus*, *op. cit.*, p. 138-139, et L.-A. DORION, « La critique de l'*elenchos* socratique dans la *République* (VII 537d-539d) », *op. cit.*, p. 50-51.

difficultés infinies. On peut aller encore un peu plus loin, en mettant la solution de la *République* (attendre un certain âge) à l'épreuve de ce passage du *Philèbe* : en abordant le problème de la tendance éristique des jeunes par le biais du langage et non plus de la réfutation, Socrate montre qu'en un sens, les précautions prises dans la *République* risquent bien de s'avérer vaines. Il est difficile de penser que de jeunes naturels philosophes parmi les plus doués, qui ont été initiés à la nécessité de poser des unités véritables de toutes choses, ne vont pas se questionner sur la possible contradiction entre cette unité et celle du *logos* qui les pose, de sorte qu'ils risquent de devoir se confronter aux contradictions de l'un et du multiple décrites dans le *Philèbe*, et cela bien avant trente ans. Si, comme on l'a vu, la confusion de l'un et du multiple inhérente au langage est à situer en deçà de la distinction entre difficultés puérides et sérieuses, elle n'est en effet pas résolue par la position des Formes intelligibles, de sorte qu'elle risque d'introduire la contradiction jusque dans le cursus éducatif des philosophes-rois et reines de la *République*. Or, cette contradiction (l'un est multiple, et inversement) produit un effet extrêmement proche de celui de la réfutation dans la *République* : détresse intellectuelle et embarras. Le risque dont Socrate s'efforce de préserver les jeunes naturels philosophes de Kallipolis est redoublé dans le *Philèbe*, et semble difficilement évitable, du fait qu'il tient à la nature du langage.

Il est donc difficile de soutenir que la confusion de l'un et du multiple qui se joue à même le langage peut être évacuée une fois pour toute par un philosophe qui pose les Formes intelligibles, comme le soutient Sylvain Delcomminette, et qu'elle ne serait que l'apanage d'une jeunesse inexpérimentée, puisqu'à strictement parler, on ne cesse jamais, y compris et peut-être encore plus quand on pose des unités intelligibles, de mêler l'un et le multiple. Il faut donc prendre Socrate au sérieux lorsqu'il décrit ce risque comme rôdant sans cesse autour de tout ce que l'on dit, et cela de tout temps. Surtout, lorsqu'il s'inclut dans la catégorie de ceux qui l'encourent : c'est un risque *en nous* (ἐν ἡμῖν). Si les jeunes en font un usage particulièrement exacerbé, ce risque touche tout être humain, du moment qu'il parle, qu'il en ait ou non conscience.

4) La dialectique comme rempart contre l'éristique ?

La façon dialectique de procéder fournit-elle alors une solution 1) aux difficultés sérieuses, ou du moins 2) aux risques d'usage éristique du *logos*, qu'il s'agisse a) de ceux qui sont afférents aux difficultés sérieuses, ou b) de ceux qui sont inhérents à la structure même du langage, et qui sont apparus comme la condition des premiers ? Pour répondre à cette

question, il est d'abord nécessaire d'en fournir une description succincte. Le passage sur la dialectique (16c-17a) a deux composantes principales : l'une onto-cosmologique, décrivant une structuration de tout ce qui est dit être³⁷⁰ en quatre genres (l'un et le multiple, la limite et l'illimité) probablement empruntée à Philolaos³⁷¹, qui n'est ici qu'esquissée, et qui est reprise et développée à partir de 23b ; l'autre à teneur méthodologique et épistémologique, qui caractérise la façon correcte d'articuler l'un et le multiple (la dialectique), laquelle consiste à déterminer pour chaque objet de discours des multiplicités intermédiaires entre l'un et la multiplicité illimitée, par opposition à la façon incorrecte de procéder (l'éristique), qui manque les intermédiaires. La dialectique procède en trois étapes : la première consiste à poser une unité éidétique, une Forme unique (16d1 : *μίαν ιδέαν*) de la réalité considérée ; la seconde, à diviser cette unité autant de fois que nécessaire pour atteindre le nombre (16d4 : *ἀριθμόν*) exact de ses espèces ; la troisième, à appliquer la Forme de l'illimité (16d7 : *τὴν τοῦ ἀπείρου ιδέαν*) à la multiplicité qui n'a pas été déterminée par les processus précédents, en la relâchant dans l'illimité indéterminé³⁷². Le principe général de la saisie des intermédiaires, du nombre exact qui traverse l'unité posée, constitue le critère de distinction entre dialectique et éristique.

L'éristique ne désigne donc pas premièrement, dans ce passage, la finalité du *logos* (la victoire), ni le rapport au *logos* que cela implique (rechercher la contradiction chez l'adversaire), mais plutôt un *logos* qui manque de détermination et qui ne peut s'avérer que stérile. C'est en ce sens qu'est éristique le *logos* de Protarque sur le plaisir : après avoir dit que le plaisir en tant que plaisir est toujours identique, donc toujours bon, il n'y a plus rien à en dire ni à en penser, et pourtant l'on n'en sait pas davantage sur la nature et la bonté du plaisir. Il en va de même pour les autres formes de confusion de l'un et du multiple (13d, 15e) : elles sont éristiques au sens où elles sont stériles et empêchent la pensée de s'exercer, puisqu'elles ne peuvent que renvoyer indéfiniment de l'un au multiple dans un cercle sans fin. Si Socrate parle malgré tout d'éristique, c'est que cette façon de procéder est particulièrement

³⁷⁰ τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι (16c9) peut se comprendre ou bien comme désignant « ce que nous disons toujours être », autrement dit tout ce à propos de quoi nous employons le verbe être, ou bien « ce que nous disons être toujours », c'est-à-dire les Formes. La première lecture me semble plus plausible. Voir la tournure similaire en 15d5, qui renvoie à l'usage ordinaire du langage, ainsi que l'usage de l'adverbe en 15e5 et 16b6, qui ne désigne jamais un mode d'être éternel.

³⁷¹ Cf. C. HUFFMANN, « Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs », dans M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Vrin, Paris, 1999, vol. 2/2, p. 11-31.

³⁷² Cette description de la dialectique est très proche de celle du *Phèdre* (265d-266b). Cf. H. H. BENSON, « Collection and Division in the *Philebus* », dans J. Dillon et L. Brisson (éd.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, p. 19-24. Sur sa caractérisation comme une méthode, au sens moderne du terme, et sa continuité avec l'*elenchos* socratique, voir dans le même volume H. J. FOSSHEIM, « Method in the *Philebus* », p. 31-35.

propice à la lutte et à un usage purement contradictoire du *logos*, comme l'illustre l'exemple des jeunes. Ce qui importe ici, c'est que la finalité de la discussion ne constitue pas le critère principal de caractérisation de l'éristique, mais tout au plus une conséquence. À la racine de l'éristique, il y a d'abord une erreur, une forme d'ignorance ou de mésusage du *logos*, ce qui la rend bien plus difficile à éviter.

On peut désormais répondre à la question de savoir dans quelle mesure ce passage apporte une solution aux difficultés précédemment soulevées, l'enjeu sous-jacent étant de déterminer si la dialectique élimine entièrement le risque de cet usage confus de l'articulation de l'un et du multiple qu'est l'éristique. On considère souvent que la description de la dialectique fournit une solution aux difficultés sérieuses, autrement dit à des difficultés doctrinales³⁷³. Pourtant, force est de constater que si solutions il y a, elles ne peuvent être que fort insatisfaisantes, ce qui constitue une difficulté bien connue, et un défi pour toute interprétation du passage comme une réponse aux difficultés sérieuses³⁷⁴. Socrate décrit une méthode, une procédure à appliquer, bien plus qu'il ne répond à une batterie de questions qui seraient précédemment posées. Qui plus est, on ne peut lire dans ce passage une réponse aux difficultés sérieuses qu'à condition de secondariser les développements intermédiaires sur la structure du langage et le risque d'éristique chez les jeunes qui en découle. Il est au contraire de première importance d'en tenir compte, car c'est bien à ces difficultés que répond textuellement le passage sur la dialectique. Une fois que Socrate a mis en évidence la tendance des jeunes à user du *logos* de façon éristique, Protarque lui demande, au nom de tous les jeunes qui, comme lui, participent à la discussion, « s'il existe une façon ou un procédé, pour nous, qu'un tel désordre s'éloigne avec bienveillance loin de notre discours » (16a7-8 : εἴ τις τρόπος ἔστι καὶ μηχανὴ τὴν μὲν τοιαύτην παραχρῆν ἡμῖν ἔξω τοῦ λόγου εὐμενῶς πως ἀπελθεῖν), un « plus beau chemin » (16a8-b1 : ὁδὸν δέ τινα καλλίω) que celui du désordre éristique. Ce à quoi Socrate répond, en des termes qui ne sont pas sans rappeler le *Phèdre*

³⁷³ Cf. J. C. B. GOSLING, *Plato. Philebus, op. cit.*, p. 155 ; P. CRIVELLI, « Division and Classification », *op. cit.*, p. 40-50. M. L. GILL, « The Divine Method in Plato's *Philebus* », dans J. Dillon et L. Brisson (éd.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, p. 36-46, p. 46, considère qu'elle répond spécifiquement à la seconde difficulté sérieuse.

³⁷⁴ On peut objecter que l'esquisse des développements onto-cosmologiques semble bien énoncer une vérité sur la nature des choses, ce que vient redoubler la qualification de l'unité éidétique comme immanente (16d2 : ἐνοῦσαν), comme si l'on affirmait là son existence réelle et répondait ainsi à la première des difficultés sérieuses. Mais cette réponse serait pour le moins vague, et dénuée de toute justification, de sorte qu'elle semble davantage précéder la première difficulté sérieuse qu'y répondre. Qui plus est, les deux autres étapes de la dialectique ne répondent pas du tout explicitement aux autres difficultés sérieuses. La vérité de la parole divine transmise par Socrate semble bien plutôt être celle que présuppose la pratique de la dialectique, celle à laquelle il faut croire et qu'on se donne pour que la dialectique soit possible, même si elle ne peut être présentée que comme une sorte de mythe.

(266b-c), qu'il n'existe pas de plus beau chemin (16b5 : οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδός) que celui dont il est depuis toujours amoureux (16b6 : ἐραστής), la dialectique. La description succincte de la dialectique est donc une réponse de Socrate à la demande de Protarque sur la façon dont il faut procéder pour éviter de tomber, comme le font souvent les jeunes, dans l'assimilation pure et simple de l'un et du multiple.

Mais à quoi apporte-elle exactement une réponse, une solution ? L'entremêlement de l'un et du multiple dans le langage est un fait avec lequel il faut composer. On ne peut pas davantage réformer le langage pour qu'il cesse d'entremêler l'un et le multiple que cesser d'en user. La dialectique ne fait donc pas disparaître cette propriété du langage qui persiste dans toute forme de *logos* discursif, ni le risque qu'elle implique. Elle permet seulement de ne pas céder à l'illusion linguistique de l'identité de l'un et du multiple en produisant un entrelacement, une articulation déterminée d'unité et de multiplicité correspondant à la nature de l'objet sur lequel on fait porter le discours. La dialectique est la seule façon d'éviter l'usage éristique de l'unité et de la multiplicité qui se trouvent confondues dans le langage, car elle entremêle l'un et le multiple tout en les articulant. Elle répond à un problème pratique, celui de l'usage concret du *logos*, non à une difficulté théorique, celle soulevée notamment par les problèmes sérieux. Elle ne dit pas pourquoi une chose peut être à la fois une et multiple, mais comment on doit articuler sa multiplicité et son unité pour ne pas tomber dans un usage stérile du *logos*. Dans cette mesure, elle produit également l'accord nécessaire (15c) pour que les difficultés sérieuses ne jettent pas les interlocuteurs dans une aporie complète, en décrivant le mode opératoire adéquat lorsqu'on fait porter le discours sur des unités intelligibles et non sur des choses en devenir. Elle répond donc aux difficultés 2(a) et 2(b). Elle permet d'éviter la confusion de l'un et du multiple, c'est-à-dire l'éristique, sans supprimer pour autant l'identification apparente qui se produit à même le langage, de sorte que ce risque persiste pour ceux qui sont inexpérimentés.

Il ne suffit cependant pas de connaître le fonctionnement de la dialectique pour échapper à l'éristique. Encore faut-il pouvoir la mettre en œuvre correctement, sans quoi l'on risque de ressembler « aux savants d'aujourd'hui, qui font "un" au petit bonheur, beaucoup plus vite ou plus lentement qu'il ne faudrait, et passent ensuite immédiatement de l'un à l'illimité, tandis que les intermédiaires leur échappent » (16e4-17a3 : οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶπτον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ

δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει)³⁷⁵. Ces savants représentent la façon éristique de procéder ; en cela ils sont comme les jeunes, mais pas pour les mêmes raisons, et cette différence est importante. Car les jeunes prennent acte du risque d'identification de l'un et du multiple qui se trouve à même le langage pour réfuter à tout-va en passant directement de l'un à l'illimité, tandis que ces savants s'efforcent de constituer des unités différentes de l'unité nominale fournie par le langage et exploitée par les jeunes. Les savants ne cherchent pas nécessairement à confondre leurs adversaires à tout prix, mais ils raisonnent mal et se trompent. Ils unifient mal leur objet de recherche, ce qui correspond à la première étape de la dialectique lorsqu'elle commence par poser l'unité. Que peut signifier le fait d'aller trop vite ou trop lentement vers l'un ? Aller trop vite, c'est remonter jusqu'à une unité trop grande. Par exemple, si partant d'une enquête sur le plaisir, on remonte directement à la sensation dans son ensemble, voire à une unité encore plus générale. Aller trop lentement, c'est au contraire ne pas produire une unité suffisante, par exemple en unifiant la diversité des plaisirs en plaisirs masculins et plaisirs féminins, sans remonter au-delà de ces unités³⁷⁶.

Peut-on considérer que cette forme d'éristique savante est une dialectique dévoyée, incorrectement employée, ou qu'elle n'a rien à voir avec la démarche dialectique ? L'enjeu n'est pas négligeable : dans le premier cas, cela signifie que l'on peut être éristique alors même qu'on essaie de dialectiser, donc que l'éristique constitue un devenir possible de la dialectique, laquelle a pourtant pour fonction de l'éviter. Pour répondre à cette question, il faut d'abord s'accorder sur ce qu'on entend par « dialectique » dans le *Philèbe* : si l'on considère que la réussite de l'entreprise est analytiquement comprise dans la définition platonicienne de la dialectique, on ne peut évidemment qu'exclure entièrement l'éristique de la dialectique ; mais si l'on entend par là la procédure générale consistant à procéder par rassemblements et divisions de façon à produire des multiplicités intermédiaires, sans que cela implique nécessairement sa réussite, ce qu'indique clairement Socrate en confessant ses nombreux échecs, le cas des savants éristiques devient plus complexe. Socrate dit

³⁷⁵ On pourrait comprendre et traduire, comme le fait par exemple L. Robin : « les doctes du monde d'aujourd'hui font "un" au petit bonheur, et "plusieurs" trop vite ou trop lentement, passant immédiatement de l'un à l'infini », en prenant καὶ πολλά comme le pendant de ἐν μέν. Le problème de cette interprétation est que si le caractère trop rapide ou trop lent du processus s'applique aussi bien au processus de rassemblement qu'à celui de division, on ne comprend plus comment Socrate peut ensuite dire qu'ils passent immédiatement (εὐθύς) de l'unité à la multiplicité illimitée. Je le comprends donc comme se rapportant uniquement au processus de rassemblement.

³⁷⁶ On ne saurait trop rapidement objecter qu'il s'agit d'un processus de division à partir d'une espèce (plaisir) plutôt que de rassemblement. On peut par exemple envisager une position théorique selon laquelle le plaisir des hommes et celui des femmes constituent deux espèces irréductibles qui ne peuvent être subsumées sous un genre commun. Il ne faut alors pas se fier à l'apparente unité nominale (le mot « plaisir » comme dénominateur commun), car on pourrait tout aussi bien les nommer de deux façons différentes.

explicitement qu'ils ne posent pas d'intermédiaires. En cela, ils ne dialectisent pas et sont éristiques. Mais est-ce parce qu'ils échouent, en quelque sorte, à dialectiser, ou parce qu'ils procèdent d'une façon entièrement différente, qui serait propre à l'éristique ? Socrate insiste sur la façon dont ils remontent à l'unité, ce qui semble correspondre seulement à la première étape de la dialectique, avant de passer directement à la troisième (la dispersion dans l'illimité). Leur erreur serait donc double : échouer dans la détermination de l'unité, et oublier la seconde étape, la détermination des intermédiaires, qui semble être une condition *sine qua non* de la dialectique. La façon dont ils procèdent n'aurait donc rien à avoir avec la dialectique, puisqu'ils ne chercheraient pas du tout à déterminer les intermédiaires.

Cette conclusion n'est cependant valable qu'à la condition de considérer que la dialectique ne fonctionne que dans un seul sens, de la position de l'unité vers la multiplicité puis l'illimité indéterminé. Or, le processus apparaît par la suite réversible³⁷⁷ : la dialectique peut aussi consister à partir de l'illimité indéterminé pour lui appliquer des unités intermédiaires, avant de remonter vers l'unité supérieure, comme l'a fait Theuth avec les lettres, à partir de la voix (18a-d). La détermination des intermédiaires n'est donc pas nécessairement atteinte par division : elle peut aussi l'être par unification de la multiplicité indéterminée. Dès lors, les savants éristiques, en particulier lorsqu'ils vont vers l'unité trop lentement, posent des intermédiaires, c'est-à-dire des espèces, mais ne parviennent pas à les subsumer sous un genre plus grand : ils posent mal les unités intermédiaires, ou bien parce qu'ils ne posent pas les bonnes, ou bien parce qu'ils ne les posent pas toutes³⁷⁸. Le point important est que d'un certain point de vue, ils cherchent à déterminer des unités intermédiaires, comme le dialecticien. La façon éristique dont ils procèdent s'enracine donc dans une tentative pour procéder de façon analogue à la dialectique, c'est-à-dire en posant une unité ou des unités de la réalité qui est l'objet du discours, ces unités pouvant aussi bien faire office de multiplicités intermédiaires. Sauf qu'ils échouent, produisant un ersatz de dialectique qui aboutit finalement au même résultat que les jeunes, à savoir l'absence d'intermédiaires. Ils représentent non pas la négation pure et simple du processus dialectique, comme les jeunes, mais son échec, dont le nom est alors l'éristique³⁷⁹. Il est particulièrement

³⁷⁷ Pour une autre interprétation de cette réversibilité, cf. K. SAYRE, « The *Philebus* and the Good : the Unity of the Dialogue in which the Good is Unity », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, n° 2, 1986, p. 45-71, p. 50-53.

³⁷⁸ C'est ce que semble confirmer l'image des intermédiaires qui leur échappent, s'enfuient (ἐκφεύγει) : ils cherchent à les déterminer, mais ils échouent à le faire, ce qui est différent de ne pas les rechercher du tout, comme c'est le cas des jeunes.

³⁷⁹ Défendre une certaine continuité entre les savants éristiques et la démarche dialectique n'implique pas que ces savants s'efforceraient d'appliquer la démarche dialectique telle que la décrit ici Socrate, mais qu'ils procèdent

significatif que le terme d'éristique apparaisse précisément à ce moment-là, et non par exemple lorsqu'il est question des jeunes, même si de fait ceux-ci font un usage éristique du *logos*. C'est l'indice de ce que l'éristique est aussi le nom de la dialectique lorsqu'elle échoue, lorsqu'elle n'est pas pratiquée correctement, et non une tout autre façon de procéder, qui lui serait entièrement extérieure, exogène.

Lorsque Socrate rappelle que décrire la dialectique est aisé, mais que l'emprunter est infiniment plus difficile (16c1 : *παγγάλεπον*), il ne faut donc pas y lire une simple précaution oratoire. Il en va de même lorsqu'il précise que malgré tout l'amour qu'il éprouve pour elle, elle lui a souvent échappé, le laissant seul et dans l'embarras (16b7 : *ἔρημον καὶ ἄπορον*). Le fait que Socrate utilise le champ lexical de l'embarras pour décrire sa propre pratique de la dialectique n'est pas fortuit, puisqu'il s'agit précisément de l'effet produit par un manque d'accord concernant les difficultés sérieuses (15c2 : *ἀπάσης ἀπορίας αἴτια μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα*), et de ce qu'éprouve le jeune qui fait un usage éristique du *logos* (15e4 : *εἰς ἀπορίαν αὐτὸν [...] καταβάλλον*). Entre l'échec de la dialectique, en raison de sa difficulté, et l'éristique, les effets sont les mêmes. À cela s'ajoute le champ lexical de la fuite, utilisé aussi bien par Socrate pour décrire sa propre expérience de la dialectique (16b6-7 : *διαφυγοῦσα*), que celle des savants d'aujourd'hui (17a3 : *ἐκφεύγει*), ce qui corrobore les analyses précédentes sur le fait que l'éristique est aussi bien la négation de la dialectique que le nom qu'elle acquiert lorsqu'elle échoue. La dialectique est bien la seule façon d'éviter l'éristique, mais elle ne le permet ni avant ni indépendamment de son exercice effectif et l'application de ses préceptes à un objet donné que l'on appréhende au moyen du raisonnement. Mal unifier et mal diviser, c'est user du *logos* d'une manière éristique, et ce risque touche également quiconque use de la dialectique, comme Socrate le confesse lui-même : s'il a échoué à emprunter ce chemin et s'est trouvé bien souvent dans l'embarras, c'est qu'il a mal effectué les rassemblements et les divisions. Il a beau savoir, à la différence des jeunes et des savants d'à présent, quelle est la bonne façon de procéder, cela ne le préserve pas de l'échec, et donc d'une forme d'éristique³⁸⁰. Ce qui caractérise vraiment Socrate et le distingue des savants comme des jeunes, ce n'est donc pas tant de ne jamais produire cette confusion d'un et de

d'une façon *analogue* à celle-ci. L'important est qu'ils ne passent pas simplement, comme les jeunes, de l'unité formelle à la multiplicité illimitée, mais qu'ils posent des unités qui, tout en étant inadéquates, sont plus proches des intermédiaires que recherche le dialecticien.

³⁸⁰ On pourrait éventuellement faire de cet aveu une précaution rhétorique qu'il ne faudrait pas prendre à la lettre si, par exemple, la dialectique était employée avec succès à propos du plaisir et de la pensée dans la suite du dialogue. Si c'est bien ce que Socrate appelle de ses vœux (19b), cette voie est abandonnée devant les réticences de Protarque (19c-20c).

multiple qui caractérise dans le *Philèbe* la façon éristique de procéder, mais de faire de chaque échec et de l'embarras qu'il suscite la cause d'un plus grand désir encore de parvenir à la vérité et de dialectiser.

Il y a donc dans ce passage non pas une, mais trois figures possibles de l'éristique entendue comme la confusion de l'un et du multiple, qui ne se superposent pas tout à fait : les jeunes, qui usent du *logos* dans un but délibérément querelleur, et exploitent les propriétés du langage pour contredire leurs adversaires, passant directement de l'un au multiple ; les savants, qui sans connaître le principe de la dialectique, cherchent néanmoins à produire des unités et des multiplicités analogues à la recherche des intermédiaires, mais échouent ; Socrate enfin, qui connaît la façon dont il faut procéder, mais confesse avoir souvent échoué. De l'un à l'autre, on voit que l'éristique peut aussi bien être la négation de la façon dialectique de procéder que la forme que prend la dialectique lorsqu'elle échoue.

En conclusion de cette analyse du début du *Philèbe*, il apparaît que le passage sur les risques inhérents au langage (15d-16a), souvent secondarisé au profit des développements sur les difficultés sérieuses (15b-c) et la dialectique (16b-17a), est de première importance pour l'intelligibilité de l'ensemble la séquence argumentative : il permet d'aborder les difficultés sérieuses à partir de la nature même du *logos*, et de déterminer plus précisément la fonction des développements sur la dialectique. Ces derniers n'apportent aucune solution théorique aux difficultés sérieuses, mais indiquent comment procéder correctement lorsqu'on use du *logos*, afin de ne pas céder à l'apparente identité de l'un et du multiple qui se joue à même le langage. Non seulement la dialectique ne lève pas cette difficulté, qui touche quiconque use du langage, et risque donc toujours d'exercer une forme de fascination sur les esprits inexpérimentés, mais elle est elle-même extrêmement difficile à mettre en œuvre correctement, de sorte qu'on peut, en s'efforçant de dialectiser, échouer et procéder de façon éristique. Les précautions de Socrate et l'aveu de ses échecs répétés ont précisément pour fonction de rappeler que savoir en quoi consiste, par principe, la dialectique, est une chose très différente de son exercice réel, de son application à une réalité donnée. Il existe donc un critère de distinction clair entre l'éristique et la dialectique, à savoir la capacité à déterminer des espèces intermédiaires entre l'unité et la multiplicité illimitée. Pour autant, dans son exercice effectif, la dialectique est loin d'être aisée, et peut facilement conduire à son contraire. En choisissant de qualifier d'éristique ce qui peut n'être qu'une erreur guidée par une intention de procéder de façon non éristique, Socrate montre que l'intention ne suffit pas

à réellement distinguer l'éristique de la dialectique : seule l'atteinte de la vérité, la réussite dans l'usage de la dialectique, le peut. La distinction théorique entre dialectique et éristique peut être énoncée *a priori*, mais la distinction effective entre le dialecticien et l'éristique n'est jamais possible qu'*a posteriori*, au terme de l'exercice de la pensée. On peut savoir comment procéder dialectiquement, mais on ne peut jamais être assuré, avant même d'exercer sa pensée sur un objet donné, de ne pas faire un usage éristique du *logos*. L'éristique constitue donc une dimension endogène du philosophe platonicien, l'un de ses devenirs possibles. Ce risque peut être réduit au maximum, mais il ne peut être supprimé : rien ne garantira jamais définitivement qu'en s'adonnant à la philosophie, on ne s'en détournera pas au profit de l'éristique.

Troisième partie. Possibilités et conditions de la démarcation du philosophe et de ses avatars sophistiques

L'éristique constituant un risque interne au philosophe, toujours renaissant et jamais définitivement conjuré, on comprend mieux la persistance des divers avatars de la sophistique dans toute l'œuvre de Platon, et les raisons pour lesquelles il ne cesse de questionner les frontières entre philosophie et sophistique. De ce point de vue, on peut lire l'*Euthydème* et le *Sophiste* comme une forme de diptyque sur la possibilité et les conditions de leur démarcation : on trouve dans ces deux dialogues les analyses les plus poussées sur la parenté, apparente ou réelle, qui unit philosophe et sophiste. Mais tandis que l'*Euthydème* raconte l'échec de Socrate à imposer un *logos* autre qu'éristique, le *Sophiste* parvient à établir leur différence en capturant le sophiste dans les rets d'une définition qui exclut toute confusion avec le philosophe dialecticien. La distinction du philosophe et de son avatar sophistique est donc l'enjeu sous-jacent de ces deux dialogues, et les conditions de démarcation que l'*Euthydème* esquisse en creux – la nécessité d'un espace dialogique radicalement différent, d'où l'éristique est exclue – sont réalisées dans le *Sophiste*, permettant à l'entreprise de démarcation d'être menée à bien³⁸¹. Toutefois, la distinction des deux figures ne se fait jamais qu'au terme d'une analyse poussée des multiples points de convergence entre ces deux rapports opposés au discours, de sorte que les deux dialogues invitent également, de manière indissociable à l'entreprise de démarcation, à prendre au sérieux la sophistique sous ses diverses formes, y compris et surtout les plus radicales, ainsi que sa parenté, apparente ou réelle, avec la philosophie et les recherches sur l'être.

Dans l'*Euthydème*, qui fait l'objet du chapitre 5, Platon met en scène l'échec de Socrate à sortir de l'entretien éristique imposé par ses interlocuteurs : le contexte dialogique spécifique de l'entretien, à savoir l'imposition par les éristiques de leurs propres règles dans l'argumentation, empêche tout autre rapport au *logos* de s'imposer, ce que confirme Socrate dans un bref passage du protreptique. Mais le dialogue est loin d'en rester à un simple constat d'échec, et invite également à voir une certaine positivité dans la démarche éristique, comme le révèle l'épilogue, où Socrate récuse sans ambiguïté un contempteur anonyme des

³⁸¹ Cela implique que je n'attribue pas la réussite du *Sophiste* sur ce point au seul fait que Socrate y cède la place de locuteur principal à l'Étranger d'Élée. Les raisons que j'invoque pour expliquer l'échec de Socrate dans l'*Euthydème* font que tout autre philosophe, placé dans la même situation que lui, échouerait. Je reviens sur la question du rapport entre Socrate et l'Étranger au chapitre 6.

éristiques. Dès lors, on ne saurait réduire l'éloge constant des sophistes par Socrate à une simple antiphrase. On peut donner deux raisons à cette positivité de l'éristique. D'abord, seule cette pratique du *logos*, par sa radicalité, présente une certaine parenté indéniable avec la pratique socratique de la réfutation des opinions que les autres formes de rhétorique et de sophistique n'ont pas. L'éloge provocateur n'est donc pas gratuit. En outre, le dialogue met en scène un jeu de fausses ressemblances entre les sophismes des deux frères et certaines des thèses les plus emblématiques de la pensée de Platon (réminiscence, participation) qui requiert une interprétation nuancée : il s'agit bien en un sens de simulacres, mais une analyse précise des réactions de Socrate montre que ces paradoxes éristiques ne sont pas purement et simplement à récuser.

On retrouve dans le *Sophiste*, étudié au chapitre 6, un balancement similaire entre l'exigence de démarquer le philosophe d'un alter-ego qui n'est au fond qu'un simulacre du savant, et la mise en évidence de toutes les difficultés, et même des risques, qui traversent cette entreprise. Cela apparaît non seulement dans les six premières définitions du sophiste, dont la dernière semble tomber sur rien moins que la pratique socratique de la réfutation, mais également dans l'examen des doctrines de l'être, qui voit réapparaître dans le domaine propre au philosophe (l'être) le risque de produire des contradictions qui n'ont rien à envier à celles du sophiste, et font le jeu de celui-ci. La sophistique loge ainsi au sein même des doctrines sur l'être, de sorte qu'elle n'est pas seulement affaire de sophistes : elle concerne également tous ceux qui effectuent des recherches sur l'être, lesquels produisent des contradictions sans fin. Le sophiste est à la fin du dialogue assigné à la sphère du non-être et du simulacre, et le philosophe a été découvert en passant, mais l'Étranger a montré combien leur démarcation était difficile et risquée. Qui plus est, elle est conditionnée et limitée, car elle ne peut être produite que par et pour un philosophe, en l'absence de tout sophiste, ce qui laisse entière la question de leur distinction dans une confrontation directe avec les sophistes, et d'une possible reconnaissance de cette différence par les non-philosophes.

Chapitre 5. La philosophie contre l'éristique, tout contre elle, dans *l'Euthydème*

J'ai jusqu'ici présenté *l'Euthydème* comme le dialogue où Platon met en scène de façon paradigmatique la manière éristique de discuter, à travers les facéties de deux frères avancés en âge, Euthydème et Dionysodore, qui offrent une démonstration de leur savoir en présence de Socrate. On s'attend donc à ce qu'à tout le moins, la critique de Platon à leur rencontre soit exemplaire, et qu'il indique nettement tout ce qui différencie Socrate des éristiques. Pourtant, c'est l'exact contraire qui se produit : si Socrate commence par mettre en évidence leurs pièges argumentatifs et à exhorter Clinias à la philosophie, son protreptique échoue, il finit par user lui-même d'un argument éristique, et se mure dans le silence à la fin du dialogue ; Ctésippe devient rapidement aussi redoutable que les éristiques, et le dialogue décrit rien moins que sa conversion à cette pratique du discours³⁸², en présence d'un Socrate qui fait de bout en bout l'éloge des deux frères, et semble pris d'un étrange désir de se faire leur élève. Ce ne sont donc pas seulement les raisonnements des sophistes qui sont marqués par l'excès, mais bien l'ensemble de ce dialogue où Socrate semble pris d'une singulière impuissance, et pire encore, d'un enthousiasme choquant pour l'éristique. Le tonnerre d'applaudissement qui conclut la démonstration des deux frères semble alors frapper de plein fouet tout lecteur de Platon : comment, face à de tels énergumènes, la discussion a-t-elle pu échapper ainsi à Socrate ? L'étrangeté est renforcée par le fait que celui-ci, dès le début de l'entretien, semble mettre en place une stratégie d'autant plus efficace qu'elle sera reprise et parachevée par Aristote dans ses *Réfutations sophistiques* : démasquer les fautes de raisonnement et les jeux sur le langage sous les paralogismes éristiques, afin de ne plus en être dupe. Mais la différence est en réalité de taille entre les deux textes : tandis que pour Aristote, les raisonnements sophistiques ne représentent jamais qu'une erreur de raisonnement ou un jeu sur les ambivalences du langage, ils sont à la fois plus féconds et plus redoutables pour Platon. Je tâcherai donc de montrer qu'on trouve dans *l'Euthydème* une revalorisation relative de la pensée sophistique dans sa forme la plus radicale, l'éristique, ainsi qu'une reconnaissance de sa puissance dialogique, malgré sa stérilité lorsqu'il s'agit de rechercher la vérité. Ce double enseignement du dialogue permet d'acter, mais également de rendre raison, du brouillage entre les figures du philosophe et du sophiste : dans un contexte dialogique

³⁸² Dans le *Lysis* (211b-c), Ctésippe est désigné comme celui qui a rendu son neveu Ménexène éristique. Il semble donc avoir pratiqué l'éristique bien au-delà de l'épisode dont *l'Euthydème* fait le récit.

dominé par la démarche éristique, qui bloque toute demande de clarification et ne procède à rien d'autre qu'à la réfutation de l'interlocuteur, l'exhortation à la philosophie ne peut qu'échouer, et les figures respectives du philosophe et de l'éristique demeurer indiscernables.

Préalable. L'*Euthydème* est-il un dialogue sur la sophistique ?

La technique d'Euthydème et Dionysodore est nommée par Socrate l'éristique (272b10 : τῆς ἐριστικῆς). Les deux frères sont également désignés, sans ambiguïté possible, comme des sophistes³⁸³, et ils partagent avec la sophistique historique plusieurs caractéristiques communes : le fait d'être des étrangers, la polymathie, la prétention à enseigner la vertu moyennant salaire, et la démonstration (ἐπίδειξις) de leur talent³⁸⁴. Pourtant, ils sont dans une partie significative de la tradition interprétative considérés comme les porte-voix d'une autre posture philosophique, contemporaine de Platon cette fois, à savoir celle des Mégariques, dont le chef de file est Euclide de Mégare, qui sont justement désignés par la tradition comme pratiquant une dialectique éristique, et qui semblent avoir présenté des arguments similaires à ceux des deux frères du dialogue³⁸⁵.

Est-il cependant besoin, pour déterminer le statut de l'éristique de l'*Euthydème*, de la rattacher à un groupe philosophique contemporain et rival de Platon ? Il se pourrait que l'assimilation de l'éristique des deux frères au courant mégarique ne rende pas la tâche plus aisée, étant donné les débats qui traversent l'étude de ce courant lui-même, tantôt considéré comme un héritage du courant éléatique, tantôt comme un héritage du socratisme³⁸⁶. Face à ces difficultés interprétatives qui engagent une part significative de l'histoire de la philosophie

³⁸³ Voir 271c, où ils sont désignés comme des nouveaux sophistes, et 277e, où Socrate désigne leur démonstration comme la première partie des mystères sophistiques. Cette seconde occurrence, souvent négligée, est au moins aussi importante que la première, car d'une part elle est le fait de Socrate, et que d'autre part elle indique le sens de l'éristique des deux frères en l'inscrivant dans la filiation de la pensée sophistique. À ces deux références explicites, on peut ajouter les comparaisons des sophistes avec des personnages ou créatures légendaires, auxquels est appliqué le champ lexical de la sophistique : 288b (Protée), 297c (l'Hydre et le Crabe).

³⁸⁴ Cf. M. CANTO-SPERBER, *Platon. Euthydème*, introduction, traduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 28-33.

³⁸⁵ Cf. notamment L.-A. DORION, *Aristote. Les Réfutations sophistiques, op. cit.*, p. 49-50, qui présente cette interprétation comme « un large consensus », et M. GARDELLA, « Conflictos socráticos en el *Eutidemo* : la crítica platónica a la dialéctica megárica », *Argos*, vol. 36, 2013, p. 45-64. Je laisse de côté une autre tradition qui les identifie à la pensée d'Antisthène, qui me semble moins convaincante. Voir notamment CENTRE DE RECHERCHE PHILOLOGIQUE, « Antisthène : sophistique et cynisme », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 117-147 : il y est démontré que derrière certaines thèses apparemment semblables, notamment l'impossibilité de la contradiction, les postulats sous-jacents sont très différents chez Antisthène et les éristiques du dialogue, de sorte qu'on ne peut pas faire de leurs thèses communes un indice suffisant de leur identité.

³⁸⁶ Cf. R. MULLER, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988, p. 22-23 pour l'histoire et les principales références de ces controverses, et p. 71-75 pour une critique de l'interprétation éléatique du courant mégarique.

antique, il me semble préférable d'adopter un principe simple : si ces protagonistes sont présentés comme des sophistes, c'est qu'ils représentent d'abord et avant tout ce courant intellectuel pour Platon. Cela n'empêche pas que la mise en scène des deux frères puisse faire référence à un groupe socratique rival de Platon. Mais cela ne doit pas occulter leur qualification comme sophistes, et plus précisément encore comme « nouveaux sophistes » (271c1 : καινοὶ σοφισταί)³⁸⁷. Selon Louis-André Dorion, c'est là l'indice de ce qu'ils ne sont pas seulement des sophistes nouvellement arrivés, mais des sophistes d'un genre nouveau, en l'occurrence les Mégariques, donc des héritiers de Socrate³⁸⁸. Il est raisonnable, comme le propose Louis-André Dorion, de supposer que la nouveauté attribuée à ces sophistes désigne moins leur arrivée récente qu'une certaine mutation qualitative du discours sophistique. Si Socrate nous raconte que les deux frères ont été bannis de Thourioi, il précise en effet que cela fait déjà de nombreuses années qu'ils vivent dans les environs (271c). Est-ce à dire pour autant qu'ils représentent une mutation spécifiquement socratique du discours sophistique ? Au moins une de leurs thèses – mais l'une des plus importantes – est associée à Protagoras (286c), et selon certains témoignages, Protagoras est le père de l'éristique³⁸⁹. Si ces nouveaux sophistes sont peut-être d'un genre nouveau, en tant qu'ils poussent la logique de la joute verbale à son paroxysme, faisant fi de toute valeur consensuelle et usant de tous les moyens – ce que l'on ne voit jamais un Protagoras, un Hippias ou un Gorgias faire – ils n'en restent pas moins avant tout des sophistes aux yeux de Platon, et il faut donc lire l'*Euthydème* dans le cadre des réflexions platoniciennes sur la sophistique³⁹⁰.

³⁸⁷ Tous les éditeurs ne s'accordent pas sur l'attribution de la réplique sur les nouveaux sophistes : tandis que les éditeurs modernes l'attribuent à Criton, plusieurs éditeurs anciens l'attribuaient à Socrate. Cf. M. NARCY, « Why was the *Theaetetus* written by Euclides », *op. cit.*, p. 154-155, qui trouve plus cohérent de l'attribuer à Socrate, étant donné l'ignorance quasi-complète de Criton concernant ces individus avant d'entendre le récit de Socrate.

³⁸⁸ L.-A. DORION, « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? », *op. cit.*, p. 37.

³⁸⁹ DK A1. Pour une analyse précise de ce témoignage de Diogène Laërce et de la filiation entre Protagoras et les éristiques, cf. M.-A. GAVRAY, « Protagoras, la lutte et les *Discours terrassants* », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 23-46. Selon lui, Protagoras aurait essentiellement rationalisé et systématisé une pratique agonistique des arguments, en organisant des concours de joutes verbales en parallèle des compétitions sportives et artistiques, et en théorisant les principaux procédés techniques permettant de vaincre ses adversaires. S'il est difficile de déterminer exactement la nature de la pratique éristique de Protagoras, notamment son articulation à des considérations plus théoriques ou politiques, l'éristique est sans aucun doute un héritage de son activité. Pour une conclusion similaire quant au rôle central de Protagoras dans l'émergence de l'éristique, cf. P. FAIT, « Protagoras' Attack on Wrestling and the other Arts : the Cradle of Antilogic and Eristic », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 47-81, p. 81 : l'éristique « might be a later development of Protagoras' antilogic method *inspired*, rather than fully created, by the famous sophist ».

³⁹⁰ La radicalité et l'absence de règles de l'éristique est annoncée par la présentation de l'éristique comme la forme achevée – discursive et non plus physique – de l'art du pancrace (271c-272a), cette sorte de combat particulièrement violente où presque tous les coups sont permis, par opposition à la lutte, régie par des règles précises et qui constitue un élément essentiel de l'éducation traditionnelle. Pour une analyse stimulante de l'essor de l'éristique, notamment à partir de Protagoras, en interaction avec les mutations qui affectent la place de la

Je ne m'engagerai donc pas, dans la suite du chapitre, sur l'éventuelle polémique anti-mégarique qui peut sous-tendre le dialogue, bien que cette lecture ne me semble pas exclue par celle que je propose. Platon peut bien viser, de façon plus ou moins directe ou explicite, des cibles différentes renvoyant à des époques différentes à travers la description d'une même activité, en l'occurrence l'éristique des deux frères³⁹¹. Le défi et l'intérêt que cette activité représente aux yeux de Platon n'en est pas moins indissociable de sa réflexion continue sur la sophistique.

I. L'impossible démarcation

1) L'échec des réfutations sophistiques

On a souvent rapproché l'*Euthydème* des *Réfutations sophistiques* d'Aristote, tantôt pour avancer qu'Aristote a tout emprunté à Platon³⁹², tantôt pour souligner au contraire le caractère seulement esquissé de l'analyse platonicienne au regard de la systématisation et de la technicité de l'analyse aristotélicienne des paralogismes³⁹³. Mais la similitude des méthodes employées est indéniable³⁹⁴. En particulier, les explications de Socrate à Clinias au début du dialogue, après la première série de paradoxes sur l'apprentissage, montrent que les raisonnements éristiques s'appuient sur l'homonymie des termes, qui est l'une des catégories des sophismes qui relèvent de l'expression chez Aristote. On peut donc raisonnablement soutenir que la classification des sophismes ne possède ni la même systématité, ni la même complexité dans l'*Euthydème*, mais que Socrate met en place au début du dialogue une

lutte dans l'éducation des jeunes, cf. P. FAIT, « Protagoras' Attack on Wrestling and the other Arts », *op. cit.*, p. 63-65.

³⁹¹ Il est à cet égard notable que dans L.-A. DORION, « Éristique et sophistique dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 289-313, l'association de l'éristique au courant mégarique soit plus nuancée que dans les travaux précédents de L.-A. Dorion, au moins dans le cas des *Réfutations sophistiques* d'Aristote : les Mégariques ne sont ni la seule, ni peut-être la principale cible d'Aristote, mais une cible possible ou ponctuelle (p. 310). On peut alors se demander si la même réserve ne doit pas être appliquée à l'*Euthydème*, dont L.-A. Dorion explique (p. 309) qu'il y a surtout cherché une confirmation de son hypothèse de lecture des *Réfutations sophistiques*.

³⁹² M. CANTO-SPERBER, *Platon. Euthydème*, *op. cit.*, p. 50. Pour une liste des correspondances qu'elle relève entre les deux textes, cf. p. 90 n. 129.

³⁹³ L.-A. DORION, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, *op. cit.*, p. 103-104.

³⁹⁴ Pour une position intermédiaire, voir R. S. W. HAWTREY, *Commentary on Plato's Euthydemus*, *op. cit.*, qui reconnaît que les *Réfutations sophistiques* doivent beaucoup à l'*Euthydème* (p. 35), tout en soulignant que le dialogue est loin de la classification systématique proposée par Aristote (p. 22).

méthode d'analyse similaire à celle développée par le Stagirite contre les sophistes. Or, si l'on suit le mouvement même du texte, cette méthode semble s'avérer singulièrement inefficace³⁹⁵.

Dans un premier temps, les séries de paralogismes font l'objet d'une franche critique de la part de Socrate. Aux paradoxes sur l'apprentissage, il répond en élucidant les ambiguïtés lexicales qui les sous-tendent (277e-278b), et les cantonne à un simple jeu sur le langage qui cependant n'enseigne rien des réalités en question. Même si le second paralogisme, sur le meurtre que constitue l'éducation de Clinias, le trouble (283e), il oppose plusieurs objections à la longue série suivante sur l'impossibilité de dire faux et de contredire, défendue par les sophistes en vertu de l'identité du mot et de la chose (283e-288a). Il s'efforce notamment de montrer que l'argument se renverse lui-même (286c), et prend Dionysodore à son propre jeu lorsque celui-ci l'accuse de s'être trompé : cela contredit l'impossibilité de l'erreur, ce qu'ils affirment pourtant (287e-288a). Il les attaque en outre sur leur prétention éducative : s'il n'existe pas d'opinion fautive, on ne peut jamais se tromper, en parole comme en acte, donc leur prétention à enseigner la vertu est caduque (287a). Contrairement à Ctésippe, qui ne parvient pas à déjouer les paralogismes mais s'emporte contre eux, Socrate les déjoue et n'y voit qu'une simple propédeutique à l'art sophistique : les éristiques ne sont pas encore sérieux (288b-c). Tout semble donc fait pour distinguer nettement son *logos* de celui des deux frères, ce que vient confirmer la reprise de son protreptique en faveur de la philosophie, afin de pallier leur manque de sérieux. Même si le protreptique échoue, il s'efforce par la suite, face à Euthydème, de relativiser les alternatives offertes par le sophiste en répondant qu'il sait certaines choses, mais pas d'autres, tandis que le sophiste l'oblige à choisir entre deux contraires formulés de façon absolue (savoir / ne pas savoir), afin d'affirmer l'omniscience de tout un chacun (293c). Il fait de même ensuite, lorsque le sophiste cherche à lui démontrer qu'il a toujours possédé un savoir intégral, en lui demandant ce qu'il entend par organe du savoir et en suggérant qu'il s'agit de l'âme (295b), ce qui rompt la distribution stricte des rôles entre questionneur et répondant dans l'entretien éristique et conduit Euthydème à le blâmer. L'opposition demeure donc nette entre deux méthodes d'entretien : l'une qui s'efforce d'élucider le sens des questions et de produire un accord entre les interlocuteurs avant de discuter, l'autre qui se contente d'un accord purement verbal car cela suffit pour prendre l'avantage dans la discussion (295d). À ce stade du dialogue, les frontières entre discussion en vue de la vérité et recherche de la victoire demeurent nettement tracées. Même si Socrate

³⁹⁵ Je reviens de façon plus précise sur la comparaison entre l'*Euthydème* et les *Réfutations sophistiques* dans l'appendice de ce chapitre.

accepte la méthode d'Euthydème (295e), la moindre question grippe la stratégie éristique et la menace, comme en témoigne l'agacement du sophiste face aux réponses trop longues de Socrate (296a-b). Celui-ci profite ensuite de ce que Dionysodore comprend de travers sa réponse pour le prendre au piège : s'il n'a jamais appris que les hommes bons sont injustes, n'est-il pas à la fois savant et ignorant (296e-297a) ? La métaphore mythologique qu'il emploie pour désigner sa lutte contre les deux frères souligne là encore son opposition à eux : il est semblable à Héraclès combattant l'Hydre et le Crabe (297c). Et lorsque Ctésippe se met à prendre les éristiques à leur propre jeu pour plaire à Clinias (298b-300d), c'est une fois de plus Socrate qui souligne qu'il a insensiblement pris leur pli. Quand enfin Dionysodore cherche à le prendre en défaut sur la question du beau, il s'efforce de produire une distinction entre le beau lui-même et les choses belles, tout en établissant un rapport de présence du premier aux secondes (301a4 : *πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι*). La réponse de Socrate est par ailleurs le signe de l'intérêt philosophique de la question, puisque la présence est l'une des façons de désigner dans d'autres dialogues le rapport des Formes aux particuliers sensibles³⁹⁶. Si l'on peut reconnaître qu'aucune distinction entre le sensible et l'intelligible ne sous-tend au sens strict la réponse de Socrate, force est de constater qu'elle n'est pas dénuée de résonances philosophiques de premier ordre³⁹⁷.

Or, le moment clé du dialogue est le basculement de Socrate, de cette réponse qu'on ne saurait en aucun cas qualifier d'éristique, à une attitude proprement éristique qui ne fait que retourner contre eux la méthode des deux frères. Dionysodore met Socrate en difficulté sur le vocabulaire de la présence qu'il emploie : si la simple présence de la chose en soi confère sa qualité aux choses particulières, alors la présence d'un bœuf à côté de Socrate le transforme en bœuf, ou en Dionysodore dans le cas présent. L'argument repose sur l'homonymie du verbe *πάρεμι*, pouvant signifier une proximité physique localisée ou bien une relation plus abstraite. Cependant, il n'est pas certain que dans ce cas le sophiste se contente de jouer sur les significations usuelles des termes : il exhibe la difficulté qu'il y a à penser la présence d'une chose en soi dans les particuliers en termes causaux sans les abolir l'un dans l'autre. Rosamond Kent Sprague a montré que l'argument était semblable à celui du voile dans le *Parménide* (130e-131a) : dans les deux cas, la relation entre réalité en soi et

³⁹⁶ Cf. *Phédon* (100d).

³⁹⁷ Cf. R. MOHR, « Forms in Plato's *Euthydemus* », *Hermes*, vol. 112, 1984, p. 296-300, p. 296 : « *Euthyd 300e1 - 301 c2 seems to be some form of the Theory of Forms* ».

particuliers sensibles est prise en un sens physicaliste qui la rend absurde³⁹⁸. La difficulté soulevée par Dionysodore n'est donc pas dénuée de pertinence : comment faut-il entendre cette présence de la chose en soi aux particuliers qui leur conférerait leur qualité ? L'objection est peut-être formulée de façon provocatrice – d'où le blasphème dont l'accuse Socrate – elle n'en soulève pas moins une difficulté légitime, que confirme sa présence dans le *Parménide*. Dionysodore reformule l'objection : quelle relation d'altérité et d'identité doit-on poser entre ces deux choses, la réalité en soi et le particulier ? C'est à ce moment précis que pour la première fois, et à propos d'une véritable difficulté, Socrate réplique comme un éristique :

Est-ce cela, dis-je, qui t'embarrasse ? Et déjà j'entreprenais d'imiter le savoir des deux hommes, parce que je le désirais.

Ἄρα τοῦτο, ἔφην ἐγώ, ἀπορεῖς; Ἦδη δὲ τοῖν ἀνδροῖν τὴν σοφίαν ἐπεχείρουν μιμεῖσθαι, ἅτε ἐπιθυμῶν αὐτῆς. (301b1-2)

Il enchaîne alors : Dionysodore a accusé sa réponse d'être absurde, puisqu'alors une chose étant en présence d'une autre, l'une serait l'autre (301a8-9 : ἀλλὰ τίνα τρόπον, ἔφη, ἐτέρου ἐτέρῳ παραγενομένου τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἴη); autrement dit, une chose pourrait être à la fois autre (si elle est belle, autre que le beau en soi) et même que cette autre chose (puisque'elle est belle du fait de la présence en elle d'une certaine beauté), donc autre qu'elle-même. Or, Socrate prétend lui montrer que cela n'a rien d'extraordinaire à partir du cas particulier de l'Autre en soi : de même que le Beau est beau, le Même est même, et l'Autre est autre, ce qui est enfantin car tautologique. Il a ainsi montré qu'une chose peut bien, en présence d'une autre, être autre, à savoir l'Autre mis en présence de lui-même. On pourrait avancer que cette objection s'appuie sur une connaissance fine de la structure des catégories, et des propriétés spécifiques de la Forme de l'Autre, qui seront développées dans le *Sophiste*. Cela ne l'empêche pas pour autant d'être fallacieuse : tandis que Dionysodore fait porter la difficulté sur la relation entre deux choses différentes (Socrate et un bœuf, ou encore le Beau en soi et les choses belles), Socrate exploite l'ambivalence autour de τὸ ἕτερον ἕτερον et lui confère un sens absolu (l'Autre). En outre, il s'agit d'une généralisation à partir d'un cas particulier qui ne fournit aucune explication du modèle initial de la présence proposé par Socrate. La

³⁹⁸ R. K. SPRAGUE, « Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox », *Phronesis*, vol. 12, n° 1, 1967, p. 91-98. La différence entre les deux arguments, sur fond de parenté, est bien résumée par M. NARCY, *Le philosophe et son double*, op. cit., p. 90 : « à l'inverse de Parménide, pourrait-on dire, pour qui la participation menace l'unité de l'idée, pour Dionysodore celle-ci absorberait dans son unité les individus qui en seraient participants, lesquels verraient ainsi s'évanouir leur individualité et leur identité ». On peut cependant préciser davantage la différence entre les prémisses argumentatives mobilisées : l'argument de Parménide repose sur une conception purement spatialisée de l'être, tandis que celui de Dionysodore, tout en jouant sur le sens spatial du verbe *πάρεμι*, repose davantage sur l'ambivalence du terme et son application à une théorie causale de type participative.

remarque qu'il fait en première personne ne laisse planer aucun doute dessus : à l'occasion d'une objection légitime, il a préféré répondre à la façon des éristiques, et cela *parce qu'il en a eu le désir* (ἐπιθυμῶν). Le basculement de Socrate à ce moment du dialogue n'est donc pas moins frappant que celui de Ctésippe³⁹⁹.

Dans les dernières séries de sophismes, on ne trouve ni l'une ni l'autre figure, seulement un Socrate cherchant à fuir les arguments pour ne pas être pris au piège (302b, 302e) et qui finit par se murer dans le mutisme (303a), semblant reconnaître sa défaite, exactement comme le fait Ctésippe l'instant d'après. Le mouvement du dialogue, tant sur le plan dramatique qu'argumentatif, est ainsi très clair : on passe d'une stratégie consistant à déjouer les raisonnements éristiques à une reconnaissance d'échec actée par le mutisme d'un Socrate assommé, en passant par une tentative de retournement contre les éristiques de leur propre méthode. Socrate ne finit pas mieux que le jeune et fougueux Ctésippe : guère plus que lui il n'a réussi à imposer un autre *logos* que celui de la joute verbale, et son protreptique a échoué ; comme lui, il a argumenté à la façon d'un éristique, sans pouvoir pour autant revendiquer la victoire finale, qui revient incontestablement aux deux frères. Ce faisant, il a non seulement perdu la joute, mais également brouillé les frontières entre philosophe et sophiste, d'autant plus que son morceau d'éristique apparaît dans le passage du dialogue qui fait le plus directement écho à un thème central de la pensée platonicienne, la participation. La difficulté posée par le dialogue n'est donc pas seulement ce bref passage de dérive éristique de Socrate : c'est le fait que Socrate commence par réfuter les raisonnements éristiques, pour ensuite user lui-même contre eux de ce mode d'argumentation (en s'attribuant qui plus est un désir de les imiter), et reconnaître enfin sa défaite.

2) L'impasse éristique

Loin de seulement tourner les éristiques en ridicule, l'*Euthydème* a pour fonction de rappeler qu'il ne suffit pas de démonter leurs raisonnements en exhibant leurs mécanismes pour les congédier. Au contraire, il propose une réflexion sur les limites du discours socratique, et plus largement de toute recherche de la vérité et d'exhortation à la vertu, en présence des éristiques. La variété des stratégies argumentatives mises en place par Socrate, et

³⁹⁹ On pourrait nuancer cette affirmation en soulignant que Socrate décrit un rapport d'imitation aux éristiques, ce qui soulignerait une certaine distance vis-à-vis d'eux. En somme, l'imitation indiquerait qu'il s'agirait là d'un rôle parfaitement maîtrisé. Néanmoins, la confession d'un désir de les imiter résiste à cette lecture. En outre, c'est bien toujours par imitation qu'on apprend des éristiques, comme c'est le cas pour Ctésippe (300d-e). Celle-ci ne suffit donc pas à rendre moins problématique la réaction de Socrate.

leur échec, acte en effet la reconnaissance de leur puissance peu commune dans les joutes argumentatives, mais interroge également la possibilité pour le philosophe de leur faire tenir un autre type de discours, et de tenir lui-même un autre discours en leur présence. Même lorsqu'ils sont pris en défaut sur telle ou telle de leurs affirmations, les éristiques peuvent ne pas répondre, puisque c'est encore là une facette de leur art, une forme de sens du *kairos*, du moment opportun. Et l'absence de réponse ne vaut pas défaite ; elle n'est qu'une parade, tout au plus un point concédé à l'adversaire, qu'il suffit d'attaquer de nouveau pour reprendre l'avantage. Ainsi en 294d, dès que Socrate leur demande une preuve empirique de leur omniscience, les éristiques refusent de répondre⁴⁰⁰. On croirait à tort que cela les discrédite, car ils ne sont nullement contraints à reconnaître leur ignorance pour autant. Il en va de même après le renversement de la thèse sur l'impossibilité de contredire : ils n'y répondent même pas, et après le second temps du protreptique enchaînent sur l'argument de l'omniscience. Socrate reconnaît explicitement que leur art consiste bien à savoir quand interroger et répondre (287c-d), et à conserver l'exclusivité du rôle du questionneur. Par conséquent, rien ne contraint les éristiques, pas même les réfutations ou les critiques de Socrate.

C'est donc que du *logos* sophistico-éristique, on ne peut sortir en restant sur son propre terrain, en jouant ses propres règles. Ce faisant, on ne parvient jamais à le réfuter réellement, c'est-à-dire à montrer sa fausseté ou même à le discréditer. On ne peut que l'attaquer ou le prendre au piège, et cela implique alors de faire du philosophe l'alter-ego du sophiste⁴⁰¹. Cette situation est unique dans le corpus platonicien : on ne voit à aucun autre moment, lors d'une confrontation avec les différents sophistes et rhéteurs, Socrate échouer à imposer la recherche de la vérité. Même dans le *Gorgias* et le *Protagoras*, où se joue une véritable lutte pour prendre la main dans la discussion, Socrate s'impose toujours, et ses interlocuteurs finissent par reconnaître sa supériorité, à défaut peut-être de reconnaître la véracité et la sincérité de ses propos. Ce n'est pas du tout le cas des deux frères, qui contrairement aux trois interlocuteurs de Socrate dans le *Gorgias*, ne reculent devant aucun

⁴⁰⁰ Pour un autre exemple de silence stratégique des éristiques, voir 299c.

⁴⁰¹ Selon A. BRANCACCI, « Langage, ontologie et *paideia* dans l'*Euthydème* », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 161-185, p. 184-185, l'imitation par Socrate de l'éristique des deux frères est au contraire ce qui révèle la positivité et la vertu de leur enseignement : ils apprennent en somme à se défendre contre tout interlocuteur, et en cela leur pédagogie est aussi utile que nécessaire. En rester là revient cependant à négliger que vaincre les éristiques sur leur propre terrain est en même temps une défaite pour la philosophie, si l'on ne peut les vaincre qu'en recourant à l'éristique. Si je suis tout à fait d'accord avec A. Brancacci sur la nécessité de lire l'*Euthydème* dans le sens d'une reconnaissance de la positivité et de la puissance de l'éristique (p. 165), il me semble tout autant nécessaire de reconnaître ce qu'a de problématique cette positivité dans le cadre de l'entreprise platonicienne de démarcation du philosophe et du sophiste.

paradoxe, et font fi des valeurs les plus partagées. Même lorsque c'est le cas, dans un bref passage où Socrate leur montre que la thèse de l'omniscience universelle autorise à affirmer que les hommes de bien sont injustes, ce que Dionysodore ne semble pas prêt à assumer (296e-297a), il leur est encore possible d'assaillir le répondant de nouvelles questions pour le mettre dans l'embarras et reprendre l'avantage, ce qu'ils font immédiatement⁴⁰². On est également loin du *Protagoras*, où Socrate et Protagoras échangent à plusieurs reprises les rôles de questionneur et de répondant, et où Socrate parvient le plus souvent à imposer ses questions au sophiste, non pas de force, comme le font les deux frères, mais parce que Protagoras ne parvient pas à parer ses objections. Au contraire, dans l'*Euthydème*, aucune possibilité n'est laissée à Socrate de faire entendre ses questions, ou même ses demandes de clarifications, qui reçoivent le blâme des sophistes. Il ne peut dès lors qu'être réduit au silence.

L'*Euthydème*, pour autant, n'en reste pas à ce constat d'échec. Au contraire, il esquisse dans un bref passage du protreptique (290b-c) la seule direction possible pour se déprendre de cette forme de sophistique : la philosophie entendue comme recherche de l'être et du vrai, et plus précisément encore comme dialectique, pratiquée dans un tout autre espace discursif, à savoir en l'absence des deux frères. La recherche d'une science capable de produire une chose et de déterminer son bon usage conduit en effet dans le protreptique à examiner plusieurs candidats. L'un d'entre eux, l'art du général en chef, donne lieu à une réponse de Clinias qui apparaît bien vite ne pouvoir être de son fait : les formes de chasse, dont l'art du général fait partie, n'ont aucun savoir de la façon d'utiliser ce qu'elles produisent ou trouvent, et doivent par conséquent les remettre à un autre art ; et les produits de ces chasses particulières que sont les savoirs mathématiques doivent être remis aux dialecticiens (290c5 : τοῖς διαλεκτικοῖς). La mention des disciplines mathématiques (géométrie, astronomie, calcul), et leur subordination à une discipline appelée dialectique, ne peut manquer de faire écho à l'image de la Ligne en *République* VI (510b-511c), et à la distinction entre savoirs dianoétiques et noétiques⁴⁰³. Dans

⁴⁰² Euthydème est plus radical, et reproche à son frère d'avoir menacé leur argument en disant que Socrate n'a jamais appris que les hommes bons sont injustes, ce qui contredit la thèse de l'omniscience. Mais d'un autre côté, il comprend – ou fait semblant de comprendre – la question de Socrate de travers, comme l'affirmation que les hommes de bien sont justes. Platon indique ainsi que même les éristiques ne sont pas prêts à soutenir n'importe quelle position. Mais cela ne les réfute pas, puisqu'ils changent immédiatement d'angle d'attaque.

⁴⁰³ Les sciences mathématiques (dianoétiques) procèdent à partir des hypothèses vers les conclusions, sans questionner plus avant leurs hypothèses et en usant au besoin d'images sensibles. La section la plus haute (correspondant au savoir noétique) procède quant à elle par la seule puissance du dialogue, à travers l'intelligible, et remonte des hypothèses vers un principe non hypothétique pour redescendre ensuite vers ses conclusions. Seul le dialecticien interroge les hypothèses des savoirs mathématiques pour élucider leur nature

les deux passages, seuls les dialecticiens sont capables de déterminer le juste usage des savoirs mathématiques. Certes, l'analogie dans l'*Euthydème* entre dialecticiens, cuisiniers, politiques et éleveurs de cailles, ainsi que l'absence de définition technique des dialecticiens, empêche de superposer entièrement les deux passages, et de chercher dans l'*Euthydème* les analyses poussées de la *République*. La ressemblance est néanmoins trop forte pour ne pas être volontaire, et ne pas produire un contraste saisissant avec l'ensemble du dialogue⁴⁰⁴.

Cet effet d'étrangeté, dans le contexte d'une discussion avec le jeune Clinias, est parfaitement délibéré et souligné par Platon par le biais de la réaction de Criton, qui interrompt Socrate et lui fait remarquer l'invraisemblance d'une telle réponse de la part du jeune homme (290e). Socrate invoque sa mémoire défaillante en guise de justification, suggère de façon tout aussi invraisemblable que Ctésippe ait pu prononcer ces paroles, avant de tenir un propos pour le moins étrange :

Mais, cela j'en suis certain : ce n'était ni Euthydème ni Dionysodore qui a prononcé ces paroles. Mais, divin Criton, n'est-ce pas l'un des êtres supérieurs qui, étant présent, les a proférées ? Car je suis bien certain de les avoir entendues.

Ἄλλὰ μὴν τόδε γε εἶ οἶδα, ὅτι οὔτε Εὐθύδημος οὔτε Διονυσόδωρος ἦν ὁ εἰπὼν ταῦτα· ἀλλ', ὃ δαίμονιε Κρίτων, μή τις τῶν κρειττόνων παρὼν αὐτὰ ἐφθέγγετο; Ὅτι γὰρ ἤκουσά γε ταῦτα, εἶ οἶδα. (291a2-5)

Socrate reconnaît implicitement qu'aucun des jeunes hommes n'a en réalité prononcé ces paroles sur la dialectique et la fonction architectonique de la science politique. Il exclut également les deux frères, et attribue ce propos à quelque être supérieur présent dans l'assistance. Cette formule sert souvent à désigner des êtres divins⁴⁰⁵ : on aurait là un indice de l'importance du propos tenu, qui ne peut être que le fait d'un être divin, exceptionnel. Mais doit-on vraiment croire Socrate et sa mauvaise mémoire lorsqu'il attribue cette réplique à

intelligible et parvenir véritablement au savoir. La subordination des mathématiques à la dialectique est explicitement affirmée au livre VII, en 533b-d.

⁴⁰⁴ Pour une conclusion similaire, cf. M. SCHOFIELD, *Plato. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 145 et 152, qui parle d'intertextualité ; R. S. W. HAWTREY, « How do dialecticians use diagrams ? - Plato, *Euthydemus* 290b-c », *Apeiron*, vol. 12, n° 2, 1978, p. 14-18, qui montre que seules les analyses de la *République* rendent la remarque de Clinias sur les dialecticiens intelligible ; L. PALPACELLI, *L'Eutidemo di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, Milan, Vita e Pensiero, 2009, p. 278-288, qui analyse dans le détail les échos entre les deux dialogues. D'autant plus qu'on trouve un peu plus loin, en clôture du protreptique, le motif de la triple vague (293a3 : ἐκ τῆς τρικυμίας τοῦ λόγου) pour désigner le flot d'argument qui assaille Socrate et Clinias, qui rappelle ce motif fameux utilisé au livre V de la *République* (472a) pour désigner le flot d'injures et de résistances que risquent bien de provoquer les mesures politiques proposées par Socrate. Les deux références à la *République* encadrent ainsi une séquence unifiée par la reprise de la discussion avec Criton et la mise en évidence des apories du protreptique. Il me semble dès lors difficile d'envisager que ces deux échos à des thèses ou des thèmes centraux de la *République* puissent être purement fortuits, d'autant plus, comme on va le voir, qu'ils font directement écho aux thèmes traités dans le protreptique.

⁴⁰⁵ Cf. M. CANTO-SPERBER, *Platon. Euthydème*, op. cit., p. 210 n. 167.

quelque inconnu⁴⁰⁶ ? Pour Criton, en tout cas, l'identité de cet individu ne semble guère faire de doute : reprenant les mots de Socrate, il répond qu'il devait vraiment s'agir d'un être tout à fait supérieur, et enchaîne immédiatement en demandant quelle a été la suite de l'entretien entre Socrate et le jeune homme (291a), signalant par là qu'il ne continuera pas plus longtemps le petit jeu de Socrate sur l'identité du mystérieux locuteur. Criton tient pour évident que Socrate est ce locuteur ; sinon, il aurait cherché à en savoir davantage sur ce locuteur anonyme, ou l'aurait inclus dans la suite de la discussion. Quelle est alors la fonction de cette saynète, qui pourrait sembler anecdotique ? Mon hypothèse est qu'elle permet, en jetant le trouble sur la façon dont l'entretien de la veille s'est exactement déroulé, d'esquisser virtuellement une autre issue pour le dialogue. Si Clinias n'a pas prononcé ces paroles, il est en effet possible que non seulement Socrate en soit à l'origine, mais aussi qu'il ne les ait pas prononcées la veille, mais seulement au moment du récit qu'il fait à Criton. À partir de ce moment et jusqu'à la fin du protreptique, en 292e, Socrate mélange en effet le récit de son entretien avec Clinias à un dialogue avec Criton lui-même, qui fait office de répondant, en sorte qu'il devient difficile, pour ne pas dire impossible, de distinguer les deux lignes temporelles du dialogue (l'entretien de la veille, et le récit du lendemain à Criton). En outre, la mention du rapport entre la science dialectique et les sciences mathématiques est présentée à titre de simple comparaison du rapport entre l'art politique et l'art du général : telle qu'elle est présentée, elle n'est pas essentielle à l'argument du protreptique, et rien n'empêche donc Socrate de l'avoir ajouté le lendemain, lors de son récit avec Criton. Mais quelle serait alors la fonction de cet ajout ? Précisément, par la référence à la *République*, de suggérer la voie qu'il faudrait emprunter pour sortir de l'aporie et produire un véritable protreptique.

L'intertextualité avec la *République* offre en effet une possible solution à l'échec du protreptique dans l'*Euthydème*. Socrate et ses interlocuteurs aboutissent dans l'*Euthydème* à une aporie : après avoir fait de l'art politique, aussi appelé art royal, la science recherchée (celle qui, pour conduire au bonheur, doit être à la fois science productrice et science d'usage de ce qui nous est utile), la détermination de ce que l'art politique produit pose problème. Car il doit produire quelque chose d'utile, qui est donc un bien, dont il a déjà été dit que ce ne pouvait être qu'une certaine connaissance. Il doit donc avoir pour effet de rendre savants les citoyens, et ce faisant de les rendre bons, sans que l'on sache ce que signifie ce bien sans

⁴⁰⁶ Rappelons qu'en 272d, Socrate affirme à Criton avoir été particulièrement attentif lors de sa rencontre avec les éristiques et s'en souvenir très bien. La mise en scène de sa mémoire défaillante a donc toutes les chances d'être délibérée.

retomber dans les définitions initiales⁴⁰⁷. Or, la *République* offre une solution au moins partielle à cette aporie, qui dans l'*Euthydème* repose principalement sur l'identification du bien et du savoir à laquelle aboutissait le premier volet du protreptique⁴⁰⁸. Dans la *République*, la nécessité de poser le Bien en soi s'appuie notamment sur l'insuffisance de l'opinion subtile selon laquelle le bien s'identifie au savoir (505b-c), en sorte que si Socrate affirme toujours être dans une certaine ignorance à propos du Bien, il ne reproduit pas l'erreur de l'*Euthydème* consistant à l'identifier au savoir⁴⁰⁹. Par ailleurs, les dialecticiens accomplis décrits dans la *République* sont dits parvenir jusqu'à la connaissance du Bien en soi (532a-b, 540a), en sorte que l'on sait au moins que la saisie du Bien est conditionnée par le parcours dialectique. La dialectique n'est donc pas un simple analogue de l'art politique, comme le présente l'*Euthydème*, mais le lieu où chercher le bien, et la condition d'un art politique véritable. La double référence implicite à la *République*, qui encadre cette étrange séquence, rappelle les développements des livres centraux où sont définis les philosophes et leur activité, la dialectique, et offre ainsi un début de solution à l'aporie du protreptique⁴¹⁰.

Cette interprétation de la séquence ne rend cependant pas entièrement compte de toutes ses spécificités. On pourrait tirer les conclusions précédentes de la seule allusion aux dialecticiens et à la triple vague. Or, Platon ne se contente pas de ces allusions : il met en scène l'effet d'incertitude produit par l'in vraisemblable attribution des propos à Clinias, car on ne sait plus dès lors avec certitude qui les a prononcés, ni quand ils l'ont été. Cette mise en scène est assez unique à l'échelle du corpus platonicien : nulle part un tel trouble n'est jeté sur

⁴⁰⁷ Sur les points communs entre les apories du *Charmide* (165c-d, 168e-169d) et ce passage de l'*Euthydème*, cf. M. SCHOFIELD, *Plato. Political Philosophy, op. cit.*, p. 146-155.

⁴⁰⁸ Cette prémisse est rappelée par Socrate en 292b.

⁴⁰⁹ Sur ce point, voir notamment D. SEDLEY, « Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression », dans D. El Murr, C. Gill et G. R. Boys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89, p. 77-78, qui considère lui aussi que l'intertextualité entre les deux dialogues est immanquable. Pour une lecture plus positive du protreptique de l'*Euthydème* au regard de la *République*, cf. M. M. MCCABE, « Developing the Good itself by itself: critical strategies in Plato's *Euthydemus* », *Plato: Online Journal of the International Plato Society*, vol. 2, 2002.

⁴¹⁰ Jusqu'où le rapprochement engage-t-il concernant la datation respective des deux dialogues ? R. S. W. Hawtrey, *Commentary on Plato's Euthydemus, op. cit.*, p. 3-10 reconnaît une référence aux thèses développées dans la *République*, tout en maintenant l'antériorité de l'*Euthydème*, car l'apparition d'une thèse, ou de certains termes, peut être antérieure à son apparition dans un dialogue publié. Cette possibilité a été pleinement développée par C. H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University press, 1996, p. 41-42 et 209, qui défend l'idée que l'ensemble de dialogues auquel appartient l'*Euthydème* sert de préparation, de porte d'entrée à la *République*, et doit donc être lu à la lumière de celle-ci, l'essentiel des développements de la *République* étant présents dès la rédaction de ces dialogues. Il faudrait donc considérer que le rôle précis des dialecticiens et le motif de la triple vague sont déjà nettement définis par Platon au moment de la rédaction de l'*Euthydème*. D'autres exégètes soutiennent une antériorité de la *République* sur l'*Euthydème*, notamment M. NARCY, *Le philosophe et son double, op. cit.*, p. 183-184 ; M. M. MCCABE, « Developing the Good itself by itself: critical strategies in Plato's *Euthydemus* », *op. cit.* Je reviens sur cette question dans la conclusion générale.

un moment précis de la discussion. Quelle est donc sa fonction, en dehors de la référence croisée avec la *République* ? Sa fonction principale est d'exclure les éristiques du véritable protreptique qui n'est qu'esquissé dans l'*Euthydème* avec la référence à la dialectique⁴¹¹. Car la seule chose dont Socrate est certain concernant les développements sur la dialectique et l'art politique, c'est qu'ils n'ont pas été prononcés par les deux éristiques, et cette remarque est à mon sens essentielle. L'incertitude qui grève tous ces développements sert à mieux faire ressortir la certitude concernant l'impuissance des éristiques à produire ce *logos* supérieur sur la dialectique et l'art politique. Par là, Platon indique de façon subtile que le véritable protreptique à la philosophie et à la vertu ne pourra être mené à bien qu'en dehors de l'entretien avec les deux frères, en présence d'individus capables d'admettre la puissance de la dialectique à saisir la nature intelligible de chaque réalité, ce qu'eux ne font pas, puisque cela leur ferait perdre toute supériorité dans l'échange. Ce qui est une autre façon de dire que la discussion avec les deux frères est vouée d'avance à l'échec : elle ne produira aucune exhortation à la philosophie et à la vertu, et sa positivité devra être cherchée ailleurs. Pour remplir la tâche fixée par l'*Euthydème*, il faut donc se situer dans un autre espace discursif, où l'éristique ne s'impose pas. La *République* constitue l'un de ces espaces possibles, puisque Socrate, loin d'être empêché de déployer ses arguments comme il l'est par les éristiques, y est au contraire contraint par ses interlocuteurs à révéler ses positions les plus paradoxales⁴¹². Mais elle n'est pas le seul, et le *Sophiste* constitue, de façon exemplaire, l'un de ces espaces où l'examen philosophique peut se déployer, et où peut apparaître véritablement la différence foncière entre le philosophe et le sophiste.

On pourrait objecter que le protreptique a déjà pour fonction de produire deux discours parallèles, deux exhortations seulement homonymes à la philosophie, celle des éristiques et celle de Socrate. Autrement dit, il n'y aurait pas lieu de chercher ailleurs que dans les deux entretiens entre Socrate et Clinias le protreptique accompli et proprement philosophique annoncé dans le prologue. Cette interprétation traditionnelle est notamment soutenue par R. S.

⁴¹¹ Pour le dire autrement, l'intertextualité avec la *République* offre une solution *doctrinale* à l'aporie du protreptique, tandis que l'exclusion des sophistes (permise par la mise en scène autour de l'oubli de Socrate) indique les conditions *discursives* (la présence ou l'absence de tel ou tel type d'interlocuteur) dans lesquelles une véritable exhortation à la philosophie peut se déployer.

⁴¹² Sur la contrainte récurrente imposée à Socrate dans la *République*, voir notamment 327e (Socrate est empêché de retourner en ville), 372d-e (Glaucôn refuse le modèle de la cité frugale et exige une cité plus luxueuse), 449b-450b (Socrate est contraint de revenir sur la question des femmes et des enfants dans la cité idéale, alors qu'il allait passer directement aux constitutions déviées). Même la discussion avec Thrasymaque, au livre I, est loin de se dérouler comme celle avec les éristiques, et Socrate parvient à réfuter les thèses du sophiste sur la justice sans pour autant user d'un argument éristique semblable à celui avec lequel il imite l'éristique des deux frères. J'ai cependant montré au chapitre 4 que si l'éristique ne s'impose pas dans la *République*, elle n'en menace pas moins l'enquête, et constitue un risque latent de l'exercice philosophique.

W. Hawtrey, qui considère le protreptique de Socrate en deux volets comme une véritable réussite permettant de distinguer la philosophie et l'éristique⁴¹³. Le premier volet du protreptique, dans la veine du *Ménon*, montrerait l'importance suprême du savoir ; dans le second, la recherche d'une forme de savoir suprême ferait écho à la *République* et à la thèse des philosophes-gouvernants. Néanmoins, son échec final et la victoire des éristiques aux yeux de tous, y compris de Clinias, me semblent rendre discutabile le constat optimiste selon lequel on trouve *dans le cadre de l'entretien* une quelconque victoire du *logos* philosophique sur celui des éristiques. C'est pourquoi il me semble préférable de distinguer l'enseignement du protreptique dans son ensemble – qui échoue – et les possibilités qui ne sont qu'entrouvertes avec la référence à la dialectique, ce qui est également plus conforme à la dramaturgie du dialogue, laquelle met en évidence la singularité de ce passage du protreptique. Le protreptique échoue précisément faute d'avoir tenu compte de ce *logos* supérieur – ou peut-être parce que celui-ci n'a pas été prononcé la veille, mais seulement le lendemain.

Cette ouverture du dialogue me semble rendre également problématique l'interprétation de Michel Narcy, qui fait du protreptique de Socrate une leçon d'éristique en raison de son formalisme moral et de son silence sur le contenu de la sagesse capable de rendre toute chose bonne⁴¹⁴. S'il est indéniable que le protreptique échoue, et que la figure de Socrate est à certains moments du dialogue difficilement discernable de celle des éristiques, il est important de souligner tout ce qui le distingue d'eux malgré cela, notamment ce trouble dans le récit initial qui crée un point de rupture et empêche de confondre entièrement son *logos* avec celui des éristiques⁴¹⁵. Toute la difficulté, et c'est ce que met en scène d'une façon si complexe ce dialogue-récit, est qu'il faut pour cela rompre radicalement avec l'entretien éristique, en sortir purement et simplement. Aucune continuité n'est possible, et le choix de rechercher la vérité en se donnant l'intelligible doit être effectué avant d'avoir pu réfuter les éristiques. Car à ce jeu-là, ils risquent bien de toujours l'emporter, et d'emporter la philosophie avec eux. Telle est la puissance particulière de cette sophistique, où tout tient dans les règles qu'on accepte de jouer comme répondant, de ne permettre aucun autre type de

⁴¹³ R. S. W. HAWTREY, *Commentary on Plato's Euthydemus*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁴¹⁴ M. NARCY, *Le philosophe et son double*, *op. cit.*, p. 106-115. Pour une interprétation similaire, cf. G. SERMAMOULO-SOULMAIDI, *Playful Philosophy and Serious Sophistry*, Berlin, de Gruyter, 2014, chapitre 1.

⁴¹⁵ Par ailleurs, aussi formels soient-ils, les arguments de Socrate tout au long de son entretien avec Clinias ne sont pas comparables aux paralogismes des deux frères, ou à celui de Socrate lorsqu'il retourne contre eux leur méthode.

discours qu'elle-même⁴¹⁶. On ne saurait alors la prendre en défaut dans une confrontation directe et dans le cadre de ses propres règles, sauf à s'y identifier, ce qui ne ferait que mieux couronner sa victoire. Il faudra jouer d'autres règles, imposer une autre sorte de discussion que l'*Euthydème* ne peut qu'esquisser dans le protreptique, sans l'emprunter pour autant.

II. Positivité de l'éristique

À en rester là, on pourrait en conclure que malgré la difficulté à démarquer la philosophie de l'éristique dans le cadre d'un entretien dominé par les éristiques, cette technique n'en constitue pas moins une forme illégitime d'usage du *logos* qui ne peut qu'être condamnée par Platon, et ne saurait être rattachée à la pratique du philosophe (la dialectique) telle qu'elle se pratique avec des interlocuteurs plus modérés. Cette interprétation commode du dialogue est pourtant rendue difficile par deux éléments : l'éloge constant que fait Socrate des deux sophistes, et surtout l'épilogue, qui critique ouvertement non pas les éristiques, mais une forme de savoir modéré, situé à mi-chemin entre la politique et la philosophie, défendu par un interlocuteur anonyme. Je propose donc de lire également le dialogue comme la reconnaissance progressive d'une certaine positivité de l'éristique, à l'encontre d'une tradition interprétative, encore largement répandue, qui réduit l'attitude de Socrate à une pure et simple ironie, et l'éristique à un avatar entièrement stérile de la dialectique. Il ne s'agira pas pour autant de renverser la lecture ironique en faisant du dialogue un pur et simple éloge de l'éristique, mais bien plutôt d'y lire une provocation délibérée de la part de Platon, qui invite ainsi à adopter une attitude nuancée et complexe vis-à-vis de cette forme de sophistique.

1) L'éloge des éristiques par Socrate : un éloge provocateur à remettre en perspective

La façon dont on comprend l'éloge constant des éristiques par Socrate tout au long du dialogue engage directement la valeur accordée à leurs raisonnements, et plus largement à l'usage qu'ils font du *logos*⁴¹⁷. Une première possibilité, la plus répandue, consiste à invoquer l'ironie socratique : ce ne serait, bien entendu, qu'ironie que cet éloge des éristiques, et au lecteur de suppléer aux réfutations des sophismes des deux frères qui ne sont pas faites par

⁴¹⁶ Quand bien même le protreptique de Socrate n'aurait pas abouti à une aporie, les éristiques auraient pu aisément s'emparer de ses conclusions pour produire de nouvelles contradictions.

⁴¹⁷ Pour l'éloge des éristiques auprès de Criton, voir 271c, 275c-d, 283a-b. Pour leur éloge dans le cadre du dialogue de la veille, voir 273e-274d, 276e, 288b-c, 293a, 294d, 295a, 302a, 303c-304b.

Socrate. Car elles doivent bien pouvoir l'être, sans quoi Platon ne serait pas Platon⁴¹⁸. Dans ce cas, où l'ironie est entendue comme antiphrase, il ne faudrait comprendre ni la louange des deux frères comme sincère (puisque Socrate condamne en réalité l'éristique), pas plus que le désir affiché par Socrate de se faire leur élève ou la reconnaissance de leur puissance peu commune comme sérieux (puisque'il serait aisé de réfuter leurs raisonnements). Les derniers mots peuvent être lus comme une invitation à une telle lecture, puisque Socrate intime à Criton de ne pas se préoccuper de ceux qui pratiquent une activité, en l'occurrence la philosophie, mais uniquement de la chose même (307b-c) : les pseudo-professeurs seraient congédiés, le désir de Socrate de se faire leur élève un leurre, son éloge aussi.

Les travaux de Melissa Lane sur l'ironie socratique permettent de préciser les enjeux et les modalités d'une telle lecture. Dans un article important de 2006, elle a montré que l'εἰρωνεία et ses dérivés chez Platon, y compris lorsqu'ils servent à désigner Socrate, n'ont jamais le sens de ce que nous appelons l'ironie socratique⁴¹⁹. Reste à savoir si, en laissant de côté ces occurrences, il demeure possible de parler d'ironie socratique pour caractériser la méthode, ou du moins la façon de philosopher, propre à Socrate. Dans un second article (2011), Melissa Lane soutient que les traits traditionnellement associés à l'ironie socratique, à savoir l'auto-dépréciation de Socrate vis-à-vis de son propre savoir, l'utilisation de termes amicaux ou valorisants pour s'adresser aux interlocuteurs, ou encore la louange de ces interlocuteurs (notamment pour leur savoir), ne sont pas nécessairement ironiques, et qu'il est au fond difficile de dégager de ces traits une dimension structurante de la méthode de Socrate qui serait l'ironie socratique⁴²⁰. Elle admet cependant que dans certains cas particuliers, il

⁴¹⁸ R. S. W. HAWTREY, *Commentary on Plato's Euthydemus*, *op. cit.* : « there is little danger of any reader missing the irony » (p. 31). Voir également la notice du dialogue par L. Méridier aux Belles Lettres. Pour un aperçu des lectures ironiques du dialogue, depuis Alexandre d'Aphrodise jusqu'aux commentateurs modernes, cf. M. NARCY, *Le philosophe et son double*, *op. cit.*, p. 35-40.

⁴¹⁹ M. LANE, « The evolution of *eirōneia* in classical Greek texts. Why Socratic *eirōneia* is not Socratic irony », *op. cit.*. Chez Platon, le terme désigne toujours une forme de dissimulation attribuée à Socrate par ses interlocuteurs (ou qu'il leur attribue), laquelle ne saurait être confondue avec l'ironie qui, elle, dit le contraire de ce qui est à signifier pour transmettre une signification, à l'interlocuteur lui-même ou à un tiers. C'est seulement avec Aristote, et pour répondre à son propre agenda philosophique et rhétorique, que le terme en vient à prendre un sens technique restreint (l'auto-dépréciation feinte, mais qui viserait à être révélée) et à être associé en ce sens à Socrate. Elle souligne d'ailleurs à juste titre que chez Platon ceux qui accusent Socrate d'εἰρωνεία sont loin de croire que Socrate leur cache sa supériorité, car ils pensent au contraire lui être supérieur et dévoiler ses insuffisances. Pour une analyse assez proche cf. M. NARCY, *Le philosophe et son double*, *op. cit.*, p. 41-57 : plutôt qu'une réponse à double sens, l'εἰρωνεία est un outil stratégique consistant à se dérober, à esquiver les questions adverses en prenant le rôle de questionneur. On peut donc la déterminer objectivement ; il appert alors qu'elle se trouve dans l'*Euthydème* être bien plutôt l'apanage des deux frères que de Socrate.

⁴²⁰ M. LANE, « Reconsidering Socratic Irony », dans D. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 237-259. Concernant l'affirmation de non-savoir, elle rappelle que Socrate affirme à plusieurs reprises savoir certaines choses, en sorte que la lecture ironique n'a rien d'évident et qu'elle engage déjà une interprétation d'ensemble des dialogues. Quant aux expressions amicales ou

puisse être possible de parler d'ironie socratique. La louange des deux éristiques par Socrate, et son désir de se mettre à leur école, sont-ils de ces exceptions ? Melissa Lane souligne que l'une des raisons pour lesquelles l'éloge des prétendus savants par Socrate ne doit pas être lu comme ironique tient au fait qu'il est souvent fait au début de l'entretien. Rien n'empêche donc de prendre Socrate au sérieux lorsqu'il loue des individus comme Hippias ou Lachès pour leur savoir : il peut fort bien les croire réellement savants, puisque telle est leur réputation, tout en montrant au cours de l'entretien la vacuité de leur savoir⁴²¹. Mais il n'en va pas de même dans l'*Euthydème* : dès le début du dialogue, où Socrate loue les deux frères, nous savons que l'entretien a déjà eu lieu, en sorte que les louanges initiales viennent bien plutôt redoubler celles de Socrate lors de sa rencontre (la veille) avec les sophistes. Par ailleurs, ses louanges sont constantes. Est-ce là un indice de ce qu'elles doivent être lues comme ironiques ? Sinon, quelle peut bien être la leçon du dialogue ?

Michel Narcy a mis en évidence une difficulté de taille pour toute lecture entièrement ironique (au sens d'une antiphrase) de l'attitude de Socrate vis-à-vis des éristiques. Le dispositif narratif – Socrate raconte en première personne à Criton son entretien de la veille avec les deux frères – implique en effet que si Socrate ne pense pas un mot de ce qu'il dit lorsqu'il fait leur éloge ou invoque son signe démonique pour expliquer sa rencontre avec ses deux frères, alors il applique également cette ironie à Criton⁴²². Il l'induirait donc volontairement en erreur en l'incitant à venir avec lui se faire leur élève, ce qui serait d'autant plus grave que Criton cherche quelqu'un pour éduquer son fils, et qu'il est l'un des proches de Socrate⁴²³. La lecture purement ironique du dialogue, supposée restituer sa vraisemblance au texte, produit ainsi une invraisemblance encore plus grande. Dans les analyses qui suivent, je soutiens que l'éloge de Socrate ne peut pas être entendu au sens d'une simple antiphrase, comme cela a été admis par nombre de lecteurs du dialogue. Cependant, les commentateurs de Platon ont développé ces dernières décennies des approches beaucoup plus fines de l'ironie socratique. Gregory Vlastos distingue ainsi l'ironie simple, qui consiste à dire l'opposé de ce

élogieuses utilisées par Socrate, elles doivent plutôt se comprendre comme une politesse permettant de garder le contrôle dans l'échange. Enfin, la louange de certains interlocuteurs constitue plutôt une stratégie rhétorique permettant à l'interlocuteur de rentrer dans l'échange, notamment dans le cas des interlocuteurs qui se prétendent savants.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 255-256.

⁴²² M. NARCY, *Le philosophe et son double*, op. cit., p. 40-41. S. SCOLNICOV, *Euthydemus. Ethics and Language*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 23, assume pour sa part cette conséquence, et y voit une façon pour Platon de s'adresser indirectement au lecteur, qui est semblable à Criton ne comprenant pas le sens du dialogue (voir *infra* sur l'ironie platonicienne).

⁴²³ Cf. *Criton* et *Phédon*. Il est vrai que Criton représente plutôt l'Athénien moyen, soucieux avant tout de ses propres affaires. Il n'en reste pas moins un ami de longue date de Socrate, soucieux de son bien-être, même s'il se méprend sur ce qui est réellement bon ou non pour lui, comme dans le *Criton*.

que l'on entend signifier, de l'ironie complexe, qui consiste en un sens à signifier ce que l'on dit, et en un autre à signifier le contraire⁴²⁴. Iakovos Vasiliou a pour sa part identifié deux formes d'ironie à l'œuvre dans les dialogues socratiques : l'ironie conditionnelle, qui consiste pour Socrate à exprimer ce qu'il pense réellement, mais sous une forme conditionnelle (dont l'antécédent est souvent explicite, parfois implicite) qui implique que le locuteur ne possède pas la qualité (par exemple le savoir concernant la vertu) qui lui est attribuée ; et l'ironie inversée, dans laquelle Socrate dit ce qu'il pense réellement, mais affirme des positions tellement invraisemblables pour ses interlocuteurs que ceux-ci risquent de les interpréter comme une forme de dissimulation ou de tromperie⁴²⁵. Il est en outre possible de distinguer l'ironie socratique (dirigée contre l'interlocuteur) de l'ironie platonicienne (dirigée contre le lecteur), comme le fait Alexander Nehamas⁴²⁶. Aucune de ces études ne traite le cas de l'*Euthydème*. On peut donc se demander si certaines de ces formes d'ironie permettraient de mieux cerner l'attitude de Socrate. Je tâcherai de montrer que si certaines remarques

⁴²⁴ G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, op. cit., p. 31-44 et 236-242. Les exemples paradigmatiques de l'ironie complexe sont pour G. Vlastos l'affirmation de ne pas posséder le savoir et de ne pas enseigner la vertu (*Apologie*, 21b-d et *Lachès*, 186d-e). Si par « savoir » on entend la certitude absolue sur un domaine moral (un savoir divin), Socrate veut dire ce qu'il dit ; mais si on entend par là le fait d'avoir une opinion vraie bien fondée (un savoir humain), alors il signifie le contraire de ce qu'il dit. De même, si par « enseigner » on entend la transmission directe d'un savoir à un élève, il n'est en effet pas un professeur de vertu, comme il le dit ; mais si l'on entend par là le fait de faire prendre conscience de sa propre ignorance pour rechercher par soi-même le savoir, alors il l'est bel et bien et ne veut pas dire ce qu'il dit lorsqu'il affirme ne rien enseigner. D'autres exemples d'ironie complexe sont l'amour de Socrate pour Alcibiade, et l'affirmation de ne pas faire de la politique. L'ironie complexe repose ainsi sur un balancement entre deux sens d'un même terme, l'un usuel et l'autre proprement socratique.

⁴²⁵ I. VASILIOU, « Conditional Irony in the Socratic Dialogues », *The Classical Quarterly*, vol. 49, n° 2, 1999, p. 456-472 ; I. VASILIOU, « Socrates' Reverse Irony », *The Classical Quarterly*, vol. 52, 2002, p. 220-230. L'ironie conditionnelle se produit par exemple lorsque Socrate affirme vouloir se faire l'élève d'Euthyphron dans le dialogue homonyme (5a). Socrate croit réellement que si Euthyphron connaît la piété, il doit se faire son élève ; mais le lecteur sait que l'antécédent est faux, en sorte que le conséquent l'est aussi. Socrate ne dit pas le contraire de ce qu'il pense pour autant. Les exemples d'ironie inversée sont les affirmations en apparence invraisemblables de Socrate dans l'*Apologie* (par exemple mériter d'être nourri au Prytanée) et le *Gorgias* (par exemple le fait que tout le monde pense qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre).

⁴²⁶ A. NEHAMAS, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998. L'ironie platonicienne, sensible dans les dialogues socratiques comme l'*Euthyphron*, le *Lachès* ou le *Charmide*, consiste à placer dans un premier temps le lecteur dans une position de supériorité vis-à-vis des personnages réfutés par Socrate (du côté de Socrate, pour ainsi dire) avant de lui faire prendre conscience dans un second temps qu'il risque bien de n'être pas différent de ces personnages si, au terme du dialogue, il ne s'engage pas pleinement dans l'existence vouée à l'examen philosophique et à la vertu (chapitre 1). L'ironie socratique (qui constitue un élément à part entière de l'ironie platonicienne) ne consiste pas à signifier le contraire de ce qui est dit mais quelque chose de différent, en sorte qu'elle est foncièrement opaque, car il n'existe aucun moyen de s'assurer de la pensée de l'ironiste (et lui-même n'est pas contraint de détenir une vérité positive clairement exprimée pour pratiquer l'ironie, car l'incertitude est peut-être inévitable) (chapitre 2). Pour une discussion critique, voir G. R. F. FERRARI, « Socratic Irony as Pretence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, 2008, p. 1-33, qui distingue lui aussi l'ironie socratique de l'ironie platonicienne, mais refuse de voir dans la seconde la moindre tromperie vis-à-vis du lecteur, à la différence de la première, qui l'implique nécessairement (d'où le caractère solipsiste de l'ironie socratique selon lui). Du point de vue du lecteur, il s'agit plutôt de comprendre pourquoi l'enquête a échoué.

élogieuses de Socrate contiennent une certaine ambiguïté, ou sont à double détente, se rapprochant ainsi de certaines formes plus subtiles et complexes d'ironie socratique, il n'est cependant pas nécessaire de recourir à ce prisme interprétatif, pour deux raisons : d'une part, la charge critique est tout aussi explicite dans le discours de Socrate que la louange, en sorte que les deux peuvent être prises littéralement ; d'autre part, l'éloge des éristiques sert avant tout à dévaluer un autre type de savoir, celui défendu par l'Anonyme dans l'épilogue, en sorte que l'éloge est *de facto* relativisé. Pour le dire autrement, dans la mesure où l'éloge est contrebalancé par les critiques, et remis en perspective par l'épilogue (qui en fournit le sens et la portée véritables), il n'est pas nécessaire de recourir à l'ironie. En revanche, il me semble non seulement possible, mais également fécond, d'analyser le dispositif dramatique du dialogue au prisme de l'ironie platonicienne théorisée par Alexander Nehamas, au sens où Platon invite le lecteur, qui risque de se contenter d'une critique unilatérale de l'éristique, à reconnaître l'insuffisance de son premier jugement sur l'éristique.

On peut déjà mesurer la complexité, voire l'ambivalence de l'éloge des éristiques par Socrate, dans l'usage récurrent de l'adjectif θαυμάσιος et ses dérivés pour décrire les éristiques, leur activité, ou encore les réactions de Socrate face à eux⁴²⁷. Socrate emploie le plus souvent ce terme pour désigner une forme d'émerveillement devant la facilité avec laquelle les deux frères parviennent à répondre aux questions les plus difficiles. Mais le terme lui-même est ambivalent : au sens d'émerveillement, il possède une connotation positive ; pris comme un simple étonnement, il est neutre et peut être pris de façon méliorative comme péjorative⁴²⁸. Or, c'est le même adjectif qui qualifie les individus qui pensent, comme l'Anonyme de la fin du dialogue, que la philosophie vaut moins qu'un juste mélange de politique et de philosophie (305b4 : Ὡ Κρίτων, θαυμάσιοί εἰσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες), conception reléguée à la dernière place (306b-c), comme on va le voir, et qui ne fait l'objet d'aucun éloge. Cela confirme l'ambivalence du terme θαυμάσιος dans la bouche de Socrate, lorsqu'il l'applique aux deux frères. On peut voir dans cette ambivalence une variante de l'ironie complexe. Une variante, car les cas analysés par Gregory Vlastos consistent plutôt à opposer un sens courant à un sens proprement platonicien de certains termes, alors qu'il s'agit ici d'une ambivalence interne à l'adjectif θαυμάσιος et à ses dérivés. Dans ce cas, on pourrait comprendre qu'en un sens, les éristiques produisent réellement la forme d'émerveillement que décrit Socrate, mais il ne faudrait pas confondre cet émerveillement un peu facile avec ce qui

⁴²⁷ 271c5, 273d5, 276d4, 283a7, b1, 286b7, c2, c3, 288a6, a8, b6, 294a4, 303c4.

⁴²⁸ Pour un usage péjoratif, cf. *Gorgias* (496a6).

mériterait réellement l'admiration de Socrate, à savoir qu'ils soient capables d'exhorter les jeunes à la vertu et à la philosophie. Ce qui n'est pas le cas, puisqu'ils les convertissent à l'éristique. Cette lecture résiste cependant à l'insistance de Socrate sur son désir envers l'éristique (272b), et ressemble davantage à l'ironie opaque décrite par Alexander Nehamas : le fait que les mêmes termes servent à caractériser des individus qui sont clairement disqualifiés par Socrate à la fin du dialogue invite à ne pas prendre à la lettre l'émerveillement de Socrate, mais on ne peut pas pour autant y voir un signe qu'il faudrait comprendre les louanges de Socrate en sens inverse, à savoir comme une réprobation dissimulée pour une technique sans intérêt.

Pour cerner plus précisément le sens de cet éloge, il est nécessaire de s'attarder sur l'épilogue, où l'on trouve l'éloge final des éristiques (303c-304b) et un regard rétrospectif sur l'ensemble de l'entretien qui vient d'avoir lieu. L'éloge final de Socrate semble de prime abord prolonger l'explosion de liesse venant couronner la démonstration des deux frères. Car il se produit bien dans ce dialogue ni plus ni moins que la conversion de l'ensemble des spectateurs à la cause éristique (303b). Socrate présente à Criton son éloge comme la preuve de sa propre admiration des deux hommes :

Je me sentis donc, moi aussi, disposé à accorder que je n'avais jamais vu d'hommes aussi savants qu'eux, et complètement subjugué par leur savoir, je me mis à les louer et à faire leur éloge.

Ἐγὼ μὲν οὖν καὶ αὐτὸς οὕτω διετέθην, ὥστε ὁμολογεῖν μηδένας πώποτε ἀνθρώπους ἰδεῖν οὕτω σοφοῦς, καὶ παντάπασι καταδουλωθεῖς ὑπὸ τῆς σοφίας αὐτοῖν ἐπὶ τὸ ἐπαινεῖν τε καὶ ἐγκωμιάζειν αὐτῶ ἐτραπόμην. (303b7-c3)

Pour déterminer s'il faut prendre à la lettre cette déclaration de Socrate, qu'il fait le lendemain à Criton, ou s'il s'agit d'une forme d'ironie, il est nécessaire d'analyser dans le détail les différents éléments de son discours d'éloge, adressé cette fois la veille aux deux frères. Trois éléments principaux sont mis en avant par Socrate.

En premier lieu, le savoir des éristiques ne se soucie pas de la réputation, en particulier de celle attachée à certains individus vénérables (303c7-d1 : ἐν δὲ τοῖς καὶ τοῦτο μεγαλοπρεπέστατον, ὅτι τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων τὶ εἶναι οὐδὲν ὑμῖν μέλει). Tandis que la plupart auraient honte de réfuter comme ils le font, et préfèrent encore être réfutés qu'user de tels arguments, eux ne s'en soucient aucunement. On aurait tort, dans la bouche de Socrate, de n'y voir que réprobation. Lui-même n'a pas eu honte de réfuter comme eux (301b), et c'est plutôt Criton qui réprouverait ce genre d'arguments (304d). C'est en outre une constante des dialogues que d'interroger et de remettre en question

l'opinion des savants vénérables, comme celle de tout un chacun⁴²⁹. D'un autre côté, Socrate insiste sur le fait que les deux sophistes se soucient malgré tout de certains individus, ceux qui leur ressemblent : s'ils n'ont cure de ceux qui passent pour les plus vénérables, ce n'est pour autant pas parce qu'ils n'auraient d'autre souci que la vérité, mais parce qu'ils cherchent à briller auprès de leurs semblables. On a pu y voir une allusion aux cyniques et à Antisthène⁴³⁰. Mais on peut plus simplement considérer que Socrate désigne par là tous ceux qui pratiquent les joutes éristiques. Dans tous les cas, cela revient à minorer l'indépendance des deux frères vis-à-vis de l'opinion d'autrui. L'éloge n'est que partiel, non parce que les sophistes devraient avoir honte de réfuter, mais parce qu'ils ne vont pas jusqu'au bout de leur démarche et continuent à rechercher l'approbation d'autrui.

En second lieu, s'ils soutiennent que rien ne possède en soi de qualité propre, ce qui constitue un outil réfutatif de premier ordre, celui-ci se retourne contre eux. Cette remarque de Socrate laisse souvent les commentateurs perplexes, car on ne voit pas bien de quoi il est question ici. Monique Canto note qu'à strictement parler on ne trouve nulle part dans le dialogue la thèse de l'impossibilité de la prédication⁴³¹. Néanmoins c'est en ce sens qu'on peut comprendre le début d'un sophisme de Dionysodore (300e), lorsqu'il demande à Socrate s'il a déjà vu une belle chose⁴³². En outre, comme le souligne Samuel Scolnicov, l'argument sur le meurtre de Clinias, du fait de le rendre non-savant, repose également sur cette négation, et cela pourrait même être le cas, implicitement, de tous les arguments des éristiques⁴³³. La meilleure explication de la remarque de Socrate est fournie par Aldo Brancacci, qui l'éclaire à partir d'un passage sur Euthydème dans le *Cratyle* fournissant la clé de voûte de l'ontologie

⁴²⁹ Voir notamment les affirmations de Socrate contre Polos dans le *Gorgias* (472a), très proches de la façon dont il décrit ici les sophistes. Voir également l'*Hippias majeur*, qui se présente comme un test de l'expertise revendiquée par le sophiste ; la première partie du *Théétète*, qui présente d'abord Protagoras comme une figure d'autorité puis réfute sa doctrine ; le *Sophiste*, qui brave l'interdit du grand Parménide sur le non-être. On peut également mentionner l'affirmation de l'*Apologie* (29c-d) selon laquelle Socrate ne cessera jamais d'interroger et de remettre en question les opinions de ses concitoyens et des savants, fusse contre leur avis et au prix de sa vie.

⁴³⁰ M. CANTO-SPERBER, *Platon. Euthydème*, *op. cit.*, p. 232 n. 306.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 232 n. 308. Elle indique cependant un lien possible avec l'argument de 300e-301b.

⁴³² Pour une conclusion similaire, cf. L. PALPACELLI, « Discussion », dans S. Scolnicov, *Euthydemus. Ethics and Language*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 125. : « We face here an extreme notion of language which only admits self-predication. [...] This lead to the conclusion, as Socrates points out, that there are no beautiful, or good or white things for them ». Si le beau ne peut être que beau, alors une chose belle n'existe pas : ou bien elle est le beau lui-même, ou bien elle n'est pas belle.

⁴³³ Selon lui, dans la mesure où ils argumentent toujours καθ' αὐτό et jamais réellement πρὸς τι, si ce n'est pour mieux rabattre stratégiquement le second sur le premier, les éristiques refusent toute possibilité d'une relation réelle entre les êtres. Cf. S. SCOLNICOV, *Euthydemus*, *op. cit.*, p. 53 : « But if there are no different modes of being, predication too is a grammatical and ontological impossibility. [...] Euthydemus and Dionysodorus recognize the impossibility of predication implicit in the sole acceptance of being in itself ». De l'absence de relation entre les êtres découle l'impossibilité de la prédication, car attribuer un prédicat à un être, c'est déjà en un sens briser le monisme absolu en lui conférant un mode d'être relatif. On aurait là un indice du lien possible entre éristique et éléatisme, qui n'est réellement explicité que dans le *Sophiste*.

du sophiste : dans la mesure où selon Euthydème « tout est semblablement à la fois et toujours pour tout le monde » (*Cratyle*, 386d), il devient impossible d'attribuer aux choses la moindre détermination et de contredire, ce qui suppose plus fondamentalement l'inexistence des distinctions qualitatives entre les choses ; toute prédication devient impossible, et seule la tautologie demeure possible⁴³⁴. Cette remarque de Socrate est beaucoup plus corrosive que la précédente, car la conclusion en est que les éristiques réfutent de façon redoutable, certes, mais se réfutent eux-mêmes, et sont donc moins insupportables qu'ils n'y paraissent (303e). Même s'il ne repose pas sur les mêmes prémisses, cet argument de Socrate fait écho à celui de l'auto-contradiction des éristiques en 286c-288a. La similarité avec la première attaque contre Protagoras dans le *Théétète* (161c-d) confirme qu'il s'agit d'une critique à peine, voire même pas du tout dissimulée : dans les deux cas, Socrate conclut que ces formes de savoir ne font que s'abolir elles-mêmes, le relativisme de Protagoras parce qu'il rendrait chacun égal quant au savoir, l'impossible prédication des éristiques parce qu'elle ne leur permet plus de dire quoi que ce soit. Par ailleurs, le fait de qualifier le *logos* des éristiques de choquant, ou d'insupportable (303e4 : τὸ ἐπαχθὲς τῶν λόγων) sonne difficilement comme une louange. Plusieurs éléments viennent cependant nuancer ce qui résonne fort comme une critique. D'abord, Socrate peut désigner par là davantage la façon dont les éristiques sont perçus par l'opinion courante que sa propre opinion. Qui plus est, le renversement de leur position est fait au conditionnel (303e3 : δόξαίτε ἂν καὶ τὰ ὑμέτερα αὐτῶν). Enfin, malgré cette contradiction patente, Socrate reconnaît leur capacité à bloquer leurs adversaires, à leur coudre la bouche (303e1-2 : συρράπτετε τὰ στόματα τῶν ἀνθρώπων). L'éloge demeure ambivalent. La difficulté n'est pas tant que Socrate dit une chose tout en en signifiant une autre⁴³⁵, mais plutôt qu'il dit simultanément deux choses véhiculant deux jugements de valeur différents.

Le dernier élément de l'éloge concerne leur prétention éducative : ils sont en effet parfaitement capables d'enseigner leur art à quiconque, et même très rapidement, puisqu'il suffit pour cela de les imiter (303e-304a). Ctésippe en est la preuve, lui qui est parvenu à maîtriser leur technique pour la retourner contre eux en si peu de temps. Dès lors, leur

⁴³⁴ A. BRANCACCI, « Langage, ontologie et *paideia* dans l'*Euthydème* », *op. cit.*, p. 174-175. A. Brancacci voit dans la thèse attribuée à Euthydème dans le *Cratyle* une radicalisation du protagoréisme, mais il me semble plus vraisemblable d'y voir une forme de monisme inspiré de Parménide : si toutes choses sont semblablement pour tout le monde, c'est qu'elles sont une. Voir en ce sens le chapitre 6, où sont soulignés les échos entre les conséquences qui sont tirées du monisme et la sophistique de l'*Euthydème*.

⁴³⁵ Dans ce cas, le sens littéral ou le sens caché véhiculeraient chacun des jugements opposés dont la valeur axiologique serait aisément identifiable, ce qui n'est pas le cas ici.

conseille Socrate, mieux vaut qu'ils prodiguent leur leçons avec parcimonie, devant peu de monde et seulement contre de l'argent, sans quoi plus personne ne fera appel à eux. La facilité qui caractérise la joute éristique contraste avec l'usage réitéré par Socrate, dans d'autres dialogues, de l'adage selon lequel « les belles choses sont difficiles »⁴³⁶. Et l'on trouve à plusieurs reprises l'idée qu'on ne peut atteindre ce qui en vaut réellement la peine qu'au terme de longs efforts⁴³⁷. Surtout, le conseil qu'il leur donne les fait passer pour des maladroits, qui ne se rendent pas compte qu'en donnant ainsi des démonstrations publiques ils rendent inutile de prendre auprès d'eux des leçons privées rémunérées, puisque la démonstration qu'ils ont donné suffit pour rendre quiconque aussi bon dans les joutes éristiques qu'eux. La louange de la rapidité de la transmission de leur savoir est donc à double détente, puisque si elle est remarquable, elle se retourne contre eux. Les intimer en outre à se contenter d'enseigner leur savoir aux particuliers et à le pratiquer entre eux, c'est implicitement les exclure de la place publique. Mais d'un autre côté, Socrate leur reconnaît par là même une puissance peu commune, puisqu'en un rien de temps ils sont capables de faire de n'importe qui un redoutable jouteur verbal, à l'instar de Ctésippe. On peut toujours arguer que la rapidité de la transmission n'a d'égale que sa facilité, voire sa futilité, la technique n'en reste pas moins redoutable.

Pour cette raison, il convient de prendre au sérieux, au terme de son éloge, le désir de Socrate d'être instruit par eux (304b-c) : ils ont quelque chose à enseigner, et il l'affirme de nouveau, à Criton cette fois, le lendemain (272b). Le simple fait qu'il réitère ce désir juste après avoir montré combien leur enseignement était facile rend toute interprétation ironique (au sens de l'ironie simple) délicate. En effet, cela reviendrait à affirmer une quasi-absurdité : vouloir se faire leur élève après avoir révélé l'inutilité d'apprendre auprès d'eux⁴³⁸. Si au contraire on comprend cette remarque comme autre chose qu'une antiphrase, et davantage comme l'indication de ce que malgré la facilité de leur art, on a encore à apprendre d'eux, l'étrange désir de se faire leur élève devient une injonction à apprendre d'eux autre chose qu'une série de trucs et astuces pour réfuter n'importe qui. L'éloge de Socrate n'est donc pas

⁴³⁶ *Hippias majeur*, 304e ; *République* VI, 497d.

⁴³⁷ Voir *Phèdre* 274a, *Politique* 286b-287a. Le long cursus éducatif des futurs philosophes-rois et reines en *République* VII ne dit rien d'autre : philosopher ne peut se penser qu'à l'échelle d'une vie.

⁴³⁸ Pour cette raison, l'ironie conditionnelle ne fonctionne pas pour l'*Euthydème*, car elle suppose la révélation progressive, au cours de l'entretien, de l'incapacité des interlocuteurs à mériter les titres qui sont les leurs. L'ironie conditionnelle pourrait fonctionner si Socrate se disait au début de l'entretien prêt à se faire l'élève des deux frères (sous-entendu, ou explicitement : s'ils parviennent à démontrer qu'ils enseignent la vertu), et qu'il n'en disait plus rien par la suite, en sorte que l'on pourrait en conclure tout le contraire. Mais dès le début de l'*Euthydème*, nous savons qu'au terme de son entretien de la veille, Socrate veut se faire l'élève des sophistes.

une pure antiphrase cherchant à signifier l'exact contraire de ce qui est dit : il contient une charge critique indéniable, pour ne pas dire une forme de moquerie explicite, mais il reconnaît également la valeur de ses adversaires dans les joutes verbales. On ne saurait conclure, de ce que l'éloge est ambivalent, qu'il faut le comprendre comme son contraire, un blâme ou une simple critique⁴³⁹.

L'éloge final des éristiques correspond ainsi moins à ce qu'on appelle l'ironie socratique, y compris sous ses formes subtiles, qu'à une logique de la nuance ou du rééquilibrage : chacun des aspects de la technique éristique louée par Socrate se trouve en effet immédiatement et explicitement nuancé, contrebalancé par une critique. Plutôt qu'à un éloge ironique, on assiste plutôt à un éloge franc qui n'est pas avare de critique, et qui n'est donc jamais un pur éloge flatteur. L'effet de balancement entre l'éloge et le blâme prend tout son sens avec la scène suivante, dans laquelle apparaît un contempteur anonyme des sophistes : il y appert en effet que malgré tous ses excès, l'éristique vaut toujours mieux que la conception alternative du savoir que promeut l'Anonyme. Si l'éloge des éristiques n'est pas exempt de critiques, c'est donc tout simplement parce que l'une des finalités du dialogue est d'opérer une revalorisation du savoir sophistique, mais une revalorisation relative, par rapport à celui de l'Anonyme. C'est pourquoi se mêlent dans les paroles de Socrate la louange et la critique.

2) L'éristique, avec la philosophie contre le savoir de l'Anonyme

Comment s'opère cette revalorisation de la pensée sophistique à la fin du dialogue ? Pour le comprendre, il importe de s'attarder sur le contempteur anonyme des sophistes qui se manifeste au terme de la démonstration par les deux frères de leur technique. Cet individu est présenté comme un rhéteur qui compose des discours sans les prononcer lui-même (304d, 305b). Cette dernière caractéristique, ainsi que les propos qui lui sont attribués, ont conduit la majorité des exégètes à l'identifier à Isocrate. On retrouve la thèse, défendue par l'Anonyme, selon laquelle c'est principalement dans sa jeunesse qu'il faut se consacrer à la connaissance théorique, dans le traité *Sur l'échange* (§268) et les *Panathénaïques* (§26-28) d'Isocrate. Cela confirme la teneur isocratéenne du savoir de l'Anonyme, dont la finalité n'est pas tant

⁴³⁹ Au contraire S. SCOLNICOV, *Euthydemus*, *op. cit.*, p. 72, malgré son concept subtil d'ironie ouverte (qui est très proche de l'ironie socratique d'A. Nehamas), et tout en montrant combien les derniers mots de Socrate aux éristiques font écho à la façon dont Socrate lui-même est décrit ou agit dans d'autres dialogues, conclut sur ce passage : « at the end of the dialogue, Socrates blames the sophists directly ». Il considère de façon analogue que le désir socratique de se faire l'élève des sophistes est un exemple patent d'ironie simple (antiphrase) (p. 21).

théorique que la formation d'un citoyen accompli. Mais l'identification historique de l'Anonyme demeure secondaire, car Socrate élève cette sorte d'attitude intellectuelle à un cas typique de pratique modérée de la philosophie, ainsi que le montre le passage au pluriel en 305b : ce n'est pas tant une doctrine particulière qui est ainsi mise en scène qu'une opinion répandue sur la philosophie. Cette opinion selon laquelle il ne faudrait pas consacrer tout son temps à philosopher, par opposition aux affaires pratiques, est également exprimée par Calliclès dans le *Gorgias* (484c). Et c'est à cette attitude intellectuelle que s'oppose frontalement Socrate, en faisant pour cela alliance avec l'éristique.

L'Anonyme assimile en effet Socrate aux éristiques, dans une série de chassés-croisés lexicaux : tandis qu'en 286d12 la thèse éristique de l'inexistence de l'ignorance est qualifiée d'ἄτοπον par Socrate, c'est sa volonté de s'en remettre à eux qui est qualifiée d'ἄτοπος par l'Anonyme (305a3). De façon similaire, Euthydème lui reproche de parler plus qu'il ne faut (295c-296b), et c'est ensuite l'Anonyme qui balaie comme simples bavardages inutiles tout ce qui a été dit (304e)⁴⁴⁰. Or, contre toute attente, Socrate ne remet à aucun moment en cause cette assimilation. Il accepte en effet d'être assimilé aux éristiques par l'Anonyme, ainsi que la qualification de l'entretien qui vient d'avoir lieu comme relevant de la philosophie. Ce dernier point doit faire l'objet d'une attention particulière, car il détermine en grande partie l'interprétation de l'épilogue, qui détermine à son tour celle du dialogue dans son ensemble. Neuf des quatorze occurrences du substantif φιλοσοφία dans le dialogue apparaissent dans la scène finale. Les cinq autres occurrences n'apparaissent que dans la bouche de Socrate, au début du dialogue, puis lors de son protreptique en deux volets. Le terme semble alors posséder un sens relativement large d'amour du savoir, et en 288d8, la philosophie est définie comme la possession d'une connaissance. En revanche, le sens du terme est infléchi par Criton à partir de 304e7 : celui-ci, n'ayant pas entendu l'entretien entre Socrate et les éristiques, s'étonne de la virulence de l'Anonyme contre ce que lui (Criton) appelle philosophie. On pourrait encore considérer qu'il n'a justement pas assisté à l'entretien : même si pour lui les sophistes et Socrate font de la philosophie, son erreur serait en quelque sorte excusable, car il ne sait rien de l'entretien qui vient d'avoir lieu. Sauf que Socrate reprend immédiatement son vocable, avec sa confusion délibérée entre éristique et philosophie (305b6), et multiplie dans les répliques suivantes les occurrences du terme φιλοσοφία, tantôt

⁴⁴⁰ Pour une interprétation différente, selon laquelle l'Anonyme ne confond pas Socrate et les éristiques, dans la mesure où il reproche seulement à Socrate de vouloir s'en remettre à eux, cf. G. SERMAMOGLU-SOULMAIDI, *Playful Philosophy and Serious Sophistry*, op. cit., p 141. Néanmoins, dans la mesure où l'Anonyme reproche précisément à Socrate de vouloir s'en remettre à eux, donc devenir comme eux, il assimile *logos* socratique et éristique.

pour décrire l'activité de l'Anonyme, à la frontière de la philosophie et de la politique (305c7, 305d8), tantôt pour désigner le type d'entretien qu'il vient d'avoir avec les éristiques (305d1-2). Plus encore, en 305d, Socrate affirme que selon l'Anonyme et ses semblables, seule la philosophie vient faire obstacle à leur réputation, et quelques lignes plus bas, que c'est à cause d' « Euthydème et ses partisans » (305d6-7 : τῶν ἀμφὶ Εὐθύδημον) qu'ils n'apparaissent pas comme les plus savants, parce qu'ils se font réfuter par eux : l'éristique est explicitement désignée comme philosophie. On retrouve la même indécision sur la φιλοσοφία dont il est question dans la démonstration suivante, qui attribue la troisième place à ce mélange de politique et de philosophie qui constitue le savoir de l'Anonyme (306b2, 306c4)⁴⁴¹. On doit donc en inférer que Socrate reprend à son compte la qualification de l'entretien comme philosophique, et qu'il n'estime pas nécessaire de conférer au terme un tout autre sens lorsqu'il résume la conception mixte de l'Anonyme et fait de la philosophie un bien qui relègue à la troisième place le mélange prôné par l'Anonyme. On peut déjà en conclure que la distinction n'est pas jugée nécessaire, et que l'entretien qui vient d'avoir lieu, relevant de la philosophie, est ainsi supérieur au savoir revendiqué par l'Anonyme. Pour pouvoir conclure autrement, il faudrait conférer un sens différent aux occurrences de φιλοσοφία, ce que le texte n'autorise pas.

Cela ne signifie probablement pas que la philosophie, dans l'épilogue, se réduit à l'éristique, mais qu'elle l'inclut comme l'une de ses significations possibles. Cela ne peut se comprendre qu'à la condition de conférer au terme φιλοσοφία un sens relativement large dans ce passage : la philosophie désigne, par opposition à la politique, une forme de savoir théorique sans visée pratique, procédant au moyen des raisonnements, et qui peut prendre, probablement de façon privilégiée, une forme réfutative. C'est cette forme de savoir dans son ensemble, c'est-à-dire indépendamment d'une éventuelle distinction entre sa forme éristique et sa forme philosophique ou dialectique, qui est critiquée par l'Anonyme, mais qui se voit placée par Socrate devant le mélange revendiqué par l'Anonyme comme la forme suprême du savoir. Par conséquent, mieux vaut l'éristique que ce mélange de philosophie et de politique

⁴⁴¹ Tel que je le comprends, cet argument procède au renversement de la position de l'Anonyme à partir de ses propres présupposés : puisqu'il considère que philosophie et politique sont des choses bonnes, et qu'elles le sont relativement à la fin qui est à chaque fois la leur, il est contraint de reconnaître que cette fin ne peut être atteinte qu'en se consacrant pleinement à l'une ou l'autre, mais non dans la pratique modérée de chacune. Le raisonnement présuppose donc que la fin de chaque activité ne peut être atteinte par une pratique modérée de celle-ci. Pour une discussion du caractère rhétorique de l'argument, cf. C. SWANSON, « Socratic Dialectic between Philosophy and Politics in *Euthydemus* 305e5-306d1 », *Plato Journal*, vol. 19, 2019, p. 43-90.

prôné par l'Anonyme⁴⁴². Pourquoi ? Socrate insiste sur la *modération* de cette forme de savoir (305d8 : μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν), qui se veut à la frontière (305c7 : μεθόρια) de la philosophie et de la politique. Étant donné qu'il place au-dessus de cet entre-deux la philosophie et la politique, on peut en conclure que c'est cette attitude consistant à ne s'engager pleinement ni dans l'une ni dans l'autre activité qui fait sa faiblesse, mais qui fait aussi la force de ce qui est nommé dans l'épilogue philosophie, donc aussi de l'entretien éristique⁴⁴³.

La hiérarchisation des activités est ainsi une réponse directe à la critique initiale de l'entretien par l'Anonyme. L'éloge continu des deux frères prend alors tout son sens, et son ambivalence n'est plus un obstacle : on peut, et on doit, faire l'éloge des éristiques, malgré leurs excès ou leurs contradictions, dans la mesure où leurs raisonnements valent toujours mieux que cette pensée de la médiété prônée aussi bien par un Isocrate que par l'opinion. Monique Dixsaut a bien montré la subtilité de l'image de la frontière utilisée pour décrire l'Anonyme-Isocrate : la frontière est ce qui n'appartient à aucun territoire, elle est à la fois intérieure et extérieure à ce qu'elle délimite. Le propre du savoir de l'Anonyme est de se placer dans un rapport d'extériorité pour critiquer la philosophie, tout en évitant les risques de ses excès : « L'"intermédiaire" croit limiter la démesure interne de la philosophie – l'éristique – de l'extérieur, en demandant à la politique de lui fournir ses contenus : les "grands sujets" ; et il croit limiter la démesure propre à la politique – le tumulte, la guerre – par une réflexion extérieure, philosophie. Ce qui caractérise selon Platon l'intenable position d'Isocrate, c'est cette volonté d'extériorité »⁴⁴⁴.

⁴⁴² Pour une interprétation similaire, cf. T. LANDY, « Philosophy, Statesmanship, and Pragmatism in Plato's *Euthydemus* », *Interpretation*, vol. 25, n° 2, 1998, p. 181-200. L. PALPACELLI, « Discussion », *op. cit.*, considère au contraire qu'il y a bien une critique de la position de l'Anonyme, qui représente Isocrate, mais que la remarque bienveillante de 306c5-9 montre malgré tout la supériorité de cette conception éducative par rapport à celle des éristiques. Néanmoins, elle ne peut que présupposer que tel doit être le cas pour Platon, car le texte n'offre aucun élément tangible permettant d'affirmer la supériorité de la conception de l'Anonyme sur celle des éristiques. Au contraire, en assumant l'indistinction entre le savoir des deux frères et la philosophie, Socrate les place explicitement au-dessus du mélange proposé par l'Anonyme.

⁴⁴³ De ce point de vue, le rapport qu'entretient l'Anonyme avec la philosophie est analogue à celui de l'homme démocratique en *République* VIII (561c-d), qui tantôt semble pratiquer la philosophie, tantôt la politique, et mille autres activités. Cf. K. M. NIELSEN, « The tyrant's vice : *pleonexia* and lawlessness in Plato's *Republic* », *Philosophical Perspectives*, vol. 33, n° 1, 2019, p. 146-169, p. 158 : « The democratic man contains a multitude of characters, then, not because he at times has the true character of the politician, and at other times the true character of the philosopher, but because he sometimes engages in activities that mimic the serious commitments of each. He treats philosophical discussion as a pleasant diversion, rather than a way of life ».

⁴⁴⁴ M. DIXSAUT, « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », *op. cit.*, p. 71. L'abstention politique d'Isocrate est bien connue. M. Dixsaut décèle la peur constante chez lui que toute discussion tourne à la joute dans l'anecdote de son dégoût après une victoire face à l'un de ses élèves, à la fin des *Panathénaiques* (230).

Cette interprétation de l'épilogue, et par extension du dialogue, s'accorde avec celle proposée par Monique Canto, tout en la déplaçant légèrement. Selon elle, la σοφία des rhéteurs et des logographes, représentée par l'Anonyme, ne se soumet jamais à l'épreuve de l'examen, du dialogue argumenté, et ne critique les autres prétentions au savoir qu'en restant à distance, assimilant purement et simplement Socrate et les éristiques pour les discréditer. L'enjeu du dialogue est alors, dans cette perspective, de montrer que ce n'est pas l'exposition de telle σοφία particulière qui importe, mais « la défense obstinée de la valeur et de la nécessité de l'examen »⁴⁴⁵, examen auquel l'Anonyme refuserait de se soumettre. Il me semble néanmoins que l'insistance de Socrate sur la modération propre à cette σοφία, corrélée à son absence de prise de risque, indique que la différence ne se joue pas seulement sur la capacité à se soumettre à l'entretien dialogué, comme le font Socrate et les éristiques – même si pour ces derniers il devient exclusivement une lutte, en sorte que l'on peut se demander s'ils se soumettent réellement à l'examen – mais également sur le fait de se consacrer entièrement, et jusqu'au bout, à l'exercice du *logos*. De ce point de vue, l'éristique est plus proche de la philosophie qu'un savoir de type isocratéen, et en cela supérieure⁴⁴⁶.

3) La recommandation finale de Socrate

On peut alors mieux comprendre le sens de la dernière réplique de Socrate à Criton. On la tient souvent pour la confirmation du discrédit dont les éristiques font l'objet : en distinguant ceux qui se consacrent à la philosophie (307b7 : τοὺς ἐπιτηδεύοντας φιλοσοφίαν) et la chose elle-même (307c8 : αὐτὸ τὸ πρᾶγμα), et en lui recommandant d'envoyer promener les premiers pour se consacrer uniquement à la seconde, il s'agirait de congédier les fausses prétentions à la philosophie en saisissant sa véritable nature – non pas une lutte, mais un amour pour le savoir, comme l'a illustré le protreptique de Socrate malgré son échec⁴⁴⁷. Or, ce

⁴⁴⁵ M. CANTO-SPERBER, *L'intrigue philosophique*, op. cit., p. 196.

⁴⁴⁶ Pour une interprétation diamétralement opposée de la hiérarchisation des activités, comme une façon de critiquer à la fois le savoir de l'Anonyme et celui des éristiques, cf. C. SWANSON, « Socratic Dialectic between Philosophy and Politics in *Euthydemus* 305e5-306d1 », op. cit., p. 51-52. Elle soutient que l'éristique fait aussi partie des activités intermédiaires, ce dont témoignerait la présentation initiale des deux frères par Socrate (271d-272a, 273c-d). S'il dit bien qu'ils ont pratiqué l'art de fabriquer des discours pour les tribunaux, comme l'Anonyme, et qu'ils ont pu enseigner l'art du général, donc un art politique, il apparaît qu'ils méprisent désormais ces activités comme des à-côtés et se consacrent à la réfutation dans les discussions. Ils ne font pas de leur art un mélange modéré, comme l'Anonyme, mais ont bien plutôt délaissé les discours judiciaires et la politique, en sorte qu'on les imagine mal convaincre des juges lors d'un procès. Ils ne sont donc pas la cible de Socrate à la fin du dialogue.

⁴⁴⁷ Cf. R. S. W. HAWTREY, *Commentary on Plato's Euthydemus*, op. cit., p. 19 : « the remarks in the concluding section of the dialogue about good and bad practitioners of philosophy show that Plato was concerned to defend

n'est pas exactement ce que dit Socrate. Il ne demande pas à Criton de distinguer les authentiques philosophes de leurs contrefaçons, mais d'abandonner son rapport tout en extériorité au savoir, lui qui veut rendre son fils amoureux de la connaissance (307a) sans s'adonner lui-même à sa recherche. La preuve en est qu'en 305a-b, alors que l'Anonyme condamne aussi bien la chose même (l'entretien éristique auquel il a assisté) que les individus qui s'y adonnent, Criton condamne les mauvaises fréquentations de Socrate, tout en refusant de condamner la chose même : il juge sur le seul critère de la réputation. Tout est opinion, c'est-à-dire réputation pour lui, et c'est cela qu'il cherche pour son fils tout en désespérant de le trouver : des maîtres réputés⁴⁴⁸. Au lieu de juger la philosophie de l'extérieur, en s'en tenant seulement à la réputation de ceux qui s'en prévalent, Socrate l'invite à la pratiquer, et à s'éduquer en même temps que ses enfants. La chose même, ce que Socrate appelle philosophie et dont il rappelle qu'elle est pour lui une chose bonne, n'est pas plus ici qu'ailleurs dans l'épilogue distinguée de l'entretien éristique. En revanche, il est affirmé qu'on ne peut saisir sa valeur, et juger ceux qui s'en revendiquent, qu'en la pratiquant et en la prenant au sérieux, ce que Criton et l'Anonyme se refusent précisément à faire. Le geste final du dialogue est donc une invitation à évaluer, par-delà les apparences, c'est-à-dire par-delà la réputation attachée à ceux qui l'on mené, l'entretien qui vient d'avoir lieu. Cette lecture rétrospective, loin de seulement dénoncer l'éristique, invite à saisir les défis intellectuels qu'elle pose et sa parenté avec la philosophie telle que la conçoit Platon.

On pourrait, il est vrai, tirer de cette interprétation de la fin du dialogue une conclusion diamétralement opposée, à savoir qu'il faut aller contre la réputation qu'ont les éristiques d'être des savants et des maîtres de vertu. Cette double lecture possible du dialogue renvoie, *in fine*, à l'ambivalence profonde de l'opinion athénienne à l'égard de la sophistique, tantôt admirative, tantôt réprobatrice. Si l'on considère que l'*Euthydème* met surtout en évidence leur image positive auprès des jeunes, à travers notamment les acclamations qui saluent leur performance, on sera tenté d'insister sur le caractère spécieux de leurs arguments. Inversement, si l'on considère que l'opinion dont il faut se déprendre est celle incarnée par l'Anonyme et relayée par Criton, on comprendra qu'il faut voir dans leur activité autre chose qu'une suite décousue de raisonnements spécieux. Ma propre lecture s'appuie sur la deuxième hypothèse, étant donnée la continuité forte qui existe entre la réplique finale et la scène avec

its good name against impostors such as the two sophists and also to preempt the title of philosophy for his discipline at a time when it was also being claimed by Isocrates for his rhetorical education ».

⁴⁴⁸ Ce point est bien mis en évidence par D. D. COREY, *The Sophists in Plato's Dialogues*, *op. cit.*, p. 122-127 : Criton correspond aux amoureux de la vue et des sons du livre V de la *République*, c'est-à-dire aux philodoxes.

l'Anonyme. Dans le cas contraire en effet, on perdrait toute la force de la différence entre Socrate et l'Anonyme. Cela n'empêche aucunement de reconnaître les paralogismes des éristiques comme tels, comme le fait Socrate, mais invite à ne pas réduire le dialogue à une condamnation unilatérale de l'éristique, ce qui correspond à l'attitude de l'Anonyme et à celle de Criton, mais ne rend guère compte de la complexité de l'analyse platonicienne.

III. Philosophie et éristique : de quelques airs de famille

L'ensemble de l'épilogue, par la positivité qu'il accorde à l'éristique au regard d'un autre prétendant au savoir, invite à jeter sur elle un regard rétrospectif différent de celui de l'Anonyme. Cette lecture rétrospective permet de mettre en évidence une parenté qui est pour ainsi dire le pendant de la précédente : non plus celle qui fait du philosophe un avatar du sophiste, mais celle qui fait de cette forme de sophistique une proche parente du philosophe platonicien par certains aspects, toute la difficulté étant de déterminer la part de fausse ressemblance et de parenté réelle entre les deux⁴⁴⁹.

1) Radicalité de l'éristique dans le champ de la sophistique : le rapport à l'opinion

Il convient d'abord de souligner la singularité de l'éristique de l'*Euthydème* dans le champ de la sophistique, en raison de son attitude corrosive vis-à-vis des valeurs traditionnelles et de l'opinion en général. Assurément, les deux frères ont en commun avec les autres formes de sophistique la recherche de rémunération, la prétention éducative à la vertu et le désir d'être renommés pour leur savoir. En cela, ils sont loin de s'affranchir entièrement de la logique de la *doxa*, notamment en tant qu'elle désigne la renommée. Mais d'un autre côté, le savoir qu'ils prétendent incarner est beaucoup plus radical et corrosif, dans son rapport aux valeurs communes grecques, que celui d'Hippias, de Gorgias et ses émules, d'un Protagoras ou d'un Prodicos. J'ai déjà montré, dans le premier chapitre, que c'était à cette forme radicale de sophistique que les interlocuteurs assimilaient implicitement Socrate, et que c'est là ce qui expliquait leurs accusations envers sa façon de procéder. Il apparaît désormais que cette radicalité fait aussi, en retour, la supériorité de l'éristique aux yeux des philosophes.

⁴⁴⁹ La lecture rétrospective du dialogue à l'aune de l'épilogue que je propose ici peut être interprétée dans le cadre de ce qu'A. Nehamas nomme l'ironie platonicienne : au terme de la démonstration avec les éristiques, le lecteur peut se reconnaître dans la désapprobation de l'Anonyme et se considérer lui-même comme supérieur aux éristiques ; mais l'épilogue l'invite, à travers l'éloge par Socrate des éristiques et sa critique de l'Anonyme, à remettre en cause sa supposée supériorité vis-à-vis des sophistes.

En quoi consiste plus précisément cette radicalité de l'éristique vis-à-vis de l'opinion et des valeurs communes, qui permettrait d'expliciter la revalorisation relative qu'en propose Socrate à la fin du dialogue ? Il s'agit en premier lieu de la prétention des éristiques à pouvoir réfuter n'importe quelle affirmation. Ce procédé permet, malgré son caractère fallacieux, de mettre à l'épreuve et de tester n'importe quelle opinion, et l'on a vu qu'il semblait autorisé et même recommandé par Socrate dans le cadre de l'entraînement à la dialectique des potentiels gardiens de la cité idéale de la *République*. Il fait office de test, permet d'éprouver l'opinion et de mettre en lumière ses insuffisances. Pour le dire plus trivialement : mieux vaut une réfutation de l'opinion, même fallacieuse ou excessive, que pas de réfutation du tout, c'est-à-dire un savoir qui fait de l'opinion commune sa norme, à la façon d'Isocrate. Même une réfutation fallacieuse permet de mettre en évidence l'instabilité et l'incohérence de l'opinion, ne serait-ce que parce qu'on ne parvient pas à déjouer le raisonnement. Les éristiques, faisant un usage abondant et réitéré de ce genre d'arguments, ne cessent ainsi d'ébranler l'opinion dans ses certitudes.

Qui plus est, les réfutations éristiques se font volontiers paradoxales : les deux frères n'hésitent pas à démontrer des vérités empiriquement invraisemblables, comme l'omniscience universelle, voire choquantes au regard des valeurs grecques, comme les paradoxes sur la parentalité (297b-299a), qui font de tous les parents les parents de tous, ou des animaux nos propres parents, voire autorise à battre ses propres parents. Pire encore, ils sont capables de démontrer qu'avoir un dieu, c'est pouvoir en faire tout ce qu'on veut, y compris le vendre, le sacrifier, etc. (301e-303a). Ce sens du paradoxe assumé et de la provocation, aussi stérile soit-il, heurte la logique doxique d'adhérence aux valeurs d'une société et d'une époque données. Eux n'ont pas honte, contrairement à la plupart des interlocuteurs de Socrate, et c'est l'une des raisons pour lesquelles celui-ci ne peut, comme dans le *Gorgias*, leur faire honte pour les réfuter. Non pas que les éristiques disent ce qu'ils pensent, car ils disent surtout ce qui leur donne l'avantage dans la joute verbale, en fonction de ce qu'affirme l'interlocuteur-adversaire. Mais précisément pour cette raison, il n'y a aucun obstacle à ce qu'ils sont prêts à soutenir⁴⁵⁰. Ils semblent même d'autant plus savants qu'ils se donnent l'apparence de démontrer les thèses les plus choquantes et paradoxales. En cela, ils s'inscrivent certes dans la tradition sophistico-rhétorique des éloges paradoxaux, comme ceux que Gorgias et Isocrate ont faits d'Hélène. Sauf que contrairement à ces derniers, ils ne s'appuient sur aucune valeur

⁴⁵⁰ Même lorsqu'ils ne sont pas prêts à soutenir explicitement certaines positions, comme la bonté de l'injustice (voir *supra*), ils parviennent à contourner la difficulté en conduisant l'examen sur un autre sujet.

commune pour retourner une opinion donnée, en l'occurrence la culpabilité d'Hélène : en s'appuyant sur des raisonnements formels, et en faisant jouer les différentes significations possibles des termes et des constructions syntaxiques les unes avec les autres, ils concluent directement à leurs thèses paradoxales, là où Gorgias et Isocrate justifient leur éloge paradoxal en prenant appui sur un certain nombre de valeurs consensuelles. Dès lors, les éristiques exhibent et assument une forme d'amoralisme, voire d'immoralisme, qui a au moins le mérite de ne pas se dissimuler, et questionnent à leur façon les valeurs grecques, comme le respect sacré dû aux parents et aux dieux.

2) L'usage exclusif du *logos*

Surtout, les éristiques recourent aux seuls *logoi* pour établir leurs raisonnements : un élément empirique – comme le fait de ne pas savoir combien de dents possèdent Ctésippe et Socrate (294c-d) – ne vient aucunement menacer leur prétention à l'omniscience, du moment qu'elle a été démontrée au moyen d'un argument. C'est donc uniquement sur le plan des arguments qu'il est possible de les prendre en défaut : arguer qu'empiriquement, personne n'est savant sur toute chose, n'empêche pas qu'ils prétendent avoir démontré par le discours l'omniscience absolue de tout un chacun. Cet anti-empirisme foncier de l'éristique est important, et l'on en retrouve la trace dans le *Sophiste* (239e-240a), au moment charnière où la définition du sophiste comme producteur d'images devient problématique. Or, dans le *Sophiste*, cet anti-empirisme est loin d'être dévalué : au contraire, il incite quiconque veut assigner le sophiste au genre de l'image à élaborer un *logos* qui rende pensable le mélange d'être et de non-être qui la constitue. L'éristique ne borne pas le pensable dans l'horizon de l'empiriquement vérifiable, mais se meut dans la seule sphère du *logos*, du démontrable. Les procédés de démonstration ont beau être discutables, notamment en ce qu'ils se jouent des ambiguïtés linguistiques sous toutes leurs formes, les éristiques n'en font pas moins de l'argumentation le cœur de leur activité, et donnent ainsi à penser bien au-delà de ce que permet l'opinion⁴⁵¹.

C'est pourquoi les deux frères sont aussi capables de mettre le doigt sur d'authentiques difficultés philosophiques, ce qu'indiquent les réactions de Socrate, qui à deux reprises se dit troublé face à leurs raisonnements. La première fois lors de l'argument sur la mort de Clinias :

⁴⁵¹ Pour une interprétation en ce sens, cf. T. LANDY, « Philosophy, Statesmanship, and Pragmatism in Plato's *Euthydemus* », *op. cit.*, qui soutient que Socrate place l'éristique au-dessus du savoir de l'Anonyme du fait de sa dimension non-pratique et intellectualiste. Il ne faut cependant pas négliger pour autant la recherche de profit et de renommée qui ancre bel et bien l'éristique dans le domaine pratique.

puisque Socrate veut que le jeune homme devienne savant, il veut qu'il meure, puisqu'il veut qu'il ne soit plus ce qu'il est, c'est-à-dire ignorant (283d-e). Ce n'est pas la conclusion de la mise à mort qui trouble Socrate, mais sa prémisse immédiate, à savoir qu'apprendre quelque chose c'est devenir autre qu'on est. On peut tenir ce trouble (283d4 : ἐθορυβήθην) pour l'indice de la pertinence de la remarque de Dionysodore, qui met le doigt sur cette propriété du devenir qu'est le changement, impliqué dans toute forme d'apprentissage⁴⁵². La reprise par Socrate de l'image de la mise à mort de Clinias (285b) confirme en un sens la justesse de l'argument éristique : changer, c'est bien mourir un peu, dès lors qu'on inclut dans la mort la disparition d'un état passé inhérente à tout changement et donc au devenir lui-même. L'argument peut donc bien reposer sur une confusion délibérée entre le sens copulatif du verbe être (être savant) et son sens existentiel, il n'en met pas moins le doigt sur la question essentielle du devenir et de l'apprentissage, et Platon, par la réaction de Socrate, souligne la pertinence de la remarque malgré les moyens utilisés pour la démonstration.

On trouve de nouveau Socrate dans tous ses états et embarrassé lorsque Dionysodore le questionne sur la distinction entre le beau et les choses belles (301a2 : καὶ γὰρ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας). Là encore, sa réaction est le signe de la pertinence de la question du sophiste, qui met le doigt sur une véritable difficulté, à savoir la possibilité de distinguer le sensible et l'intelligible, à la façon dont le vieux Parménide interroge un jeune Socrate dans la première partie du *Parménide*. C'est ce qu'est incapable de saisir l'Anonyme, lui qui ne voit que bavardages inutiles dans tout cela (304e). Le trouble de Socrate, loin d'être ironique, indique bien plutôt la réaction d'un authentique philosophe face à certains paradoxes, sa capacité à voir quelque chose de troublant dans ce qui n'est d'un certain point de vue qu'un sophisme parmi d'autres.

3) Avatars des thèses platoniciennes

Ces derniers exemples font signe vers une autre forme de ressemblance entre philosophie et éristique : Platon n'hésite pas à faire défendre aux deux frères des positions qui ne peuvent manquer de rappeler certaines de ses thèses les plus emblématiques. Outre la distinction entre les particuliers sensibles et les réalités en soi dans l'argument du Beau, Myles Burnyeat souligne que l'argument sur la mort de Clinias n'est pas sans faire écho à la célèbre

⁴⁵² Ctésippe au contraire, quelques lignes plus loin, s'indigne violemment (283e1 : ὁ Κτήσιππος ἀκούσας ἠγανάκτησέν) contre cet argument.

affirmation du *Phédon* selon laquelle philosopher, c'est apprendre à mourir (64a sq)⁴⁵³. Les paradoxes sur la parentalité ne sont pas sans rappeler non plus la célèbre abolition de la sphère familiale dans la *République* (V, 461d, 463c), où chaque adulte doit considérer tous les enfants comme les siens. Surtout, on retrouve l'avatar sophistique de la réminiscence dans la thèse de l'éternelle connaissance de toute chose (294e-296d). Dans le *Ménon* (81c puis 85c-86a), le *Phédon* (75c-d) et le *Phèdre* (249a), Socrate affirme que l'âme, immortelle, connaît toute chose avant la naissance, et que toute connaissance est en réalité un ressouvenir. La thèse des éristiques repose sur des prémisses très différentes : l'assimilation du mot à la chose permet de conclure à l'universelle vérité (284a-286d), et l'assimilation du savoir d'une chose à un état de savoir parfait implique l'omniscience. Au contraire, la réminiscence platonicienne a le statut d'une hypothèse, ou d'un mythe, et permet de penser un savoir dont l'état premier est l'oubli, l'enfouissement en l'âme, qu'il faut actualiser par un effort constant. Dans cette mesure, les deux thèses ont des visées opposées : dans le *Ménon*, Socrate souligne que la réminiscence soutient la recherche inlassable de la connaissance enfouie en nous (86b-c), en réponse à un paradoxe éristique de Ménon sur l'apprentissage, qui ne pousse qu'à la paresse intellectuelle⁴⁵⁴. L'attitude des éristiques est beaucoup plus proche de celle de Ménon, et l'on trouve dès le début de l'*Euthydème* (275d-277c) une série de paradoxes sur l'apprentissage similaires à ceux de Ménon⁴⁵⁵, tandis que leur démonstration de l'éternelle connaissance de toute chose entraîne l'arrêt de toute recherche de la vérité au profit de l'affirmation réitérée et stérile de la possession d'un savoir parfait (294d-295a). La thèse éristique n'est donc en ce sens qu'un ersatz de la réminiscence platonicienne.

Pourtant, c'est précisément au moment où elle est énoncée que Socrate affirme que les deux sophistes sont enfin devenus sérieux, tandis qu'il avait jusqu'ici désigné leur pratique comme une propédeutique ludique et sans sérieux qui portait uniquement sur la justesse du langage (277e, 278c, 288b-c). Le sophiste devient sérieux lorsqu'il prétend tout savoir : derrière les jeux sur le langage et les raisonnements burlesques, il y a ni plus ni moins que la

⁴⁵³ M. BURNYEAT, « Plato on how not to speak of what is not : *Euthydemus* 283a-288a », dans *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p.40-66, p. 63.

⁴⁵⁴ L'argument est d'abord formulé par Ménon (80d), avant d'être reformulé par Socrate (80e), qui le qualifie d'éristique (80e1-2 : ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις). Son principe est le suivant : il est impossible de chercher ce qu'on ne connaît pas (en l'occurrence, la nature de la vertu), car si on le connaissait on ne le chercherait pas, tandis que si on ne le connaît pas, on ne sait pas même ce qu'il faut chercher ou comment le reconnaître.

⁴⁵⁵ La conclusion est en effet la même qu'avec le paradoxe énoncé par Ménon, à savoir qu'on ne peut apprendre ni ce qu'on connaît, ni ce qu'on ne connaît pas. Outre les prémisses utilisées, beaucoup plus développées chez les éristiques (l'argument étant lui-même redoublé), la principale différence tient à ce que le paradoxe du *Ménon* porte sur la recherche en vue du savoir, tandis que celui de l'*Euthydème* concerne l'apprentissage.

prétention à tout connaître, non pas au sens d'une maîtrise de tous les savoirs, à la façon d'Hippias, mais au sens d'une capacité à démontrer sa propre omniscience et à tout réfuter. L'éternelle omniscience des éristiques n'est donc pas seulement un sophisme parmi d'autres, mais bien plutôt la vérité de l'éristique, de sa puissance illimitée, même si d'un point de vue formel sa démonstration repose sur des procédés similaires aux autres sophismes. C'est pourquoi on ne peut la réduire à un simple ersatz de la réminiscence platonicienne, et la disqualifier à peu de frais. Ce point est confirmé et explicité dans le *Sophiste*, qui fait l'objet du chapitre suivant, où récuser la prétention à l'omniscience du sophiste (233c) requiert rien moins que le long détour ontologique sur l'être et le non-être.

Réfutation de l'opinion, sens du paradoxe, utilisation des seuls *logoi*, écho avec des thèses centrales de la pensée platonicienne : autant d'aspects de l'éristique qui en font un miroir de la philosophie et interrogent leurs frontières respectives, sans autoriser pour autant leur confusion. Le dialogue indique dès lors assez clairement la façon dont l'éristique doit être évaluée : les éristiques ne sont en aucun cas des dialecticiens (291a), et la différence demeure jusqu'au bout, ou presque, avec Socrate, malgré son échec face à eux ; mais leur technique demeure supérieure à tout savoir qui se voudrait la forme intellectualisée de l'opinion, refuserait de faire du seul *logos* la norme du discours, et fuirait tout risque et toute controverse.

Conclusion : prendre le risque de l'éristique

Il faut donc entendre au sens littéral le risque que sait prendre Socrate, en toute lucidité, en 285b-c. Tandis que Ctésippe et Dionysodore s'emporent l'un contre l'autre, il s'efforce de calmer le jeune garçon qui leur en veut de parler de faire périr son bien-aimé. Il l'enjoint à accepter l'entretien de Clinias et des éristiques, et ajoute être prêt à en prendre lui-même le risque, si les jeunes ont trop peur :

Mais si vous, jeunes gens, avez peur, qu'à la façon d'un Carien le risque soit pour moi. Parce que moi, du fait d'être aussi plus vieux, je suis prêt à prendre le risque et je me livre moi-même à Dionysodore que voici, comme à Médée de Colchide. Qu'il me tue, et s'il le veut, qu'il me fasse bouillir ; et tout ce qu'il veut, qu'il le fasse, pourvu seulement qu'il me fasse apparaître honnête homme.

Εἰ δὲ ὑμεῖς οἱ νέοι φοβεῖσθε, ὥσπερ ἐν Καρί ἐν ἐμοὶ ἔστω ὁ κίνδυνος· ὡς ἐγώ, ἐπειδὴ καὶ πρεσβύτης εἰμί, παρακινδυνεύειν ἔτοιμος καὶ παραδίδωμι ἑμαυτὸν Διονυσόδωρῳ τούτῳ ὥσπερ τῇ Μηδεΐᾳ τῇ Κόλχῳ. Ἀπολλύτω με, καὶ εἰ μὲν βούλεται, ἐψέτω, εἰ δ', ὅτι βούλεται, τοῦτο ποιέτω· μόνον χρηστὸν ἀποφηνάτω. (285b7-c6)

La répétition des termes désignant la prise de risque (ὁ κίνδυνος, παρακινδυνεύειν) est significative : il y a bien un risque à courir face à l'éristique, ce risque que Socrate entend assumer, avant que Ctésippe ne le rejoigne (285c-d). Il l'assume comme s'il était un Carien, c'est-à-dire de la chair à canon, puisque ce peuple fournissait notoirement des contingents de mercenaires. De par son âge avancé, il est plus simple de le sacrifier. Néanmoins, la référence mythologique à Médée maintient toute l'ambivalence, et il n'est pas certain qu'il s'agisse d'un pur et simple sacrifice : dans la pièce homonyme d'Euripide, elle trompe les filles de Pélias en faisant renaître un jeune agneau à partir des restes d'un vieux bélier déchiqueté ; celles-ci dépècent alors leur père, que Médée ne ressuscite pas. Dionysodore est semblable à Médée : capable du meilleur comme du pire, de provoquer le progrès de l'interlocuteur comme sa corruption, et tel est le risque que Socrate enjoint à prendre⁴⁵⁶. Ce risque, toute la suite du dialogue donne son coût : l'échec de Socrate, la dérive éristique de Ctésippe, l'oscillation de l'opinion entre deux réactions inadéquates, à savoir l'admiration sans borne et la réprobation pure et simple, et l'impossibilité d'une véritable exhortation au savoir et à la vertu. Il est pourtant nécessaire de le prendre, parce qu'il est nécessaire de dépasser le simple stade du préjugé au sujet de l'éristique : il faut un Socrate qui se sacrifie, qui sacrifie son *logos* et son image, pour pouvoir répondre à l'Anonyme, et montrer ce que peut malgré tout donner à penser l'éristique. Et il faut être philosophe pour voir en l'éristique autre chose qu'une simple imposture, sans pour autant succomber à ses charmes trop faciles⁴⁵⁷.

La fin du dialogue (305e) voit réapparaître l'idée de risque⁴⁵⁸, précisément contre l'Anonyme, pour indiquer la différence entre deux attitudes intellectuelles : celle qui, faisant modérément de la philosophie et de la politique, jouit des fruits de son savoir hors des risques et des conflits (305e2 : ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων καρποῦσθαι τὴν σοφίαν), et celle

⁴⁵⁶ On pourrait tirer des conclusions similaires de la comparaison entre les éristiques et Protée (288b). Sur l'ambivalence de la figure de Protée, cf. M. M. MCCABE, « Protean Socrates: Mythical Figures in the *Euthydemus* », *Ancient Philosophy of the Self. The New Synthese Historical Library*, vol. 64, 2008, p. 109-123. Elle associe cependant la face positive de la figure de Protée à Socrate, ce qu'aucun élément tangible du dialogue ne permet réellement d'attester. En revanche, on a vu la positivité des éristiques eux-mêmes.

⁴⁵⁷ Pour une interprétation similaire du dialogue, cf. D. D. COREY, *The Sophists in Plato's Dialogues*, op. cit., chapitre 6. Ma lecture s'éloigne cependant de la sienne sur un aspect essentiel : selon lui, tous les points de jonction entre Socrate et les éristiques n'empêchent pas le dialogue de réellement distinguer Socrate des deux frères. Seul Criton se révélerait incapable de saisir leur différence profonde. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il interprète l'*Euthydème* comme une apologie déguisée de Socrate, qui reprendrait certains éléments des *Nuées* d'Aristophane, mais pour mieux les parodier et les renverser en une défense de Socrate (p. 161-163). Il me semble cependant que la démarche de Platon est plus complexe, et qu'il faut prendre au sérieux autant les louanges de Socrate envers les deux frères que son impuissance face à eux, ainsi que sa propre dérive éristique.

⁴⁵⁸ Indiquée là encore par le substantif ὁ κίνδυνος. Les trois seules autres occurrences du terme au sens de « prendre un risque » apparaissent dans le premier volet du protreptique (279e-280a), pour montrer qu'en cas de danger on fait appel à ceux qui possèdent le savoir.

qui les assume, dont l'entretien de Socrate avec les deux frères est l'exemple même. La relégation de ce savoir qui évite tous les risques au troisième rang confirme la liaison établie dans le dialogue entre philosophie et prise de risque. Comme le dit avec justesse Monique Dixsaut : « La philosophie n'est pas un refuge. Le philosophe politique est plus réfléchi, plus raisonnable que l'éristique, mais moins courageux. L'éristique a le courage de tenir jusqu'au bout son langage, d'en supporter jusqu'au bout le ridicule, les conséquences – les paradoxes (294d). Mais, et là est la différence du simulacre à la chose même, il n'a pas le courage de les penser »⁴⁵⁹.

Le risque de la confrontation avec l'éristique est donc celui qui doit être pris, et qui vaut la peine de l'être, car on ne saurait en rester à son sujet à une simple opinion qui se laisse toujours prendre à ses pièges, et également parce qu'elle possède des vertus intellectuelles : se confronter à l'éristique, c'est à la fois se déprendre des mots et de leur apparente évidence (277e-278a), mais aussi de l'opinion, puisque les raisonnements des deux frères donnent à penser bien au-delà de ce qu'elle permet. On comprend mieux, dès lors, pourquoi le fameux signal divin (272e4 : σημεῖον τὸ δαίμονιον) qui se manifeste à Socrate l'enjoint à ne pas quitter trop vite le Lycée, afin qu'il puisse s'entretenir avec les éristiques.

Appendice : l'*Euthydème* au prisme des *Réfutations sophistiques* d'Aristote

J'ai annoncé en ouverture de ce chapitre une différence essentielle, malgré une parenté indéniable, entre l'*Euthydème* de Platon et les *Réfutations sophistiques* d'Aristote : tandis que le Stagirite voit dans l'analyse systématique des ressorts des raisonnements sophistiques un outil efficace pour contrer leurs arguments, Platon semble au contraire montrer l'inefficacité de toute tentative pour démonter ce genre d'arguments dans le contexte concret d'un entretien mené de bout en bout par deux maîtres de l'éristique. Il convient cependant de revenir plus en détail sur les *Réfutations sophistiques*, ainsi que sur les *Topiques* auxquelles elles sont rattachées. Cela, afin de mieux cerner la spécificité de l'approche platonicienne des sophismes éristiques, mais également afin de mieux comprendre l'attitude déroutante de Socrate dans l'*Euthydème*.

Le chapitre 2 des *Réfutations sophistiques* permet de situer le traité dans l'*Organon*. Aristote y distingue quatre types d'arguments : didactiques, dialectiques, peirastiques, et enfin

⁴⁵⁹ M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, op. cit., p. 104. L'éristique représente selon elle « l'exercice facile de la difficulté » (p. 103), la difficulté reconnue et aussitôt niée pour devenir un simple instrument de domination, là où le rôle de Socrate est précisément de penser la difficulté. Mais ce sens, même paradoxal, de la difficulté, rend l'éristique supérieure à toute démarche intellectuelle qui se voudrait préservée des dangers inhérents au *logos*.

éristiques. Les arguments didactiques correspondent aux syllogismes scientifiques (ou démonstratifs) établis à partir de prémisses certaines et dont la conclusion est vraie ; leur étude est explicitement renvoyée aux *Analytiques* (165b9)⁴⁶⁰. Les arguments dialectiques et peirastiques désignent des contradictions établies à partir de prémisses probables et non certaines, la différence étant que les seconds procèdent à partir des croyances propres au répondant, là où les premiers prennent pour prémisses des opinions admises qui font autorité et n'engagent pas les croyances du répondant⁴⁶¹ ; ces deux types d'arguments sont renvoyés sans plus de précision à d'autres livres, ce qui est très probablement une référence aux *Topiques* – bien que la peirastique n'y soit pas nommée – et en particulier au livre VIII⁴⁶². Les *Réfutations sophistiques* sont donc consacrées aux arguments éristiques (aussi appelés agonistiques ou sophistiques⁴⁶³), qui ont pour caractéristique générale de déduire des contradictions⁴⁶⁴ de façon seulement apparente mais non réelle. Le traité s'inscrit donc dans la continuité des *Topiques*, puisqu'il traite lui aussi d'une situation dialectique consistant en un affrontement entre un questionneur et un répondant au moyen d'arguments, et parachève l'analyse systématique de toutes les formes d'arguments possibles. Aristote y décrit le fonctionnement des arguments sophistiques et les façons d'y répondre lors des joutes dialectiques.

Le traité est structuré selon cette double approche : les chapitres 1 à 15 sont consacrés à l'analyse des différentes catégories de sophismes, tandis que les chapitres 16 à 33 le sont à l'étude de leurs modes de résolution. Chacune de ces deux grandes parties est elle-même organisée selon une division entre les cinq finalités attribuées dès le chapitre 3 aux échanges éristiques : 1) la réfutation, mais également le fait de pousser le répondant 2) à l'erreur, 3) au

⁴⁶⁰ Les *Premiers Analytiques* exposent la théorie générale du syllogisme, tandis que la théorie du syllogisme proprement scientifique est l'objet des *Seconds Analytiques*.

⁴⁶¹ Un peu plus loin (1, 169b25, et 11, 171b4-5), la peirastique est explicitement désignée comme une partie de la dialectique.

⁴⁶² M. HECQUET, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, introduction, édition du texte grec, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 2019, p. 95-97 n. 2. La mention de plusieurs livres s'explique par le fait que le livre VIII des *Topiques* se présentait sous forme de deux rouleaux de papyrus.

⁴⁶³ Les termes « éristique » et « agonistique » sont traités comme des synonymes. Le cas de la distinction entre « éristique » et « sophistique » est plus complexe. Alors qu'il emploie jusque-là sans les différencier les deux termes, Aristote établit au chapitre 11 la distinction suivante : sophistes comme éristiques emploient les mêmes moyens (la réfutation apparente), mais en visant des fins différentes, puisque le sophiste cherche à gagner de l'argent, tandis que l'éristique a en vue la victoire. Un même argument, formellement identique, peut donc être qualifié d'éristique ou de sophistique (ou même des deux à la fois) selon la fin en vue de laquelle il est utilisé (171b25-34). Dans le reste du traité, les deux termes sont toutefois tenus pour synonymes ; je les emploie donc de façon interchangeable.

⁴⁶⁴ Pour Aristote, la contradiction est une déduction (un syllogisme), puisqu'elle consiste à produire une déduction dont la conclusion contredit la thèse initialement posée.

paradoxe, 4) au solécisme ou 5) au verbiage⁴⁶⁵. Il est toutefois notable que l'erreur et le paradoxe ne trouvent pas leur correspondant dans la seconde partie du traité. Louis-André Dorion en tire la conclusion qu'aux yeux d'Aristote, il est impossible de réduire l'usage correct ou fallacieux de ces procédés à la distinction simple entre dialectique et sophistique, car si cette distinction fonctionne lorsqu'on en reste à l'ordre des raisonnements et de leurs critères de validité, elle devient inopérante dès lors qu'on s'intéresse à la pratique concrète de l'interrogation⁴⁶⁶. Myriam Hecquet propose pour sa part de résoudre cette tension en ramenant l'erreur et le paradoxe à l'une des formes de réfutation, celle sur la « fausse cause », en sorte que les développements de la seconde partie du traité qui fournit les solutions pour résoudre ce genre de réfutation fournit en même temps les moyens de répondre à l'erreur et au paradoxe⁴⁶⁷. Je reviendrai un peu plus loin sur ce débat, qui engage la question d'une possible collusion entre dialectique et éristique chez Aristote.

La réfutation n'est donc pas la seule fin poursuivie par le sophiste. Elle est cependant la plus importante, en raison notamment de « la contrainte argumentative qu'elle fait peser sur l'interlocuteur »⁴⁶⁸, en comparaison des autres finalités attribuées au sophiste ; c'est pourquoi Aristote affirme que les sophistes « préfèrent surtout être vus en train de réfuter » (165b18 : μάλιστα μὲν γὰρ προαιροῦνται φαίνεσθαι ἐλέγχοντες)⁴⁶⁹. Aussi l'essentiel du traité est-il consacré aux réfutations sophistiques : dans la première partie, les chapitres 4 à 11 sont consacrés à la réfutation, tandis que l'erreur, le paradoxe, le solécisme et le verbiage font l'objet de trois chapitres (12 à 14) ; de façon analogue dans la seconde partie, les chapitres 17 à 30 traitent de la façon de répondre aux réfutations sophistiques, tandis que deux chapitres

⁴⁶⁵ Le répondant est poussé à l'erreur lorsqu'il est conduit à partir de sa réponse initiale jusqu'à des affirmations insoutenables (qui peuvent alors servir à le réfuter par l'absurde). Le paradoxe consiste à mobiliser le sens commun, les opinions courantes, pour récuser la thèse initiale. Recourir au solécisme consiste à accuser le répondant de commettre une faute de langue, en jouant notamment sur les genres et les flexions des termes grecs. Le verbiage consiste à le pousser à répéter inlassablement la même chose.

⁴⁶⁶ L.-A. DORION, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, op. cit., p. 63-67.

⁴⁶⁷ M. HECQUET, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, op. cit., p. 16-17.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 14

⁴⁶⁹ D'où le titre du traité (*Réfutations sophistiques*), qui provient de la première phrase et a pu être compris au sens d'une entreprise de réfutation des sophistes par Aristote, mais qui désigne plus vraisemblablement l'analyse des arguments apparents utilisés par les sophistes. La dimension analytique du texte n'en offre pas moins les moyens de contrecarrer les stratégies sophistiques lorsqu'on se retrouve en position de répondant, en sorte que les deux dimensions (analytique d'un côté, critique ou réfutative de l'autre) sont complémentaires. En faveur de la finalité analytique du traité, cf. J. BRUNSCHWIG, « L'*Organon* : tradition grecque », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 1989, p. 482-502, vol 1, p. 501. ; L.-A. DORION, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, op. cit., p. 16. Contre cette tendance à exclure toute finalité réfutative du traité, cf. M. HECQUET, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, op. cit., p. 14-16. Les différences demeurent somme toute assez ténues entre les deux lectures, puisque même les premières reconnaissent que la seconde partie du traité offre une façon de répondre aux réfutations sophistiques, ou de les résoudre. Il me semble en revanche que le titre même désigne plus vraisemblablement les réfutations produites par les sophistes.

seulement (31 et 32) sont consacrés au solécisme et au verbiage. Aristote distingue treize procédés propres aux réfutations sophistiques, six qui sont liées à l'expression, c'est-à-dire qui reposent sur des ambivalences langagières, et sept qui sont indépendants de l'expression et relèvent davantage d'un vice de raisonnement dans les déductions opérées. Les six procédés liés à l'expression (résumés au chapitre 4) sont les suivants : 1) l'homonymie, qui consiste à faire jouer les différents sens possibles d'un même terme l'un contre l'autre ; 2) l'amphibolie, c'est-à-dire l'exploitation des ambiguïtés syntaxiques ; 3-4) la composition et la division, qui consistent à assembler ou à diviser différemment les éléments d'une expression de façon à produire des contradictions ; 5) l'accentuation, qui consiste à modifier le sens des termes en modifiant l'accentuation, et qui est propre à l'écrit ; 6) la forme de l'expression, c'est-à-dire la mise en évidence d'une inadéquation entre ce qui est signifié et la forme du signifiant⁴⁷⁰. Les sept procédés indépendants de l'expression (résumés au chapitre 5) sont 7) l'accident, qui repose sur l'attribution au sujet lui-même de qualités qui ne sont qu'accidentelles ; 8) la confusion entre le sens absolu et le sens relatif d'un terme ou d'une expression⁴⁷¹ ; 9) l'ignorance des règles de la réfutation, laquelle doit contredire une seule et même chose (un prédicat d'un sujet donné), en conservant le sens des termes entre les prémisses et la conclusion ; 10) la pétition de principe, qui consiste à faire admettre immédiatement au répondant, mais de façon subreptice, la thèse opposée à la sienne ; 11) l'utilisation fallacieuse de la relation de cause à conséquence⁴⁷² ; 12) la fausse cause, qui consiste dans le cadre d'un raisonnement par l'absurde à présenter comme cause de la réfutation une prémisse qui ne joue en réalité aucun rôle ; 13) la question multiple, à savoir le

⁴⁷⁰ Ce procédé rappelle le solécisme. Il en diffère sous deux aspects : d'abord dans sa finalité (la réfutation), puisque pousser au solécisme n'est pas vraiment réfuter, mais exhiber une faute de langue, ce qui en soi ne démontre rien, mais discrédite l'interlocuteur ; ensuite dans le fait que le solécisme s'appuie uniquement sur les normes linguistiques (le fonctionnement interne d'une langue) et dénonce leur non-respect, tandis que les réfutations basées sur la forme de l'expression jouent sur l'inadéquation entre la forme de certains mots (signifiant) et ce qu'ils signifient (signifié), impliquant donc des considérations extra-linguistiques. Sur cette seconde différence, qui est controversée, cf. M. HECQUET, *Aristote. Les Réfutations sophistiques, op. cit.*, p. 221 n. 5.

⁴⁷¹ Cette distinction lui permet notamment d'évacuer le problème de l'être du non-être tel qu'il était posé chez Parménide et dans le *Sophiste* de Platon (voir chapitre 6). Pour éviter l'aporie posée par un être du non-être, il suffit en effet de distinguer l'être (ou le non-être) pris de façon absolue, et l'être relatif (l'être quelque chose, comme par exemple l'être-pensé) (5, 167a1-6).

⁴⁷² Cela se produit notamment lorsqu'on conclut, à partir d'une implication considérée comme valide, à la validité de la réciproque. Or c'est faux : ce n'est pas parce que la terre est humide quand il a plu que si elle est humide, c'est qu'il a plu (on peut l'avoir arrosée).

fait de poser en réalité deux questions sous couvert d'une seule, créant ainsi une ambivalence inextricable facilement exploitable pour réfuter le répondant⁴⁷³.

Ce bref résumé du traitement aristotélicien des paralogismes sophistiques permet déjà de mesurer tout ce qui le distingue de l'approche platonicienne dans l'*Euthydème*. L'analyse aristotélicienne a pour ambition d'analyser de façon systématique et exhaustive les procédés sophistiques, et entend fournir les moyens de les démasquer dans le contexte des discussions argumentées. Aristote considère donc qu'il est possible de répondre de façon efficace aux arguments sophistiques en exhibant les procédés fallacieux qui les sous-tendent, et qu'en procédant ainsi le répondant est capable de sortir vainqueur d'une joute éristique⁴⁷⁴. Dans l'*Euthydème*, Platon offre cependant une leçon beaucoup moins optimiste : dans la concrétude d'une joute verbale telle que celle relatée dans le dialogue, cette entreprise semble rapidement rencontrer ses limites. Tout l'art des éristiques est en effet d'exploiter les réponses des interlocuteurs pour produire de nouvelles réfutations, en sorte que la défaite qu'ils subissent n'est jamais que momentanée et leur donne une nouvelle occasion de manifester leur virtuosité. Par exemple, au terme de la première série de sophismes sur l'apprentissage, Socrate l'analyse et l'exhibe comme un cas de sophismes relevant de l'expression, et plus précisément encore comme un cas d'homonymie, pour reprendre la classification aristotélicienne, avant de proposer sa propre exhortation à la philosophie pour indiquer aux deux frères la voie à suivre. On pourrait penser que sa victoire est totale : il a non seulement mis en lumière le caractère fallacieux des sophismes des deux frères, mais également montré comment il convenait de procéder pour la suite de l'entretien. Or, loin de se démonter et de manifester le moindre signe de défaite, les éristiques enchaînent immédiatement (à partir de 283b), rebondissant pour ainsi dire sur les propos de Socrate (qui veut que Clinias devienne savant) pour produire de nouveaux paradoxes (sur la mort de Clinias). De façon analogue, les éristiques empêchent purement et simplement Socrate d'introduire la moindre distinction dans ses réponses. Il en va ainsi tout au long du dialogue, et comme on l'a vu, Socrate cesse d'essayer de déjouer leurs paralogismes, marquant ainsi les limites d'une entreprise telle que celle décrite par Aristote. Est-ce à dire que l'on pourrait taxer Aristote d'une certaine naïveté, ses conseils aux répondants ne tenant pas compte de la tournure concrète des réfutations

⁴⁷³ Par exemple si l'on demande : les choses dont les unes sont bonnes et les autres mauvaises sont-elles toutes bonnes ou mauvaises ? Cette formulation transgresse la règle selon laquelle une réfutation ne doit attribuer qu'un seul prédicat à un seul sujet.

⁴⁷⁴ Voir par exemple *Réfutations sophistiques*, 17 (175b3-14), où Aristote reconnaît au répondant le droit de nier la validité de la réfutation opérée en cas d'homonymie, ou encore d'introduire des distinctions dans ses réponses si les questions ne sont pas posées de façon correcte.

sophistiques, dans lesquelles les interlocuteurs sont littéralement assaillis d'arguments ? Il me semble plutôt préférable de reconnaître les différences irréductibles entre les deux approches, ainsi que les mutations dont elles témoignent dans la pratique des joutes argumentatives.

Les *Réfutations sophistiques*, on l'a dit, semblent assez nettement rattachées par Aristote aux *Topiques*, et donc à l'analyse de l'argumentation dialectique. Le dernier chapitre 34 (à partir de 183a37) se présente en effet comme une conclusion générale qui excède le cadre de l'analyse des paralogismes sophistiques et englobe l'ensemble d'un projet constitué à la fois par les *Topiques* et par les *Réfutations sophistiques*⁴⁷⁵. L'analyse des procédés sophistiques s'inscrit donc dans le cadre des exercices dialectiques, dont elle est pour ainsi dire la forme déviée, une contrefaçon ou une caricature. Or, le débat dialectique constitue une procédure réglée et arbitrée, que Pierre Pellegrin décrit de la façon suivante dans son introduction générale des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques* : « Il s'agit d'un échange verbal entre deux interlocuteurs qui ont chacun un rôle défini, qui a lieu en présence d'un public ou au moins d'un arbitre qui juge de la régularité et de l'issue de l'entretien »⁴⁷⁶. C'est du moins l'une des formes que prend la dialectique, notamment lorsqu'elle est pratiquée en vue de la philosophie ou de l'exercice intellectuel dans un cadre scolaire⁴⁷⁷. Cela signifie que la réfutation sophistique, n'étant qu'un faux-semblant de réfutation dialectique, est néanmoins évaluée à l'aune de celle-ci, ce qui implique à son tour deux choses : d'abord, qu'elle doit pouvoir être arbitrée de façon à être démasquée et contrée dans le cadre d'affrontements réglés ; ensuite, qu'elle est évaluée à l'aune de la doctrine aristotélicienne du raisonnement valide, dont le raisonnement dialectique n'est qu'une espèce.

À première vue, l'entretien raconté par Socrate dans l'*Euthydème* semble correspondre au dispositif de la dialectique aristotélicienne, lorsqu'elle est pratiquée en vue de l'exercice intellectuel : les deux sophistes ont le rôle de questionneurs, tandis que Socrate, Clinias et Ctésippe jouent les répondants (eux aussi, comme dans la dialectique aristotélicienne, doivent répondre uniquement par oui ou par non) ; et l'affrontement se fait en présence d'un public

⁴⁷⁵ Voir notamment les formulations extrêmement proches des *Réfutations sophistiques* (34, 183a37-39) et de l'ouverture des *Topiques* (I, 100a18-21).

⁴⁷⁶ P. PELLEGRIN, *Aristote. Topiques. Réfutations sophistiques*, introduction, bibliographie et index, J. Brunshwig et M. Hecquet (trad.), Paris, GF-Flammarion, 2015, p. 22. Pour une description plus détaillée de la procédure dialectique, notamment la distinction entre « problèmes » et « prémisses », ainsi que le sens et le rôle de l'induction et du syllogisme dans l'argumentation dialectique, cf. M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002, p. 132-136.

⁴⁷⁷ Sur les fonctions de la dialectique, voir *Topiques* I, 2 (101a28-b4) : l'entraînement intellectuel, les contacts avec autrui (le débat argumenté auprès des autres à partir de leurs propres prémisses), et les connaissances philosophiques. Pour une synthèse des débats interprétatifs autour de ce texte et des rapports entre dialectique et connaissance scientifiques, cf. P. PELLEGRIN, *Aristote. Topiques. Réfutations sophistiques, op. cit.*, p. 11-22.

(les admirateurs des deux sophistes ainsi que les amoureux de Clinias⁴⁷⁸) qui fait office de juge. Sauf que ce dispositif aboutit exactement au contraire de ce à quoi devrait aboutir l'affrontement : loin de démasquer la faiblesse dialectique des sophistes, il leur assure la victoire. Il ne peut en être autrement qu'à condition que le tiers faisant office d'arbitre (qu'il s'agisse d'une seule personne ou de plusieurs) soit lui-même versé dans les règles dialectiques, afin d'évaluer correctement les questions et les réponses données. Aristote envisage donc la possibilité de contrer les réfutations sophistiques dans des contextes dialectiques précis et régulés par des instances tierces elles-mêmes versées dans la dialectique, selon toute vraisemblance dans un cadre scolaire. Dans l'*Euthydème* au contraire, Platon choisit de montrer ce qui se passe lorsque l'entretien n'est régulé par aucune autorité dialectique, et que la victoire est laissée à l'appréciation d'une assistance acquise aux sophistes ou ignorante de l'art dialectique. Tout indique que dans ce cas, les sophistes risquent toujours de l'emporter, y compris lorsqu'ils font face à des répondants expérimentés dans les raisonnements, comme c'est le cas de Socrate. Le déroulé des entretiens sophistiques décrits par Aristote n'est donc plus tout à fait le même que celui représenté par l'*Euthydème*, notamment parce qu'Aristote semble envisager la pratique éristique dans le cadre scolaire de l'exercice dialectique, et cela permet de comprendre pourquoi Aristote est beaucoup plus optimiste que Platon sur la capacité des individus versés dans les raisonnements à sortir victorieux face aux éristiques.

À cela s'ajoute une certaine évolution dans les règles des joutes sophistiques, comme le laisse entendre Aristote dans une brève remarque du chapitre 17 des *Réfutations sophistiques* : le Stagirite compare une situation passée, dans laquelle les éristiques recherchaient davantage que maintenant à ce que l'interlocuteur réponde uniquement par oui ou non (175b8-10 : ἐπιζητοῦσι νῦν μὲν ἥττον πρότερον δὲ μᾶλλον οἱ ἐριστικοί, τὸ ἢ "ναί" ἢ "οὐ" ἀποκρίνεσθαι τὸν ἐρωτώμενον), à ce qui se passe désormais (b10 : νῦν)⁴⁷⁹, où l'interrogé peut et doit corriger les vices dans les prémisses si les questions sont mal posées ou posées de manière à tromper. L'*Euthydème* correspond parfaitement à cette façon de procéder plus ancienne, dans laquelle les répondants n'ont aucune marge de manœuvre, et qui conduit comme le reconnaît implicitement Aristote à la victoire des éristiques – puisque si l'on ne

⁴⁷⁸ Cf. 273a-b et 303b.

⁴⁷⁹ M. Hecquet traduit ce νῦν en un sens non temporel (« en réalité »). Étant donné le sens manifestement temporel qui est le sien dans l'occurrence précédente, deux lignes plus haut, il me semble que quelle soit la traduction adoptée, elle doit être comprise comme une reprise de la distinction précédente entre deux façons de procéder des éristiques, l'ancienne et la nouvelle. Dans cette mesure, le sens temporel me semble préférable.

peut pas corriger les prémisses fallacieuses, on se trouve réfuté⁴⁸⁰. Mais l'attitude des sophistes – il semble cette fois s'agir des sophistes professionnels davantage que des dialecticiens qui feraient usage d'arguments éristiques – semble avoir elle-même évolué de façon à laisser plus de marge de manœuvre au répondant. Autrement dit, le type d'entretien dont l'*Euthydème* nous donne l'exemple ne semble plus vraiment exister à l'époque d'Aristote, même si l'éristique semble être une pratique courante⁴⁸¹. Pour résumer, l'entretien éristique envisagé par Aristote présente donc un double système de régulation que n'a pas celui de Socrate avec les deux frères : un juge extérieur et compétent en dialectique qui puisse évaluer le respect des règles de l'entretien⁴⁸², et la possibilité pour les répondants de nier les conclusions et de corriger les prémisses. Cela semble pouvoir s'expliquer à la fois par une certaine évolution des pratiques sophistiques, ainsi que par l'inscription des joutes éristiques dans le cadre des exercices dialectiques tels qu'ils devaient être pratiqués au Lycée. La possible victoire face aux éristiques est donc assurée chez Aristote par le fait que la sophistique soit inscrite dans le cadre des entretiens dialectiques, et subordonnée à ses règles.

Cette première différence fait signe vers une seconde, qui ne porte plus tant sur le contexte concret des joutes verbales que sur le mode d'analyse et de traitement des raisonnements sophistiques, mais où là encore, il appert que la sophistique se trouve évaluée par Aristote au regard de normes entièrement extérieures, à savoir la théorie aristotélicienne du syllogisme. Le traité s'ouvre sur la définition des réfutations sophistiques comme paralogismes, c'est-à-dire des réfutations apparentes mais non réelles (164a20-21). La distinction entre réfutation apparente et réelle tient à la qualité des déductions (syllogismes) opérées, selon qu'il s'agisse ou non de véritables déductions, le critère d'une déduction valide étant que les conclusions découlent des prémisses posées et soient différentes de ces

⁴⁸⁰ Plus précisément, une réfutation sophistique qui ferait admettre par le répondant une prémisse supplémentaire telle qu'en étant acceptée, l'argument est valide (même s'il demeure en réalité fallacieux) est considérée par Aristote comme une réfutation réelle, mais relativement au répondant, pas de manière absolue. Par exemple, si dans un cas d'homonymie, le questionneur fait admettre au répondant qu'il n'y a pas d'homonymie (alors que c'est bien le cas), il y a réellement réfutation relativement au répondant, mais pas dans l'absolu. Cf. 8, 170a12-19.

⁴⁸¹ Cf. J. LEMAIRE, « Aristote et les arguments éristiques », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 315-334, p. 329-334 : la façon dont Aristote décrit et caractérise l'éristique dans la *Rhétorique* laisse penser qu'il s'agissait d'une pratique ludique assez répandue dans l'Athènes du IV^{ème} siècle, bien qu'il soit à peu près impossible d'identifier des personnages historiques précis, du fait notamment de l'effet de dépersonnalisation que subit l'éristique chez Aristote.

⁴⁸² Ce juge extérieur n'a pas pour fonction d'empêcher les sophismes d'être produits : si le répondant ne débusque pas la supercherie, le questionneur éristique est vainqueur, et cela sert de leçon au répondant, qui s'entraîne ainsi à aiguiser ses armes dialectiques (sur cette positivité des entretiens sophistiques, voir le chapitre 16). En revanche, la présence d'un juge doit permettre de réguler l'échange en veillant à ce que le répondant puisse répondre autrement que par oui ou non si la situation le permet, et en validant la victoire de celui des deux adversaires qui l'aura réellement remporté.

prémises (165a1-3). La syllogistique, elle-même sous-tendue par la doctrine des catégories⁴⁸³, est donc au cœur du dispositif aristotélicien d'analyse et de traitement des paralogismes sophistiques. C'est le cas dans l'ensemble du traité, mais de façon particulièrement marquée au chapitre 6. Aristote, après avoir énuméré dans les deux chapitres précédents les treize formes de réfutations sophistiques selon la classification bipartite entre celles qui relèvent de l'expression et celles qui n'en relèvent pas, annonce qu'il est possible de les réduire à une seule forme, à savoir l'ignorance de la réfutation, laquelle était jusqu'ici décrite comme l'une des formes de réfutations indépendantes de l'expression. Cette reconduction des réfutations sophistiques à une forme unique est possible dans la mesure où les deux types de procédés sophistiques correspondent aux deux grands principes constitutifs de la réfutation. Une réfutation étant la déduction d'une contradiction, on peut distinguer dans ce processus la déduction proprement dite (l'enchaînement des propositions), et la proposition contradictoire qui en est tirée en conclusion. Dans le cas des paralogismes selon l'expression, la contradiction n'est qu'apparente (même si le raisonnement déductif peut être formellement valide) puisqu'entre l'énoncé initial et l'énoncé final, le sens des termes n'est pas conservé. Dans le cas des paralogismes indépendants de l'expression, c'est la définition même d'une déduction qui n'est pas respectée (la conclusion ne découle pas des prémisses, ou n'en est pas indépendante). Dans les deux cas de figure, les critères d'une véritable réfutation n'ont pas été respectés. Ce chapitre témoigne, plutôt que d'une réduction de toutes les réfutations sophistiques à l'ignorance de la réfutation, de la souplesse de l'analyse aristotélicienne : loin d'un traitement monolithique des paralogismes, Aristote montre qu'ils peuvent être analysés de plusieurs façons, ou à plusieurs niveaux complémentaires : tandis que l'ignorance de la réfutation fournit l'unité sous-jacente à tous les raisonnements sophistiques, l'analyse bipartite des treize types de sophismes explicite plus précisément les ressorts argumentatifs de chacun.

L'analyse et la résolution des réfutations sophistiques se fait donc au prisme de la logique aristotélicienne, c'est-à-dire des normes du raisonnement syllogistique valide. On peut dès lors mieux mesurer l'écart entre la démarche du Stagirite et celle de Platon. Ce dernier indique, comme Aristote bien que de façon beaucoup moins systématique, les manipulations du langage sous-jacentes aux raisonnements sophistiques, en particulier au début du dialogue. Outre que cette stratégie échoue, il ne semble cependant pas réduire les

⁴⁸³ La liste canonique des dix catégories, qui sont autant de dimensions de l'être, est fournie en *Catégories*, 4 et *Topiques* I, 9 : substance (ou « ce que c'est » dans les *Topiques*), quantité, qualité, relation, lieu, temps, position, état, action, passion. Ces catégories sont elles-mêmes complétées par les quatre prédicables que sont la définition, le propre, le genre et l'accident (*Topiques*, I, 5-8).

raisonnements des deux frères à des raisonnements fallacieux, pour deux raisons. La première est qu'il semble associer l'éristique à une véritable théorie des rapports entre le langage et le réel (à travers l'impossibilité de la prédication), qui transparait en 303d-e et qui est corroborée par le passage du *Cratyle* mentionné précédemment, qui attribue à Euthydème une position forte sur la nature du réel. La seconde tient au fait que Platon différencie des sophismes formellement similaires – en tant que paralogismes – du fait de l'intérêt que représente leur contenu : certains sophismes sont plus intéressants que d'autres, comme en témoigne notamment le trouble de Socrate à deux reprises, et sa reconnaissance d'un sérieux des éristiques. La structure logique des arguments éristiques ne suffit donc pas à les évaluer selon Platon, car certains sophismes présentent plus d'intérêt que d'autres. En l'occurrence, on peut faire l'hypothèse que cet intérêt différencié pour certains sophismes s'explique par plusieurs raisons : parce qu'ils peuvent aboutir à des thèses semblables à celles de Platon (omniscience, participation, communauté des femmes et des enfants) et donc permettre d'interroger les effets de (fausse ?) parenté entre la philosophie et l'éristique ; parce qu'ils révèlent les prétentions fondamentales de cette forme de sophistique (l'omniscience) ; ou tout simplement, parce qu'ils ne sont pas toujours entièrement faux (argument sur la mort de Clinias). Platon opère ainsi une forme de revalorisation sélective de certains sophismes, là où Aristote procède davantage à leur nivellement par réduction, ce qui tient au fait que Platon s'intéresse peut-être davantage au contenu qu'à la forme des sophismes, tandis qu'Aristote les analyse uniquement du point de vue formel de leur validité argumentative⁴⁸⁴.

Malgré ces divergences, certaines tensions dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* montrent qu'Aristote, comme Platon, a lui aussi interrogé et reconnu les limites d'une distinction trop stricte entre dialectique et sophistique, voire une certaine positivité de l'éristique. Ainsi que le souligne Louis-André Dorion à propos des *Réfutations sophistiques*, sur les cinq fins attribuées par Aristote aux sophistes, deux (pousser à l'erreur ou au paradoxe) ne trouvent pas leur pendant dans la seconde partie du traité où il explique comment contrer les raisonnements sophistiques, alors même que ce sont des fins que poursuit également le dialecticien, à la différence du solécisme et du verbiage. Il en tire une double conclusion : premièrement, tous les procédés des sophistes ne sont pas nécessairement malhonnêtes ni à

⁴⁸⁴ On pourra comparer cette interprétation de la différence des deux démarches avec l'affirmation fameuse de R. S. W. HAWTREY, *Commentary on Plato's Euthydemus*, *op. cit.*, p. 20, selon laquelle l'*Euthydème* n'est qu'un « handbook of fallacies », ou encore avec celle de V. COUSIN, *Platon*, C. Mauve *et al.* (éd.), Paris, Vrin, 2016, p. 201, selon lequel derrière les apparentes facéties du dialogue se cache « un enchaînement secret tout aussi rigoureux qu'il eût pu être dans un traité de logique *ex professo* ». Ces approches logicistes de l'*Euthydème*, sans être entièrement infondées, s'avèrent assez réductrices.

rejeter dans le cadre de l'entretien dialectique, car ils peuvent réellement conduire à l'erreur et au paradoxe ; en second lieu, les dialecticiens eux-mêmes n'utilisent pas des procédés foncièrement différents des sophistes, ce qui rend difficile toute distinction définitive entre eux⁴⁸⁵. Myriam Hecquet, tout en critiquant l'argument de Louis-André Dorion sur le statut particulier de ces deux objectifs de la sophistique, arrive malgré tout à des conclusions similaires sur l'emploi de paralogismes dans un contexte dialectique : « Comme l'éristique, la dialectique peut faire usage de ruses ; elle peut recourir à des opinions fausses mais qui font autorité ; et comme la sophistique, la dialectique peirastique s'efforce de montrer que l'interlocuteur ne connaît pas réellement ce qu'il prétend savoir »⁴⁸⁶. Au chapitre 8 des *Réfutations sophistiques*, Aristote n'hésite pas en effet à affirmer que la réfutation peirastique – qui est une partie de la réfutation dialectique – peut déduire le faux en se servant de l'ignorance du répondant (169b25-27)⁴⁸⁷. S'il n'en distingue pas moins la réfutation sophistique de la peirastique qui déduit le faux, dans la mesure où la première ne permet pas, contrairement à la seconde, de déterminer clairement si celui qui répond est ignorant (169b27-29), la différence apparaît ténue : c'est moins ici le procédé qui les distingue que le résultat, à savoir la possibilité de conclure avec clarté quant à l'ignorance du répondant. On retrouve une semblable ambivalence dans les *Topiques* (VIII, 11, 161a24-33) : puisque la dialectique ne vise pas l'enseignement, mais l'exercice et la mise à l'épreuve, on peut y déduire le faux comme le vrai, y compris aux moyen de prémisses fausses⁴⁸⁸. Dans le premier chapitre du livre VIII, Aristote donne également une série de conseils au questionneur dont certains sont de pures ruses, des stratégies de dissimulation qui n'ont guère à envier aux procédés sophistiques : se porter à soi-même une objection pour donner l'impression d'argumenter de façon équitable et éteindre tout soupçon du répondant, utiliser des déductions préparatoires (des prosyllogismes) permettant de dissimuler la prémisse permettant de déduire la contradiction, ou encore faire traîner l'entretien en longueur et multiplier les étapes du

⁴⁸⁵ L.-A. DORION, « Dialectique et éristique dans les *Réfutations sophistiques*, chapitres 12 et 15 », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 8, n° 1, 1990, p. 41-74, et L.-A. DORION, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, *op. cit.*, p. 63-69. Voir également L.-A. DORION, « Éristique et sophistique dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote », *op. cit.*, qui parle d'une « triple "porosité" » entre dialectique et éristique (la troisième étant le fait d'attribuer à l'éristique le statut d'une technique, ce qu'Aristote refuse dans les *Réfutations sophistiques*, mais qu'il admet en *Rhétorique* II, 24, 1402a27-28).

⁴⁸⁶ M. HECQUET, *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, *op. cit.*, p. 43-44.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 205 n. 2, décrit ainsi le procédé : il s'agit de faire admettre à celui qui répond selon ses croyances, mais qui s'avère ignorant, une proposition fausse permettant de déduire quelque chose de faux.

⁴⁸⁸ Dans le cas où la thèse initiale du répondant est vraie (il y a alors nécessité, pour que l'exercice dialectique puisse avoir lieu malgré tout, de la détruire au moyen de prémisses fausses), ou dans le cas d'une thèse initiale fausse, si le répondant croit des choses qui sont fausses et qu'il faut donc recourir à des prémisses fausses pour lui faire admettre les prémisses de la réfutation.

raisonnement pour mieux masquer les prémisses décisives (156b-157a). On voit bien là combien dans le cadre concret d'une joute dialectique, la frontière est fine entre dialectique et éristique, dans la mesure où il s'agit dans les deux cas de l'emporter dans un débat d'arguments⁴⁸⁹.

Deux autres passages des *Topiques* confirment la difficulté pour Aristote de séparer nettement l'attitude dialectique et l'attitude éristique, et permettent de mieux comprendre l'*Euthydème* de Platon. Le chapitre 18 du livre I porte sur la polysémie des termes en contexte dialectique. Aristote commence par une première affirmation surprenante : la connaissance de la polysémie peut permettre de déjouer certains paralogismes, mais également d'en produire soi-même, si le répondant est dans l'ignorance de la polysémie du terme en question⁴⁹⁰. Il tempère cependant cette possibilité en soulignant que ce procédé ne relève pas à proprement parler de la dialectique. La distinction semble donc claire : le dialecticien a la puissance de tromper, de par son savoir, mais n'en fait pas usage. Mais c'est pour produire aussitôt un nouveau renversement : les dialecticiens doivent se garder de jouer sur les mots, « à moins d'être dans l'incapacité absolue de discuter d'une autre manière la proposition en jeu » (108a36-37, trad. J. Brunschwig). De façon analogue, à la toute fin du traité, Aristote conseille de ne pas pratiquer la dialectique avec tout le monde, car la qualité des arguments ne peut que s'en retrouver amoindrie. Dans le cas où l'on dialogue avec des individus médiocres, il est juste malgré tout de faire le nécessaire pour gagner, y compris au risque de faire dégénérer la discussion en querelle éristique, mais cela manque d'élégance (VIII, 14, 164b). Il y a donc une certaine légitimité à user d'arguments éristiques pour le questionneur, même s'il faudrait pouvoir l'éviter autant que possible, dans les cas spécifiques où il n'y a plus d'autre choix pour obtenir la victoire. La possibilité ouverte par Aristote est lourde de sens, et extrêmement instructive pour toute interprétation de l'*Euthydème*. En effet, elle attribue une nécessité et une légitimité à l'usage de procédés proprement sophistiques par le dialecticien, mais dans un contexte précis, à savoir celui où il est acculé dans l'argumentation. Puisque la dialectique, aussi distincte soit-elle de la production de réfutations apparentes, n'en est pas moins un art de la contradiction, elle semble pouvoir aller en dernier recours jusqu'au jeu trompeur sur le langage et les raisonnements.

⁴⁸⁹ On comprend mieux dès lors qu'Aristote reconnaisse une proximité entre la sophistique et la dialectique (ou peirastique) au chapitre 34 (183b1-2), ce qui apparaît déjà au chapitre 1 (165a20-31).

⁴⁹⁰ Par exemple, la polysémie de « même » et « autre », dont il est dit en V, 4 (133b16) qu'elle donne particulièrement lieu à une utilisation sophistique. On remarquera que le seul sophisme de Socrate dans l'*Euthydème* porte précisément sur cette polysémie.

Ce passage permet de corroborer, mais à partir de l'analyse aristotélicienne cette fois, l'interprétation de l'*Euthydème* proposée précédemment, en particulier concernant le revirement éristique de Socrate (301b). Quelle est en effet la situation de tout interlocuteur, y compris d'un philosophe comme Socrate, face à la déferlante argumentative des deux frères ? Il s'agit précisément d'un cas où il est impossible de discuter d'une autre façon que celle imposée par les éristiques, puisqu'en changer, par exemple en introduisant la possibilité de répondre autrement que par oui ou non, comme le tente Socrate, reviendrait à mettre fin à l'entretien. Malgré les différences majeures entre le traité d'Aristote et le dialogue de Platon, le Stagirite reconnaît lui aussi les limites de toute distinction *a priori* entre dialectique et sophistique, et autorise le dialecticien à user de procédés sophistiques lorsqu'il n'a plus d'autres choix. Son précepte peut à mon sens être appliqué à l'*Euthydème* : faute de pouvoir imposer un autre rapport au discours et à la vérité, Socrate est voué à retourner leur pratique contre les deux sophistes, ou pour l'éviter à se murer dans le silence et accepter sa défaite⁴⁹¹. Les deux frères éristiques sont les plus coriaces interlocuteurs de Socrate : à la différence de Gorgias et Protagoras, qui se prêtent de plus ou moins bonne grâce aux contraintes que celui-ci leur impose, eux rejettent toute tentative pour modifier les règles qu'ils ont eux-mêmes imposées, et acculent ce faisant leurs interlocuteurs. Leur jeu peut sembler absurde, il n'en est pas moins redoutable, et Aristote confirme qu'il faut le prendre au sérieux lorsqu'on s'occupe du raisonnement dans la forme concrète de l'entretien argumenté, car il devient parfois impossible de maintenir la distinction entre dialectique et éristique.

Pierre Pellegrin propose de réinscrire ces possibles dérives éristiques de la dialectique dans le cadre du naturalisme du Stagirite. La confiance en la bonté de la nature permet en effet de mieux comprendre, et de justifier, ces apparents « dérapages » d'Aristote : « On peut tromper son adversaire, parce que finalement la vérité l'emportera toujours, puisqu'elle est conforme à la nature »⁴⁹². On aurait donc ici l'analogue dialectique des conseils politiques aux tyrans dans le livre V des *Politiques*, que Pierre Pellegrin explique également par cette confiance dans la bonté de la nature⁴⁹³. En va-t-il de même chez Platon ? Plusieurs éléments

⁴⁹¹ La comparaison doit être faite toutes proportions gardées : Socrate ne semble pas acculé au sens où il n'aurait aucun autre argument à présenter aux sophistes, ce qui semble être le cas envisagé par Aristote, mais au sens où il est dans l'impossibilité de mettre en place une autre forme de discours, celui qui recherche la vérité. Les deux situations n'en demeurent pas moins comparables.

⁴⁹² P. PELLEGRIN, *Aristote. Topiques. Réfutations sophistiques*, op. cit., p. 60.

⁴⁹³ Dans le cas du tyran, il s'agirait en contrefaisant la vertu d'un roi véritable de réaliser progressivement qu'agir en roi et non en tyran est plus conforme à la nature, de façon analogue à Pascal recommandant à l'incroyant de contrefaire la croyance pour finir par croire. Cf. M. CRUBELLIER et P. PELLEGRIN, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, op. cit., p. 202-203.

laissent penser le contraire. Dans le chapitre précédent, nous avons vu combien l'éristique, loin d'être un simple accident de l'examen philosophique aisément surmontable, constitue une pente naturelle de la pensée contre laquelle il faut sans cesse se garder, car dès lors qu'on tombe dedans, à l'instar des jeunes comme Ctésippe ou des apprentis dialecticiens de la *République* qui échouent dans l'épreuve de la réfutation, on a toutes les chances de voir son âme définitivement corrompue et rendue inapte à la philosophie. L'*Euthydème* confirme que Platon est beaucoup moins optimiste qu'Aristote quant à la possibilité d'échapper à la manière éristique de discuter : mis en présence de cette sophistique radicale qu'est l'éristique, et tant qu'elle peut imposer sa façon de questionner, Socrate est impuissant à imposer la recherche de la vérité. Pourtant, qui voudrait philosopher correctement doit se confronter à l'éristique, non seulement pour déjouer ses procédés, mais aussi pour s'instruire auprès d'elle. Platon est probablement moins optimiste qu'Aristote, mais il reconnaît également une valeur plus grande à l'éristique, notamment du fait qu'elle ne saurait être réduite à la production de raisonnements fallacieux⁴⁹⁴. C'est ce que confirme le *Sophiste*, dans lequel Platon insiste tout particulièrement sur la puissance de subversion du discours ontologique par la sophistique, et qui ne voit la philosophie triompher de la sophistique qu'au terme d'une lutte sans précédent dans les dialogues de Platon.

⁴⁹⁴ Voir cependant, dans le sens d'une certaine positivité de l'éristique, le chapitre 33 des *Réfutations* sophistiques, où Aristote reconnaît que certains sophismes sont plus difficiles à résoudre que d'autres, et même qu'il ne faut parfois pas les mépriser.

Chapitre 6. Le *Sophiste*, ou la démarcation réussie

Le *Sophiste* a le plus souvent été lu comme un dialogue qui ne serait qu'accessoirement consacré au sophiste. Noburu Nōtomi relève ainsi, parmi les commentateurs anciens, cinq interprétations divergentes du *skopos* (c'est-à-dire la finalité, ou le sujet principal) du dialogue : le sophiste, la méthode par division, le non-être, l'être, ou encore le démiurge sublunaire⁴⁹⁵. On retrouve une semblable diversité parmi les commentateurs modernes, avec pour dénominateur commun une certaine réticence à faire du sophiste le sujet principal du dialogue. Nestor-Luis Cordero, avec d'autres, voit ainsi dans le *Sophiste* un dialogue consacré à l'être⁴⁹⁶. Létitia Mouze, d'une façon plus originale, considère que le thème essentiel du dialogue est le *logos*⁴⁹⁷. Cette dernière hypothèse constitue à mon sens un progrès considérable dans la compréhension du dialogue, dans la mesure où les développements dits ontologiques portent en réalité sur la possibilité de dire l'être et le non-être, donc sur l'être seulement en tant qu'il est pris dans l'élément du *logos*. On peut cependant faire un pas de plus : si le *logos* a une place si névralgique dans le *Sophiste*, c'est précisément parce que l'on cherche à y saisir le sophiste, qui se présente comme le maître incontesté du discours, et qui fait dérailler toutes les tentatives des philosophes pour le définir et pour tenir un *logos* cohérent sur l'être et le non-être. Il convient donc de restituer à ce dialogue la force et l'intérêt de son traitement de la sophistique⁴⁹⁸.

On aurait tort en effet de croire que la réussite finale du dialogue, c'est-à-dire la capture du sophiste dans les rets d'une définition qui en fait un simple simulacre du savant qu'on ne saurait confondre avec le philosophe, annule pour ainsi dire les difficultés et les défis qui ont été traversés. Le but de ce chapitre est bien plutôt de montrer que la capture du sophiste ne peut se faire qu'au terme d'un parcours à la fois long, complexe et dangereux, et que l'objectif premier du dialogue est de nous faire prendre conscience du fait qu'on ne se débarrasse pas aisément d'une sophistique qui colle aux basques du philosophe. Cela, non

⁴⁹⁵ N. NŌTOMI, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 12-18.

⁴⁹⁶ N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, traduction et présentation, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 19-20.

⁴⁹⁷ L. MOUZE, *Chasse à l'homme et faux-semblants dans le Sophiste de Platon*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 18 : « L'objet du *Sophiste*, c'est le λόγος, en tant qu'instrument au moyen duquel atteindre ce qui est ».

⁴⁹⁸ Je rejoins sur ce point la démarche de N. NŌTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, *op. cit.*, p. 19-27. N. Nōtomi résume ainsi les raisons pour lesquelles la plupart des commentateurs ont secondarisé la définition du sophiste : ou bien parce qu'elle ne semble pas être traitée dans l'ensemble du dialogue, ou parce qu'elle ne serait qu'un moyen d'introduire des sujets plus sérieux, ou encore parce qu'elle ne serait pas suffisamment digne d'intérêt pour la philosophie (p. 26). Je défendrai au contraire, comme le fait N. Nōtomi, que la recherche sur le sophiste unifie l'ensemble des développements du dialogue, et qu'elle est pour Platon de toute première importance pour la philosophie.

seulement parce que le sophiste est la figure polymorphe par excellence, celle qui se fait toujours passer pour ce qu'elle n'est pas, mais aussi et surtout parce que ce sont les objets mêmes dont s'occupe le philosophe, à savoir l'être et le *logos*, qui produisent des contradictions infinies n'ayant rien à envier à celles du sophiste, et que celui-ci exploite allègrement. J'insisterai en particulier sur le fait que le problème de la démarcation du philosophe et du sophiste ne cesse pas après les six premières définitions, dont la sixième est celle d'un noble sophiste qui ne se distingue plus vraiment du philosophe. Bien au contraire, cette difficulté atteint son amplitude maximale dans l'examen des doctrines sur l'être, examen qui a pour fonction de montrer que la sophistique s'enracine dans le discours ontologique lui-même, à commencer par celui de Parménide. On ne pourra donc assigner le philosophe au domaine de l'être qu'à la condition de cesser de faire du discours sur l'être l'antichambre de la sophistique. Cela est possible, mais à condition de rendre le discours sur ce qui est – les Formes ou Genres – adéquat à la structure du *logos* lui-même. Autrement dit, à condition de dialectiser.

Ainsi peuvent s'éclairer les difficultés éprouvées par Socrate lors de ses confrontations avec les sophistes, qui ont fait l'objet des chapitres précédents. Le *Sophiste* nous montre que ce n'est qu'en se donnant une ontologie elle-même ancrée dans un autre rapport au *logos*, que peut s'établir une véritable démarcation. Le dialogue est cette rupture même, qui congédie le sophiste pour mieux le capturer en paroles. Mais cela implique de lui attribuer une docilité et un rapport au discours qui ne sont pas les siens. De surcroît, si le sophiste est ainsi capturé et assigné au non-être redéfini comme un être-autre, la difficulté posée par sa puissance persuasive demeure entière (267c), d'autant plus qu'il apparaît que le philosophe n'est distinguable que pour ceux qui sont capables de saisir la clarté propre à son domaine, l'être, ce qu'il est impossible d'envisager à l'échelle d'une foule (254a-b).

I. La première chasse : les captures paradoxales

On trouve dans la première chasse au sophiste (221d-231e) certaines caractéristiques du sophiste – le mercantilisme du savoir et l'art de la réfutation – qui ne peuvent manquer de faire écho à plusieurs autres dialogues. Sauf que désormais, loin de suffire à définir et à congédier le sophiste, elles mènent à une impasse. En effet, le sophiste est ainsi attrapé, c'est-à-dire défini, mais ces définitions ne sont que nominales et non réelles : le sophiste est paradoxalement rendu plus insaisissable par ses définitions mêmes, que leur multiplicité rend

problématiques en tant que définitions⁴⁹⁹. À cette première difficulté s'en ajoute une seconde : cherchant le sophiste, on semble bien tomber chemin faisant sur le philosophe, du moins sur ce qui ressemble fort à la pratique socratique de l'argumentation, et cela de plus en plus proche de la définition du sophiste, puisque la sixième définition les rend purement et simplement indistincts. La première partie du dialogue confirme ainsi *a posteriori* les analyses proposées dans les chapitres précédents sur la difficulté à distinguer philosophe et sophiste, et s'en fait la forme réfléchie.

1) La prolifération des définitions du sophiste (221c-231e)

La première chasse au sophiste en produit six définitions, par un processus de divisions successives à partir du genre de la technique (τέχνη) : le sophiste⁵⁰⁰ est 1) un chasseur de jeunes gens riches qui prétend enseigner la vertu en échange d'un salaire (221c5-223b8) ; 2) un négociant en savoirs relatifs à la vertu (223c1-224d3) ; 3) un revendeur de ces connaissances (224d4-e5) ; 4) un fabricant et un vendeur de ces connaissances (224d4-e5)⁵⁰¹ ; 5) un éristique qui gagne de l'argent grâce à sa technique de la dispute en privé (224e6-226a5) ; 6) un purificateur des opinions erronées de l'âme afin qu'elle puisse acquérir des connaissances, bien qu'il soit peut-être plus correct de parler dans ce cas d'une « noble sophistique » (231b8 : γενναία σοφιστική) que de sophistique (226a6-231b9).

La plupart des définitions fournissent une caractérisation du sophiste familière au lecteur des dialogues de Platon⁵⁰². Les définitions 1 à 4 insistent sur la dimension mercantile

⁴⁹⁹ Par « définition », on entend le *logos* du sophiste : il s'agit de donner celui qui correspond à sa nature, à ce qu'il est. En donner une multiplicité, c'est donc manquer cet être du sophiste, échouer à dire ce qu'il est réellement. C'est en ce sens élargi que l'on peut parler de « définitions » du sophiste dans le dialogue.

⁵⁰⁰ Les définitions portent nommément tantôt sur la sophistique (définitions 1, 2 et 6), tantôt sur le sophiste (définitions 3-5 et 7). Aucune distinction technique ne semble être opérée entre les deux : saisir l'une, c'est saisir l'autre ; la sophistique semble se réduire à l'activité de ceux qu'on appelle sophiste, et ceux-ci n'être considérés qu'en tant qu'ils exercent cette technique.

⁵⁰¹ La distinction entre les définitions 3 et 4 n'a rien d'évident, puisque la définition suivante est désignée comme la quatrième (225e) ; on n'aurait donc qu'une seule définition ici, et non deux. Cependant, le résumé des six premières définitions en 231c-e les distingue. Il me semble donc préférable de conserver cette dernière numérotation. Cette distinction reprend celle entre acquisition et production, qui constitue la première division de la technique en général. Elle témoigne de la souplesse de la méthode par division, qui n'interdit pas de mobiliser un même principe de division à plusieurs endroits.

⁵⁰² F. WOLFF, « Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 17-52, y voit avant tout la synthèse des différentes images de ceux qu'on appelait sophistes depuis le milieu du V^{ème} siècle, et propose des hypothèses d'identification pour certains d'entre eux : les sophistes de la première génération dans les deux premières, notamment Protagoras ; les cyniques ou Aristippe dans la troisième ; peut-être Isocrate dans la quatrième ; les éristiques qui semblent assimilés aux Mégariques pour la cinquième ; Socrate dans la sixième. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge, op. cit.*, p. 173, refuse à l'inverse toute lecture historique du passage. S'il me semble possible de conférer une dimension historique à cette première série de définitions, il est tout aussi nécessaire de l'analyser

de l'activité sophistique, en l'occurrence sur le salaire requis par le sophiste pour prodiguer ses leçons. Le monnayage du savoir est l'une des caractéristiques récurrentes des sophistes chez Platon, objet de moquerie dans le prologue de l'*Hippias majeur*, et de critique dans le *Protagoras* (313c-314b). En outre, la marchandise dont il est question dans ces définitions est la vertu. On retrouve la prétention à l'enseigner chez Protagoras (*Protagoras*, 318e-320a), Hippias (*Hippias majeur*, 283d), et les éristiques de l'*Euthydème* (273d) ; il en est également fait mention dans le *Ménon* (95c) comme d'une prétention des sophistes que n'aurait pas Gorgias. Quant à la définition 5 par la technique éristique, elle semble faire directement écho à celle pratiquée par les deux frères de l'*Euthydème*. Lorsque cette technique est mobilisée à nouveau dans le passage de transition avec la dernière définition, Théétète mentionne également les écrits de Protagoras (232d9 : τὰ Πρωταγόρεια), et l'Étranger renchérit en parlant de nombreux autres auteurs. On aboutit ainsi dans les cinq premières définitions à une sorte de formalisation synthétique des images de l'activité sophistique telle qu'elle apparaît dans les autres dialogues, sans pour autant retrouver la charge critique qui les accompagne le plus souvent, puisqu'à strictement parler ces définitions ne s'accompagnent d'aucune évaluation. La formalisation se double donc d'une forme de neutralité axiologique. C'est ce que confirme l'Étranger dans un passage du *Politique* (266d) où il revient sur la méthode qui a été utilisée dans la recherche sur le sophiste, et souligne qu'elle ne produit en elle-même aucun jugement. Cet aspect de la division pratiquée par l'Étranger est important, dans la mesure où il participe de la démarche d'ensemble du dialogue consistant à prendre au sérieux le sophiste. Plus précisément, il s'agit dans la première série de définitions de cartographier les différentes facettes, les différents apparaîtres de la sophistique.

Mais à qui apparaît-il ainsi ? Est-ce aux yeux de l'opinion, ou encore du philosophe ? En un sens, les premières définitions reflètent la façon dont il apparaît aux yeux de l'opinion, qui correspond également à la façon dont il se présente lui-même : la prétention à enseigner la vertu et l'art de la contradiction est celle des sophistes eux-mêmes, tant d'un point de vue historique que dans les dialogues qui les mettent en scène. On mesure le caractère doxique de ces définitions lorsqu'on les compare à la septième, celle qui fait du sophiste un imitateur du savant, ce qui ne correspond ni à la façon dont l'opinion perçoit le sophiste, ni à la façon dont il se présente lui-même. Pour autant, les six premières définitions ne se contentent peut-être pas de relayer l'opinion sur les sophistes : l'insistance de l'Étranger sur la dimension

en regard des mises en scène de la sophistique dans les dialogues antérieurs. C'est cette lecture interne aux dialogues que je privilégie.

mercantile et agonistique de la sophistique est déjà une façon de subvertir l'image que les sophistes véhiculent d'eux-mêmes (des maîtres de vertu, les nouveaux éducateurs de la Grèce), et Platon insiste particulièrement sur ce point dans d'autres dialogues. On a donc dans cette première série des définitions doxiques, mais qui sont aussi bien celles du sophiste tel qu'il est caractérisé dans les autres dialogues par Socrate. Ce point est important, car il implique que si ces définitions échouent à cerner correctement la figure du sophiste, elles touchent aussi bien sa représentation commune que sa caractérisation dans les dialogues antérieures. Les six premières définitions parviennent-elles donc à capturer le sophiste dans les rets d'une définition ?

Au terme des six premières définitions, le sophiste semble bien capturé dans une série de définitions établies à partir d'une méthode précise et objective, la division. En l'absence de tout sophiste revendiqué – à la différence des grandes confrontations de Socrate avec les sophistes, jusqu'au *Théétète* où il ressuscite un bref instant Protagoras pour le défendre – le *logos* peut se déployer sans heurt. Les règles de la définition, que Socrate échoue à imposer dans l'*Euthydème*, sont établies dès le début de l'entretien (218b-d) et acceptées sans difficulté : pour trouver le sophiste, il faut se mettre d'accord non pas seulement sur le nom, mais sur la chose même, car il est très probable qu'on entende derrière un nom identique une pluralité de représentations⁵⁰³. La définition a précisément pour but de produire cet accord, en partant des représentations communes sur le sophiste. On retrouve là le pacte dialectique du *Ménon* (75d-e). On attrape donc le sophiste en mettant en place un autre *logos* que celui qui se joue des désaccords implicites des interlocuteurs sur les mots et refuse de poser l'existence propre de certaines réalités, et cette exigence est rappelée en 237b-c. L'entretien se meut sur le terrain de la philosophie – de la recherche commune d'une vérité et non de la joute verbale – et qui plus est d'une philosophie qui n'a pas à s'imposer contre le *logos* sophistique. Celui-ci est purement et simplement évacué, et avec lui la difficulté du philosophe à imposer en sa présence son propre usage des discours et des raisonnements.

L'apparente réussite de la capture du sophiste dépend donc au moins pour partie du contexte dialogique instauré par l'Étranger. Cela corrobore rétrospectivement les conclusions précédentes sur l'importance du contexte dialogique dans lequel s'effectue à chaque fois la tentative de démarcation du philosophe et du sophiste : le philosophe ne peut pas produire les

⁵⁰³ Voir également *Lois* X, 895a. Dans le *Cratyle* (391a-b, 393c-d), τὸ πρᾶγμα désigne la réalité, c'est-à-dire le contenu du nom permettant d'en faire davantage qu'un simple son. La possibilité d'un hiatus entre le nom et la réalité suppose donc déjà la possibilité d'une différence entre dire ce qui n'est pas et dire ce qui est, ce qui est précisément nié par le Protagoras du *Théétète* ou encore les éristiques de l'*Euthydème*. Il s'agit donc de se placer en terrain non sophistique.

mêmes discours et employer les mêmes procédés argumentatifs pour se démarquer du sophiste, lorsque celui-ci est absent, ou lorsqu'au contraire il esquive toute recherche de la vérité. Par conséquent, la capture du sophiste dans les rets de la définition apparaît elle aussi conditionnée.

Néanmoins, est-on réellement parvenu dans cette première série de définitions à capturer le sophiste ? Chacune des définitions semble formellement valide en tant qu'elle permet de distinguer la technique sophistique des autres techniques, et possède un certain degré de généralité⁵⁰⁴. Mais leur multiplicité pose problème, car elle implique leur caractère partiel et incomplet. Du fait même de leur juxtaposition, il est impossible de faire de l'une d'elles la définition du sophiste : le sophiste est bien un éristique, mais il n'est pas que cela, car il est également chasseur et commerçant. De ce point de vue, l'indécision qui pèse sur l'unité des définitions 3 et 4 est le signe de la difficulté à cerner correctement la figure du sophiste. Aucune définition ne peut se substituer au défini, en raison de son caractère partiel : il s'agit de définitions nominales, qui capturent autant d'apparaîtres du sophiste qu'il y en a de représentations, mais qui ne parviennent pas à produire une définition réelle, celle du sophiste véritable (268d3-4 : τὸν ὄντως σοφιστήν) qui n'est capturé que dans la septième et dernière définition⁵⁰⁵. Ces définitions constituent davantage une sorte de cartographie de la façon dont le sophiste se présente et apparaît aux yeux de l'opinion commune : tantôt lutteur verbal, tantôt chasseur de jeunes gens riches, tantôt marchand de savoir – qu'il produit lui-même ou non – dans la cité ou entre les cités. Ces différents apparaîtres peuvent parfois correspondre à différents sophistes – ainsi de la marchandisation du savoir, qui semble commune à tous – parfois constituer différentes caractérisations d'un même individu – l'exemple le plus frappant est probablement Protagoras, célèbre à la fois pour sa technique antilogique et son enseignement monnayé de la vertu – sans pour autant correspondre à l'activité d'un sophiste en particulier. Ce sont des définitions qui conservent un caractère général et constituent une taxinomie des différents aspects de l'art sophistique, mais qui échouent à saisir la nature propre du sophiste.

Dans cette mesure, la première série de définitions a quelque chose de paradoxal : elle capture le sophiste pour mieux le laisser échapper dans l'insuffisance de chacune des définitions. Un contexte dialogique homogène permet à l'Étranger d'imposer des définitions

⁵⁰⁴ On ne trouve par exemple aucune mention d'une doctrine particulière comme le relativisme de Protagoras, la polymathie d'Hippias ou l'impossibilité de la prédication attribuée par Socrate à Euthydème et Dionysodore.

⁵⁰⁵ Sur la distinction entre définition nominale et réelle appliquée au dialogue, cf. F. WOLFF, « Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste », *op. cit.*, en particulier p. 39-42.

au sophiste et de produire un accord verbal à son sujet, mais les définitions ne cessent de proliférer sans trouver le point focal unificateur permettant de cerner son essence. L'absence de sophiste ne permet donc pas de le débusquer aisément, et pour cela l'opinion n'est d'aucune aide ; les autres dialogues, qui insistent sur son mercantilisme ou son art de la contradiction, non plus. La remarque de l'Étranger, au terme des cinq premières définitions, sur la difficulté à saisir le sophiste (226a), semble bien clore un premier épisode placé sous le signe d'un échec relatif dont la cause n'est pas tant le défaut de méthode – une erreur dans la division – que le caractère bigarré (226a6 : ποικίλον) et insaisissable de l'objet recherché. L'insuffisance voire les contradictions des définitions est donc moins le signe des limites de la méthode employée que du caractère diffracté et contradictoire des apparaîtres du sophiste⁵⁰⁶.

2) La sixième définition, une capture manquée ?

La sixième définition rend la donne encore plus incertaine, car il est possible qu'elle ne capture pas le sophiste, mais plutôt un noble sophiste qui ressemble fort à Socrate. La première singularité de cette définition réside dans son atopie : elle seule relève d'une technique qui ne semble réductible à aucune des deux grandes divisions structurantes du dialogue entre technique productive et technique d'acquisition, à savoir la technique de la séparation et de la distinction, à laquelle appartient tout ce qui relève de la diairétique (226b-d)⁵⁰⁷. Cette définition fait l'objet de développements beaucoup plus conséquents et complexes que les précédentes : après avoir distingué la séparation du semblable et du semblable de la purification qui conserve le meilleur et rejette le pire, l'Étranger, par analogie avec le corps, distingue la méchanceté de l'âme (causée par une rupture d'ordre, comme une maladie) de l'ignorance (qui relève d'une disproportion, comme la laideur). La justice punitive purifie ce qui relève de la méchanceté de l'âme, comme l'injustice ou la lâcheté, tandis que l'enseignement purifie de l'ignorance. Mais l'ignorance est elle-même double (229b-d) : il y a d'une part l'ignorance sur un sujet particulier (ἄγνοια), et d'autre part une forme d'ignorance qui traverse toutes les autres et qui consiste à croire savoir alors qu'on ne sait pas, absence de connaissance (ἀμαθία) qui constitue au fond la seule véritable ignorance car elle bloque le

⁵⁰⁶ G. RYLE, *Plato's progress*, *op. cit.*, considère au contraire que l'échec de la définition du sophiste est lié à un défaut dans la méthode employée, à savoir la division. Sur la méthode employée par l'Étranger, cf. D. EL MURR, « Logique ou dialectique ? La puissance normative de la division platonicienne », dans J.-B. Gourinat et J. Lemaire (éd.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2016, p. 107-133.

⁵⁰⁷ N. ZAKS, « Διακριτική as a ποιητική τέχνη in the *Sophist* », *The Classical Quarterly*, vol. 70, 2020, p. 432-434 considère qu'elle appartient à la branche de l'art de la production. S'il est possible de rattacher la noble sophistique à la production (de contradictions), il me semble important de tenir compte du fait que cela ne soit jamais explicitement fait par Platon, ce qui est un indice du caractère à part, atopique, de cette définition.

processus même de la connaissance. L'enseignement doit donc prendre deux formes : l'admonestation (νουθετητική), propre à la correction de l'ignorance particulière, consiste à reprendre ou à conseiller l'individu qui se trompe en lui donnant directement l'intelligence du vrai sur le sujet en question ; mais c'est par la réfutation (ἔλεγχος) qu'on guérit l'ignorance véritable, en mettant les interlocuteurs en contradiction avec eux-mêmes, afin de leur faire prendre conscience de leur ignorance et qu'ils cessent de croire savoir alors qu'ils ne savent pas (229e-230e).

La difficulté surgit lorsqu'il faut déterminer si cette purification de l'apparence illusoire de savoir par le moyen de la réfutation constitue une définition de la sophistique. L'Étranger hésite, conscient que cette technique est peut-être trop honorable pour désigner la sophistique⁵⁰⁸. Théétète fait remarquer que la ressemblance demeure troublante entre cette définition et ce que font les sophistes, et l'Étranger le met en garde contre une identification trop facile qui ne témoignerait que d'un manque de discernement : le purificateur de l'ignorance par le moyen de la réfutation ne fait que ressembler au sophiste, comme le loup au chien (231a). Malgré ses réticences, c'est dans les termes de la sophistique que l'Étranger clôt la question, en qualifiant ce genre de « noble sophistique » (231b8 : γενναία σοφιστική). On n'a donc défini ni le sophiste à strictement parler, ni le philosophe, mais un genre mixte dont on sait seulement qu'il est plus noble que la sophistique.

Quelle sorte d'activité est exactement désignée par cette noble sophistique ? Selon George Briscoe Kerferd, parler de noble sophistique est pour Platon une façon de désigner positivement les pratiques sophistiques (notamment la technique antilogique de Protagoras) comme une propédeutique à sa propre philosophie⁵⁰⁹. À l'inverse, d'autres commentateurs considèrent que cette définition n'est pas une définition du sophiste, mais de Socrate ou du philosophe. Christopher Rowe soutient ainsi que le noble sophiste n'est pas *du tout* un sophiste, ce dont témoignerait la remarque de 231a3 sur l'honneur indu qui leur serait ainsi fait : la noble sophistique ne serait donc qu'une pseudo-sophistique anoblie par son

⁵⁰⁸ La réplique Μὴ μείζον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας (231a3), « pour ne pas leur accorder trop d'honneur », est ambiguë, car le datif αὐτοῖς peut désigner aussi bien ceux qui pratiquent la purification des opinions que les sophistes. L. MOUZE, *Platon. Le Sophiste*, introduction, traduction et notes, Paris, Le Livre de Poche, 2019, p. 98 n. 2 opte pour la première option : ce serait faire trop d'honneur aux purificateurs de les qualifier de sophistes (littéralement « très savants »), car ils prétendent ne pas savoir ; il y aurait toutefois une forme d'ironie là-dedans, puisqu'il n'y a en réalité aucun honneur à être qualifié de sophiste. N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 222 n. 74 opte pour la seconde option et considère que c'est aux sophistes que ce serait faire trop d'honneur. C'est cette seconde option de lecture que j'adopte, car elle évite le recours à l'antiphrase pour conserver la cohérence de la réplique. Dans tous les cas, la conclusion est la même : ces réfuteurs ne peuvent être aisément assimilés aux sophistes.

⁵⁰⁹ G. B. KERFERD, « Plato's Noble Art of Sophistry », *The Classical Quarterly*, vol. 4, n° 1/2, 1954, p. 84-90.

ascendance philosophique⁵¹⁰. De façon analogue, selon Létitia Mouze, les réticences de l'Étranger doivent être comprises comme l'indice de ce que le noble sophiste n'a rien à voir avec le sophiste : « ce "sixième" *logos* n'est pas en réalité un *logos* du sophiste »⁵¹¹, mais de Socrate. Aussi diamétralement opposées soient-elles, ces interprétations ont pour point commun de lever toute ambiguïté. Il me semble au contraire essentiel de souligner l'ambiguïté délibérée qui caractérise ce passage, car c'est elle qui permet d'en déterminer le sens et la fonction.

Les réticences de l'Étranger devant l'identification effectuée par Théétète entre la purification par la réfutation et la sophistique rendent impossible une identification pure et simple entre la noble sophistique et la sophistique⁵¹². La comparaison avec la ressemblance glissante qui existe entre le loup et le chien constitue un indice textuel important. En *République* II (375a-e), les gardiens de la cité, ceux dont on apprend ensuite qu'ils ne peuvent être que des philosophes, sont comparés à des chiens de garde. Le loup sert d'ailleurs, dans le champ des métaphores animales, de contrepoint au philosophe-gouvernant : c'est par une histoire de loup-garou qu'est abordée la transformation d'un chef en tyran (*République* VIII, 565d-e). Certes, il serait peut-être excessif d'identifier le sophiste au tyran, mais cela confirme déjà que l'opposition du chien et du loup permet d'aborder la question de la différence entre le philosophe et ses autres⁵¹³. Qui plus est, Thrasymaque intervient au livre I avec une férocité qui rappelle celle du loup : la réaction de Socrate, qui raconte sa crainte de devenir muet si le sophiste le regarde le premier, fait allusion à une croyance populaire selon laquelle le mutisme touche quiconque est regardé par un loup avant de le regarder⁵¹⁴. À l'aune de la *République*, l'enjeu de la comparaison entre chien et loup dans le *Sophiste* devient donc quasiment explicite : se joue ici la différence entre le philosophe et le sophiste, et l'Étranger répugne à qualifier de sophiste celui qui semble si proche du philosophe. George Briscoe Kerferd objecte à juste titre qu'on ne peut pas prendre la comparaison comme une équation entre le

⁵¹⁰ C. ROWE, « The *genei gennaia sophistikē* of *Sophist* 231b », dans D. Nails et H. Tarrant (éd.), *Second Sailing. Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2015, p. 166. C. Rowe peut ainsi donner un sens fort au redoublement qui caractérise la formule utilisée par l'Étranger (231b8 : ἡ γένει γενναία σοφιστική) : cette sophistique est noble du fait de son ascendance (γένει), c'est-à-dire de son ascendance philosophique.

⁵¹¹ L. MOUZE, *Platon. Le Sophiste*, op. cit., p. 214 n. b. Voir également L. MOUZE, *Chasse à l'homme et faux-semblants*, op. cit., p. 43-47.

⁵¹² Une trentaine d'années plus tard, G. B. Kerferd reconnaît d'ailleurs que la noble sophistique ne peut être restreinte à la sophistique protagoréenne. Cf. G. B. KERFERD, « Le sophiste vu par Platon : un philosophe imparfait », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 13-25.

⁵¹³ Encore que la mise en scène du *Gorgias* montre la filiation qui existe selon Platon entre la toute-puissance de la rhétorique gorgienne et le désir de toute-puissance tyrannique des émules de Gorgias que sont Polos et Calliclès. Voir le chapitre 1.

⁵¹⁴ P. PACHET, *Platon. La République*, Paris, Gallimard, 1993, p. 60 n. 1.

philosophe purificateur et le chien d'un côté, et le sophiste et le loup de l'autre, car pris au sens strict, l'ordre des mots établit une association inverse (le purificateur avec l'être sauvage, le sophiste avec l'être apprivoisé) : mieux vaut prendre l'exemple pour ce qu'il est, un simple exemple⁵¹⁵. Cependant, qu'on ne puisse pas établir ici une équation simple entre les termes n'implique pas qu'il n'y ait aucune allusion à la différence entre philosophe et sophiste. Au contraire, le fait même que l'Étranger établisse une comparaison qui rappelle les philosophes et les sophistes de la *République*, tout en empêchant l'identification que l'on pourrait attendre entre les justes purificateurs et les chiens, confirme le caractère délibérément ambigu du passage, le fait qu'il interroge justement la porosité de la frontière entre les genres.

Afin de cerner plus précisément ces enjeux, il est nécessaire d'interroger les effets de ressemblance et de dissemblance entre la noble sophistique et l'examen socratique. En effet, il est difficile de ne pas reconnaître la figure de Socrate derrière ce purificateur par la réfutation : le thème de l'ignorance qui s'ignore comme forme la plus dangereuse de dérèglement de l'âme (229c) est une constante des dialogues dits socratiques ; le fait qu'elle le soit contre son gré (228c) rappelle la thèse selon laquelle nul n'agit mal de son plein gré ; enfin, la description de la réfutation de l'ignorance (230b-d) par l'interrogation des interlocuteurs rappelle la façon dont Socrate justifie sa façon de mener l'examen dans le *Ménon* (80c-d) et le *Théétète* (150b-151d). Il se jouerait donc ici ni plus ni moins que la distinction entre Socrate, avec la philosophie qu'il incarne, et la sophistique. Plusieurs commentateurs ont toutefois souligné les divergences qui demeurent entre Socrate et le noble sophiste. George Briscoe Kerferd mentionne notamment le fait que les purificateurs sont désignés au pluriel, et comme des éducateurs, puisque leur technique relève du genre de l'enseignement (διδασκαλική), tandis que Socrate refuse d'être décrit comme un éducateur (*Apologie*, 33a-b)⁵¹⁶. Christopher Rowe ajoute d'autres points de divergence entre Socrate et le noble sophiste : Socrate ne questionne pas ses interlocuteurs pour les réfuter ou purifier leur âme, comme le noble sophiste, mais en vue de chercher la vérité, et la prise de conscience de son ignorance constitue le résultat de l'entretien, là où il s'agit du point de départ de la noble sophistique ; surtout, Socrate est loin de provoquer cette colère envers soi-même qui est l'effet

⁵¹⁵ G. B. KERFERD, « Plato's Noble Art of Sophistry », *op. cit.*, p. 85. Il va cependant plus loin, et y voit une critique implicite des classifications de Speusippe, qui aurait accordé une place centrale à la distinction entre « sauvage » et « apprivoisé », là où il s'agirait en réalité d'un mauvais critère. Il faudrait donc lire la réplique comme l'indice de ce qu'en réalité, chien et loup (sophiste et purificateur) appartiennent à la même espèce, derrière les différences superficielles (p. 86-87). Mais on comprend mal, dans ce cas, le sens de toute cette mise en scène et le refus initial par l'Étranger de les identifier.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 88-89.

de la noble sophistique, puisque c'est bien plutôt à lui que s'attaquent ses interlocuteurs⁵¹⁷. On peut enfin ajouter que les nobles sophistes ne font que réfuter, tandis que Socrate prend autant de plaisir à réfuter qu'à être réfuté (*Gorgias*, 458a ; *Euthydème*, 295a). Est-ce à dire pour autant qu'il n'y a aucun lien entre la noble sophistique et la réfutation socratique ? Il serait plus exact de dire que la noble sophistique inclut l'examen socratique sans s'y réduire : il s'agit d'une formalisation de la réfutation de l'ignorance inspirée de la pratique, plus informelle, de Socrate, et élevée au rang de méthode propédeutique à l'exercice philosophique⁵¹⁸. Cette formalisation est doublée d'une certaine idéalisation : non seulement la contradiction peut et doit respecter des règles strictes (conservation du sujet, des rapports et du point de vue), mais elle doit en outre produire un effet immédiatement perçu comme bénéfique par l'interlocuteur, qui se fâche contre lui-même tout en s'adoucissant envers les autres (230c).

Quelle est dès lors la fonction de ce passage, et en particulier de la mise en scène autour de la dénomination de cette pratique ? On a pu considérer la sixième définition comme l'aveu, de la part de Platon, d'un désaveu envers Socrate. Noburu Nōtomi affirme ainsi que le dialogue dans son ensemble constitue « a fresh start », Platon dissociant désormais la figure du philosophe de celle de Socrate, ce dont témoignerait précisément la sixième définition : « The sixth definition seems to suggest that we should not without question assume Socrates as the model philosopher, but must undertake a new, objective inquiry into the nature of the philosopher ; this is why the definition of the sophist is required »⁵¹⁹. Une telle interprétation est problématique pour plusieurs raisons, qui tiennent aussi bien à la lecture d'ensemble des dialogues de Platon qu'à celle du *Sophiste* lui-même. Je me concentrerai ici uniquement sur le second aspect. Deux raisons au moins rendent une interprétation du passage comme une critique *ad hominem* de Socrate extrêmement difficile à soutenir. En premier lieu, le noble sophiste n'est pas tout à fait identique à Socrate, ce qui affaiblit l'hypothèse d'une critique spécifiquement dirigée contre Socrate. En second lieu et surtout, la noble sophistique

⁵¹⁷ C. ROWE, « The *genei gennaia sophistikē* of *Sophist* 231b », *op. cit.*, p. 150-151. C'est pourquoi la description de la noble sophistique « certainly recalls aspects of Socrates as we see him in action in some of Plato's dialogues, but it is by no means a straightforward description » (p. 150).

⁵¹⁸ La dimension méthodique de la noble sophistique apparaît en 230b : elle consiste à confronter les opinions instables des interlocuteurs pour montrer qu'elles se contredisent sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, et selon les mêmes points de vue.

⁵¹⁹ N. NŌTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, *op. cit.*, respectivement p. 63 et p. 67-68. Pour une interprétation semblable du reniement de Socrate par Platon, cf. S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1983, p. 313 : « This is not to say that the coincidence between Socrates and the just-defined sophist is perfect. But the fit is sufficiently close to vindicate our initial suspicion that the Stranger has come to Athens to level an accusation against Socrates » ; F. WOLFF, « Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste », *op. cit.*, p. 47-50.

n'est pas *du tout* critiquée, puisqu'elle est au contraire décrite comme la plus importante et la plus juste des purifications (230b-e). On ne peut en faire une critique qu'en présupposant que le qualificatif « sophistique » doit en lui-même contenir une charge péjorative, ce qui est contraire au contenu même de la caractérisation de la noble sophistique, décrite de façon extrêmement laudative. La démarche de Platon est exactement inverse, puisqu'elle consiste à souligner une possible positivité de la sophistique.

Il faut donc bien plutôt chercher le sens de ce passage du côté de cette valorisation de la sophistique sous une certaine forme. Si le noble sophiste n'est ni exactement le sophiste (sinon il ne serait pas nécessaire de lui ajouter une noblesse que ne semble pas avoir le seul sophiste), ni tout à fait le philosophe Socrate, qui est-il exactement ? Il me semble qu'il s'agit d'une façon de désigner tout philosophe lorsqu'on considère son activité sous un angle particulier : la réfutation de l'illusion de savoir, qui est aussi purgation de l'ignorance la plus grande. La réfutation des opinions fausses en l'âme, comme les chapitres précédents l'ont aussi montré, constitue une étape préparatoire incontournable pour philosopher. D'où sa valorisation par l'Étranger. Mais d'un autre côté Platon indique, en nommant cette activité « noble sophistique », qu'envisagé sous cet angle le philosophe ne peut être rien de plus qu'un noble sophiste : noble certes, et donc pas sophiste au même sens que les autres définitions du sophiste, mais sophiste quand même, c'est-à-dire semblable à ces autres figures du sophiste qui ont fait l'objet des définitions précédentes, notamment la cinquième, qui fait déjà du sophiste un expert en contradiction.

Il faut donc prendre au sérieux le fait que l'Étranger joue pleinement la carte de la confusion des deux figures du philosophe et du sophiste. Car son choix est bien de ne pas trancher, comme l'a très bien formulé Monique Dixsaut : « il me semble que l'on ne peut pas et ne doit pas trancher lorsque Platon, non seulement ne tranche pas, mais marque aussi nettement la ressemblance et reste muet sur la différence »⁵²⁰. On aurait pu en effet attendre, à l'aune d'autres dialogues, une simple division supplémentaire qui aurait levé toute ambiguïté, par exemple celle entre la réfutation menée dans le but de découvrir la vérité, et celle menée uniquement dans le but de vaincre l'adversaire. Mais d'une telle division, nulle trace⁵²¹. Il

⁵²⁰ M. DIXSAUT, « Images du philosophe », *op. cit.*, p. 203.

⁵²¹ Selon N. ZAKS, « Éristique et réfutation socratique dans le *Sophiste* de Platon », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 267-288, si la confusion est délibérément mise en scène et maintenue à ce stade du dialogue, elle est levée au terme du dialogue, lorsqu'on comprend notamment que le philosophe réfute ses interlocuteurs sous le même rapport, là où le sophiste produit des réfutations sans se soucier de ce précepte essentiel (cf. 251b-c). Voir dans le même sens L. MOUZE, *Chasse à l'homme et faux-semblants*, *op. cit.*, p. 138-139 et 160-161. On peut en effet distinguer au terme du dialogue deux réfutations, celle proprement sophistique et celle des purificateurs. Mais ces derniers

s'agit dès lors moins de critiquer Socrate que de jeter le doute sur la suffisance du critère pourtant essentiel de la finalité dans la distinction du philosophe et du sophiste. En choisissant délibérément de ne pas trancher entre philosophe et sophiste, de ne pas opérer de division supplémentaire, l'Étranger montre qu'à en rester sur le plan de la réfutation de l'illusion de savoir, les deux figures sont et ne peuvent que demeurer indiscernables.

L'incapacité de Socrate, dans de nombreux dialogues, à se différencier d'un sophiste, malgré les affirmations réitérées de sa différence, est donc réfléchie avec la sixième définition du sophiste : elle ne suffit en effet pas, car le noble sophiste est encore trop proche du sophiste pour pouvoir être aisément distingué de lui, et il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve dans plusieurs dialogues un brouillage des figures. Réciproquement, ce passage confirme me semble-t-il les potentialités philosophiques de la réfutation sophistique : si le noble sophiste n'est pas le sophiste, il est ce qu'il aurait pu être. Ce sont ces potentialités philosophiques que Socrate invite déjà à saisir dans l'*Euthydème*, en répondant au contempteur anonyme des sophistes. Tout est ici affaire de nuance, et si les genres sont glissants, Platon est très clair : on se tromperait en faisant du sophiste un philosophe, comme le fait Criton dans l'*Euthydème*, mais on se tromperait aussi en ne voyant en lui qu'un charlatan incapable de rien produire de bon, comme le pense à tort l'Anonyme. De même, le noble sophiste n'est ni le sophiste, ni le philosophe au sens strict, mais le point de convergence de la philosophie et de la sophistique dans la pratique de la réfutation des opinions.

3) Retour sur la première partie du dialogue

La sixième définition ne constitue pas une exception dans la première partie du dialogue : elle constitue bien plutôt le point d'orgue, le cas le plus évident, d'une difficulté à distinguer le philosophe et le sophiste qui apparaît en filigrane dans certaines des définitions précédentes du sophiste, où l'on peut déjà déceler la présence du philosophe. La technique érotique qui constitue une branche de la première définition (222d-e), sans s'y identifier, englobe l'érotique philosophique du *Banquet* et du *Phèdre*⁵²². Cette technique érotique est qui plus est associée à l'art de la chasse, ce qui rappelle les premiers mots du *Protagoras* (309a), où Socrate est dépeint par son ami comme le chasseur d'un Alcibiade dans la fleur de l'âge. La cinquième définition est plus explicite encore : ce n'est que dans la dernière division que la

n'en restent pas moins toujours désignés comme des nobles sophistes, en sorte que les ambivalences de la sixième définition sont maintenues jusqu'au bout.

⁵²² Cf. F. WOLFF, « Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste », *op. cit.*, p. 46.

technique éristique est divisée d'un côté en sophistique, et de l'autre en bavardage (225d10-11 : ἀδολεσχηκοῦ) qui ne se soucie ni de l'argent ni de l'auditeur, et questionne sur le juste, l'injuste et tout le reste pour le seul plaisir de le faire. L'épithète ἀδολέσχος est accolée de façon récurrente à Socrate dès les auteurs comiques⁵²³. Il est difficile de ne pas voir Socrate derrière cet individu qui interroge les valeurs cardinales de la société sans se soucier de l'opinion ni de l'argent, et qui est qualifié de bavard. Certains commentateurs ont cependant proposé d'autres hypothèses. Selon Nestor-Luis Cordero⁵²⁴, la présence de Socrate à l'entretien rend difficile cette lecture, car il serait étrange que l'Étranger y fasse ainsi référence alors qu'il est présent. Mais que dire alors de la sixième définition, qui semble constituer une référence encore plus explicite ? L'objection est insuffisante en ce qu'elle ne tient pas compte du mouvement même du texte, qui fait apparaître Socrate de plus en plus explicitement dans les définitions. En outre, la cinquième définition, comme les précédentes, repose sur certaines opinions sur les sophistes : il n'est donc pas surprenant que l'Étranger la formule dans des termes qui sont précisément ceux de l'opinion sur Socrate⁵²⁵. Proclus (*In Parmenidem*, I, 657-658), suivi par Auguste Diès, considère pour sa part qu'il s'agit là des dialecticiens⁵²⁶. Francis Macdonald Cornford⁵²⁷ penche pour les Mégariques, et l'on a déjà abordé les possibles liens entre les éristiques de l'*Euthydème* et le courant éléatico-mégarique. En outre, à la fin de l'*Euthydème* (304e), c'est bien d'une forme de bavardage inutile dont l'Anonyme accuse les éristiques, et Socrate avec eux. Mais le critère de l'argent, qui seul départage l'éristique désintéressée du bavard de l'éristique intéressée du sophiste, implique de placer l'éristique des deux frères du côté de l'éristique rémunérée. En sorte que la référence à l'*Euthydème* renforce l'hypothèse de l'identification de Socrate au bavard dans la seconde branche de la dernière division.

De la première à la cinquième division, Socrate apparaît ainsi ponctuellement dans les branches de la division, et de plus en plus proche du sophiste. Le critère de la rémunération constitue la distinction principale. Si cette différence a des implications profondes – car pour Socrate le savoir ne se vend pas, n'étant pas une marchandise qu'on pourrait transvaser d'une âme à une autre (*Banquet*, 175d) – il n'en reste pas moins qu'il s'agit du point de vue de l'opinion d'une différence secondaire. Et s'il est bien possible de discerner le philosophe du sophiste dans certaines branches de la première et de la cinquième définition, on doit

⁵²³ Voir l'introduction sur les références platoniciennes au Socrate de comédie d'Aristophane.

⁵²⁴ N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, op. cit., p. 221 n. 52.

⁵²⁵ Voir notamment la réponse de Théétète à cette dénomination : λέγεται γὰρ οὖν οὕτω πως (225d12).

⁵²⁶ A. DIÈS, *Platon. Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, ad loc.

⁵²⁷ F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, op. cit., p. 176.

néanmoins en conclure qu'il est lui aussi un chasseur et un éristique. À sa façon, certes, et en un autre sens que le sophiste. Mais dans la première partie du *Sophiste*, c'est avant tout leur étroite parenté que mettent en évidence ces divisions – on pourrait dire qu'elles visent la parenté dans la différence davantage que la différence dans la parenté – jusqu'à les rendre indiscernables dans la sixième⁵²⁸. Cela apparaît très nettement si l'on compare la division aboutissant à la cinquième définition et le résumé qui en est donné en 231e, après la sixième définition : le seul critère permettant de distinguer le sophiste d'un bavard ressemblant fort à Socrate, à savoir le caractère mercantile ou non de la controverse, est omis, comme si la confusion au terme de la sixième définition rejaillissait sur la cinquième et la rendait encore plus incertaine.

Le brouillage et l'incertitude des genres du philosophe et du sophiste ne sont pas circonscrits aux divisions : ils apparaissent également dès les premières répliques du dialogue, dans le prologue. L'Étranger est introduit par Théodore, et présenté comme un authentique philosophe (216a4 : μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον) provenant du clan (a2 : γένος) d'Élée quoique différent (a3 : ἕτερον)⁵²⁹ de ceux qui gravitent autour de Parménide et de Zénon. Mais immédiatement, Socrate jette le doute sur l'évidence de son identification à un philosophe : n'est-il pas plutôt un dieu, et plus encore, « quelque dieu réfuteur » (216b6 : θεὸς ὃν τις ἐλεγκτικός), venu incognito parmi les mortels pour les surveiller et les réfuter ? Cette première réplique de Socrate pose question à deux titres. En identifiant l'Étranger à un dieu, et plus encore à Zeus, le dieu des étrangers mais également le roi des dieux, elle semble d'abord pécher par excès : dans l'*Apologie* (23a) et à la fin du *Phèdre* (278d), Socrate soutient que seuls les dieux possèdent la σοφία, tandis qu'aux hommes n'échoit que la φιλοσοφία. Premier trouble sur ce philosophe trop divin. Mais le fait même que cette divinité soit associée avec

⁵²⁸ Cf. N. NŌTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, *op. cit.*, p. 276 : « the sophist each time appeared to be similar to the philosopher in the six definitions : both are hunters, take care of the soul, fight in argument, and teach the young ».

⁵²⁹ Selon les manuscrits, l'Étranger est tantôt désigné comme différent (ἕτερον), tantôt comme compagnon (ἐταῖρον) des disciples de Zénon et Parménide. La première lecture, rejetée presque à l'unanimité par les éditeurs et traducteurs modernes mais prédominante à la Renaissance, me semble préférable, du fait qu'elle évite la suppression du ἐταῖρον en 216a3, qui est attesté par tous les manuscrits, et qu'elle introduit subrepticement dès les premiers mots le concept central du dialogue (« l'Autre », en même temps que celui de « genre »), ce qui est un procédé d'écriture très courant dans les dialogues de Platon. Sur ce procédé d'écriture platonicien, cf. M. BURNYEAT, « First words. A valedictory lecture », *op. cit.* Pour un résumé des enjeux autour des leçons des manuscrits, et une reconstitution historique des options privilégiées jusqu'à aujourd'hui, cf. N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, *op. cit.*, annexe 1, p. 281-284. Je comprends que Théodore introduit dès le début une certaine distance entre l'Étranger et les philosophes éléates, annonçant ainsi la nécessité de transgresser l'interdit parménidien.

insistance à l'art de la réfutation⁵³⁰ jette un second trouble : cet Étranger nouvellement apparu n'est-il pas, plutôt qu'un véritable dieu, un humain trop humain qui se prendrait pour un dieu, autrement dit un maître de la querelle, un sophiste éristique ? C'est du moins ainsi qu'apparaît ultérieurement le sophiste dans le dialogue : un homme qui se prend pour un dieu, car il est capable de réfuter n'importe qui sur n'importe quel sujet⁵³¹. Théodore perçoit ce mélange délibéré d'excès et d'ambivalence dans la réponse de Socrate : l'Étranger, répond-il, est plus mesuré que les éristiques (216b8 : μετρίωτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων), et s'il est divin comme tout philosophe, il n'est pas un dieu (216b-c). Cela confirme qu'en désignant l'Étranger comme un dieu de la réfutation, Socrate pose implicitement la question de sa parenté ou non avec un sophiste éristique⁵³². Pour quelle raison Socrate réagit-il d'une façon si étrange à la présentation de l'Étranger ? Une première hypothèse pourrait être qu'il assimile l'origine éléatique de l'Étranger à la dialectique réfutative pratiquée par les Éléates et leurs émules : Socrate considérerait implicitement que l'héritage éléatique se caractérise par un goût prononcé pour la réfutation, ce qui serait en accord avec la dialectique réfutative du *Parménide* et avec la qualification de Zénon comme un antilogique dans le *Phèdre* (261d). Cette interprétation serait davantage en accord avec l'autre leçon des manuscrits, qui ferait de l'Étranger un compagnon des philosophes éléates. Toutefois, la suite du prologue indique que ce n'est pas la mention des Éléates qui cause le trouble de Socrate, mais celle de la philosophie : c'est bien l'identification de la philosophie et de ses frontières qui pose problème, comme le confirment les répliques suivantes.

Théodore semble en effet avoir levé toute incertitude sur l'Étranger, en lui restituant son humaine mesure. Mais Socrate renchérit, tout en déplaçant le problème : ce n'est pas seulement la nature de l'Étranger qui lui semble incertaine, mais le genre des philosophes authentiques dans son ensemble. Cela confirme que sa première réplique s'explique par la désignation de l'Étranger comme un philosophe. Mais quelle est exactement la difficulté ? Socrate l'explique désormais : les philosophes prennent les apparences les plus diverses pour

⁵³⁰ Le terme apparaît à deux reprises en une seule ligne (216b6 : ἐλέγξων ; τις ἐλεγκτικός).

⁵³¹ Cf. 232b-233c sur la prétention à l'omniscience du sophiste en tant qu'il peut réfuter n'importe qui sur n'importe quel sujet, et l'analogie avec la démiurgie divine en 233d-234c.

⁵³² Certains commentateurs considèrent que c'est seulement avec Théodore qu'est introduite la confusion entre l'Étranger et un sophiste : comprenant de travers les remarques de Socrate, il chercherait à lever une confusion qu'il serait en réalité le seul à introduire. Voir par exemple N. ZAKS, « Éristique et réfutation socratique dans le *Sophiste* de Platon », *op. cit.*, p. 287-288 : Théodore est ici la source de la confusion qui règne dans le prologue, car il assimile la réfutation dont parle Socrate à l'éristique. La tâche du dialogue serait précisément de déployer puis de résoudre cette confusion, qui en constitue le fil rouge (p. 268). Même s'il me semble préférable de voir Théodore, dans cette réplique, comme un révélateur de l'ambivalence inhérente à la première réplique de Socrate, les deux interprétations vont cependant dans le même sens : les trois premières répliques mettent en scène la difficile démarcation de l'Étranger et des sophistes éristiques.

parcourir les cités. Cette bigarrure est moins due à une volonté délibérée de leur part qu'à l'ignorance de l'opinion populaire à leur sujet, ce qui aboutit à des jugements contradictoires : certains les considèrent comme les individus les plus indignes, d'autres comme ceux qui ont la plus grande valeur. La confusion axiologique est redoublée par une confusion iconique : les philosophes apparaissent tantôt comme des politiques, tantôt comme des sophistes, tantôt comme des fous (216c-d). Le sophiste et le politique font ainsi leur première apparition dans le dialogue comme des images possibles du philosophe. Toutefois, on peut se demander si le sophiste et le politique sont réellement des images de philosophe aux yeux de l'opinion populaire, car la tripartition initiale entre politique, sophiste et fou est très rapidement suivie d'une seconde : sophiste, politique, philosophe (217a). Il semble donc y avoir une équation implicite entre philosophe et fou⁵³³. Si le philosophe s'égalise au fou, on voit mal comment les deux autres apparaîtres peuvent encore lui appartenir. Les apparences du philosophe auprès de l'opinion populaire deviennent dès lors d'autant plus incertaines qu'on ne sait plus ni quelles elles sont exactement, ni quel est leur nombre. Ce n'est plus seulement la figure de l'Étranger, mais également celle du philosophe en général, qui ne trouve plus aucun point fixe dans la caractérisation qu'en donne Socrate. Aussi la tâche dévolue à l'Étranger est-elle de démêler les fils emmêlés par Socrate, c'est-à-dire de déterminer si les trois noms de sophiste, de politique et de philosophe désignent une seule et même réalité, ou des genres distincts (deux ou trois). L'Étranger répond que chez les siens, on considère que les trois sont distincts (217a-b), tout en affirmant la difficulté d'en rendre compte, et décide sans plus de justification de commencer l'enquête par le sophiste. La différence n'a qu'une valeur de postulat ; elle ne fait pas advenir la distinction dans toute sa clarté, mais en pose les conditions en présupposant sa possibilité.

Quelle est exactement la fonction de ce prologue ? Sylvain Delcomminette en a donné une lecture très convaincante en insistant sur l'intertextualité entre le prologue et un épisode du chant XVII de l'*Odyssée*. On trouve en effet plusieurs citations littérales ou quasi littérales, dans les premières répliques de Socrate (en 216b3-4, c3, c4-5), du passage où l'un des prétendants de Pénélope blâme Antinoos pour son attitude brutale envers Ulysse, déguisé en mendiant⁵³⁴. Le prologue invite ainsi à lire la situation de la philosophie comme analogue à l'histoire d'Ulysse : le sophiste occupe la demeure du philosophe, c'est-à-dire l'être, comme les prétendants occupent la demeure d'Ulysse, et l'Étranger l'en chasse en l'assignant au non-

⁵³³ Voir l'écho à cette assimilation en 242a, où l'Étranger dit craindre que Théétète ne le prenne pour un fou.

⁵³⁴ S. DELCOMMINETTE, « Odysseus and the Home of the Stranger from Elea », *The Classical Quarterly*, vol. 64, n° 2, 2014, p. 533-541, p. 533.

être, à la façon d’Ulysse éliminant les prétendants⁵³⁵. Cette analyse permet d’élucider la fonction proleptique du prologue, que l’on retrouve également dans l’introduction, sous leur forme non technique, des concepts clés du dialogue⁵³⁶. Mais le prologue du *Sophiste* a au moins une autre fonction principale : rappeler les incertitudes qui grèvent toute entreprise de définition du philosophe afin de justifier l’enquête qui se met en place. C’est ici que le rôle de Socrate s’avère déterminant dans le dialogue, même s’il s’efface par la suite et cède la place à l’Étranger : il faut tout le trouble de Socrate devant un mot (« philosophe »), son insistance malgré les mises au point de Théodore, pour lancer l’entreprise de définition du sophiste et du politique, et par là même élucider la nature de ce genre indéterminé qu’est celui du philosophe⁵³⁷.

La première partie du dialogue, jusqu’à la sixième définition, a ainsi pour fonction de mettre en évidence la confusion qui règne autour du sophiste, et ce faisant autour du philosophe⁵³⁸. Elle est encadrée par deux passages symétriques dans lesquels la confusion joue à plein : dans le prologue, la présentation d’un philosophe débouche sur la possibilité qu’il s’agisse bien plutôt d’un sophiste réfuteur ; dans la sixième définition, cherchant le sophiste on tombe sur une sorte de philosophe. On ne sort donc pas de l’indistinction, et celle-ci touche conjointement le philosophe et le sophiste, Socrate et l’Étranger. C’est pourquoi l’on

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 539-540. Cela implique de faire de l’Étranger un philosophe authentique. Pour un contrepoint, cf. M. MCCOY, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, *op. cit.*, chapitre 6. Si elle reconnaît que l’Étranger est un philosophe du point de vue de sa propre définition de la philosophie comme dialectique portant sur l’être, elle s’efforce de montrer qu’il représente une conception de la philosophie non seulement alternative, mais à maints égards antagoniste, à celle de Socrate dans le *Théétète*.

⁵³⁶ Outre les exemples précédemment mentionnés, voir : l’introduction en 216c3 de διακρίνειν, que l’on retrouve à la fois dans la caractérisation de la noble sophistique (226b-d) et la dialectique (253e), et du champ lexical de l’apparaître en 216c4-5 (φανταζόμενοι) ; la référence à Parménide en 216a3 et 217c5, qui anticipe l’un des enjeux centraux du dialogue, à savoir la possible filiation entre sophistique et éléatisme.

⁵³⁷ Le prologue fournit ainsi une première piste pour expliquer la substitution de l’Étranger à Socrate comme locuteur principal du dialogue : Socrate ne présuppose pas, contrairement à l’Étranger, la différence entre le sophiste, le politique et le philosophe, et il se fait le relais de l’opinion populaire (même s’il ne l’endosse pas personnellement) et de ses contradictions. Or, pour capturer le sophiste en le définissant, d’autres conditions discursives sont requises : il faut que le discours ne soit pas empêché par le répondant (l’Étranger exige en 217c-d un interlocuteur docile), ce qui explique le choix de Théétète et l’absence de tout sophiste, et que le locuteur soit certain de la différence entre les trois genres. Ces deux exigences (une certitude sur la différence et l’exigence de pouvoir mener un entretien sans antagonisme) expliquent le retrait de Socrate. Voir en ce sens M. DIXSAUT, « Images du philosophe », *op. cit.*, p. 212-216 : l’examen socratique implique un espace de parole foncièrement hétérogène, là où la capture du sophiste par le philosophe requiert un espace homogène où le répondant fait simplement écho. À cela s’ajoute la situation complexe de l’Étranger dans le champ de la pensée éléatique, ce qui le rend d’autant plus à même de mettre en évidence les limites de l’éléatisme. En revanche, expliquer la substitution comme un indice de ce que Platon renierait désormais l’hypothèse des Formes intelligibles me semble erroné (voir *infra*).

⁵³⁸ Pour des conclusions similaires sur le brouillage des figures dans le prologue, cf. N. NOTOMI, *The Unity of Plato’s Sophist*, *op. cit.*, p. 72. La difficulté de discerner le philosophe du sophiste est confirmée en 235a-b, lorsque la métaphore de la chasse, jusque-là employée pour définir le sophiste, est utilisée par l’Étranger pour désigner la chasse au sophiste qu’ils mènent depuis le début.

se trouve au terme de la sixième définition dans une impasse : on n'aboutit qu'à une multiplicité de définitions doxiques, d'apparaîtres, d'images⁵³⁹ du sophiste. Ce constat d'échec est introduit par Théétète (231c), et confirmé par l'Étranger (232a). L'échec définitionnel est double : non seulement, comme c'est le cas avec les cinq premières définitions, les interlocuteurs ont été incapables de produire un *logos* univoque sur le sophiste, mais en outre avec la noble sophistique il est tout sauf certain que ce soit le sophiste qui ait été saisi. Or, on retrouve dans la sixième définition certains éléments des définitions précédentes : la prétention éducative, un intérêt pour l'âme des interlocuteurs, l'usage des *logoi*. Si elle ne produit pas une définition du sophiste, il devient d'autant moins certain que les précédentes y parviennent. C'est donc à la fois la multiplicité de ses apparaîtres, et l'indistinction introduite par la sixième définition, qui font de ces définitions de simples apparences insuffisantes pour mener à bien la recherche.

Il s'agit cependant moins d'un échec que d'un *statu quo* : la recherche d'une seule et unique définition a échoué, mais d'un autre côté, leur multiplicité rend difficile au sophiste d'échapper à toutes (231c). En outre, cette difficulté n'est pas uniquement le signe du défaut de la méthode employée, mais également d'une déficience propre au sophiste, auquel il semble impossible d'attribuer une connaissance propre (232a).

II. La seconde chasse : ce qu'il en coûte de capturer le « sophiste réel »

Il faut donc reprendre l'examen de cette multiplicité d'apparaîtres pour en débusquer le point focal unificateur. Pour ce faire, la capacité du sophiste à apparaître sous plusieurs formes, qui marque les limites des définitions précédentes, est réfléchie pour produire la dernière définition du sophiste en termes de simulacre du savant, laquelle met fin à sa chasse. Mais celle-ci nécessite bien plus qu'une distinction lapidaire entre recherche de la vérité et recherche de la victoire, car c'est la possibilité même de penser une distinction entre vérité et fausseté, réalité et apparence, que nie le sophiste, en s'appuyant pour cela sur rien moins que les discours des penseurs de l'être. D'où, dans la seconde partie du dialogue, un retour sur et une critique de l'ensemble des thèses ontologiques proposées par les premiers penseurs de l'être : en chacune réside la possibilité que la sophistique rejaillisse. Il faut donc reconnaître la réappropriation sophistique de l'ontologie avant de pouvoir se défaire de la sophistique,

⁵³⁹ La première occurrence du terme φάντασμα apparaît en 223c3, la seconde en 232a3, jusqu'à devenir le concept central du passage de transition vers les considérations ontologiques et de la dernière définition. Si le champ lexical de l'apparaître (φαντάζω) est présent dès les premières répliques de Socrate sur les apparaîtres du philosophe, ce n'est qu'en 232a3 que le concept devient l'élément déterminant de la caractérisation du sophiste.

reconnaître au sophiste la pertinence de son retournement de l'ontologie, pour pouvoir penser la possibilité d'une connaissance qui ne soit plus l'antichambre de la sophistique.

1) Le passage de transition : de l'éristique à la production d'images (232a-237b)

Pour unifier la figure du sophiste et en trouver la définition réelle, il est nécessaire d'en déterminer une caractéristique particulière (232b3 : ἐν τῷ) qui permette également de rendre compte de la multiplicité de ses apparaîtres. Ce premier moment semble opérer un retour en arrière, puisque cette caractéristique est l'antilogie, que l'on trouve déjà dans la cinquième définition. Mais un élément nouveau lui est ajouté, à savoir la dimension éducative : le sophiste enseigne la contradiction. Autrement dit, c'est un producteur de contradicteurs (232b12 : ποιεῖν ἀντιλογικούς). Il s'agit donc moins d'un retour en arrière que d'un réagencement des définitions précédentes, dans la mesure où la dimension éducative est également au cœur de la sixième définition. À la différence de la cinquième définition, ce ne sont cependant plus les modalités de la contradiction qui comptent, mais d'une part sa dimension productive, d'autre part son objet (232b11-12 : περὶ τίνος ἄρα καὶ φασιν οἱ τοιοῦτοι ποιεῖν ἀντιλογικούς).

La question de l'objet de la réfutation permet en effet d'interroger le type de réalité produite par le sophiste. Le principal trait de l'art sophistique de la contradiction est son universalité : il peut porter sur n'importe quel objet, aussi bien invisible que visible, la politique comme les techniques particulières. Dans l'*Euthydème*, les deux frères sont passés d'une forme particulière de contradiction, celle des tribunaux, à une technique plus universelle dont ils font justement la démonstration (272a-b). La rhétorique gorgienne, bien que différente, présente des traits similaires : Gorgias prétend pouvoir répondre à n'importe quelle question sur n'importe quel sujet (*Gorgias*, 447d-448a). Il en va de même pour Hippias (*Hippias mineur*, 363c-d). Cela conduit à interroger leur savoir, en particulier l'omniscience (*Sophiste*, 233a3 : πάντα ἐπίστασθαί) que semble présupposer leur art. C'est là en particulier la prétention des éristiques de l'*Euthydème*, qui affirment savoir toute chose depuis toujours (293a-296d)⁵⁴⁰ ; peut-être déjà celle de Protagoras⁵⁴¹. Or, force est de reconnaître l'efficience

⁵⁴⁰ Davantage que la polymathie d'Hippias. En effet, la dimension formelle du savoir dont il est ici question, du fait qu'il porte uniquement sur le langage, élément commun à tous les arts, est plus proche du formalisme de l'éristique que de la polymathie d'Hippias, qui semble porter sur chaque savoir ou technique particuliers. Cela n'empêche pas pour autant la polymathie d'Hippias d'être incluse dans une prétention proprement sophistique à un savoir universel, mais on comprend aisément pourquoi les éristiques sont plus redoutables qu'Hippias : seul le caractère purement formel de leur savoir leur permet d'affirmer une omniscience absolue qui se trouve

de leur technique réfutative, dans la mesure où ils produisent *a minima* l'apparence de contredire réellement sur n'importe quel sujet (*Sophiste*, 233b), et donc d'en posséder une connaissance (233c). Sauf qu'un savoir de toute chose est considéré comme impossible, d'abord par Théétète (233a), ensuite par l'Étranger (233c)⁵⁴². C'est donc que le sophiste ne connaît pas la vérité sur toute chose :

Le sophiste s'est donc révélé à nous comme possédant une connaissance apparente au sujet de toutes choses, mais non pas la vérité.

Δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀναπέφανται. (233c10-11)

L'expression δοξαστικὴ ἐπιστήμη contient une ambivalence, ou plutôt une double composante : elle est à la fois une connaissance portant sur l'opinion (son objet) et une connaissance apparente (sa modalité) par opposition à la vérité. Au regard de l'opposition entre δόξα et ἐπιστήμη, telle qu'on la trouve notamment à la fin du livre V de la *République*, il ne peut s'agir que d'un oxymore. L'adjectif δοξαστικός désigne une certaine capacité à produire une opinion, à conjecturer, et c'est bien là le propre du savoir sophistique : porter non pas sur ce que sont les choses elles-mêmes, mais sur la façon dont elles apparaissent à chacun, et adapter son discours en fonction de cette opinion. En ce sens ce savoir est toujours conjecturel et relatif à un auditoire donné. La dimension formelle et doxique du savoir sophistique explique donc son universalité, mais implique également sa déficience au regard de la vérité concernant ce que sont réellement les choses.

La dimension imitative de l'activité sophistique est introduite à titre de paradigme (233d3 : τι παράδειγμα) pour mieux cerner ces individus qui possèdent une δοξαστικὴ ἐπιστήμη. Cela permet de cerner leur technique au-delà de sa simple dimension formelle – la

difficilement prise en défaut, à la différence de la polymathie d'Hippias qui peut l'être en interrogeant sur les cas particuliers dont le sophiste ne peut avoir connaissance.

⁵⁴¹ Voir la réponse de Théétète en 232e, et le témoignage de Diogène Laërce (IX, 55).

⁵⁴² B. CASSIN, « Les Muses de la philosophie. Éléments pour une histoire du *pseudos* », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 291-316, insiste sur le caractère entièrement injustifié de cette prémisse pourtant déterminante dans la suite de l'examen, que l'on retrouve en 268b lorsque Théétète refuse de placer le sophiste parmi les savants. L'impossibilité de tout connaître suppose déjà en effet une certaine conception du savoir qui est précisément niée par le sophiste, celle selon laquelle on peut opposer vérité et apparence. Mais cette distinction d'abord injustifiée est précisément problématisée par la suite, puis justifiée sur la base de l'analyse de la communication entre les Genres, laquelle permet de penser le faux. Elle se voit donc justifiée *a posteriori*, une fois qu'a été établie la possibilité du discours faux, de sorte que la référence qu'y fait Théétète en 268d n'a déjà plus exactement le même sens qu'en 233a : l'impossibilité de tout connaître est désormais fondée sur une conception alternative du savoir qui n'est pas postulée arbitrairement, mais dont l'ensemble de la seconde partie du dialogue a fourni les conditions de possibilité.

contradiction – en s’occupant de ce qu’ils produisent (233d-e)⁵⁴³. Faute de pouvoir, à la façon d’un démiurge divin, produire tout ce qui est – il s’agit là du corollaire ontologique du postulat épistémique sur l’impossibilité de tout connaître –, le sophiste ne peut que l’imiter dans son discours en produisant « des images parlées au sujet de toutes choses » (234c6-7 : εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων). Il charme ainsi par des simulacres (φαντάσματα) les jeunes gens inexpérimentés : c’est un magicien et un imitateur (235a8 : γόητα μὲν δὴ καὶ μιμητήν), qui possède un certain pouvoir mais non un savoir des choses, et qui exerce son influence sur une jeunesse inexpérimentée⁵⁴⁴. La question du genre de réalité qu’imite le sophiste ne trouve aucune réponse précise, car le principe même de l’imitation suffit à l’écarter de la vérité. Ce n’est qu’au terme du dialogue que cette imitation s’avère être celle du savant lui-même. Cela n’exclut cependant pas que le sophiste imite toute réalité, dès lors qu’il produit un discours à son sujet : il produit conjointement une apparence de réalité (par exemple s’il parle de la justice, une apparence de justice à partir de l’opinion de l’auditoire), l’apparence de son propre savoir comme savoir véritable, et de lui-même comme savant.

Toutefois, cette première caractérisation est insuffisante, car le déplacement d’une problématique épistémique à une problématique ontologique conduit à disqualifier toute forme de discours : tout *logos* semble être une image parlée de la chose, et en déficience ontologique vis-à-vis d’elle. À en rester à ce seul critère, on perd toute la spécificité du sophiste. D’où la nécessité de poursuivre davantage la recherche concernant la technique de l’imitation (235c2-3 : τῆς μιμητικῆς), car le sophiste peut aisément s’y cacher : si tout *logos* est une imitation de son objet, le sophiste peut toujours prétendre être un savant au même titre que les autres, car le mathématicien ne produit pas plus le triangle ou ses propriétés que le philosophe ne produit les Formes. La difficulté est réelle, mais désormais localisée. Pour la résoudre, il convient de distinguer deux formes d’imitation : celle qui conserve les proportions du modèle (235d6 : τὴν εἰκαστικὴν) en produisant une copie (236a8 : εἰκόνα), et celle qui ne s’établit qu’à partir du point de vue du spectateur au détriment des proportions réelles de

⁵⁴³ On constate une fois encore la souplesse du principe de division : jusqu’ici la septième définition semblait s’insérer dans la même branche que la cinquième, qui relève de la technique d’acquisition, mais elle apparaît finalement appartenir à la puissance productrice et non d’acquisition.

⁵⁴⁴ L’insistance sur la jeunesse (234c3 : τοὺς νέους) ne doit pas faire oublier que c’est bien l’expérience qui est déterminante, et non l’âge en lui-même. C’est ainsi que les sophistes de l’*Euthydème*, tout en étant âgés, ne font que jouer : le sophiste est, du point de vue de la vérité, aussi inexpérimenté que les jeunes. Certes, l’Étranger décrit un désintéressement progressif chez la plupart des individus, avec l’âge, pour la sophistique (234d) ; mais ce n’est jamais que l’expérience qui permet d’échapper aux sortilèges du sophiste. Dès lors, il n’est pas certain que la dissipation des illusions sophistiques soit aisée, si les réalités (234c4 : τῶν πραγμάτων ; 234d4 : τοῖς τε οὐσι) dont il faut avoir l’expérience nécessitent le long détour ontologique sur l’être et le non-être. Callias, l’hôte des sophistes du *Protagoras*, ou encore leur plus illustre protecteur, Périclès, confirment que la règle générale énoncée par l’Étranger ne cantonne pas la difficulté à la jeunesse.

l'objet (c7 : φανταστικήν) en produisant un simulacre (b7 : φάντασμα). La distinction est établie sur la base du paradigme des arts mimétiques, en particulier la peinture et la sculpture : c'est un paradigme dans ce paradigme qu'est l'imitation en général. La distinction entre deux façons d'imiter et de produire des images ne se limite pas au respect ou non des proportions du modèle, à la bonne ou à la mauvaise perspective prise sur lui, mais dépend avant tout du rapport au modèle lui-même : la technique iconique part de la chose qu'elle imite et la prend pour modèle, tandis que la représentation illusoire part de l'opinion qu'on se fait de la chose qu'elle imite et porte uniquement sur cette opinion, sans se soucier du modèle. Les artistes qui recourent à cette dernière laissent de côté la vérité (236a4-5 : τὸ ἀληθὲς ἐάσαντες οἱ δημιουργοί) : c'est la chose même qu'ils négligent, et non pas seulement ses proportions véritables. La différence est donc de taille avec la première forme d'imitation : tout en étant aussi déficientes ontologiquement en tant que productrice d'images, la première offre un accès à la chose qu'elle imite en conservant les rapports propres de ses parties, tandis que la seconde ne donne jamais accès qu'à l'opinion qu'on se fait de la chose sans jamais pouvoir donner accès à la chose même.

À cet égard, le paradigme picturo-sculptural ne doit pas induire en erreur : on pourrait croire que la sculpture ou la peinture en trompe-l'œil part des proportions réelles de la chose et les déforme selon une loi réglée qui permet *in fine* de retrouver les proportions de la copie et donc le modèle lui-même. Autrement dit, le φάντασμα ne serait qu'une copie de l'εἰκὼν qui garderait un certain rapport, de second degré, au modèle : une copie de copie. Mais dans ce paradigme l'artiste ne crée pas une illusion proportionnée à la vue – ce qui permettrait de retrouver le modèle par une loi réglée – mais proportionnée à ce qui semble beau au public (236a5-6 : τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς), autrement dit à l'opinion. Cette forme d'imitation ne donne donc *aucun* accès au modèle – en l'occurrence, à la beauté véritable. De façon analogue, parler de justice à partir de ce qui semble juste à l'opinion, c'est produire un simulacre et s'interdire de saisir ce qu'elle est réellement⁵⁴⁵.

⁵⁴⁵ N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, *op. cit.*, p. 140, place au contraire toute image dans un rapport de dépendance ontologique avec l'original, et fait ainsi du φάντασμα une copie de copie. Or, si toute image est *image de*, elle n'est pas nécessairement image *d'un original* entendu comme ce qui est réellement : elle peut être, et est pour Platon presque tout le temps, image d'image, ne prenant pour modèle qu'une apparence (sensible ou doxique) qui ne saurait être considérée comme un original authentique, et qui n'entretient avec lui aucun rapport. La comparaison avec le célèbre passage de *République X* sur les trois lits, soulignée notamment par N. Nōtomi (chapitre 5), peut induire en erreur en laissant penser que l'imitation de troisième degré – celle du peintre et du poète, qui deviendrait ici celle du sophiste – entretient un rapport indirect avec l'original, à savoir la Forme du lit ou de n'importe quelle valeur. Mais il n'en va pas différemment en *République X* : le peintre imite moins le lit du charpentier que le lit perçu (le modèle est celui du trompe-l'œil), et le poète tragique l'opinion qu'on se fait des valeurs, de sorte qu'il est impossible de remonter à partir de là au modèle, à la Forme elle-même.

Le sophiste semble enfin capturé, la distinction entre deux genres d'imitation ménageant la possibilité de distinguer un usage droit de l'imitation propre au discours non sophistique. La difficulté n'est cependant surmontée que pour plonger les interlocuteurs dans une difficulté autrement plus profonde, à savoir l'être du non-être (236d-237a). Enfermer le sophiste dans le genre de l'imitation, et en distinguer un usage correct d'un usage illusoire, c'est en effet affirmer l'existence de ce qui ne correspond à aucune réalité⁵⁴⁶. À l'instar des analyses précédentes, l'aporie est indissociablement ontologique et épistémique : il faut expliquer la possibilité qu'apparaisse et semble ce qui n'est pas (236e1 : τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ), et que puisse être énoncé ce qui est faux (e2 : τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μὴ). Car dire ou juger faux (236e4 : ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν), c'est malgré tout affirmer l'existence réelle (ὄντως εἶναι) de ce qu'on affirme, du fait de l'affirmer. C'est donc faire être le non-être (237a3-4 : ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι). Il s'agit là d'une aporie constante qui vaut en tout temps (236e2-3 : πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν), et non pas dans le seul cadre de l'enquête présente sur le sophiste.

De nouveau, la chasse au sophiste n'aboutit qu'à un paradoxe, et même à un renversement : c'est la solution du philosophe pour capturer le sophiste qui produit l'antilogie (236e5 : ἐναντιολογία), puisqu'elle pose un certain être du non-être⁵⁴⁷. L'antilogie n'est donc plus assignable aux seuls discours du sophiste. Le risque est décrit en termes forts : l'aporie vaut de tout temps, et la contradiction est difficile à éviter. En outre, en faisant rejaillir l'antilogie au sein du discours de l'Étranger, on ne sait plus où placer le sophiste, et il faut prendre au sérieux la remarque de 236c-d sur l'immense difficulté à saisir le sophiste et à le situer dans les deux genres d'imitation. La distinction entre ces deux genres de production d'images ne suffit donc pas. Car si le philosophe produit une contradiction qui vaut de tout

⁵⁴⁶ Sans la distinction entre une imitation qui se rapporte au modèle, et une autre qui ne se rapporte pas au modèle mais à une certaine opinion, la difficulté ne serait pas entière et porterait uniquement sur le statut de l'image en général. Or, le φάντασμα fait apparaître une difficulté supplémentaire, puisqu'il fait être ce qui n'a aucun rapport à l'original. Si toute image fait apparaître l'aporie de l'être du non-être, seul le φάντασμα permet de l'élever au rang de paradoxe authentique, puisque c'est seulement dans ce cas que ce qui est entièrement faux – c'est-à-dire sans aucun rapport véritable avec l'original – existe malgré tout.

⁵⁴⁷ On peut remarquer que ce renversement touche non seulement la définition du sophiste comme producteur de simulacre, mais également la critique des poètes au livre X de la *République*, extrêmement proche de celle du sophiste dans le *Sophiste* (voir notamment 598c-e sur la pseudo-expertise universelle du poète, qui rappelle 234c), ainsi que la relégation des sophistes et rhéteurs à une simple flatterie dénuée de savoir dans le *Gorgias*. Cette critique s'avère trop facile, ou du moins trop rapide et insuffisante. Surmonter la contradiction doit donc permettre de mener à bien la chasse au sophiste dans le *Sophiste*, mais également de garantir les conclusions atteintes dans d'autres dialogues sur la distinction entre le philosophe d'un côté et les poètes, rhéteurs et sophistes de l'autre, qui sont ici remises en cause.

temps, il risque fort de posséder une capacité à tout contredire aussi puissante que celle attribuée au sophiste. Inversement, il apparaît que la thèse de l'impossibilité de dire faux repose sur une difficulté réelle actée par l'Étranger : Protagoras dans le *Théétète* et les éristiques dans l'*Euthydème* ne font que tirer toutes les conséquences des difficultés apparemment insolubles posées par le discours faux. Plus encore, ils apparaissent tous deux respectueux, à la différence du philosophe, du principe posé par le grand Parménide (237a4-5 : Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας) et placé dans la bouche de la Déesse :

Qu'en effet jamais ne domine ceci, dit-il : des non-étants sont. Toi au contraire, en cherchant, écarte ta pensée d'un tel chemin.

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἴργε νόημα. (237a8-9)

Les sophistes sont donc à leur façon plus parméniens que l'Étranger, comme va le révéler la séquence suivante. Or, Parménide est bien cette figure d'exception aux yeux du Socrate du *Théétète* (152e), le seul à avoir refusé comme lui de réduire ce qui est à un universel devenir. Seule une analyse plus poussée de son interdit fondateur peut donc permettre de sortir de l'aporie, ce qui ouvre la longue digression sur le non-être. L'enquête sur le sophiste ne peut ainsi être cantonnée au seul sophiste : elle engage toutes les conceptions de l'être, et entraîne un véritable détour ontologique qui fait porter l'enquête sur le terrain du philosophe, à savoir l'être.

2) Les contradictions ontologiques (237b-252e)

Le long détour ontologique entérine la difficulté à saisir le sophiste, puisqu'il fait de la sophistique la conséquence de toutes les doctrines préexistantes sur l'être : de Parménide aux Amis des Formes, en passant par les Fils de la Terre et les pluralistes, on n'aboutit jamais qu'à des contradictions qui font le jeu des sophistes et justifient leurs thèses les plus radicales. La sophistique prend là son amplitude maximale, et les enjeux qu'elle pose vont bien au-delà d'une simple querelle entre courants intellectuels antagonistes.

a) *L'impasse parméniennne (237b-242b)*

La séquence qui s'ouvre avec la citation de l'interdit parménienn de mêler le non-être à l'être (237a), et se termine avec l'affirmation de la nécessité de transgresser ce même interdit (242b), fait apparaître le paradoxe de la pensée parméniennne de l'être : elle fournit au sophiste ses armes les plus redoutables, en lui permettant de démontrer qu'en toute rigueur,

l'image et le faux n'existent pas, de sorte qu'on ne saurait assigner le sophiste au genre des fabricants d'images trompeuses. Ce renversement est particulièrement frappant lorsqu'on considère le statut de l'interdit parménidien d'un bout à l'autre de la séquence : d'abord présenté comme un témoin du caractère problématique de la définition du sophiste, du fait qu'elle mélange l'être et le non-être, l'interdit devient l'obstacle à franchir pour que cette définition demeure possible. De témoin d'une difficulté portant sur l'être et le non-être, Parménide devient complice du sophiste. La difficulté est d'autant plus troublante que l'argument ne revêt aucun caractère éristique, puisque sont congédiés dès le début dispute (237b10 : ἔριδος) et amusement (παιδιᾶς). Comment une telle conséquence est-elle possible ?

Après avoir apporté le témoignage de Parménide sur l'impossibilité de mêler l'être au non-être, l'Etranger propose de mettre en lumière la difficulté à partir d'une mise à l'épreuve du *logos* lui-même (237b2 : ὁ λόγος αὐτός ἂν δηλώσειε μέτρια βασανισθείς). La nature de ce *logos* peut être diversement interprétée : s'agit-il d'éprouver le *logos* de Parménide, ou le *logos* en général ? Les deux options ne sont pas exclusives : il s'agit me semble-t-il d'élucider ce qui est en jeu derrière l'interdit parménidien à partir d'une analyse de la structure même du *logos*, pour lequel l'Etranger montre que le non-être est un objet impossible⁵⁴⁸. Comme le formule à juste titre Anne Merker, « Platon nous emmène sur le chemin que Parménide interdisait de prendre »⁵⁴⁹, celui du non-être, afin d'éprouver l'impossibilité d'emprunter cette voie ainsi que les paradoxes de l'interdit lui-même. Le caractère impraticable du non-être tient à plusieurs raisons. D'abord, on ne peut rapporter le non-être à rien, à aucun objet du discours ou de la sensation (237c-238a), car le $\tau\iota$, quantificateur minimal, implique toujours l'existence, de sorte qu'on ne peut l'attribuer au non-être. Le simple fait de prononcer « ce qui n'est pas » est une non-parole. À cela s'ajoute le problème posé par les attributs numériques qui déterminent tout substantif : parler du non-être ou des non-êtres, ou les penser, c'est leur attribuer un nombre, singulier ou pluriel, et donc leur accoler de l'être, étant donné que les nombres font partie des choses qui sont, qu'ils impliquent l'existence (238a-c). La contrainte porte aussi bien sur la formulation linguistique que sur la pensée : elle porte sur le *logos*. Par

⁵⁴⁸ Au sens propre, l'interdit de Parménide n'est mis à l'épreuve qu'à partir 241d. Il ne faudrait cependant pas en conclure qu'il n'est pas question du *logos* de Parménide à partir de 237b : si la conclusion de la séquence est qu'il faut transgresser l'interdit parménidien, c'est bien que l'ensemble du raisonnement est placé sous le signe de l'éléatisme.

⁵⁴⁹ A. MERKER, « Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 36, 2014, p. 59-84, p. 73.

conséquent, le non-être est à proprement parler *a-logos*, il échappe à toutes les dimensions du *logos*, de la parole comme de la pensée, comme l'a parfaitement vu Parménide⁵⁵⁰.

Cela conduit à l'impasse la plus grande (238d-239c), à savoir le caractère auto-contradictoire de toute réfutation du non-être, puisque pour cela, il faut le dire, et que dire « le non-être », c'est déjà lui conférer de l'être. La réfutation du non-être dont il est question à deux reprises dans ces lignes semble désigner l'entreprise même consistant à statuer sur le caractère *a-logos* du non-être pour l'exclure du discours philosophique : ce discours, dans la mesure où il énonce certaines propriétés, mêmes négatives, du non-être, est voué à l'auto-contradiction. Ce n'est donc pas seulement, comme l'affirmait Parménide, que le non-être n'est pas un objet possible du *logos* : le discours même qui le congédie, comme l'a fait Parménide avec sa *krisis*, ne peut que se révéler contradictoire, car il doit pour cela le nommer, et donc lui conférer une forme d'être. Poussée jusqu'au bout, la logique éléatique suivie par l'Étranger ne peut qu'exhiber son caractère contradictoire. Le but de l'Étranger n'est cependant pas ici de critiquer Parménide en soulignant cette conséquence, mais de montrer l'impossibilité formelle de tenir un discours cohérent et correct sur le non-être comme le conçoit Parménide, car c'est cela qui va permettre au sophiste de renverser ses adversaires.

S'il n'y a pas de *logos* correct sur ce qui n'est pas, sur un non-être conçu comme le contraire de l'être, comment pourrait-il en effet y avoir image et discours faux, éléments définitoires du sophiste ? En aucune façon, réplique l'Étranger, qui donne la parole au sophiste pour contre-attaquer en renversant sa définition comme fabricant de simulacres. Le sophiste exploite le caractère contradictoire du discours sur le non-être pour démontrer le caractère contradictoire de sa propre définition, et la débouter de ses prétentions. La première contre-attaque est ontologique : elle porte sur l'existence même des images. Avant de distinguer entre des copies et des simulacres, il faut déjà qu'il soit possible qu'existe quelque chose comme une image. Or, c'est cela que rend impossible l'analyse précédente sur le non-être. Si une image est par définition différente de son modèle tout en lui étant semblable (sans quoi elle ne serait pas une image) elle n'est pas véritable (240b2 : ἀληθινόν) ; par conséquent elle n'est pas, puisque seul ce qui est véritable existe réellement (ὄντως ὄν)⁵⁵¹. En même

⁵⁵⁰ Voir les adjectifs caractérisant le non-être en 238c10-11 (ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἀφθεγκτόν καὶ ἄλογον), qui font directement écho au fr. 2 du *Poème* : le non-être est inconnaissable, insaisissable et imprononçable (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - οὔτε φράσαις).

⁵⁵¹ La réplique de 240b7-8 est controversée, les manuscrits présentant des variantes significatives. N.-L. Cordero suit la leçon donnée par T et Y (οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εὐκόσ) ; L. Robin suit la leçon de W (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εὐκόσ) ; B présente un texte corrompu (οὐκ ὄντων οὐκὸν ἄρα λέγεις τὸ εὐκόσ) ; W. Hicken et alii

temps, elle doit bien *être* en tant qu'image. La définition est donc contradictoire, et transgresse l'interdit parménidien, puisqu'elle accorde l'être au non-être (240b-c). La seconde contre-attaque est épistémique : la définition du sophiste associe son art à une technique trompeuse (240d2 : τὴν τέχνην εἶναί τινα ἀπατητικὴν αὐτοῦ), celle du simulacre, qui a pour effet de produire en l'âme des opinions fausses (d3 : ψευδῆ δοξάζειν). Or, si avoir une opinion fausse équivaut à juger contrairement à ce qui est (240d6 : τὰναντία τοῖς οὐσι δοξάζουσα), cela revient à avoir une opinion sur ce qui n'est pas (d9 : τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν), donc à faire de nouveau être le non-être, puisqu'on se trompe lorsque l'on croit que ce qui n'est pas est, ou que ce qui est, n'est pas. L'impossibilité de dire et de concevoir le non-être entre donc en contradiction non seulement avec la possibilité de l'image, mais également avec le faux sous toutes ses formes. Les conséquences sont sans équivoque : il n'y a pas d'image, donc tout ce qui est est pleinement ou n'existe pas du tout, et le faux n'existe pas. On peut faire un pas de plus : si le *logos*, correct ou non, n'est jamais qu'une image de la chose, alors le *logos* n'existe pas non plus. Il ne peut qu'être la chose même, ou n'être rien du tout, en toute rigueur logique.

L'Étranger rejoue ici, sur un mode un peu différent, la partition de Gorgias. Ce dernier, dans son traité *Sur le non-être ou Sur la nature*, démontre trois thèses inverses de celles de Parménide : 1) il n'y a rien, 2) même s'il y avait quelque chose, on ne pourrait pas le connaître, et 3) même s'il y avait quelque chose et qu'on pouvait le connaître, cette connaissance serait incommunicable. Or, Gorgias renverse Parménide à partir de lui-même, en poussant jusqu'au bout son propre discours sur l'être et le non-être. C'est ce qui apparaît nettement dans la démonstration gorgienne de la première thèse du traité, et cela dans les deux paraphrases qui nous en sont parvenues, celle de Sextus (*Contre les professeurs*, VII, 65-87) et celle du traité anonyme *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias* (979a12-980b21) : « si le non-étant est, l'étant ne sera pas ; ce sont en effet choses contraires l'une à l'autre, et si l'être s'accorde avec le non-étant, alors le fait de n'être pas s'accordera avec l'être » (Sextus, VII, 67) ; « si, en effet, le non-être *est* non-être, le non-étant ne serait en rien inférieur à l'étant. Car le non-étant *est* non étant, et l'étant *est* étant, de sorte que les choses ne sont en rien plus être

donnent οὐκ ὄντως ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκόδες. Le sens de l'argumentation générale, confirmé par les répliques suivantes, est clair : celui qui définit le sophiste par l'image est contraint de reconnaître qu'il parle de quelque chose qui est et n'est pas à la fois, donc qu'il se contredit. Reste à savoir si en 240b7-8, c'est le non-être de l'image qui est affirmé (de façon absolue avec T et Y, ou relative avec W. Hicken), ou si c'est son caractère intermédiaire entre être et non-être qui est anticipé (L. Robin). Je suis, comme N.-L. Cordero, la leçon de T et Y, car on aboutit ainsi à un paradoxe – le non-être de l'image, alors qu'elle est quelque chose en tant qu'image – qui me semble plus adéquat au caractère formel de l'argument. Sur ce point, cf. N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, op. cit., annexe 2, p. 288-290.

que non-être » (Anonyme) (je souligne)⁵⁵². De façon analogue, l'Étranger montre dans le *Sophiste* que le rigorisme de Parménide fournit au sophiste ses meilleurs armes : à son assignation comme fabricant d'images, il réplique en invoquant l'interdit parméniénien de mêler l'être au non-être (240c) ; à la possibilité de tenir un discours faux, il rétorque en invoquant l'incommunicabilité entre le non-être et le *logos* (241a, qui reprend 238c). C'est bien Parménide qui rend impensable toute forme de non-être que ce soit, y compris le non-être relatif d'une image, du faux ou du devenir, et qui permet ainsi au sophiste d'affirmer que tout est, que le faux n'existe pas, et qu'il n'existe aucune distance ontologique entre le mot et la chose. De Parménide aux sophistes, du moins à certains d'entre eux, la conséquence est donc la bonne pour Platon.

Les formes les plus radicales de sophistique, à savoir le relativisme protagoréen du *Théétète* et l'éristique de l'*Euthydème*, qui abolissent toutes deux le critère du faux, retrouvent ainsi une vigueur inédite. Ce n'est peut-être pas un hasard si dans ces dialogues, comme on l'a vu, Socrate a tant de mal à se défaire de cette forme de sophistique : le *Sophiste* nous rappelle qu'elle est sans cesse renaissante, et peut même se prévaloir, comme c'est le cas ici, de la parole du père de l'ontologie, le grand Parménide. Protagoras a beau avoir été réduit au silence dans le *Théétète*, sa thèse sur l'impossibilité du faux connaît un second souffle en terre parméniénienne, et la contrariété des deux ontologies n'exclut aucunement leur parenté, puisqu'elles ont pour dénominateur commun d'abolir le discours faux. Quant à l'éristique de l'*Euthydème*, c'est elle qui présente les ressemblances les plus frappantes avec cet Étranger-Sophiste qui manie avec virtuosité les apories du non-être pour les retourner contre ses chasseurs⁵⁵³. En premier lieu, la métaphore du sophiste polycéphale (240c5 : ὁ πολυκέφαλος σοφιστής) fait écho à l'Hydre aux multiples têtes renaissantes à laquelle est comparé le sophiste dans l'*Euthydème* (297c). Mais le principal point commun réside dans l'anti-empirisme foncier du sophiste, qui ne fait porter ses objections que sur les discours adverses (240a2 : ἐκ τῶν λόγων ἐρωτήσει σε μόνον) et refuse de reconnaître l'existence de l'image à partir des seules expériences empiriques des miroirs et autres reflets, ce qui rappelle le refus des deux frères de voir leur omniscience confirmée ou infirmée par toute mise à l'épreuve

⁵⁵² Pour une comparaison des deux versions du traité, et une analyse plus poussée de la façon dont la version de l'Anonyme s'enracine dans la langue de Parménide pour la renverser de l'intérieur, cf. B. CASSIN., *Si Parménide. Le traité anonyme « De Melisso, Xenophane, Gorgia »*, édition critique et commentaire, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1980, ainsi que B. CASSIN., *L'effet sophistique, op. cit.*, chapitre 1.

⁵⁵³ Voir également les développements *infra* sur la reprise de l'examen de la doctrine parméniénienne en 244b-245d, où l'on voit réapparaître plusieurs traits caractéristiques de l'éristique des deux frères.

empirique (*Euthydème*, 294c-e)⁵⁵⁴. Or, dans le *Sophiste*, le refus du sophiste de se contenter d'expériences sensibles à l'apparente évidence est légitime : sans son refus de se mouvoir ailleurs que dans le domaine des discours et des raisonnements, il serait impossible de percevoir les difficultés conceptuelles et logiques inhérentes à l'image et au faux en général, ainsi que leur rapport à l'éléatisme. Ce passage du *Sophiste* confirme donc à la fois la parenté reconnue par Platon entre Parménide et l'éristique des deux frères, ainsi que la nécessité, affirmée dans l'*Euthydème*, de prendre au sérieux cette forme de sophistique. Il le faut, dans la mesure où le sophiste qui nie le faux peut toujours se prévaloir du plus strict respect de l'interdit de Parménide, qui ne fait lui-même qu'appliquer à l'ontologie, en toute rigueur, l'opposition logique entre les termes contraires. Le sophiste s'avère ainsi être à la fois plus respectueux du grand Parménide, et de la rigueur logique.

C'est ainsi que Parménide, de témoin des difficultés à capturer le sophiste, devient complice, car c'est sur sa parole que peut s'appuyer le sophiste pour échapper à sa définition et s'enfermer dans une forteresse imprenable : s'il n'y a pas de discours faux, et pas même de discours possible sur lui, alors c'est tout le projet consistant à trouver le *logos* du sophiste qui s'effondre. Pis encore, au terme de cet examen, on ne sait plus qui illusionne qui, et les rôles sont renversés : c'est l'assignation du sophiste parmi les faussaires et sorciers (241b6-7 : ἐν τῇ τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων τέχνῃ) qui est contradictoire, donc illusoire, et c'est le sophiste qui le montre donc révèle la vérité en s'appuyant sur un rigorisme logique de type éléatique.

Il faut donc, pour capturer le sophiste, forcer le non-être à être, et vice versa, sous certaines conditions et modalités (241d7 : κατὰ τι ; πῃ), ce qui revient à remettre en question l'interdit parménidien, ou du moins à s'en démarquer. Il est à cet égard important de remarquer que la seule occurrence du fameux parricide (241d3 : πατραλοΐαν) a précisément pour fonction de montrer qu'il ne s'agit pas réellement d'un parricide, mais plutôt d'une reformulation sous de nouvelles conditions de la relation entre l'être et le non-être⁵⁵⁵. La

⁵⁵⁴ F. TEISSERENC, *Le Sophiste de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 59, voit dans l'apparente quête d'unité de 240a une référence ironique à la méthode socratique. Il me semble néanmoins que l'insistance forcenée de ce sophiste, qui parle par la bouche de l'Étranger, à ne tenir compte que des discours et à nier toute forme d'expérience, ressemble davantage à la démarche éristique qu'à la démarche proprement socratique ou platonicienne.

⁵⁵⁵ Voir sur ce point les remarques de B. CASSIN, « Les Muses de la philosophie. Éléments pour une histoire du *pseudos* », *op. cit.*, p. 308 sur le Parménide « dialectisé » plus que tué du *Sophiste*. La portée du terme « parricide » dépend de ce qu'on considère comme l'élément central de la thèse parménidienne : si c'est l'impossibilité de parler du non-être et d'établir un *logos* sur lui quelle que soit la façon dont on définit le non-être, l'interdit est bien bravé et le parricide consommé ; si en revanche on considère que Parménide défend plus généralement le privilège de l'être et l'impossibilité de parler d'un non-être *absolu*, Platon demeure bien parménidien (cf. 258e-259a). M. DIXSAUT, « Platon et le logos de Parménide », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur Parménide*. Tome II : problèmes d'interprétation, Paris, Vrin, 1987, p. 215-253 a bien montré que le

première alternative proposée demeure d'ailleurs assez indéterminée : il faut ou bien oser attaquer la thèse paternelle (242a1-2 : *τολμητέον ἐπιτίθεσθαι τῷ πατρικῷ λόγῳ*), ou bien l'abandonner (242a2 : *ἢ τὸ παράπαν ἐατέον*). Le rejet de l'interdit parménidien est dramatisé, mais la dramatisation n'est pas une simple façade : elle indique plutôt les précautions qui doivent être prises lorsqu'il est question de discuter cette thèse, et la complexité du rapport entre l'ontologie parménidienne et l'ontologie remaniée de la fin du dialogue. En effet, l'interdit parménidien n'est pas tant récusé parce qu'il serait intrinsèquement faux, que parce qu'il empêche de parler de discours ou d'opinion faux, et par conséquent d'attraper le sophiste en en faisant un producteur d'images (241e). Cette justification du « parricide » est de première importance en ce qu'elle énonce le principe de détermination et de justification de toute l'ontologie de la suite du dialogue : garantir la possibilité d'une distinction entre discours vrai et faux, et attraper le sophiste, subordonnant ainsi le discours sur l'être aux contraintes du *logos* philosophique, lequel nécessite sa distinction avec celui du sophiste et la possibilité de déterminer le vrai par distinction d'avec le faux.

Faire fi de l'interdit et attaquer Parménide implique cependant un *logos* risqué (242b6-7 : *παρακινδυνευτικῷ λόγῳ*), une prise de risque pour la pensée que ne peut prendre que quelqu'un qui semble fou (242a11 : *μανικὸς εἶναι*). Autrement dit un philosophe, si l'on se souvient de l'équivalence implicite posée par Socrate au début du dialogue (216e-217a). La sûreté de l'ontologie parménidienne n'est qu'un abri de fortune qui ne résiste pas à l'assaut sophistique ; délogée de l'être, la philosophie doit donc le repenser à nouveaux frais. En cela, elle ne peut être que du côté de la prise de risque, car faute de pouvoir poser un être immuable que ne traverse aucun non-être, comme l'a fait Parménide, rien d'autre ne la garantit que sa propre exigence d'intelligibilité.

b) Impasses des autres doctrines sur l'être (242c-252e)

Pour pallier la dangerosité et la difficulté de la tâche, le *logos* philosophique se fait d'abord doxographie des doctrines sur l'être. Cela permet un examen exhaustif des différentes possibilités ontologiques avant d'en élaborer une nouvelle, mais aussi et surtout de prendre la mesure de l'étendue de la sophistique : celle-ci ne se loge pas seulement dans l'interdit parménidien de dire le non-être, mais potentiellement dans tous les discours sur l'être. Tel est à mon sens le projet de Platon dans ces pages : montrer que la sophistique n'est pas seulement

parricide résidait moins dans une conception de l'être que dans un certain rapport au *logos* : c'est parce qu'il ne tient pas compte de ce que parler et penser veulent dire que Parménide énonce une voie qui abolit jusqu'au *logos* lui-même.

l'affaire du sophiste, mais également de ceux qui discoursent sur l'être et le vrai. À la technique de la contradiction universelle du sophiste font directement écho les contradictions sans fin des ontologues⁵⁵⁶. Les secondes ne sont certes pas délibérées, puisqu'il faut l'examen minutieux de l'Étranger pour les mettre en évidence, mais elles n'en sont pas moins dramatiques et conduisent à rendre la philosophie indistincte de la sophistique : si les philosophes qui ont discoursé sur l'être n'ont rien produit d'autre qu'un tissu de contradictions, alors ils sont malgré eux tout aussi sophistes que le sophiste, ou à peine moins. Dans les deux cas, des discours qui semblent clairs et admirables lorsqu'on les entend dans sa jeunesse s'avèrent en fin de compte décevants et obscurs⁵⁵⁷. Quand bien même on les distinguerait malgré tout, les contradictions des ontologues ne font que renforcer les prétentions réfutatives du sophiste en lui donnant ses meilleures armes. L'Étranger relit ainsi dans ces pages l'histoire des doctrines sur l'être à la lumière de la sophistique, et confère à cette dernière son amplitude maximale en en faisant la pente latente de tous les discours ontologiques⁵⁵⁸.

L'examen des doctrines sur l'être est structuré selon un double critère de classification : le nombre du ou des êtres (monisme et pluralisme), et le domaine de réalité attribué à l'être (Fils de la Terre, Amis des Formes) (242c6 : *πόσα τε καὶ ποῖά*)⁵⁵⁹. Toutes aboutissent, malgré leurs divergences, au même résultat : rendre obscur cela même qui semble évident, à savoir l'être. Leur traitement s'opère cependant de façon différenciée. La première séquence (sur les numéologues) n'aboutit qu'à la mise en évidence de contradictions, tandis que la seconde ouvre plus positivement sur la possibilité d'élaborer un discours cohérent sur l'être à partir d'une des doctrines examinées, celle des Amis des Formes. À l'intérieur même de la première séquence, le traitement des doctrines est asymétrique. Après une présentation dramatisée des différentes ontologies existantes, l'option la plus représentée (pluraliste)⁵⁶⁰ est

⁵⁵⁶ Pour rappel, la question de l'image est introduite à partir de la question de la possibilité de tout connaître, elle-même appelée par l'universalité de la technique sophistique de la contradiction. Dans la définition finale, c'est encore la contradiction qui caractérise la technique sophistique (268b). Il y a donc un lien conceptuel fort entre les contradictions produites par le sophiste et celles des ontologues, qui invite à interroger leur possible parenté, de façon analogue à la parenté entre la sophistique et la noble sophistique, cette dernière consistant elle aussi à produire des contradictions.

⁵⁵⁷ Voir les nombreuses similitudes entre 242c-243c, où l'Étranger compare les discours sur l'être à des histoires pour enfants qui s'avèrent obscures et décevantes, et 234c-d, où il décrit une expérience similaire en ce qui concerne les sophistes. L'expérience d'une désillusion progressive rapproche ainsi encore un peu plus les ontologues du sophiste.

⁵⁵⁸ Sur les liens entre les doctrines des penseurs préplatoniciens sur la nature et l'antilogie, voir déjà *Phédon*, 101e.

⁵⁵⁹ Je distingue ces deux catégories comme celle des numéologues (quel est le nombre de l'être) et celle des critériologues (quels sont les critères de l'être).

⁵⁶⁰ On reconnaît généralement dans la description des « Muses siciliennes et ioniennes » (242d-243a) une allusion à Empédocle et à Héraclite, qui entrelacent l'un et le multiple (de façon cyclique pour Empédocle, dans l'unité des contraires pour Héraclite). L'identification des autres penseurs pluralistes auxquels fait allusion

sommairement analysée et critiquée. L'Étranger reproche aux pluralistes leur manque de clarté, car ils posent une pluralité de principes sans tenir compte du fait qu'ils disent que ces principes *sont*. Dès lors, l'être vient tantôt se retrouver en excédant par rapport à leurs principes, tantôt annuler leur pluralité : ou bien l'on doit ajouter l'être, et il y a toujours un principe supplémentaire ; ou bien les différents principes *sont* chacun en un sens identique, et il n'y a plus qu'un seul principe ; ou bien seul le couple ou la triade qu'ils forment *est*, mais alors il n'y a là encore plus qu'une seule chose (243d-244a). La majeure partie des modèles cosmologiques présocratiques se voient ainsi déboutés par un seul argument lapidaire. Mais la situation est inverse lorsqu'on parvient à l'option moniste, selon laquelle le tout est un (244b). Cette unique hypothèse ontologique fait l'objet d'une critique beaucoup plus fournie, qui procède en deux temps : la mise en évidence de ses contradictions du point de vue du *logos* (244b-e), puis du point de vue de la totalité (244e-245e). Cette asymétrie délibérée a pour fonction de montrer que même si tous les modèles ontologiques aboutissent à des contradictions qui font le jeu du sophiste, celui de Parménide⁵⁶¹ pose le problème avec beaucoup plus d'acuité, dans la mesure où la sophistique peut revendiquer directement son héritage. En effet, les conséquences que tire l'Étranger du monisme éléatique trouvent leur pendant dans la sophistique de l'*Euthydème* aussi bien que le traité de Gorgias *Sur le non-être*⁵⁶².

La première série de réfutations du monisme présente trois arguments enchâssés qui forment un raisonnement par l'absurde : 1) dire de l'être qu'il est un, c'est poser une dualité (l'être et l'un), sauf à considérer que les deux noms désignent la même chose (244b-c) ; 2) même si l'on n'a qu'un seul nom pour désigner l'être, la dualité ne disparaît pas pour autant, puisqu'il reste celle du nom et de la chose (244d)⁵⁶³ ; 3) si l'on abolit, pour résoudre le paradoxe, la distance entre le nom et la chose, on ne peut qu'aboutir à des absurdités : ou bien

l'Étranger est plus difficile : ceux qui décrivent trois principes fondamentaux pourraient être Ion de Chios, Phérécyde de Syros ou encore Hésiode, tandis que ceux qui posent un couple de contraire pourraient être Alcméon ou encore Archylos. Cf. L. MOUZE, *Platon. Le Sophiste, op. cit.*, p. 228-229 n. b-d.

⁵⁶¹ En toute rigueur, il s'agit d'un modèle éléatique en un sens large, que l'Étranger fait remonter à Xénophane et même avant (242d), et qui est peut-être davantage représenté par certains héritiers de Parménide, à commencer par Méliossos, que par Parménide lui-même. Dans le *Poème* (fr. 8), l'unité n'est que l'un des prédicats, ou signes, de l'être, la conséquence de sa présence intemporelle. C'est avec Méliossos que l'unité devient la caractéristique essentielle de l'être (cf. fr. 7 DK : « l'être est un », car sinon (fr. 5) il serait limité par autre chose), et que l'on aboutit à la thèse de l'être-un (fr. 8.1 : « seul l'un est »). Sur ce point, cf. N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste, op. cit.*, p. 244 n. 208 et annexe 3 p. 295-297. Pour autant, en citant de nouveau Parménide en 244e, Platon semble considérer ces conséquences comme découlant de la position de Parménide lui-même.

⁵⁶² Cela confirme que l'Étranger n'aborde pas les doctrines sur l'être de façon neutre, mais à partir de la recherche sur le sophiste.

⁵⁶³ Cet argument est le pendant des analyses précédentes sur l'impossibilité d'un *logos* du non-être : le monisme implique qu'aucun *logos* sur l'être n'est possible non plus.

le nom n'est nom de rien, ce qui fait disparaître l'être, ou bien il ne porte que sur lui-même dans une unité purement nominale, et l'être n'a plus que l'unité d'un mot. Le monisme est ainsi réduit à une alternative absurde : il est contraint, pour ne pas perdre l'unité absolue, à abolir toute distance ontologique entre le nom et la chose, ce qui conduit à perdre le nom en tant que signe, ou la chose comme existant indépendamment du nom (244d). Or, une prémisse similaire est utilisée dans l'*Euthydème* (284a-b), afin de montrer l'impossibilité de dire faux et de contredire : parler, c'est toujours dire ce qui est, dans une adhérence complète du mot à la chose et sans distance possible⁵⁶⁴. Tout se passe comme si les éristiques s'étaient approprié cette absurdité, et avaient pu la retourner à leur avantage : loin d'être absurde, l'adhérence du mot à la chose permet d'abolir le discours faux. Par ailleurs, Gorgias mobilise également la différence irréductible entre le mot et la chose dans le troisième argument de son traité *Sur le non-être* : celui qui dit ne dit qu'un discours, jamais la chose (par exemple un son ou une couleur), de sorte que même si une connaissance de ce qui est était possible, elle serait incommunicable. Le nom, cette fois, est coupé de l'être, qui n'existe d'ailleurs pas : il n'y a que du nom sans être sous-jacent. Parménide apparaît ainsi doublement complice des négateurs du faux : il abolit le discours faux en interdisant le moindre *logos* sur le non-être, mais aussi en posant l'unité absolue de l'être.

On retrouve une semblable collusion entre sophistique et monisme dans la deuxième série d'objections, qui procède elle aussi en trois temps : 1) si l'être est une totalité cependant constituée de parties, comme semble en témoigner le fragment 8 du *Poème* qui le compare à une sphère, alors l'unité de cette totalité n'est pas l'unité absolue, indivisible de l'un, de sorte qu'on se retrouve de nouveau avec deux choses, l'être total (dont l'unité n'est que relative) et l'un, seule totalité à proprement parler (244d-245b)⁵⁶⁵ ; 2) si l'être est, tout en étant différent de la totalité, alors il est incomplet et en vient à manquer de lui-même, dans la mesure où la totalité, elle aussi, est : on en arrive à la conclusion absurde que l'être n'est pas (puisque la totalité elle aussi est, mais qu'elle est hors de l'être), sans compter qu'on a de nouveau deux choses, l'être et la totalité (245c) ; 3) supprime-t-on la totalité pour sauver l'être ? On abolit alors l'être aussi bien que le devenir, dans la mesure où le fait même que les choses soient et

⁵⁶⁴ Voir les vains efforts de Ctésippe pour introduire la distinction entre énoncé et référence en 284b-c, qui restent lettre morte.

⁵⁶⁵ L'argument repose sur une interprétation littérale de l'image de la sphère utilisée par Parménide. L'être n'est pas dans le *Poème* une sphère, mais *semblable* à une sphère : Parménide utilise justement cette image pour illustrer l'homogénéité parfaite de l'être. L'Étranger semble donc jouer la lettre contre l'esprit de la comparaison effectuée par Parménide. Pour une interprétation positive de cette démarche, en tant qu'elle tire des conséquences que ne peut au fond qu'admettre Parménide, cf. M. DIXSAUT, « Platon et le logos de Parménide », *op. cit.*, p. 234-242.

adviennent requiert totalité et unité⁵⁶⁶. Dès lors, on ne peut même plus attribuer une quelconque quantité à l'être, puisque quantité et totalité s'impliquent réciproquement (un nombre discret est toujours une certaine totalité d'unités) de sorte que le monisme s'effondre (245c-d). De nouveau, le monisme est poussé à l'absurde : un moniste conséquent ne peut que nier l'être et le devenir. Là encore, la conséquence dernière du monisme n'est pas sans rappeler l'attitude des éristiques. La négation du devenir est en effet assumée par Dionysodore (*Euthydème*, 287b), lorsqu'il reproche à Socrate de vouloir prendre en défaut l'omniscience universelle qu'il revendique en faisant référence à ses propos précédents sur sa vocation éducative, ramenant ainsi la joute verbale à un perpétuel présent par là-même insaisissable. Qu'il n'y ait pas de devenir possible, loin de bloquer le sophiste, lui donne au contraire sa meilleure arme : si tout ce qui advient se trouve pour ainsi dire atomisé en événements incommensurables les uns aux autres, alors on ne saurait reprocher au sophiste la moindre contradiction ou incohérence, puisque pour cela, il faut déjà pouvoir relier et comparer deux événements temporels (un énoncé au moment t, et un autre au moment t+1). Quant à la négation de l'être lui-même, elle ne peut manquer de rappeler à nouveau les conclusions de Gorgias dans la première hypothèse de son traité *Sur le non-être*, qui démontre justement qu'il n'y a rien. C'est donc le monisme hérité de Parménide, avec la négation du devenir qu'il entraîne, qui produit des apories infinies (245d-e), et permet à une sophistique qui les exploite de déployer sa virtuosité dans le domaine des discours.

L'autre grande option ontologique voit se jouer un combat de géants (246a4 : γιγαντομαχία) entre le réductionnisme empiriste et matérialiste des Fils de la Terre, et l'idéalisme abstrait des Amis des Formes (248a4-5 : τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους). Les premiers réduisent toute réalité à ce qui est corporel, et toute connaissance à la perception. Les seconds n'accordent l'être véritable qu'à des Formes intelligibles et incorporelles (246b7-8 : νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη), et excluent du champ de l'être proprement dit tout ce qui relève du devenir. Les deux partis mènent une véritable lutte pour l'être, à la façon des luttes entre divinités qui parsèment la mythologie grecque⁵⁶⁷. L'examen a pour fonction de mettre en

⁵⁶⁶ Il n'est pas aisé de déterminer ce que l'Étranger entend exactement par là, ni la façon dont il articule totalité et unité, qui semblent tenues pour synonymes. On peut, de façon simple, comprendre que toute chose qui est ou advient doit nécessairement posséder une certaine unité et former une certaine totalité. Dans ce cas, il s'agit toujours de l'unité d'une certaine multiplicité, d'une totalité qui ne s'identifie jamais à l'un absolu.

⁵⁶⁷ La référence à la gigantomachie peut être rapprochée de deux épisodes mythologiques : la titanomachie contée par Hésiode dans sa *Théogonie*, ou la lutte ultérieure des dieux olympiens contre les géants, dont un récit tardif du Pseudo-Apollodore conserve la trace. Sur l'ensemble de cette séquence argumentative, et les interprétations divergentes auxquelles elle a pu donner lieu, cf. L. BROWN, « Innovation and Continuity : The

évidence le caractère intenable de ces doctrines pour les renvoyer dos à dos, élargissant encore un peu plus le spectre des contradictions ontologiques. Sauf que cette fois, la contradiction va jusqu'à toucher une doctrine qui ressemble fort à celle de Platon, celle des Amis des Formes.

Les Fils de la Terre⁵⁶⁸ sont mis en difficulté par l'existence de certaines réalités qui semblent irréductibles à tout empirisme matérialiste : les vertus (notamment la justice et la pensée) et les vices, ainsi que l'âme en laquelle elles naissent. Les valeurs en particulier semblent incorporelles et invisibles sans pour autant être rien, dans la mesure où elles peuvent apparaître en l'âme ou au contraire l'abandonner (247a-c). Ce sont du moins les concessions que de tels individus devraient faire, s'ils étaient un tant soit peu raisonnables et soucieux de la vérité : on peut faire par le truchement du discours comme s'ils admettaient le caractère incorporel de certaines réalités (246d). Le réductionnisme matérialiste des Fils de la Terre aboutit donc lui aussi à une contradiction. L'Étranger n'en reste cependant pas à la mise en évidence de la contradiction dans leur cas, et ébauche une voie de secours en leur proposant une concession : caractériser ce qui est par une certaine puissance (*δύναμις*) d'agir et de pâtir⁵⁶⁹. Loin d'aboutir à un accord, cette nouvelle caractérisation de l'être ne fait cependant que mettre en évidence les contradictions inhérentes à leurs adversaires, les Amis des Formes.

Même si ceux-ci sont plus civilisés (246c-d) et familiers à l'Étranger (248b), les conséquences de leur doctrine n'en sont pas moins désastreuses : tandis que les Fils de la Terre, lorsqu'ils sont conséquents avec eux-mêmes, risquent bien de dénier toute existence à l'âme (246b), les Amis des Formes dénie aussi bien le mouvement que la vie, l'âme et l'intelligence (248e7-8 : *κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν*) à ce qui est complètement

Battle of Gods and Giants, *Sophist 245-249* », dans J. Gentzler (éd.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 181-207. Je discute certains points de son interprétation ci-dessous.

⁵⁶⁸ On pourrait penser aux premiers atomistes, Leucippe et Démocrite, qui ont réduit les corps, mais aussi bien les âmes, à une combinaison d'atomes dans le vide, et les valeurs comme la justice à une convention. Néanmoins, l'exigence de tangibilité qui est accolée à la position des Fils de la Terre est difficilement compatible avec l'atomisme, qui pose comme principe le vide, qu'ils identifient au non-être, et des atomes qui sont en deçà de la perception sensible. Il s'agit d'un matérialisme intellectuel général qui ne semble correspondre à aucun courant particulier à l'époque de Platon. En revanche, il a existé ultérieurement dans l'histoire de la philosophie une doctrine correspondant à celle des Fils de la Terre : le stoïcisme. Voir sur ce point J. BRUNSCHWIG, « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », dans J. Barnes et M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics*, Naples, Bibliopolis, 1988, p. 19-127.

⁵⁶⁹ Les débats exégétiques tournent principalement autour de deux difficultés : 1) s'agit-il d'une définition, ou d'une simple caractérisation de l'être ? 2) est-elle défendue par Platon en son nom propre, ou seulement stratégiquement mobilisée avant d'être abandonnée ? S'il me semble davantage s'agir d'une caractérisation que d'une définition de ce qui est, elle n'est pas abandonnée par la suite : d'une part, elle est utilisée pour introduire la question de la cognoscibilité de ce qui est, et d'autre part, elle est supposée dans la description des relations qu'entretiennent les différents Genres entre eux, qui suppose une puissance d'entrer en relation, donc d'agir et de pâtir, qui n'affecte cependant pas les Genres dans leur essentialité. Cf. *infra*.

(248e8-249a1 : τῷ παντελῶς ὄντι). Selon eux en effet, ce qui est véritablement ne saurait agir ou pâtir sans se confondre avec les réalités en devenir. Les Formes, c'est-à-dire l'être véritable (246b), doivent donc être posées en dehors de toute relation, sans quoi il devient impossible de penser l'existence d'un être qui ne soit pas sans cesse mélangé à du non-être. Or, la connaissance et la pensée, en tant que puissances, impliquent action et passion : passion de l'objet connu sous l'action de la pensée qui connaît (248e)⁵⁷⁰. D'où une conséquence inévitable pour les Amis des Formes : ce qui est ne saurait être connu, faute de pouvoir pâtir, et ce domaine de réalité (le seul à être au sens plein) est radicalement séparé de tout ce qui relève de la puissance, à savoir le mouvement, la vie, l'âme et la pensée⁵⁷¹.

Toutes les options ontologiques s'avèrent ainsi contradictoires et en un sens sophistiques, si la sophistique consiste à produire des contradictions sans fin. Elles sont du moins impuissantes à élucider la nature de l'être, qui semble pourtant plus claire que celle du non-être, et laissent le champ entièrement libre au sophiste. Mais jusqu'où Platon va-t-il exactement dans cette relecture des doctrines de l'être à la lumière de la sophistique ? S'agit-il uniquement de critiquer des doctrines antérieures et différentes de la sienne ? C'est cette question qu'invite à poser la présence des Amis des Formes dans le dialogue. Leur identification engage des enjeux interprétatifs lourds sur le statut de l'Étranger en tant que

⁵⁷⁰ La caractérisation de la connaissance comme une forme d'action, et du fait d'être connu comme une passion, est diversement interprétée par les commentateurs : tantôt comme une explicitation de la position des Amis des Formes pour justifier leur refus ; tantôt comme un simple argument *ad hominem* opposé par l'Étranger aux Amis des Formes, mais abandonné par la suite ; tantôt comme la position de l'Étranger et de Platon lui-même. Pour une mise au point et une discussion stimulante sur ce passage, cf. F. TEISSERENC, *Le Sophiste de Platon, op. cit.*, p. 81-86. S'il montre le caractère difficilement tenable de la première option de lecture, sa critique de la troisième me semble plus discutable. Il justifie son refus d'attribuer à Platon une telle conception de la connaissance par le fait que Platon décrit généralement un rapport inverse : c'est l'âme connaissante qui pâtit de l'intelligible, et non l'objet connu qui pâtit sous l'effet de l'action de l'âme (voir par exemple *Phédon*, 79d, *République*, 511d). Le problème de son interprétation (deuxième option), c'est qu'elle ne parvient pas réellement à rendre compte de la fonction de cet argument dans l'ensemble de la séquence, qui vise pourtant à établir la nécessité d'introduire le mouvement dans l'être pour le rendre connaissable, ce qui semble bien avaliser cette définition de la connaissance en termes d'agir et de pâtir. Il me semble donc préférable d'y lire un argument que l'Étranger fait en son nom (troisième option), qui est appelé à être précisé dès lors qu'on comprend que l'action et la passion dans le cadre de la connaissance n'impliquent pas une altération de l'être de l'objet connu, qui doit également demeurer en repos (249b), et qui n'est pas inconciliable avec l'affirmation, faite dans d'autres dialogues, que l'âme connaissante pâtit également, en un sens, de l'intelligible. Les mêmes arguments me semblent devoir être opposés à L. BROWN, « Innovation and Continuity : The Battle of Gods and Giants, *Sophist* 245-249 », *op. cit.*, qui préfère soutenir une position qui n'est jamais affirmée dans le *Sophiste* – ce sont les Formes qui agissent sur le sujet connaissant – plutôt que donner un sens positif à l'idée, pourtant explicitement avancée par l'Étranger, d'une action via l'acte de la connaissance.

⁵⁷¹ Cette objection est semblable à celle de Parménide au jeune Socrate dans le dialogue homonyme : si les Formes doivent être posées comme strictement séparées, alors elles sont inconnaissables et leur puissance causale inexplicable (*Parménide*, 133b-134e). Mais à en rester là, la victoire revient au sophiste. L'absence de toute liaison entre l'être et le connaître est notamment utilisée par Gorgias dans la seconde hypothèse de son traité *Sur le non-être* : même si quelque chose existe, nous ne pourrions en avoir aucune connaissance, en raison de l'hétérogénéité irréductible entre l'être et le connaître, dont témoigne l'existence de pensées auxquelles ne correspond aucun étant.

locuteur principal et l'évolution de la pensée platonicienne concernant les Formes. Si l'on prend en effet au sérieux la familiarité que dit avoir l'Étranger avec leur doctrine (248b), on pourrait être tenté d'y voir une conception davantage éléatique que platonicienne des Formes⁵⁷², ou un mélange des deux, malgré le fait que Platon soit le seul à utiliser le langage des Formes pour désigner l'être véritable. D'autres identifient les Amis des Formes aux Mégariques⁵⁷³. En s'appuyant sur le témoignage d'Aristote (*Métaphysique* A, 987a29), qui fait remonter la théorie platonicienne des Formes aux Pythagoriciens, on a pu également y voir une allusion à leur doctrine⁵⁷⁴, ou encore un mélange d'héritage socratico-platonicien, de pythagorisme et / ou d'éléatisme. Si enfin on y voit une référence aux Formes telles qu'elles sont défendues dans d'autres dialogues platoniciens, on aurait alors peut-être une remise en cause de l'ontologie platonicienne telle qu'on la trouve exposée notamment dans le *Banquet*, le *Phédon*, le *Phèdre* ou encore la *République*⁵⁷⁵.

La séparation entre deux domaines de réalité, l'être et le devenir, leur correspondance à deux types de connaissances, le savoir et l'opinion, et l'immutabilité des Formes par opposition à l'absence de stabilité des réalités en devenir, rend difficilement évitable la comparaison avec les Formes platoniciennes, bien plus qu'avec d'autres mouvements intellectuels plus ou moins proches du platonisme, comme le mégarisme, l'éléatisme ou le pythagorisme⁵⁷⁶. Est-ce à dire cependant qu'on assiste dans le *Sophiste* à une critique de la théorie des Formes et à la mise en place d'un nouveau type de discours sur l'être ? La difficulté est semblable à celle posée par la critique des Formes dans la première partie du *Parménide* : l'emploi du champ lexical des Formes dans le cadre d'une réfutation permet-il d'en faire une critique de Platon par lui-même ? Pour cela, il faudrait que la doctrine des Amis des Formes soit identique à celle exposée par Platon dans d'autres dialogues. En particulier, les développements que l'on trouve dans le *Phédon* et la *République* tombent-ils sous le coup de l'accusation faite par l'Étranger de détruire la vie et l'intellect dans l'être ? En aucune façon, dès lors qu'on tient compte des relations qui traversent les Formes dès ces dialogues. Dans le *Phédon*, Socrate ne cesse d'insister d'une part sur la relation qui lie l'âme à l'intelligible, auquel elle est apparentée, et d'autre part sur la façon dont les Formes entrent en

⁵⁷² Cf. L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, Clarendon press, 1867, p. 125.

⁵⁷³ Cf. R. MULLER, *Introduction à la pensée des Mégariques*, *op. cit.*, p. 93-100.

⁵⁷⁴ Cf. Proclus, *In Parménidem*, II, 149.

⁵⁷⁵ Cf. N. NŌTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, *op. cit.*, p. 219-220 ; N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 11-19. Pour une brève synthèse des tenants de cette interprétation, voir par exemple J. MALCOLM, « Does Plato Revise his Ontology in *Sophist* 246c-249d ? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, n° 2, 1983, p. 115-127, p. 115.

⁵⁷⁶ Dans le même sens, cf. F. M. CORNFORD, *Plato's Theory of Knowledge*, *op. cit.*, p. 242-244.

relation les unes avec les autres sans pour autant en être altérées dans leur essence⁵⁷⁷. En *République* V (477b-480a), c'est à partir de la notion de δύναμις qu'est démontrée la distinction entre la connaissance et l'opinion d'une part, ainsi qu'entre les Formes et le devenir sensible d'autre part. Or, une puissance est spécifiée par son objet et l'effet qu'elle produit (477d) : cette puissance qu'est la connaissance produit un effet spécifique, à savoir reconnaître comment se comporte ce qui est (478a). Il y a donc une action de la connaissance sur ce qui est au sens plein (les Formes), à savoir le rendre plus intelligible. Dans la *République*, la connaissance implique une relation entre le sujet connaissant et l'objet connu pensée en termes de puissance d'agir qu'interdisent, du moins en ce qui concerne les Formes, les Amis des Formes. Ces dialogues antérieurs au *Sophiste* présupposent donc ce qui est justement nié par les Amis des Formes, à savoir la possibilité d'une relation affectant des réalités intelligibles sans entraîner pour autant leur altération, un amoindrissement de leur essence, que ce soit dans l'acte de connaissance (*République*), ou dans la possibilité qu'il existe un certain mouvement, des relations dynamiques entre les Formes (*Phédon*). Niant cette possibilité, les Amis des Formes refusent d'attribuer action et passion aux Formes, et cantonnent toute forme de mouvement et d'interaction aux réalités en devenir, coupant toute liaison entre cette puissance qu'est l'intelligence et l'être⁵⁷⁸. Dans le *Phédon* et la *République*, les Formes possèdent ainsi une puissance d'agir et de pâtir qui n'implique pas la perte de leur essentialité, tandis que les Amis des Formes les conçoivent comme des réalités statiques privées de toute relation avec quelque autre réalité que ce soit. La nature conférée à la Forme intelligible, des dialogues de maturité aux Formes des Amis des Formes, n'est donc pas la même. De surcroît, la conception des Amis des Formes repose sur une définition restreinte du couple agir-pâtir (conçu sur le seul modèle de l'altération), bref sur une définition sensible de la puissance, puisqu'ils ne l'attribuent qu'au devenir, là où tout l'enjeu du *Phédon* ou de la *République* est de montrer la possibilité d'une autre forme de relation entre les réalités véritables⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ Sur les relations d'acceptation ou d'exclusion qu'entretiennent les Formes entre elles, cf. 103c-105e.

⁵⁷⁸ Il est vrai qu'en 248a ils reconnaissent bien l'intermédiaire qu'est l'âme dans la connaissance. En revanche, ils ne reconnaissent pas la possibilité d'une relation entre les Formes, et même la connaissance des Formes ainsi conçues s'avère contradictoire avec leur caractère absolument immobile et séparé.

⁵⁷⁹ On pourrait toujours objecter que Platon reconnaîtrait l'impossibilité de penser une relation entre un agent et un patient qui n'implique pas d'altération, de sorte qu'il mettrait en évidence le caractère intenable de sa conception précédente des Formes. L'argument est cependant faible, dans la mesure où les développements sur les Formes dans les dialogues précédents en fournissent une conception beaucoup plus élaborée et complexe que celle des Amis des Formes : si Platon devait s'auto-critiquer sérieusement, il devrait le faire en tenant compte de la possibilité de pâtir sans altération pour les Formes, ce qui n'est pas le cas ici car cette possibilité n'est pas envisagée par les Amis des Formes.

Néanmoins, la présence de ces Amis des Formes parmi les producteurs de discours contradictoires sur l'être a une conséquence de taille : ce ne sont pas seulement les « autres » discours sur l'être qui s'avèrent aporétiques, faisant ainsi le jeu du sophiste. C'est également le cas du discours platonicien lui-même, lorsqu'il est réduit au rang de simple variante du discours ontologique, oubliant ainsi sa liaison fondamentale avec l'acte même de penser et de rechercher la vérité. Autrement dit, la contradiction s'élève au sein même de l'hypothèse platonicienne des Formes, ou plutôt d'une certaine interprétation de celle-ci qui n'y verrait qu'un discours sur l'être *parmi d'autres*, une énième option ontologique. Plus que jamais, Platon se joue ici des fausses ressemblances : les Amis des Formes sont au philosophe platonicien ce que le loup est au chien ; s'ils ne sont pas des sophistes à proprement parler, ils n'empêchent pas plus que les autres ontologies le sophiste de s'imposer, puisqu'ils coupent l'être de l'intelligence et produisent des contradictions sans fin. Platon va ainsi jusqu'à mettre en scène sa propre doctrine comme l'un de ces discours ontologiques qui échouent à échapper aux contradictions et font une fois de plus le jeu du sophiste : le double mouvement d'élargissement et d'internalisation de la sophistique atteint dans ces pages son amplitude maximale.

Il est encore renforcé par le fait que les exigences du discours philosophique, opposées aussi bien aux Fils de la Terre qu'aux Amis des Formes, s'avèrent au moins dans un premier temps tout aussi contradictoires que les positions des ontologues. Ces exigences, qui posent en même temps les premiers jalons de l'ontologie remaniée de la fin du dialogue, sont énoncées dans les pages capitales de 248e-249d : on ne peut éliminer de l'être ni le mouvement ni le repos, comme le font les critériologues, car cela reviendrait à éliminer la connaissance et l'intelligence. Les premiers arguments de l'Étranger sur ce point, opposés dans un premier temps aux Amis des Formes, pourraient laisser penser qu'il leur oppose une cosmologie qui rappelle à certains égards celle du *Timée* : si l'intelligence doit se trouver dans ce qui est complètement, alors cela implique qu'il ait également la vie, une âme, et donc un mouvement (249a-b)⁵⁸⁰. Mais ce dont parle l'Étranger, c'est en réalité moins l'intelligence cosmique que l'intelligence et la pensée propres au philosophe, comme cela apparaît clairement quelques lignes plus loin :

⁵⁸⁰ Sur l'âme comme mouvement automoteur, cf. *Phèdre* 245c-246a. Selon le *Timée* (30a-b), le monde possède une âme pourvue d'un intellect, ce qui explique sa beauté et sa régularité.

Et assurément, il faut lutter avec toutes les ressources du discours contre celui qui s'efforcerait, sur quelque sujet et de quelque manière que ce soit, de faire disparaître connaissance, pensée ou intelligence. [...] Donc pour le philosophe, c'est-à-dire celui qui tient dans la plus haute estime toutes ces choses-là, semble-t-il, il est à cause d'elles nécessaire de ne pas accepter l'immobilité du tout – que la soutiennent ceux qui posent l'un ou ceux qui posent des formes multiples –, et de ne pas du tout écouter non plus ceux qui, à l'inverse, meuvent l'être en tous sens ; mais plutôt de dire, à la façon du vœu des enfants, que toutes choses sont immobiles et en mouvement, et que l'être et le tout sont à la fois l'un et l'autre.

Καὶ μὴν πρὸς γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὅς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ἰσχυρίζεται περὶ τινος ὀπιθοῦν. [...]. Τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῆ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν. (249c6-d4)

Le véritable risque de ces doctrines, qui les rend inacceptables, est bien qu'elles abolissent la cognoscibilité de ce qui est. Et c'est bien ce critère (rendre ce qui est pensable et intelligible) qui est le seul dont se prévaut le philosophe pour les rejeter. Si d'un point de vue ontologique, c'est la question des rapports entre l'être, le mouvement et le repos qui apparaît ici, elle est déterminée à partir d'une considération qui n'est pas ontologique, mais gnoséologique, à savoir la possibilité de la connaissance et de l'exercice de l'intelligence, dont le champ lexical sature ces pages : on n'entre dans l'ontologie remaniée qu'à partir de la question de la connaissance. Il s'agit désormais de faire entrer le *logos* dans l'équation ontologique⁵⁸¹. Ce faisant, l'Étranger pose la condition de toute l'ontologie remaniée de la fin du dialogue : rendre ce qui est connaissable et dicible⁵⁸². La véritable lutte n'est donc pas celle entre matérialisme et idéalisme, monisme et pluralisme, mais entre un *logos* qui fait de la préservation de l'intelligence un critère indépassable, et une myriade d'autres qui, aussi opposés soient-ils sur l'être, suppriment purement et simplement l'activité de l'intelligence. De ce point de vue la gigantomachie entre Amis des Formes et Fils de la Terre est un faux antagonisme, ou plutôt une lutte sur fond d'accord. Dans tous les cas, le savoir devient impossible.

L'exigence d'intelligibilité propre au philosophe semble cependant devoir se payer d'une contradiction patente, puisqu'elle contribue à attribuer à tout ce qui est à la fois le

⁵⁸¹ Voir également 260c : le *logos* doit faire partie des genres qui sont.

⁵⁸² Pour une interprétation opposée, selon laquelle l'Étranger soutient ici une position qui n'est pas conservée dans la suite du dialogue, mais qui ne servirait qu'à formuler la double aporie de 250d-e, cf. J. MALCOLM, « Does Plato Revise his Ontology in *Sophist* 246c-249d ? », *op. cit.*. Cette interprétation va de pair avec celle selon laquelle les grands Genres développés ultérieurement ne sont pas les plus importants en eux-mêmes. C'est là manquer le fait que l'Être, le Mouvement, le Repos, le Même et l'Autre, sont justement ceux qui rendent le savoir possible, à la différence du Chaud et du Froid par exemple. Ils ne sont donc pas choisis au hasard, ce qui confirme que le primat de l'exigence d'intelligibilité n'est pas abandonné, mais sous-tend bien plutôt l'ensemble des développements ultérieurs.

mouvement et le repos, ce qui est une contradiction patente. Mouvement et repos étant des contraires qui semblent épuiser la réalité existante – tout ce qui n'est pas en repos est en mouvement, et inversement – il semble impossible de poser l'être comme un troisième genre qui ne soit cependant ni en mouvement ni en repos, sans retomber dans les difficultés soulevées contre les pluralistes (249a-250a, qui renvoie à 243d-244a). L'aporie sur l'être fait fait pendant à celle sur le non-être (250d-e) : toutes deux ont révélé l'impuissance des discours ontologiques à dire et à penser quelque chose de ce qui est. Le sophiste ne peut qu'être vainqueur à ce stade.

Pour sortir des difficultés inhérentes aux discours sur l'être et le non-être, l'Étranger les ressaisit à un niveau de généralité supérieur, en exhibant les difficultés relatives à l'un et au multiple inhérentes au *logos* lui-même, y compris dans la prédication ordinaire : en attribuant un prédicat à un sujet, par exemple « un homme bon et grand », on le rend à la fois un et multiple – un en tant que sujet, multiple en tant qu'il est à la fois homme, bon et grand⁵⁸³. Or, c'est précisément sur ces ambivalences inhérentes au langage que s'appuient des individus inexpérimentés, tard-venus, qui se servent de ce paradoxe apparent pour produire des contradictions et nier la possibilité de la prédication, réduisant ainsi tout énoncé à une tautologie (l'homme est homme, le bon est bon, etc.) (251b-c)⁵⁸⁴. On attribue souvent cette position à Antisthène. Mais cette description d'esprits novices (qui peuvent tout aussi bien se trouver dans des corps de vieillards) ne peut manquer de faire écho aux sophistes de l'*Euthydème*, qui pensent avoir atteint le savoir suprême du seul fait de produire contradictions et paradoxes sur tout sujet, en jouant sur les ambivalences inhérentes au langage, et qui se sont spécialisés dans cet art sur le tard⁵⁸⁵. On a vu en outre que l'impossibilité de la prédication semblait attribuée par Socrate aux sophistes (303d). C'est donc bien une dialectique de type éristique qui rejaillit dans le premier volet de l'élaboration des cinq grands Genres. Cette dialectique est caractérisée par sa dimension puérile : elle n'est pas à prendre au sérieux, et ceux qui le font en étant âgés sont d'autant plus ridicules. Pour

⁵⁸³ Le mouvement argumentatif est ici proche du passage du *Philèbe* étudié au chapitre 4 : après la description des difficultés sérieuses qui tiennent à la position d'unités éidétiques, il s'agit de revenir aux problèmes de l'un et du multiple inhérents au langage ; de façon analogue, l'Étranger montre que les difficultés de l'un et du multiple auxquelles conduisent les discours sur l'être s'ancrent dans la nature même du langage articulé. Les apories de l'un et du multiple dans le langage sont donc une reformulation à un niveau de généralité supérieur des contradictions des ontologues.

⁵⁸⁴ J. MORAVCSIK, « Being and meaning in the *Sophist* », *Acta Philosophica Fennica*, vol. 14, 1962, p. 23-78 va encore plus loin en qualifiant cette position d' « atomisme sémantique » (p. 59), dans la mesure où elle rend impossible tout jugement, y compris le jugement tautologique, puisque même ce dernier nécessite l'usage de la copule.

⁵⁸⁵ Dans le même sens, cf. A. BRACCACCI, « Eutidemo e Dionisodoro, gli ὀψιμαθεῖς del *Sofista* e un passo dell' *Eutidemo* », *Elenchos*, vol. 20, n° 2, 1999, p. 381-396.

autant, elle exploite la confusion de l'un et du multiple dont témoignent aussi bien les discours sur l'être que le langage ordinaire. Tant que les apories de l'un et du multiple n'ont pas trouvé de solution, elle pourra être utilisée par les éristiques contre quiconque formule une seule phrase.

Afin d'éviter une telle conséquence, l'Étranger propose de poser à l'ensemble des interlocuteurs précédents une alternative : ou bien rien ne communique avec rien, ou bien toutes choses se mélangent, ou bien il existe une communauté sélective entre elles (251d). C'est ici que culminent les apories ontologiques, puisque l'Étranger donne un dernier tour aux contradictions des ontologues, s'ils refusent le principe de la communication sélective. Si rien ne communique avec rien, tous les discours sur l'être sont en effet intenable : 1) s'il n'y a aucun mélange, aucune communication entre l'être d'un côté, le mouvement et le repos de l'autre, alors les Fils de la Terre qui meuvent le tout, aussi bien que les monistes et les Amis des Formes qui posent l'être immobile, sont voués à la contradiction, puisqu'ils sont obligés de mélanger dans leur discours l'être avec le mouvement ou le repos (252a) ; 2) de même, les pluralistes qui font de ce qui est l'unité dynamique d'une multiplicité, sont voués à la contradiction, dès lors que l'unité ne peut se mêler à la multiplicité ; 3) les novices apparus quelques lignes auparavant (251b), qui se plaisent au jeu de la tautologie, sont les plus ridicules, car ils défendent de la façon la plus claire la position de l'incommunicabilité⁵⁸⁶, alors même qu'elle les conduit à s'auto-réfuter, puisque l'énoncé de leur propre thèse les oblige à lier, à faire communiquer différents termes dans un *logos*. La forme même de leur thèse contredit son contenu. On peut cependant se demander si cette dernière contradiction ne touche que les tard-venus qui tiennent des positions tautologiques : la description de l'Étranger peut en effet, à plusieurs égards, rappeler également les Amis des Formes⁵⁸⁷. Eux aussi refusent toute forme de communauté d'affection (252b9 : *κοινωνία παθήματος*) parmi les choses qui sont : ils désignent le beau en soi comme ce qui est réellement beau, séparé des autres Formes et des choses belles qui en participent. Qui plus est, les termes que leur attribue l'Étranger ne sont pas anodins : *εἶναί, χωρίς, τῶν ἄλλων, καθ' αὐτό* (252c4). Ce sont certes des termes caractéristiques de la position des tard-venus, qui posent que chaque chose est séparée des autres et existe uniquement par soi (l'homme est l'homme, le bon est le bon, etc.) ; mais ce sont également ceux des Amis des Formes : pour eux aussi, ce qui est

⁵⁸⁶ Dans les deux cas précédents, il semble davantage s'agir de la conséquence de l'hypothèse de l'incommunicabilité appliquée aux différents discours sur l'être, sans que l'incommunicabilité soit à proprement parler associée à ces doctrines elles-mêmes, à la différence des tard-venus, qui semblent bien la revendiquer.

⁵⁸⁷ Cf. N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste, op. cit.*, p. 254 n. 275.

pleinement existe par soi, chaque Forme se trouvant séparée des autres et du devenir sensible⁵⁸⁸. L'indécision est ici délibérée, et les conséquences en sont lourdes : si cet avatar de la pensée platonicienne qu'est la doctrine des Amis des Formes loge en elle-même une contradiction qui n'a rien à envier au ridicule de la tautologie éristique, alors elle vaut bien l'éristique.

La nécessité d'un mélange (252b6 : σύμμιξις) rend contradictoire tout discours posant un ou des principes purs séparés les uns des autres. La possibilité symétrique, celle qui fait tout communiquer avec tout, est cependant tout aussi désastreuse : on ne serait même plus en mesure de distinguer le mouvement du repos, et faute de pouvoir distinguer entre les réalités contraires, on ne pourrait plus rien distinguer : le repos serait en mouvement, et inversement (252d). La nécessité d'éviter la contradiction implique celle de distinguer les termes contraires, de garantir leur unité respective, ce qui est impossible si tout se mélange avec tout. Seule la troisième hypothèse est viable, celle qui consiste dans un mélange sélectif des choses les unes avec les autres.

Au terme de ce double échec, on se trouve à l'apogée du double mouvement d'élargissement et d'intériorisation de la sophistique : élargissement bien au-delà de la figure habituelle du sophiste, puisque la contradiction sophistique apparaît comme une conséquence quasiment inévitable des discours sur l'être, des plus anciens et vénérables d'entre eux à la doctrine platonicienne elle-même, que Platon met ici en scène comme une ontologie parmi d'autres ; intériorisation, du fait même de cette redéfinition de la sophistique comme une conséquence directe des discours sur l'être. La référence au ventriloque Euryclès (252c), derrière son comique évident, est significative : le sophiste loge en chaque discours sur l'être, et aucune des solutions qui ont jusqu'ici été envisagées ne parvient à se sortir d'une contradiction sans fin qui ne ferait qu'entériner sa légitimité et invalider l'ensemble des analyses sur la différence entre discours vrai et discours faux, réalité et apparence.

Platon relit ainsi l'histoire de la philosophie qui l'a précédé, incluant celle qu'il a contribué à bâtir, au prisme de la sophistique. Sortir de celle-ci nécessite bien plus que la simple position des Formes intelligibles, du moins telles qu'elles sont posées par les Amis des Formes, ou qu'une recherche en commun de la vérité, puisque ce prérequis a été posé (237b-c) sans empêcher pour autant la figure du sophiste de réapparaître dans la discussion sur l'être. Le renversement est d'autant plus provocateur que le sophiste est absent, et que la

⁵⁸⁸ Sur l'idée de séparation dans la doctrine des Amis des Formes, cf. 248a7-8 : γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς ποῦ διελόμενοι λέγετε. Sur l'existence par soi, par opposition à l'existence constamment altérée du devenir, cf. 248a11-13 : τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως.

recherche à son sujet semble devoir se dérouler sans heurt. Mais il n'en est rien si, comme je le soutiens, Platon entend dans ces pages nous faire comprendre que la sophistique n'est pas seulement affaire de sophistes, mais une conséquence possible des discours ontologiques, voire des discours sous toutes leurs formes.

3) L'ontologie remaniée et ses conditions (249c-d, 253a-264b)

Capturer le sophiste et le démarquer enfin du philosophe requiert un *logos* inédit sur ce qui est. Celui-ci devient possible lorsque le philosophe apparaît dans toute sa clarté, au moment où est élucidée la connaissance dialectique (253d2-3: τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης) qui lui est propre, qui est aussi bien la science des hommes libres. Celle-ci consiste, d'après le paradigme grammatical mobilisé par l'Étranger, à être capable de discerner les rapports mutuels qu'entretiennent les Genres, ou Formes⁵⁸⁹. Il s'agit de la troisième des hypothèses formulées en 251d – il y a communication sélective entre les Genres –, la seule permettant de sortir des apories précédemment soulevées et de démarquer enfin le philosophe du sophiste. Tandis que l'activité du premier consiste à élucider les relations entre les Genres, l'attachant à « la Forme de l'Être » (254a8-9 : τῆ τοῦ ὄντος ιδέα)⁵⁹⁰, le second se camoufle du côté du Non-être (254a). Philosophe et sophiste sont désormais distingués par l'objet de leur *logos* (l'Être / le Non-être) et la nature de leur *logos* (positif dans la détermination de l'articulation des Genres entre eux / purement réfutatif et auto-contradictoire pour le sophiste). Qui plus est, le philosophe peut désormais échapper aux contradictions de l'un et du multiple précédemment soulevées (249c-d) par son exigence d'intelligibilité : l'Être n'est ni le Mouvement ni le Repos, de sorte qu'il n'est en lui-même ni en mouvement ni en repos, mais il leur confère l'existence tout en étant distinct d'eux. L'unité de chaque Genre ne l'empêche

⁵⁸⁹ On trouve le terme εἶδος en 253d, 254c, 255c-e, 258c, 259c-d, et en 259e. Nombre de commentateurs ont refusé d'y voir une référence aux Formes intelligibles, du fait de la critique des Amis des Formes. Néanmoins, on a vu que cette théorie n'était pas celle de Platon, mais sa version ontologique, c'est-à-dire coupée de la question du savoir et du *logos*. Il me semble donc préférable de considérer l'analyse des grands Genres dans la continuité de celle des Formes, ce qui justifierait la réintroduction du vocable éidétique. La différence majeure avec les Amis des Formes réside dans le fait d'admettre la possibilité de relations entre les Formes d'une part, et entre les Formes et le sujet connaissant d'autre part. Les deux passages décrivant les différentes combinaisons d'acceptation ou d'exclusion entre les Genres (253b-d) impliquent la possibilité d'appliquer le couple action / passion aux grands Genres. En 254d10, l'Être est « mêlé » (μεικτόν) au Mouvement et au Repos. En 255a, on retrouve le champ lexical de la participation, déjà présent dans le *Phédon*, pour caractériser la relation du Mouvement et du Repos au Même et à l'Autre. La caractérisation de l'être par la puissance me semble donc conservée et explicitée (en ce qu'elle n'implique pas nécessairement une altération de la nature de l'objet qui pâtit) bien plus qu'abandonnée. Sur l'articulation entre εἶδος et γήνοϋς dans le *Sophiste*, voir la synthèse éclairante de L. MOUZE, *Chasse à l'homme et faux-semblants*, op. cit., p. 71-77 : les deux termes désignent la même chose, mais envisagée sous deux angles différents (comme l'unité d'une essence distincte, ou le regroupement d'une multiplicité).

⁵⁹⁰ Au sens propre, le philosophe s'attache à toutes les Formes, qui participent toutes de celle de l'Être.

pas d'entrer en relation, de façon sélective, avec d'autres Genres, et la dialectique consiste précisément à élucider par le moyen du *logos* l'articulation de l'un et du multiple propre aux différents Genres. La détermination des Genres voyelles, les plus importants, fournit enfin les bases d'une nouvelle caractérisation de l'articulation entre l'Être et le Non-être : l'introduction du Même et de l'Autre aux côtés de l'Être, du Mouvement et du Repos (254e-255e), permet de redéfinir le Non-être comme une partie du Genre de l'Autre (256d-259c)⁵⁹¹, échappant d'un même coup à l'interdit parménidien et à l'impossibilité d'assigner le sophiste au domaine du non-être.

Ce très bref résumé sur la dialectique et les Genres voyelles, dont l'analyse de détail dépasse amplement le cadre de cette étude, permet de mettre en évidence un élément essentiel, à savoir que les apories de l'être et du non-être ne peuvent trouver une solution, et le philosophe son critère de démarcation vis-à-vis du sophiste, qu'à la seule condition de dialectiser : la sortie de l'aporie est possible parce que l'exigence d'intelligibilité du discours conditionne l'ontologie elle-même, ce qui rend la démarcation du philosophe et du sophiste inopérante en dehors de ce rapport spécifique au *logos* qui est celui du philosophe. En effet, la marche de la recherche initiale du dialogue s'inverse : tandis qu'il s'agissait initialement de trouver le sophiste, puis le politique et le philosophe, le philosophe est trouvé avant le sophiste, et au beau milieu de la recherche de ce dernier :

Par Zeus ! est-ce que nous ne sommes pas tombés sans nous en rendre compte sur la science des hommes libres, et ne risquons-nous pas, alors que nous cherchons le sophiste, d'avoir d'abord trouvé le philosophe ?

ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηρηκέναι τὸν φιλόσοφον; (253c7-9)

À y regarder de plus près, il ne s'agit aucunement d'un hasard, ce que pourrait laisser croire l'emploi du verbe κινδυνεύω : si le philosophe est trouvé avant le sophiste, c'est que ce dernier ne peut être capturé que par un philosophe et dans les conditions qu'il pose sur l'être

⁵⁹¹ Sur cette définition, cf. M. DIXSAUT, « La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste* », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 165-213. Elle montre notamment que le principe général de la négation correspond à un double mouvement, une double opération : le détachement d'une partie de la Forme de l'Autre, et une mise en opposition à une Forme déterminée. Le non-beau n'est donc pas l'autre du Beau, mais une partie de l'Autre résultant de la mise en opposition entre l'Autre et le Beau. De façon analogue, le Non-être est cette partie de l'Autre qui vient s'opposer à l'Être (258b-c). Il existe donc, puisqu'il est une portion de l'Autre, qui lui-même participe à l'Être. Une difficulté notable est que l'Étranger confère au Non-être l'unité d'une Forme (258c), alors qu'il est une portion de la Forme de l'Autre. M. DIXSAUT, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p. 161, propose l'hypothèse suivante : « si le Non-être est une Forme alors que le non-beau ou le non-grand n'en sont pas, c'est parce qu'il ne *résulte* pas d'une mise en opposition, il *est* la mise en opposition (*antithesis*) elle-même ». Cette hypothèse me semble corroborée par 258d-e, qui fait du non-être chacune des portions de l'Autre mise en opposition à ce qui est.

et le *logos*⁵⁹². C'est en effet à condition de déployer un discours non plus seulement sur l'être, mais sur les relations entre les Genres voyelles, autrement dit à condition de dialectiser, qu'il devient possible de sortir des apories à propos de l'être et du non-être, de l'un et du multiple, qui font le jeu du sophiste. Or, l'ontologie à laquelle aboutit le dialecticien est elle-même conditionnée par un rapport spécifique au *logos*, celui qui fait de son intelligibilité la condition première et elle-même inconditionnée de sa validité. C'est ce qu'indiquent très nettement les remarques de 249c-d déjà analysées, sur lesquelles on ne saurait trop insister : la lutte du philosophe ne se fait pas d'abord contre une conception donnée du réel – par exemple contre un relativisme empiriste abolissant la possibilité même de l'être – mais contre un certain rapport au discours, celui qui abolit la possibilité de la science, de la pensée et de l'intellect. Le philosophe pose ainsi l'existence des réalités lui permettant de produire un savoir véritable ; en l'occurrence, puisqu'il est nécessaire⁵⁹³ pour cela de poser le tout à la fois en mouvement et en repos, le philosophe les introduit tous deux dans l'être, même si cela semble de prime abord contradictoire donc intenable. Sans la prévalence de cette exigence initiale, la contradiction apparente aurait conduit à l'abandon du maintien conjoint du Mouvement et du Repos auprès de l'Être ; maintenu, il permet au contraire de construire un modèle complexe d'articulation des grands Genres entre eux à partir de 254d.

On peut cerner l'originalité de cette démarche si on la compare avec les analyses que propose Alexander Nehamas de la distinction entre philosophie et sophistique chez Platon. Selon lui, dans la mesure où une distinction neutre entre philosophie et sophistique (que ce soit selon la finalité, la méthode ou le rapport à l'enseignement) est toujours insuffisante, Platon ne pourrait réellement établir leur différence qu'en présupposant la distinction entre réalité et apparence, donc à partir de la position d'existence des Formes intelligibles : « It presupposes accepting a specific and deeply controversial philosophical theory and, even more radically, a family of distinctions between appearance and reality which is itself equally partisan. The distinction between philosophy and sophistry is no longer neutral ; it is drawn

⁵⁹² Pour une interprétation similaire, cf. M. LASSEGUE, « L'imitation dans le *Sophiste* de Platon », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 247-265, p. 264-265 : « Si, en cherchant le sophiste, on trouve d'abord le philosophe, il ne faut pas s'en étonner : on ne saurait trouver d'image s'il n'y a pas de modèle ».

⁵⁹³ Cf. la tournure *ἀνάγκη διὰ ταῦτα* (249c11) pour justifier la conservation conjointe du mouvement et du repos dans l'être. L'articulation causale avec ce qui précède, à savoir l'exigence d'intelligibilité est nette : c'est pour préserver tout ce qui relève de l'intellect qu'il faut choisir une telle ontologie. La nécessité de cet enchaînement ne l'est pas moins : il ne s'agit pas d'une option ontologique parmi d'autres, mais de la seule à même de préserver la possibilité du savoir. L'indissociabilité du mouvement et de l'intelligence est réaffirmée dans le *Timée* (30d) et les *Lois* (897d3).

from within the point of view of philosophy itself »⁵⁹⁴. Il est vrai que pour pouvoir distinguer les raisonnements fallacieux des raisonnements véritables, il est nécessaire que soit établie la distinction ontologique mentionnée par Alexander Nehamas ; de même, le sophiste ne peut être un imitateur du savant qu'à la condition que tout ne soit pas un perpétuel simulacre abolissant la distinction entre un original et une imitation. Toutefois, le *Sophiste* invite à ne pas voir dans la différence ontologique entre apparence et réalité (sensible et intelligible) le présupposé fondateur du discours philosophique, comme le soutient Alexander Nehamas. Car la distinction entre réalité et apparence est aussi bien celle des Amis des Formes. Le postulat propre au philosophe n'est pas la distinction ontologique entre réalité et apparence, car celle-ci n'est que la conséquence d'un autre postulat sur la possibilité de produire un savoir et un discours qui soient véritablement intelligibles. Dès lors, la difficulté n'est plus celle d'un choix doctrinal initial, mais d'un choix sur la puissance qu'on accorde au *logos* : non pas seulement produire un effet persuasif qui se fait effet de réel, comme celui des sophistes et rhéteurs ; ni produire un discours vraisemblable, comme tout un chacun le fait au quotidien ; mais atteindre une vérité et une réalité qui n'ont aucun équivalent dans ce dont nous faisons empiriquement l'expérience. Il n'en demeure pas moins exact que ce choix n'est pas neutre, et qu'il est propre au philosophe : pour lui seul en effet, le *logos* doit avoir cette puissance qu'il est contraint de présupposer pour sauver l'idée même de savoir.

C'est ainsi qu'on peut interpréter la comparaison du philosophe qui veut poser le tout à la fois en mouvement et en repos avec un petit enfant qui, inconscient de l'impossibilité de tout avoir, exige quelque chose de proprement impossible. Cette image est surprenante, car le raisonnement enfantin est le propre du raisonnement contradictoire des éristiques (251b-c). Cependant le philosophe agit seulement *à la façon* du vœu des enfants (249d3 : κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν) et non de façon réellement puérile, car le caractère contradictoire de son exigence s'avère nécessaire pour pouvoir produire un discours vrai, et peut être levé au terme de l'analyse. Il n'en demeure pas moins que dans le mouvement d'élaboration du nouveau discours sur ce qui est, il lui est nécessaire d'assumer une contradiction véritable qui ne trouve de justification qu'*a posteriori*. Il faut quelque chose de ce désir d'impossible propre à l'enfant, à celui qui n'a pas encore été éduqué à juger impossibles certaines choses, pour philosopher.

⁵⁹⁴ A. NEHAMAS, « Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic : Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n° 1, 1990, p. 3-16, p. 13.

L'analyse du discours faux à partir de 259d, rendu possible par la redéfinition du Non-être comme une partie de l'Autre, et qui permet de capturer le sophiste, confirme l'articulation étroite entre l'ontologie (le discours sur l'être) et l'analyse de la nature du *logos*. Le propre du discours sophistique est de mêler les contraires, et d'exploiter cette confusion pour produire des réfutations apparentes mais non réelles. Ce faisant, ce discours est étranger aux Muses et à la philosophie (259e2 : ἀμούσου καὶ ἀφιλοσόφου). De sa confusion de toute chose il aboutit à une forme de séparation, d'atomisation des choses entre elles⁵⁹⁵, et ce faisant il s'abolit lui-même comme *logos*, c'est-à-dire comme discours signifiant quelque chose d'une réalité donnée :

Parce que le fait de séparer chaque chose de toutes les autres assure la destruction parfaite de tous les discours ; car le discours naît chez nous en raison de l'entrelacement des Formes les unes avec les autres.

Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. (259e4-6)

La possibilité du *logos* dialectique constitue l'horizon indépassable et le critère de démarcation du philosophe et du sophiste. C'est justement parce qu'on ne saurait détruire tout discours signifiant qu'il est nécessaire de poser une forme de communication, de liaison entre les Formes. Cela ne signifie pas que l'existence d'une liaison entre les Formes ne correspondrait à aucune réalité en dehors du discours, et la tournure διὰ + accusatif indique bien le rapport causal qu'il existe entre l'ordre de l'être (des Formes qui entretiennent un certain nombre de rapports mutuels entre elles) et l'ordre du discours (la dialectique qui articule les Formes entre elles conformément à leur nature). Il n'en demeure pas moins que la finalité de tout le passage est d'établir la possibilité de tenir un discours qui ne soit pas celui de la sophistique, comme le confirme l'enchaînement argumentatif qui suit immédiatement : s'il faut contraindre le sophiste à admettre que les Genres, d'un point de vue ontologique, se mélangent les uns aux autres, c'est « par rapport au fait que⁵⁹⁶ le discours est pour nous l'un des genres qui sont » (260a5-6 : πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἔν τι γενῶν εἶναι). Il s'agit par là d'affirmer la réalité du discours : il faut le tenir pour une chose réelle, qui possède sa

⁵⁹⁵ Je comprends le passage de la confusion à l'atomisation de la façon suivante : le sophiste réfute ses interlocuteurs en montrant qu'ils font coexister les contraires, sans faire grand cas des modalisateurs, et il en conclut qu'on ne peut énoncer que des tautologies, comme cela a déjà été montré en 251b-c.

⁵⁹⁶ La tournure πρὸς τό, qui répond au πρὸς δὴ τί par lequel Théétète demande un éclaircissement sur ce qu'apporte le mélange des Formes, n'est pas aisée à interpréter. N.-L. Cordero la comprend comme indiquant une finalité (« pour pouvoir affirmer que, pour nous, le discours est l'un des genres des êtres ») ; L. Robin de façon plus neutre comme l'indication d'une liaison entre eux (« par rapport à ce point que, pour nous, le discours est une des réalités génériques »). C'est cette seconde option que je privilégie, sans que cela change rien au fait que c'est bien pour que le *logos* puisse exister qu'il faut envisager la communication des Genres.

nature et ses exigences propres. C'est ce que, selon Platon, ses prédécesseurs n'ont jamais fait : ils ne tiennent pas compte de cette réalité qu'est le *logos* ; en ce sens, ils le déréalisent, agissent comme s'il n'avait pas d'existence réelle. C'est également à ce résultat qu'aboutit la conception qui sépare toutes choses de toutes les autres (259e), rendant le *logos* impossible et donc illusoire, incohérent. Sans le *logos*, la dialectique philosophique est tout simplement impossible, ce qui serait la chose la plus grave qui soit (260a6 : τὸ μὲν μέγιστον). On ne peut guère affirmer plus clairement la prévalence de la question du *logos* dans le débat ontologique : l'important est de préserver la possibilité du *logos*, et ce faisant la possibilité de philosopher.

Tout se joue sur la question de savoir ce que signifie un discours qui est (réellement) un *logos*, et Platon indique clairement que cela implique une tout autre conception que celle des sophistes. En terrain sophistique, on parle bien nominalement du *logos*, ce maître tout-puissant selon l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias (§1), mais c'est un *logos* qui paie sa puissance persuasive par une impuissance heuristique à formuler quoi que ce soit de ce qui est, un *logos* paradoxal qui ne peut que s'abolir lui-même⁵⁹⁷. C'est en ce sens que le sophiste dénie toute existence au *logos*, en particulier à celui du philosophe qui cherche à tenir un discours vrai sur ce qui est, et qu'il est le pire des misologues. Pour y parvenir, il faut pouvoir entrelacer *logos* et *doxa*⁵⁹⁸ au Non-être, c'est-à-dire à l'Autre (260b-c). À cette condition, le discours faux devient possible, et le sophiste peut être délogé du non-être qu'il pensait inexpugnable et qui lui permettait d'affirmer l'égle vérité de tout *logos*.

Cette tâche, plus facile que la précédente (261c), est menée à bien à partir d'une analogie entre la structure du discours et celle des Genres. Le but est en effet de montrer, pour parer une ultime objection du sophiste, que le discours et le jugement communiquent bien avec l'Autre, sans quoi le sophiste pourrait toujours affirmer la vérité de tout discours en niant qu'il communique avec l'Autre (260d-261a)⁵⁹⁹. Or tout énoncé est composé de noms

⁵⁹⁷ Voir notamment le renversement magistral de la *Défense de Palamède* : Gorgias fait jouer le discours vrai pour mieux annihiler toutes ses prétentions à proférer la moindre vérité. La deuxième et la troisième hypothèse du traité *Sur le non-être* aboutissent à la même conclusion.

⁵⁹⁸ En 263e-264a, les deux termes sont uniquement distingués par le caractère extériorisé ou non de l'acte consistant à juger (affirmer et nier) au terme de ce dialogue de l'âme avec elle-même qu'est la pensée. Je traduis *doxa* dans ce passage par « jugement » de préférence à « opinion », suivant ainsi L. Robin et N.-L. Cordero, dans la mesure où la définition qui en est donnée en 264a insiste sur l'acte d'affirmer ou de nier quelque chose davantage que sur le contenu d'une opinion ou son statut épistémique, ce qui appellerait davantage une traduction par « opinion ».

⁵⁹⁹ Cette ultime attaque du sophiste témoigne néanmoins de sa capacité d'adaptation, puisqu'il apparaît ici capable d'adopter non seulement le vocabulaire du philosophe, mais également le principe même de la dialectique (la communication des Genres) pour le retourner contre lui en posant la non-communication entre ce

désignant les sujets de l'action, et de verbes qui rendent les actions manifestes (262a) ; c'est à cette seule condition qu'un énoncé produit du sens, une simple suite de noms ou de verbes étant purement et simplement inintelligible. Tout énoncé, même le plus simple et du moment qu'il a un sens, est déjà le produit de l'entrelacement de différentes réalités (noms et verbes) (262d-e). Il présuppose donc sa communication avec l'Autre, dans la mesure où il est composé d'éléments hétérogènes articulés les uns aux autres. L'exemple de deux énoncés, l'un vrai et l'autre faux, permet de faire ressortir la structure de l'Autre dans l'énoncé faux : dire quelque chose de faux, c'est faire passer quelque chose de différent de ce qui est pour ce qui est (263a-d). La structure du discours faux comme attribution d'un être-autre, c'est-à-dire autre que ce qui est, à un sujet donné, est ensuite élargie à tout *logos*, qu'il soit extériorisé par la parole ou se produise en silence dans l'âme de chacun lorsqu'elle pense (263d), et qu'il soit d'origine intellectuelle (opinion) ou passe par l'intermédiaire de la sensation (représentation⁶⁰⁰) (263e-264a) : dans chaque cas, il est possible de distinguer le faux du vrai, et de définir le faux comme autre que ce qui est.

4) La capture finale (264c-268b)

La possibilité du discours⁶⁰¹ faux permet de sortir de l'aporie formulée en 236e, laquelle avait, en jetant le doute sur la possibilité de distinguer entre un original et une copie, interrompu la division de l'imitation (aussi appelée production d'images) en deux espèces, la copie respectueuse des proportions, et le simulacre qui n'en tient aucun compte. C'est donc cette division qui est reprise, à partir de la technique de production⁶⁰², dont l'imitation est une espèce (265b), celle qui relève d'une technique humaine, et non divine, de production d'images (265b-266d). Le sophiste est l'instrument de sa propre imitation : il produit des simulacres par un certain usage de son corps, et plus particulièrement de sa voix (267a). Faute de posséder un savoir de ce qu'il imite, il appartient au genre de l'imitation opinative (267e8 : *δοξομιμητικήν*), celle qui repose sur une simple opinion et non sur un savoir de ce qu'elle

qui relève du *logos* et le non-être. Le philosophe doit se faire plus sophiste que le sophiste avant de pouvoir le capturer.

⁶⁰⁰ Je traduis ainsi *φαντασία*, terme introduit en 260c, que N.-L. Cordero traduit par « illusion », c'est-à-dire de la même façon que *φάντασμα*. Mais la *φαντασία* est plutôt du côté de la représentation par le biais de la perception : elle constitue, comme l'opinion, un intermédiaire entre l'énoncé et son référent permettant de parler de discours vrai ou faux. On ne saurait donc la confondre avec cette forme particulière d'image erronée qu'est le *φάντασμα*.

⁶⁰¹ J'entends par la suite « discours » au sens générique conféré au terme en 263e, qui s'identifie avec la pensée et englobe ainsi aussi bien les discours prononcés que les jugements silencieux de l'âme avec elle-même.

⁶⁰² Le sophiste n'appartient pas, comme on pouvait le penser, à la technique d'acquisition, mais bien de production. Ce changement de paradigme est préparé dès 233d.

imite⁶⁰³. Cette catégorie est cependant encore trop large, car elle englobe aussi tous les ignorants qui n'ont pas conscience de leur ignorance, tandis que le sophiste a parfaitement conscience de la difficulté d'affirmer quoi que ce soit de vrai (268a)⁶⁰⁴. C'est pourquoi il est un imitateur ironique, qui dissimule son absence de savoir tout en sachant parfaitement qu'il en est dépourvu. La dernière division distingue le sophiste de l'orateur politique selon une double modalité : le caractère long ou court des discours prononcés d'un côté, et leur caractère public ou privé de l'autre (268b). Le constat est semblable à celui du *Gorgias* : bien que les critères diffèrent, sophistique et rhétorique s'avèrent extrêmement proches l'une de l'autre dans leur différence ; dans les deux cas, deux figures droites leur sont opposées, en l'occurrence le politique (πολιτικόν) par opposition à l'orateur populaire (δημολογικόν), et le savant (σοφόν) par opposition au sophiste (σοφιστικόν). Ils permettent d'isoler la figure du sophiste dans une définition réelle ayant prouvé ses propres principes et évacué toute confusion avec une autre figure du savoir : le sophiste est un « imitateur du savant » (268c1 : μιμητής δ' ὄν τοῦ σοφοῦ), d'où son nom (σοφιστής), qui ne doit cependant plus masquer toute la différence qui existe entre lui et le savant, à savoir la différence entre le simulacre et l'original⁶⁰⁵.

Le « sophiste réel » (268d3-4 : τὸν ὄντως σοφιστήν) est ainsi capturé, et cette formulation conserve quelque chose des conditions de sa capture : là où le sophiste se prévaut d'une déliaison totale vis-à-vis du langage de l'être, c'est le sophiste *réel, véritable*, qui est capturé par le philosophe, autrement dit un sophiste auquel on a imposé un *logos* qui n'est pas le sien, le *logos* qui pose des Genres et les fait communiquer les uns avec les autres pour distinguer le discours vrai du discours faux, ce qui est réel de ce qui n'est qu'apparent. Ce coup de force est permis par la redéfinition du non-être, domaine où se réfugie le sophiste,

⁶⁰³ Cette assignation à l'imitation ignorante peut sembler arbitraire. Néanmoins, on peut raisonnablement la tenir pour une conséquence des analyses précédentes : l'imitation sophistique ne peut procéder d'un savoir, dans la mesure où le sophiste refuse les conditions mêmes du savoir, à savoir la communication sélective des Genres. Elle est en outre cohérente avec l'attitude épistémologique d'un Gorgias, qui distingue l'opinion et le savoir mais pour mieux rendre impossible le second, et dont on a retrouvé des échos importants à travers tout le *Sophiste*.

⁶⁰⁴ Comme on l'a vu dans les chapitres précédents, en particulier les chapitres 1 et 2, les sophistes sont aussi parfois désignés comme des naïfs qui croient réellement posséder un savoir. Platon cible ici une sophistique beaucoup plus retorse, qui a abandonné l'idée même de connaissance, à la façon des misologues du *Phédon*, et qui est bien représentée par les éristiques de l'*Euthydème*.

⁶⁰⁵ Cette définition englobe et unifie les précédentes, du moins les cinq premières : quelle que soit la façon dont on définit l'activité du sophiste, il ne produit qu'un simulacre d'enseignement et de contradiction. Il ne me semble donc pas nécessaire de conclure, comme le fait L. Brown, à un échec de la septième définition en raison du caractère intrinsèquement indéfinissable du sophiste. Ce n'est pas parce que l'essence du sophiste est paradoxale – son essence est de ne pas avoir d'essence propre, d'être toujours dans l'imitation – qu'elle n'est pas formulable. Cf. L. BROWN, « Definition and Division in Plato's *Sophist* », dans D. Charles (éd.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 151-171, qui offre également un bon panorama des débats sur la méthode par division et son application à la recherche sur le sophiste.

comme un être-autre : le dialogue donne à proprement parler une réalité au sophiste en l'assignant à un domaine qui participe de l'être, celui de l'Autre. Quant à sa technique, il lui donne la réalité d'une technique imitative déficiente et trompeuse au regard de la vérité. En cela, il la mesure à l'aune d'une vérité qui ne peut appartenir qu'au philosophe et dont le sophiste est exclu⁶⁰⁶.

C'est donc que pour pouvoir parler du sophiste, il faut en parler en philosophe, à partir des exigences propres au *logos* philosophique et dans son langage, celui des choses qui sont, autrement dit les Formes⁶⁰⁷. Le philosophe apparaît d'ailleurs en filigrane dans les branches non empruntées de la division. Probablement pas dans la figure du savant, dont le sophiste est un imitateur. En effet, le sophiste ne prétend pas imiter le philosophe dialecticien, dans la mesure où il ne reconnaît ni le *logos* qui est le sien, ni les réalités qu'il recherche ; c'est pourquoi le philosophe se caractérise précisément par différenciation d'avec le sophiste. Je ne pense pas non plus qu'il soit décrit comme un imitateur de Socrate, comme le soutient Létitia Mouze⁶⁰⁸ : Socrate est bien confondu avec un sophiste, mais il ne constitue pas un modèle pour le sophiste. Le sophiste cherche à imiter le savant, celui qui sait tout (232e-233a), et il le peut grâce à la dimension purement formelle, et donc universelle, de sa technique de l'imitation et de la réfutation. De véritable savant, il ne semble pas y en avoir, sauf peut-être un dieu⁶⁰⁹. Le philosophe, quant à lui, ne recherche pas le savoir en général, mais s'efforce de tenir un *logos* intelligible, et pour cela il le fait porter sur l'articulation des Genres entre eux⁶¹⁰.

Si le philosophe n'est pas le savant, on peut en revanche deviner sa présence dans la branche de l'imitation érudite (267e2-3 : *ιστορικὴν τινα μίμησιν*)⁶¹¹. Celle-ci repose en effet

⁶⁰⁶ La distinction initiale entre la copie et le simulacre prend ainsi tout son sens : si le simulacre n'est pas une copie de copie, mais une imitation sans modèle véritable, une imitation de ce qui n'est déjà pas réellement, on comprend qu'il faut créer les conditions mêmes pour qu'un autre usage de l'image puisse advenir. Il ne s'agit pas de « rapprocher » le simulacre du modèle pour en faire une copie, mais de créer les conditions permettant de sortir du cercle des simulacres. Sans cela, la possibilité d'une image droite serait inenvisageable, il serait impossible d'en former une du sophiste et on en resterait à la multitude éclatée des premières définitions.

⁶⁰⁷ Pour une conclusion similaire, cf. S. DELCOMINETTE, « Odysseus and the Home of the Stranger from Elea », *op. cit.*, p. 539-540 : dès le prologue, lorsque l'Étranger répond à Socrate que chez lui, les trois genres sont distincts (217a-b), il parle implicitement de cette demeure qu'est, pour le philosophe, l'être (253e-254a).

⁶⁰⁸ L. MOUZE, *Platon. Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 200 n. 2.

⁶⁰⁹ Cf. *Apologie*, 23a ; *Phèdre*, 278d.

⁶¹⁰ Pour une conclusion similaire, cf. *République* V (475d-e), qui récusé l'identification immédiate du philosophe avec un amoureux du savoir en général, pour le caractériser par un désir spécifique pour ce qui est réellement, c'est-à-dire les réalités intelligibles.

⁶¹¹ En 267b9, l'opposition est tracée dans le genre mimétique entre l'imitation faite selon l'ignorance (*ἀγνοσία*) ou selon la connaissance (*γνώσεως*), puis elle est reformulée en 267e1-2 en termes d'imitation accompagnée d'opinion (*μετὰ δόξης*) ou accompagnée de connaissance (*μετ' ἐπιστήμης*). L'opinion est au regard de la connaissance une forme d'ignorance.

sur la distinction entre opinion et connaissance, la seconde accompagnant cette forme d'imitation laissée de côté et dont le sophiste est d'emblée exclu. Qui d'autre que le philosophe pourrait donc produire des imitations basées sur la science, c'est-à-dire un *logos* qui soit une image correcte (une copie) de son modèle, à savoir les Formes et leurs rapports mutuels ? Cela pose cependant une difficulté : cette distinction semble bien prendre place dans le genre de la production de simulacres (τὸ φανταστικόν) et non dans celui de la production de copies (τὸ εἰκαστικόν) (266e). Or, on a vu que la première était au fond une imitation qui ne s'appuyait sur aucun original réel, mais uniquement sur l'opinion qu'on se fait de chaque chose, sans aucun véritable rapport au modèle. Cela semble bien inconciliable avec l'idée d'une imitation accompagnée de science, c'est-à-dire de la connaissance de la réalité de chaque chose et de son articulation avec les autres genres. Cela étant, le vocabulaire de l'imitation est pour le moins fluctuant dans le dialogue : la technique de production d'images est divisée en production de copies ou de simulacres, et cette dernière l'est elle-même en imitation à proprement parler (267a8 : μίμησις, aussi appelée μιμητικόν en a10) lorsqu'on utilise son propre corps, l'autre branche (utilisation d'un instrument) étant laissée sans dénomination particulière. Or, avant la longue digression, c'est l'imitation dans son ensemble (235d1-2 : τῆς μιμητικῆς) qui est divisée en copie ou simulacre, et le terme est synonyme de la technique de production d'images dans son ensemble. Il n'est donc pas impossible de considérer que l'imitation accompagnée de science constitue autre chose qu'un simple simulacre, ce qui résorbe au moins partiellement la tension entre imitation et science. Chemin faisant, on a de nouveau trouvé le philosophe lors de la recherche sur le sophiste. Mais cette fois, ils sont distingués selon le critère adéquat : celui du savoir.

Conclusion sur le *Sophiste*

Loin de se réduire à une analyse ontologique ou logico-linguistique, le dialogue se structure de bout en bout autour du problème sophistique, qu'il expose dans toute sa complexité, et dont on peut dégager deux pôles principaux : d'une part, une réflexion sur les raisons de la difficulté constante à définir le sophiste et à en distinguer le philosophe ; d'autre part, une mise en évidence des conditions sous lesquelles ce défi peut malgré tout être relevé. En cela, il s'inscrit pleinement dans la continuité des autres dialogues qui mettent en scène une confrontation entre philosophie et sophistique (*Protagoras*, *Gorgias*, *Euthydème*, *Théétète*), dans lesquels toute victoire du philosophe sur le sophiste se paie au prix d'un

redoublement de leur confusion. Dans le *Sophiste*, cette confusion est à la fois réfléchie, c'est-à-dire l'objet principal du discours, et levée au terme de l'analyse.

Certains indices empêchent cependant de considérer qu'au terme du dialogue, la difficulté est définitivement levée, et la question enfin close. Les six premières définitions mettent en évidence la multiplicité irréductible des apparaîtres du sophiste, et ce faisant la réalité du risque de confusion avec le philosophe, en faisant parfois apparaître le philosophe dans des genres identiques à ceux du sophiste. Ainsi lorsque le philosophe réfute en vue de purifier l'âme de l'interlocuteur, préalable à tout savoir véritable, peut-il réellement être autre chose qu'un noble sophiste ? Lorsque ce faisant il s'adonne à la joute verbale, y compris en vue de la vérité et sans réclamer le moindre salaire, n'en est-il pas moins un éristique ? La découverte du philosophe dialecticien dans la seconde partie du dialogue n'apporte aucune réponse à ces questions, dans la mesure où si le philosophe s'attache à ce qui est, aux relations entre les Genres, il ne fait pas pour autant que cela, il doit aussi se confronter aux opinions d'autrui et les réfuter. Rien n'indique en effet que les caractérisations plus ou moins explicites du philosophe, sous des traits proches de ceux de Socrate, doivent être abandonnées dans la seconde partie du dialogue. Elles doivent être abandonnées, ou plutôt remaniées, *en tant que définitions du sophiste, ou en tant que critère distinctif suffisant du philosophe et du sophiste*. Mais en tant qu'on trouve autre chose que le sophiste, en particulier dans les cinquième et sixième définitions, on peut parfaitement conserver les conclusions de certaines analyses. En l'occurrence, l'éloge de la réfutation des opinions fausses n'est jamais remis en cause par la suite, et il est parfaitement possible d'en faire un préalable à l'activité dialectique décrite en 253b-254a. Dès lors qu'on considère la philosophie en devenir, et son exercice réel, les difficultés persistent.

Appendice : Platon a-t-il manqué la sophistique ? La réponse du *Sophiste*

La revalorisation et le regain d'intérêt pour la pensée sophistique ces dernières décennies ont pu avoir pour contrepartie une dévalorisation de leur critique par Platon et de la philosophie telle qu'elle aurait pris naissance avec lui. Dans cette perspective, jeter le discrédit sur les objections platoniciennes à la sophistique, en particulier dans le *Sophiste*, a pu devenir un exercice à part entière des études sur la sophistique, la condition *sine qua non*

de toute entreprise de revalorisation de ce mouvement intellectuel. On n'a pas hésité à parler, par exemple, de « l'intervention meurtrière de Platon dans l'histoire de la sophistique »⁶¹².

Les analyses de Barbara Cassin sont parmi les plus emblématiques du mouvement de revalorisation contemporain de la sophistique : contre les revalorisations antérieures de la sophistique comme une forme d'empirisme, de phénoménalisme ou encore un courant précurseur des Lumières, elle y lit de façon beaucoup plus radicale et subversive une critique avant l'heure de toute la tradition ontologique, par l'inversion du rapport entre le mot et la chose, le dire et l'être : l'être, la chose, n'est en terre sophistique qu'un effet du discours, ce qu'elle appelle « effet-monde », et la philosophie elle-même n'est plus qu'un fait de langage. La distinction platonicienne entre dire quelque chose (*legein ti*) et tenir un discours portant sur quelque chose (*logos peri tinos*) constituerait une première étape, parachevée par Aristote au livre *Gamma* de la *Métaphysique*, ouvrant ainsi la voie à l'ontologie⁶¹³. On trouve une conclusion semblable chez Alonso Tordesillas : « Le philosophe est donc celui qui tente de dire ce qui est, le sophiste de faire être ce qu'il dit »⁶¹⁴. Dans une perspective similaire, Antonia Soulez revalorise explicitement ce qu'elle appelle la « pragmatique sophistique » contre « l'élimination du sujet parlant au profit du seul énoncé »⁶¹⁵ chez Platon. Celui-ci serait donc à l'origine d'une tradition de lecture des sophistes qui a d'emblée occulté le véritable sens de leur pensée en les enfermant dans les rets d'une ontologie dont nous serions encore les dépositaires. Il les aurait voués à l'ordre des simulacres, et ce afin de mieux valoriser une philosophie uniquement préoccupée de l'essence des choses, alors qu'eux-mêmes questionnent et rejettent radicalement la distinction même entre réalité et apparence, copie et simulacre, et se consacrent exclusivement au *logos*. La critique philosophique de la sophistique, depuis Platon, et parfois même la revalorisation de la sophistique, dans la mesure où elle demeurerait dans le même cadre conceptuel, ne procéderait ainsi que d'une pétition de principe aussi patente que regrettable.

⁶¹² F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, « Sophistique et scepticisme », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 149-165. Voir également le second numéro de la revue *Noesis* de 1998, intitulé : *Pourquoi a-t-on tué les sophistes ?*

⁶¹³ Voir en particulier les introductions de B. CASSIN, *L'effet sophistique*, *op. cit.* et B. CASSIN (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986. Dans ce dernier texte, elle insiste tout particulièrement sur le rôle d'Aristote dans le rejet final de la sophistique hors du champ de la philosophie, là où Platon se contente de repérer, de capturer le sophiste. Néanmoins, Aristote parachève une assignation du sophiste au domaine du faux qui prend selon elle naissance chez Platon.

⁶¹⁴ A. TORDESILLAS, « L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique : la notion de *kairos* », dans B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 31-61, p. 60.

⁶¹⁵ A. SOULEZ, « Le dire comme acte du sophiste. Ou : invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique », *op. cit.* p. 59.

C'est donc, semble-t-il, que Platon n'aurait pu assigner le sophiste au non-être, à l'apparence et à la tromperie, qu'à la condition de se donner préalablement le cadre ontologique à même de distinguer l'apparence du réellement étant. Ce faisant, il aurait occulté la condition proprement logologique de tout discours, y compris philosophique, à savoir de produire son propre effet, et de ne pouvoir le faire que dans un contexte donné. Cette naïveté est pourtant d'abord celle de Parménide, qui a posé la voie de l'être comme seule possible, et empêché d'emprunter celle du non-être tout en le faisant, en un sens, être. Or, la critique sophistique de l'interdit parménidien est actée dans le *Sophiste* par l'Étranger lui-même, on l'a vu. Platon n'acte-t-il donc la critique sophistique de Parménide que pour retomber dans les mêmes illusions, à savoir un discours capable de dire l'être sans s'interroger sur sa propre condition en tant que *logos*? Est-ce au prix d'une ontologie oublieuse de sa propre discursivité que Platon parvient à capturer le sophiste?

Au terme des analyses qui précèdent, la réponse ne peut être que négative. Les remarques décisives de 248e-249c empêchent en effet de dissocier l'analyse ontologique sur les grands Genres d'un rapport au *logos* qui est propre au philosophe, lequel requiert la vie et l'intelligence sous toutes leurs formes. Or, s'il en est ainsi c'est que le discours philosophique n'est pas d'abord discours sur l'être et en cela science, mais qu'il se porte sur ce qui est parce que c'est là le seul lieu où il puisse faire advenir un savoir qui en soit vraiment un, où l'intelligence puisse s'exercer sans s'empêtrer dans les contradictions des discours sur l'être. La différence entre Parménide et Platon, telle qu'elle est construite dans le *Sophiste*, n'est pas d'abord ontologique, car l'ontologie remaniée ne se justifie et ne se déploie elle-même que sur la base d'une certaine conception du *logos*. Cela ne signifie pas, comme le soutient Gorgias, que le *logos* philosophique n'est lui-même qu'une apparence, une persuasion qui se fait passer pour vraie, ou encore qu'il fait être ses propres objets, en l'occurrence les grands Genres ou Formes, mais que ceux-ci ne peuvent être saisis que par un individu capable de faire de l'exigence d'intelligibilité et de cognoscibilité le critère premier de son discours. Dès lors, la distinction entre réalité et apparence, vérité et fausseté, n'est pas d'abord ni uniquement le résultat d'un postulat ontologique, mais d'une exigence portant sur le *logos*. En s'opposant au sophiste, Platon joue ainsi moins l'ontologie contre la logologie, qu'il n'oppose un rapport au *logos* à un autre.

Il n'ignore rien en effet de ce qu'Antonia Soulez appelle la « pragmatique sophistique ». Dans l'*Euthydème*, cette pragmatique est à la fois mise en scène dans la façon même dont les éristiques choisissent de répondre ou de ne pas répondre aux questions de

Socrate, et explicitement assumée par eux, lorsqu'ils affirment l'identité du mot et de la chose (284a-b) ainsi que l'identité du dire et du faire (284b-c, 296d-e). L'objet du chapitre 5 était de montrer que Platon prend parfaitement au sérieux ces positions sur le langage et qu'il est loin de les récuser à peu de frais. Quant au passage le plus célèbre de cette pragmatique sophistique, l'Apologie de Protagoras dans le *Théétète*, il est fort possible qu'il s'agisse d'une création platonicienne. J'ai là aussi soutenu que Platon reconnaissait toutes les difficultés que pouvait présenter la réfutation de Protagoras, qui soutient comme les éristiques, mais pour d'autres raisons, qu'il est impossible de contredire et de dire faux. C'est seulement dans le *Sophiste* que ce défi trouve une véritable réponse, lorsque l'Étranger articule la nature du *logos* à une ontologie qui permet aux Formes d'entrer en relation les unes avec les autres. Platon tient donc pleinement compte du refus par la sophistique de présupposer comme acquise la distinction entre le réel et l'apparaître, le vrai et le faux, puisque tout le *Sophiste* a pour fonction d'en dégager la possibilité. En outre, il internalise la figure du sophiste : s'il en fait bien, comme le dit Barbara Cassin, l'autre du philosophe, son « *alter ego* négatif »⁶¹⁶, ce n'est pas comme une figure extérieure qui serait tout au plus nécessaire au philosophe pour se définir, mais qu'il pourrait cependant toujours conjurer pour s'en distinguer en toute clarté. Au contraire, Platon fait de la sophistique le risque propre à la pensée lorsqu'elle perd son rapport au vrai, son exigence d'intelligibilité et de vie ; un mode même du philosopher lorsqu'il cesse d'être ce qu'il est.

Si donc, pour reprendre une dernière fois les termes de Barbara Cassin, Platon procède à une série de « distorsions »⁶¹⁷ sur la sophistique, on ne saurait confondre distorsion et occultation, ou distorsion et naïveté. De façon très nette dans le *Sophiste*, peut-être plus encore que dans les autres dialogues, Platon impose au sophiste un *logos* qui n'est pas le sien, et le cadre dialogique indique très clairement qu'on ne capture le sophiste qu'en son absence, et à partir d'un *logos* où la différence avec le philosophe est d'emblée donnée. Pour autant, cela ne signifie aucunement que Platon manquerait ce qui fait la force d'une certaine sophistique, incarnée notamment par Gorgias, Protagoras et les éristiques, à savoir l'exploitation maximale de la puissance du discours et l'affirmation de l'impossibilité de saisir un réel brut indépendamment de sa médiation discursive. Platon demeure après tout, on ne saurait trop vite l'oublier, la source principale de notre connaissance de la sophistique, y compris de la sophistique revalorisée depuis plusieurs décennies. C'est au contraire parce

⁶¹⁶ B. CASSIN, *L'effet sophistique*, op. cit., p. 9.

⁶¹⁷ B. CASSIN (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 10.

qu'il reconnaît toute la puissance de la pratique sophistique du *logos* qu'il lui oppose la possibilité, et même la nécessité, non pas de l'ontologie, mais d'un autre usage du *logos*.

On peut par ailleurs s'interroger sur l'« ontologie » attribuée à Platon dans le *Sophiste*. Est-on encore dans le cadre d'une ontologie au sens strict, lorsque l'Être n'est plus que l'un des Genres voyelles, et perd le privilège qu'il avait chez Parménide ? Certes, les Genres *sont* au sens plein du terme, mais en tant qu'ils participent de l'Être, et non parce que l'Être constituerait un principe supérieur ou transcendant : « Le jeu platonicien de l'être, de l'autre et du même n'autorise aucune prépondérance, n'accorde à l'un des trois genres aucune souveraineté »⁶¹⁸. C'est ainsi moins dans le langage de l'être en soi que Platon récuse le sophiste, que dans celui de la pluralité de l'être, seule condition d'un discours intelligible. De ce point de vue, l'ontologie platonicienne est aux antipodes du monisme éléatique et de l'image que l'on a pu donner d'elle.

Transition : De la sophistique au politique

Le *Sophiste* se clôt sur la définition du « sophiste réel ». Cela signifie-t-il que l'on peut envisager la possibilité d'un sophiste illusoire, qu'on prendrait pour un sophiste mais qui n'en serait pas un ? La figure du noble sophiste ouvre déjà cette possibilité d'un sophiste qui n'en est pas vraiment un⁶¹⁹. Il est difficile de ne pas penser à Socrate, accusé de façon récurrente de n'être au fond qu'un sophiste parmi d'autres. Comme on l'a vu, la fin du dialogue ne lève pas réellement l'ambiguïté sur la noble sophistique, c'est-à-dire sur la philosophie lorsqu'elle est prise sous l'angle de la réfutation de l'opinion ignorante. Qu'en est-il du philosophe dialecticien, qui est nettement distingué du sophiste : auprès de qui la distinction entre dialectique et sophistique est-elle audible et acceptable ? Peut-elle l'être pour la foule, c'est-à-dire pour l'opinion populaire ?

La réponse du dialogue à cette question est négative, comme en attestent plusieurs passages. Lorsque le philosophe est trouvé avant le sophiste (253c), l'Étranger souligne que si les deux domaines auxquels ils sont assignés possèdent des propriétés contraires – clarté de

⁶¹⁸ M. DIXSAUT, « La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste* », *op. cit.*, p. 315.

⁶¹⁹ Selon L. BROWN, « Definition and Division in Plato's *Sophist* », *op. cit.*, p. 162, c'est également le cas de la dernière définition, qui ne permettrait pas plus que la sixième de distinguer un philosophe de type socratique d'un sophiste. Il me semble cependant que la distinction entre production de copie et de simulacre interdit une telle conclusion : même s'il se présente souvent comme ignorant, Socrate s'efforce toujours de retrouver par le biais du *logos* un modèle (une chose en soi), ce qui est une démarche diamétralement opposée à celle attribuée au sophiste. Mieux vaut donc distinguer la septième définition de la sixième sous le rapport de la réussite à capturer le sophiste, tout en soulignant qu'elle ne résout pas pour autant toutes les difficultés posées par la sixième.

l'être, obscurité du non-être (254a) – en revanche du point de vue de l'opinion ils sont tout aussi difficiles à percevoir, autrement dit aussi obscurs l'un que l'autre. Il y a cependant une dissymétrie dans les raisons qui sont données pour rendre compte de ces difficultés : dans le cas du sophiste, le non-être est réellement un domaine obscur, plein de difficultés et de paradoxes, tandis que l'être auquel s'attache le philosophe est parfaitement clair. C'est seulement par inexpérience de ces choses que la plupart des individus s'avèrent incapables de le saisir :

Le philosophe de son côté, toujours lié par ses raisonnements à la forme de l'être, n'est nullement⁶²⁰ aisé à voir, en raison cette fois de la clarté propre à cette région : en effet les yeux de l'âme de la plupart sont incapables de tenir fermement leur regard en direction de ce qui est divin.

Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. (254a8-b1)

Le thème d'une réalité si claire qu'elle en est, paradoxalement, difficilement saisissable, ne peut manquer de faire écho à l'allégorie de la Caverne en *République* VII : lorsque l'individu libéré parvient au grand jour, il est complètement aveuglé et incapable de regarder directement les réalités véritables ; il doit s'y habituer progressivement en portant son regard sur les ombres, qui équivalent aux savoirs dianoétiques, avant de pouvoir peu à peu regarder leur modèle. Dans la *République*, le dépassement de cet état d'aveuglement face à la clarté propre au domaine intelligible est possible en raison du fait que seuls les plus doués des individus sont libérés suivant les étapes déterminées du cursus éducatif : cette libération est par conséquent individuelle. Si elle demande du temps, de l'effort, et n'est jamais garantie de sa réussite, elle demeure possible dans le cadre d'une éducation adéquate dans une cité idéale. En revanche, lorsque cette possibilité porte sur la majorité des individus (τῶν πολλῶν), et qu'elle est discutée en dehors du cadre d'un régime parfaitement bon, elle apparaît impossible ou presque. Là encore, la similitude avec la *République* est frappante : on ne saurait avoir la naïveté de croire que la foule pourrait être philosophe (*Sophiste*, 254b ; *République*, 494a). Dans la *République*, ce postulat légitime un gouvernement aristocratique, voire royal, et débouté les prétentions de la démocratie. Dans le *Sophiste*, il interroge la possibilité d'une reconnaissance à grande échelle de la différence entre philosophe et sophiste. Et la

⁶²⁰ N.-L. Cordero traduit οὐδαμῶς par « pas absolument », ce qui ôte toute sa force au propos, car on pourrait alors considérer que s'il n'est pas absolument facile de percevoir le philosophe, cela ne pose pas non plus de difficulté majeure. Or, le texte insiste au contraire sur l'extrême difficulté que cela représente, confirmée par l'adjectif ἀδύνατα : il y a là quelque chose de l'ordre d'une quasi-impossibilité.

conclusion, dans le second cas, est que du point de vue de l'opinion commune, le philosophe est voué à ne pas être perçu pour ce qu'il est, donc à continuer à être confondu avec un sophiste.

Une brève remarque de l'Étranger confirme que les définitions du sophiste et du philosophe ne sont pas acceptables par la plupart des individus. Au début de la reprise de la division du genre de la production d'images, l'Étranger rappelle que la finalité de la division est de parvenir à saisir la nature propre du sophiste (264e3-265a1 : τὴν οἰκείαν [...] φύσιν), dépouillée de tout ce qui le rend commun à d'autres genres, et de la faire apparaître « surtout à nous-mêmes, ensuite aussi à ceux qui ont naturellement, par leur ascendance, une affinité plus grande avec une telle méthode » (265a1-2 : μάλιστα μὲν ἡμῖν αὐτοῖς, ἔπειτα καὶ τοῖς ἐγγυτάτω γένει τῆς τοιαύτης μεθόδου πεφυκόσιν). La signification générale du passage est claire : l'enquête sur le sophiste est seulement destinée à quelques individus au-delà du cercle de ceux qui participent à l'entretien. Cela signifie-t-il pour autant, comme le soutient Stanley Rosen, qu'il ne faudrait pas divulguer la vérité sur le sophiste au-delà du cercle restreint des initiés⁶²¹ ? Pas nécessairement, mais que la différence ne peut être saisie qu'à la condition de parcourir la même voie de recherche. La remarque de l'Étranger demeure infra-politique, et si elle peut avoir des conséquences politiques, elle ne dit en revanche rien de la façon dont il faudrait user de ce savoir auprès de l'ensemble des citoyens d'une cité. Qui sont donc ces autres individus capables de comprendre ce qu'est réellement un sophiste, et quelle est cette « méthode » qu'ils ont en commun avec les protagonistes qui mènent la recherche dans le dialogue ? Le substantif μέθοδος, dont les occurrences parsèment le dialogue⁶²², désigne le plus souvent le mode de recherche employé pour trouver le sophiste, et plus précisément le principe de la division d'un genre par ses espèces successives pour parvenir à la réalité que l'on s'est donné pour but de définir. Dans cette mesure, les individus désignés pourraient être ceux qui ont fourni les prémisses d'une méthode pleinement exploitée dans le dialogue. Les candidats possibles sont alors divers : les disciples de Zénon et Parménide, autrement dit les Éléates⁶²³, ou encore les sophistes eux-mêmes⁶²⁴. Il est pourtant difficile de comprendre la

⁶²¹ S. ROSEN, *Plato's sophist*, *op. cit.*, p. 311 : « It would seem to follow from this that we will not make a public display of our analysis ».

⁶²² 218d5, 219a1, 227a8, 235c7, 243d7 (il désigne alors le fait de supposer que les tenants des thèses adverses répondent comme s'ils étaient présents), 265a2.

⁶²³ Hypothèse prudemment avancée par N.-L. CORDERO, *Platon. Le Sophiste*, *op. cit.*, p. 278 n. 389, sur la base du jeu de fausses ressemblances et différences du début du dialogue entre l'Étranger et les Éléates. La référence serait alors une reconnaissance de l'affinité de la méthode du dialogue avec l'éléatisme.

⁶²⁴ M. LASSEGUE, « L'imitation dans le *Sophiste* de Platon », *op. cit.*, p. 251 : « La méthode est celle de la division dichotomique, ceux qui ont avec elle affinité doivent bien être les sophistes eux-mêmes dont on dit

raison pour laquelle le simple principe de la méthode par division leur permettrait de saisir ce qu'est véritablement un sophiste. Pour les sophistes, la difficulté est patente ; même pour les Éléates, le simple fait que Platon montre l'affinité qui existe entre la pensée éléatique et la sophistique rend difficilement compréhensible une telle interprétation. C'est peut-être qu'il convient de conférer à la « méthode » en question un sens quelque peu différent : le terme désigne indéniablement la méthode par division, mais aussi et surtout la voie de recherche empruntée pour débusquer le sophiste⁶²⁵. Or, celle-ci est loin de se réduire à l'application de la méthode par division, et inclut l'ensemble de l'analyse sur l'être et le non-être, laquelle est propre au philosophe et ne relève pas de la méthode par division, mais apparaît bien plutôt comme la condition de possibilité pour que la division du genre de l'imitation puisse continuer. On peut ainsi émettre une autre hypothèse : ceux qui sont très proches de cette méthode, ou voie de recherche, ne sont pas seulement ceux qui divisent, mais ceux qui divisent dans ce qui est en recherchant les rapports réciproques qui existent entre les Genres. Autrement dit, très simplement, quelques philosophes dialecticiens. Cela n'évacue pas la référence au principe de la division, mais implique de ne pas y réduire ce qui lie l'Étranger et d'autres individus. Ce n'est jamais qu'entre philosophes qu'on peut ainsi saisir ce qu'est réellement un sophiste.

À cela s'ajoute une dernière difficulté : même ignorants, les imitateurs réussissent parfaitement lorsqu'ils prétendent imiter la justice et la vertu dans son ensemble (267c). Si à ce stade de la division cette remarque ne concerne pas les seuls sophistes et orateurs démagogues, mais également tous les imitateurs naïfs, le paradoxe n'en est que plus grand : l'ignorance semble bien être une condition à la réussite de ce genre d'imitation, ou du moins n'y opposer aucun obstacle. Encore faut-il savoir ce qu'on entend par réussir : s'il s'agit uniquement de réussir à persuader la foule de sa propre vertu et de son propre savoir sur la vertu, alors force est de constater qu'ils y réussissent parfaitement, et même mieux que ceux qui, à l'instar de Socrate, sont véritablement vertueux ; si en revanche il s'agit de faire véritablement preuve de justice et de vertu, on aboutit à la situation inverse, et ils se font d'autant mieux passer pour justes qu'ils ne le sont pas. Cette confusion autour de l'individu réellement juste et vertueux est précisément au cœur de la *République*, et ouvre sur des enjeux proprement politiques.

qu'ils l'ont inventée ». L'enjeu serait ainsi « de convaincre les sophistes eux-mêmes que la définition que l'on va donner correspond bien à ce qu'ils s'estiment être ».

⁶²⁵ Cf. L. Robin, qui traduit en paraphrasant par « une telle façon de conduire la recherche », ou encore L. Mouze : « une poursuite telle que celle que nous menons ».

Quatrième partie. Les philosophes et la cité

S'il est une thèse politique constante de Platon, c'est que le pouvoir, pour être correctement exercé, doit revenir au savoir. Mais cette nécessité se heurte immédiatement à la confusion qui règne autour du savoir et de ceux qui l'incarnent dans l'opinion populaire. C'est ce que met particulièrement en évidence une partie du livre VI de la *République* (487b-502c) – bien moins étudiée que les développements célèbres qui lui font suite sur le Bien – qui fait l'objet du chapitre 7. À la démonstration par Socrate de la nécessité de confier le pouvoir aux philosophes pour voir advenir empiriquement la cité juste bâtie jusqu'ici en paroles, Adimante oppose une fin de non-recevoir : les philosophes, à commencer par Socrate lui-même, ont toutes les apparences d'une sophistique corruptrice. D'où la nécessité d'une apologie de la philosophie qui explique les raisons d'une telle méprise et lève les malentendus qui règnent autour de la philosophie (notamment sa confusion avec la sophistique) dans des termes intelligibles pour l'opinion populaire, c'est-à-dire dans un discours persuasif chargé d'effets rhétoriques. Si cela suffit à disculper la philosophie, la réalisation de la cité juste n'en est pas pour autant rendue plus aisée. En effet, la façon extrêmement pessimiste dont Socrate décrit la condition des (naturels) philosophes⁶²⁶ dans les cités existantes semble vouer la philosophie, en dehors de la cité idéale, à la corruption et à la diffamation ; pire encore, le caractère structurel, et partant quasi nécessaire, de cette situation, jette le doute sur la possibilité même de mettre en œuvre une forme approchée de la cité juste où les philosophes occuperaient la place qui leur revient et verraient leur condition s'améliorer. Reste la possibilité, esquissée à la toute fin du passage, que le discours philosophique lui-même joue un rôle, sur le temps long, dans la modification de l'attitude de l'opinion populaire vis-à-vis de la philosophie.

Cette possibilité n'est pas (encore) advenue dans les deux autres grands dialogues politiques de Platon, le *Politique* et les *Lois*, qui sont abordés au chapitre 8. Aussi y retrouve-t-on, bien que sous une forme moins dramatique, le constat de la difficile insertion des philosophes dans le tissu social des cités existantes, par définition corrompues puisque ce n'est pas le savoir qui y règne. L'originalité de ces deux dialogues, par rapport à la *République*, est de poser le problème à partir de la question de la loi. Dans le *Politique*, le

⁶²⁶ J'emploie ce syntagme pour désigner en une seule formule les différentes sortes de « philosophes » dont il est question au livre VI : à la fois les naturels philosophes, c'est-à-dire les jeunes doués des capacités naturelles leur permettant de philosopher, mais qui se détournent le plus souvent de la philosophie, et ceux qui s'adonnent à la philosophie, à l'instar de Socrate et des quelques exceptions énumérées en 496b-c.

règne de la loi apparaît en effet comme un palliatif à la quasi-impossibilité de trouver un gouvernant idéal, dans la mesure où elle offre l'avantage de préserver la cité des dérives autoritaires et arbitraires du premier venu. Mais la place qu'elle laisse à l'examen philosophique demeure extrêmement ambivalente et problématique, comme le rappelle une allusion à la condamnation de Socrate, de sorte que la philosophie semble, une fois encore, vouée au pire dans les cités existantes. Ce n'est que dans les *Lois* qu'un équilibre est trouvé entre légalisme et philosophie, avec la description en parole d'une cité de second rang qui occupe une place intermédiaire entre la cité idéale de la *République* et les cités existantes. Bien que cette cité n'existe pas plus que Kallipolis, sa mise en œuvre empirique semble plus facilement envisageable. Dans cette cité, le savoir est non plus opposé aux lois, mais incarné par elles, ainsi que par un conseil nocturne qui, s'il n'est pas composé de philosophes au sens plein, accueille en son sein l'enquête philosophique et dialectique, permettant aux philosophes d'échapper à la condition qui est la leur dans les autres cités. On verra cependant pour finir que la réalisation de cette cité comme son fonctionnement reposent sur un paradoxe : le savoir ne peut exercer dans ce cas une fonction politique qu'à la condition de ne pas apparaître comme tel, ce qu'illustre la possibilité qu'un philosophe agisse à titre de conseiller dans l'ombre du pouvoir.

Chapitre 7. La réponse aux accusations contre la philosophie au livre

VI de la *République*

En 487b-d, Adimante formule une triple accusation : 1) envers Socrate, d'argumenter de façon indue en bloquant insensiblement ses interlocuteurs ; envers ceux qui s'adonnent à la philosophie, d'être au mieux 2) inutiles, au pire 3) entièrement immoraux⁶²⁷. Cela, à l'encontre de la démonstration faite par Socrate de la supériorité du philosophe, tant dans le champ théorique que pratique, afin de justifier la thèse des philosophes-rois et reines (473d-487c). Cette accusation, on l'a vu, n'a guère à voir avec la pratique socratique de la réfutation, et met surtout en évidence l'invraisemblance de la vérité défendue par Socrate aux yeux de l'opinion commune : les discours de Socrate ont beau démontrer que le philosophe est le seul individu véritablement excellent à tous égards, et donc le plus apte à gouverner, les faits semblent montrer le contraire.

Socrate entérine ce constat, du moins pour les deux dernières accusations, tout en les renversant dans un véritable morceau de rhétorique philosophique. Dans les cités existantes, les philosophes ne participent pas au bien public, mais cela, non parce qu'ils seraient intrinsèquement inutiles, mais parce qu'ils sont inutilisés par une foule ignorante. La réponse à l'accusation de corruption, qui rappelle fortement l'un des chefs d'accusation du procès de Socrate, fait l'objet d'un traitement plus complexe : Socrate montre d'abord que la philosophie n'est pas corruptrice, mais que les jeunes qui montrent des prédispositions pour la philosophie sont corrompus par la foule ; ensuite, que la philosophie se trouve ainsi usurpée par des individus qui n'en sont pas dignes, jetant l'opprobre sur elle.

Il se joue dans ces pages une véritable lutte pour l'image du philosophe, et l'on y retrouve avec insistance la question de sa démarcation avec le sophiste. C'est en effet parce que le philosophe est confondu avec un sophiste qu'il est accusé d'être inutile et surtout d'avoir un effet corrupteur. C'est pourquoi le renversement de l'opinion populaire sur la philosophie requiert le rétablissement de tout ce qui les différencie : non seulement en

⁶²⁷ Cette opinion n'est pas vraiment énoncée par Adimante en son nom propre, puisqu'il avoue ne pas savoir qu'en penser (487d8). Les accusateurs dont il ne fait que relayer les propos sont les auditeurs (487b3 : οἱ ἀκούοντες) de Socrate, autrement dit les individus lambda qui finissent par former l'opinion populaire. Il n'y a rien d'anodin à ce que ce soit Adimante, et non Glaucon, qui formule ces objections communes contre la philosophie, car cela correspond à une certaine répartition des rôles dans la *République* : Glaucon est davantage initié aux positions philosophiques de Socrate, beaucoup plus docile dans l'argumentation, et le répondant lors des développements les plus complexes ; Adimante au contraire, bien qu'ami de Socrate, accorde davantage d'importance à l'opinion commune et aux faits. Voir sur ce point M. BURNYEAT, « First words. A valedictory lecture », *op. cit.*, p. 13-14, et M. P. NICHOLS, « The *Republic's* Two Alternatives. Philosopher-Kings and Socrates », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984, p. 252-274, p. 268.

distinguant les philosophes authentiques de leur contrefaçon sophistique-éristique (489b, 495c-496a, 499a), mais également en faisant de la foule le plus grand des sophistes, celui que les sophistes professionnels ne font que flatter (492a-494a). Cependant, la victoire de Socrate contre les accusations est à double tranchant, car elle le conduit à décrire de façon si pessimiste l'existence des (naturels) philosophes dans les cités existantes que l'on en vient à se demander s'il est vraiment possible de voir leur condition s'améliorer et de mettre en œuvre une forme approchée de la cité juste.

Ce chapitre a donc pour fonction de répondre, à partir des analyses proposées au livre VI, aux trois questions suivantes : 1) comment répondre aux accusations de l'opinion contre la philosophie ? quel type de discours philosophique peut permettre de persuader l'opinion commune, qui n'est pourtant par définition pas philosophe, de tout ce qui distingue le philosophe du sophiste ? 2) que nous apprend cette réponse des conditions d'existence des (naturels) philosophes dans les cités existantes ? En particulier, est-il possible pour la philosophie d'échapper à la corruption et à la mauvaise réputation ? 3) dans quelle mesure cela remet-il en cause la possibilité de réaliser, au moins de façon approchée, le modèle d'une cité véritablement juste, et par conséquent la possibilité pour les philosophes de mener l'existence la plus accomplie possible ?

I. L'apologie de la philosophie comme substitut doxique à l'exercice dialectique

L'ensemble du passage repose sur une stratégie de retournement des positions : d'accusée par l'opinion commune, la philosophie endosse par la bouche de Socrate le rôle de l'accusation, dans un véritable réquisitoire contre l'ignorance et le caractère corrompue de la foule. Mon hypothèse est que la forme spécifique que prend l'apologie de la philosophie vient répondre à la difficulté soulevée en conclusion du chapitre précédent : comment faire accepter le philosophe par l'opinion populaire, elle qui le confond le plus souvent avec un sophiste, sans recourir à l'enquête dialectique qu'elle est, par définition, incapable de mener ? En substituant à l'analyse dialectique un morceau de rhétorique philosophique. C'est précisément ce type de discours qu'élabore Socrate au livre VI en réponse aux accusations qui pèsent sur la philosophie. Il fournit ainsi un exemple de ce que peut être une réponse à l'opinion sur son propre terrain, et de la façon dont il est possible de différencier philosophe et sophiste du point de vue de la *doxa* : en associant cette dernière à la sophistique, pour mieux retourner l'accusation et lui faire honte, et innocenter ainsi la philosophie.

1) Du philosophe inutile au philosophe inutilisé

Afin de répondre à l'accusation d'inutilité des philosophes, Socrate montre que ce sont en réalité les plus utiles des hommes, mais que la foule est incapable de le comprendre et les écarte du pouvoir. Pour cela, il utilise une image et propose un raisonnement par analogie : le commandement de la cité est analogue au pilotage d'un navire dont un grand nombre d'hommes qui n'ont aucune compétence cherchent à s'emparer, écartant ainsi ceux qui sont véritablement compétents et conduisant le navire – tout comme la cité – à la ruine.

L'analogie peut être appliquée à un seul régime politique – la démocratie athénienne – ou à plusieurs, puisque Socrate prend soin de préciser que cette situation peut se produire sur plusieurs navires comme sur un seul, chaque navire représentant une cité (488a)⁶²⁸. Le peuple est comparé à un propriétaire de navire, ou commandant (488a8 : ναύκληρον), qui posséderait une force extraordinaire, mais qui aurait des capacités perceptives restreintes et une médiocre connaissance de la navigation⁶²⁹. Le peuple, selon cette métaphore, possède par son nombre la puissance politique, mais n'est guère compétent pour traiter correctement des affaires publiques, faute de posséder les qualités nécessaires. Une telle représentation de la multitude comme une force gigantesque mais bornée et incompétente constitue probablement un stéréotype véhiculé à Athènes par les milieux anti-démocratiques des V^{ème} et IV^{ème} siècles⁶³⁰.

⁶²⁸ Peut-elle s'appliquer à des régimes politiques différents (démocratie, oligarchie, monarchie) ? C'est ce que soutient C. ROWE, *Plato. Republic*, translated with an introduction and notes, Londres, Penguin, 2012, p. 409 n. 382 : le capitaine représente « the sovereign people, in a democracy, or whichever portion of the population holds the power in other regimes. The preceding reference to 'a fleet of ships' probably suggests that the image is intended to apply to all sorts of regimes, and not just (Athenian) democracy ». L'analogie fonctionne cependant surtout dans le cas d'une démocratie, car on voit mal qui peuvent être les matelots dans le cas, par exemple, d'une oligarchie. La pluralité des navires renverrait donc moins à une pluralité de régimes qu'à une pluralité de cités (démocratiques). De fait, c'est bien le régime démocratique (athénien) qui est visé par Socrate dans ces pages.

⁶²⁹ Selon C. D. C. REEVE, « Goat-Stags, Philosopher-Kings, and Eudaimonism in the *Republic* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 22, 2006, p. 185-209, ce n'est pas le peuple qui est comparé au commandant, mais le naturel philosophe qui n'est pas encore parvenu au terme du cursus éducatif. Son principal argument repose sur l'impossibilité de désigner le peuple comme γενναῖον (488c4), et sur le fait que le naturel philosophe est en 494c6 qualifié de γενναῖος et μέγας, à l'instar du capitaine du navire. Cependant, dans le second passage, le naturel philosophe est aussi dit avoir par nature facilité à apprendre, courage et grandeur d'âme, ce qui est difficilement compatible avec la description du capitaine comme ayant au contraire par nature une mauvaise perception visuelle et auditive. De surcroît, en 493a-c, la comparaison de la foule avec un grand animal reprend certaines caractéristiques du capitaine de navire, notamment la grandeur et la force. Quant à l'adjectif γενναῖος, il n'est pas rare de le trouver dans un contexte qui rend ambivalent le sens qu'il faut lui donner : on le trouve par exemple en 454a1 pour qualifier la puissance de l'art de contredire. Toutefois, l'analyse de C. D. C. Reeve a le mérite de montrer les difficultés soulevées par une assimilation directe du capitaine à la démocratie athénienne : l'analogie est plus complexe, et s'applique à une pluralité de régimes.

⁶³⁰ Cf. F. FERRARI, « L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone », *Teoria Politica. Nuova Serie*, vol. 5, 2015, p. 101-112, p. 103 : « L'idea che il popolo ateniese sia un padrone grande e incompetente, costantemente in balia delle macchinazioni dei demagoghi, doveva essere ampiamente diffusa nel dibattito politico-intellettuale a cavallo tra il V e i primi decenni del IV secolo ».

On trouve notamment dans *Les Cavaliers* d'Aristophane Démos – le Peuple – sous les traits d'un grand vieillard incompetent manipulé par le démagogue Cléon. Les démagogues, c'est-à-dire les hommes politiques qui dirigent pour l'heure les cités, sont dans le discours de Socrate les matelots (488b2 : ναύτας). Ils sont caractérisés par trois traits : ils ne possèdent aucune technique de navigation, ne pensent pas que cela puisse s'enseigner, et consacrent tous leurs efforts à essayer de persuader le commandant de leur confier le pilotage du navire (488b-c). Les deux premières caractéristiques récusent toute idée d'une compétence spécifique dans le commandement des cités, et impliquent que tous les individus possèdent une égale aptitude à gouverner, mais la troisième révèle la supercherie à l'œuvre dans ces discours pro-démocratiques : si ces hommes refusent un gouvernement par des spécialistes, c'est pour mieux tromper le peuple par la persuasion et exercer en réalité un pouvoir personnel. S'ensuit une lutte acharnée pour le pouvoir d'un côté, faite de trahisons et de violence, et un assujettissement du peuple aux discours des démagogues de l'autre, semblable en cela au capitaine enivré par ses matelots. Faute de posséder une quelconque compétence du pilotage, de tels individus pilotent le navire – et la cité – d'une manière catastrophique, et confondent véritable compétence et capacité à usurper le pouvoir (488d).

Quant au seul pilote véritable, c'est-à-dire celui dont la technique de la navigation s'appuie sur des connaissances théoriques préalables – le cours de l'année, les saisons, le ciel, les astres, et les vents⁶³¹ – il est entièrement marginalisé dans la cité et traité d'inutile (488d4 : ἄχρηστον, 489c5 : ἀχρήστους) par les matelots, de même que le philosophe est traité d'inutile par la foule et les démagogues, puisque ceux-ci ne comprennent pas que toute technique, et en particulier tout art de commandement, requiert au préalable des connaissances théoriques et spéculatives. Les termes par lesquels sont caractérisés le véritable pilote et le philosophe font nettement écho à la façon dont Aristophane décrit Socrate dans les *Nuées*, et constituent un stéréotype du philosophe, accusé d'être un simple « observateur des airs » (488e3 : μετεωροσκόπον, 489c6 : μετεωρολέσχας) – qui fait écho aux « sophistes qui contemplent les

⁶³¹ Ces connaissances sont d'ordre empirique mais également mathématique, et anticipent en partie le cursus propédeutique dianoétique des naturels philosophes de la cité idéale décrit au livre VII. D. Sedley a également montré de façon convaincante que les étoiles fixes, dans ce passage comme dans l'allégorie de la Caverne, symbolisent les Formes intelligibles, en particulier celles qui engagent l'éthique et par conséquent le gouvernement concret de la cité. D. SEDLEY, « Philosophy, Forms, and the Art of Ruling », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 256-283, p. 261-268.

airs » (v. 360 : μετεωροσοφιστῶν) des *Nuées* – et un bavard (489a1 : ἀδολέσχην)⁶³². L'accusation d'inutilité provient donc d'une confusion entre philosophie et sophistique. C'est pourquoi Socrate s'attelle à renverser cette rhétorique anti-philosophique, et même anti-socratique dans le cas d'Aristophane : l'accusation est infondée, étant le fait d'individus qui ne savent rien de la technique politique. Au contraire, ce qui apparaît à la plupart comme une activité inutile, à savoir l'apprentissage d'un grand nombre de connaissances théoriques, est en réalité la condition d'une technique efficace sur le plan pratique, qui n'est pas corrompue par les pressions incessantes d'individus ignorants. Le philosophe, tout comme le véritable pilote, n'est donc pas inutile en soi, puisque lui seul possède les connaissances nécessaires pour bien guider la cité, mais il est (à tort) inutilisé par la foule, incapable de comprendre qu'il existe une technique politique réservée à quelques-uns qui ne sont précisément pas des sophistes, et confortée dans cette opinion par les démagogues.

L'analogie n'en est dès lors pas vraiment une, n'étant pas une simple transposition de rapports entre une situation existante (le pilotage d'un navire) et une autre (le commandement d'une cité), dans la mesure où la situation des philosophes dans les cités n'a à proprement parler aucun équivalent. C'est pourquoi, comme le souligne Socrate en guise de remarques préliminaires, il est nécessaire d'assembler plusieurs images pour en suggérer un équivalent, à la façon de la composition picturale d'une chimère à partir de différents animaux (488a)⁶³³. Ce n'est pas seulement cet être humain démesurément grand et fort auquel le peuple est comparé qui s'apparente à un être fantastique (un géant) ; plus profondément, c'est le fait qu'on ne voit en réalité jamais sur un navire les matelots refuser de se laisser commander par le plus compétent en matière de navigation, pour la simple raison que leur propre survie en dépend⁶³⁴. Il est probable en outre que n'importe quel marin, même le moins scrupuleux, reconnaisse sans difficulté la nécessité de posséder un certain nombre de connaissances théoriques pour gouverner un navire en mer. La relégation des philosophes en dehors de la politique et la valorisation exclusive d'un pseudo-savoir politique dans les cités existantes apparaissent donc à proprement parler comme des chimères, des aberrations qui existent

⁶³² On trouve des formules similaires dans le *Cratyle* (401b) et le *Phèdre* (270a), où elles prennent directement un sens positif. Le passage le plus proche de celui-ci se trouve dans le *Politique* (299b) et sera étudié au chapitre suivant. Ces termes y sont explicitement associés à la sophistique.

⁶³³ Pour une interprétation similaire de la référence à la peinture d'êtres chimériques, cf. C. ROWE, *Plato. Republic, op. cit.*, p. 409 n. 381.

⁶³⁴ Voir par exemple l'anecdote racontée par Hérodote (VIII, 118) : même Xerxès, dans la tempête, s'en remet à la compétence du pilote, au point de sacrifier une partie de ses hommes.

pourtant bel et bien. Cela, afin de faire ressortir le caractère exceptionnel, ou plutôt exceptionnellement anormal, de l'inutilisation du philosophe dans les cités⁶³⁵.

Toutefois, même si les philosophes sont ainsi marginalisés dans la cité, ne leur serait-il pas possible de revendiquer le rôle politique qui leur revient de plein droit ? Car s'ils ne le font pas, ils peuvent également être tenus pour responsables de cette mauvaise image qui est la leur. En aucun cas, rétorque Socrate, car cela n'est pas dans la nature des choses (489b5-6 : οὐ γὰρ ἔχει φύσιν), c'est-à-dire dans la nature des rapports entre gouvernants et gouvernés : de même que ce sont les matelots qui font appel au pilote, car il est le seul à pouvoir les faire naviguer convenablement, ou que ce sont les malades qui frappent à la porte du médecin, et non l'inverse ; de même, ce n'est pas au dirigeant authentique de chercher à obtenir le pouvoir, mais aux dirigés de le solliciter (489b-c). Pour appuyer cette comparaison, Socrate s'appuie sur un proverbe, probablement de Simonide, qu'il critique : celui selon lequel « les savants se rendent à la porte des riches »⁶³⁶. Or, ce détour par le dicton populaire n'est pas anodin : il est difficile en effet de ne pas y voir une allusion aux pratiques des sophistes, qui se rendent précisément chez les riches particuliers comme Callias pour prodiguer leurs leçons rémunérées. En réponse à la confusion précédemment soulevée du philosophe avec un sophiste bavard, on trouve donc un premier élément de distinction : la vente en porte-à-porte du savoir, qui distingue le philosophe du sophiste professionnel. Ce qui est visé ici est moins le fait de monnayer le savoir, comme dans le *Protagoras*, que la démarche consistant à solliciter la reconnaissance (sociale, intellectuelle et financière) des bénéficiaires du savoir. La nuance est importante, car cette critique permet d'assimiler sophistes et démagogues, en sorte que l'accusation est renversée en même temps que l'accusation d'agir comme un sophiste est renvoyée à l'adversaire. Les politiciens de tous bords vont en effet eux aussi à la porte du peuple et le flattent pour obtenir le pouvoir : ils n'agissent pas différemment des sophistes avec les riches. Au contraire le philosophe, qui est aussi le véritable dirigeant, n'a pas à réclamer le pouvoir ; en cela, il agit de façon diamétralement opposée aux sophistes et aux démagogues tout à la fois. La dissociation de l'attitude du philosophe et de celle du sophiste permet donc du même coup de distinguer le philosophe de ses contrefaçons politiques (les

⁶³⁵ L'analogie avec le pilote n'élucide pas pour autant la nature de la compétence politique du philosophe. Cf. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe, op. cit.*, p. 265 : « si le pilote n'est fait pour rien d'autre que pour conduire un navire, le philosophe est fait d'abord pour philosopher. [...] L'image suffit pour disculper, elle ne suffit pas pour comprendre quel type de savoir convient au gouvernant ».

⁶³⁶ Sur l'attribution à Simonide, cf. Aristote, *Rhétorique* II, 1391a8. Il s'agit d'une réponse à la question de savoir ce qui vaut le mieux, du savoir ou de la richesse : la seconde, car elle permet en même temps d'obtenir le premier.

politiciens démagogues). D'emblée, on voit que l'apologie de la philosophie passe par un renversement de l'accusation d'être un sophiste et un renvoi à l'adversaire de cette même accusation, ce qu'illustre de façon paradigmatique la réponse à la seconde accusation.

2) Du philosophe corrupteur à la philosophie corrompue

L'accusation d'inutilité n'est pas négligeable, puisque faute de la supprimer il semble difficile de voir des philosophes parvenir au pouvoir, mais celle portant sur l'immoralité de ceux qui pratiquent la philosophie est beaucoup plus importante et violente (489d2 : *πολὸν δὲ μεγίστη καὶ ἰσχυροτάτη διαβολή*). Il s'agit en effet d'une accusation plus lourde et dont les conséquences peuvent être particulièrement dramatiques, comme l'illustre l'accusation de corrompre la jeunesse attentée à Socrate. Cette accusation d'immoralité a pour cause la mauvaise réputation attachée à ceux qui se revendiquent de la philosophie, qui rejaillit sur la philosophie elle-même (489d)⁶³⁷. Mais cette cause apparaît en fait dérivée d'une première, et n'est traitée que plus loin, à partir de 495c. Car pour que des individus s'attachent à la philosophie sans en être dignes, il faut d'abord que ceux qui sont aptes à la pratiquer s'en détournent. Cela se produit justement parce que les naturels philosophes se trouvent le plus souvent, du fait même de leurs aptitudes exceptionnelles, corrompus, et abandonnent la philosophie au risque de devenir les pires individus qui soient (489d-495b).

Il y a donc en réalité selon Socrate deux formes de corruption qui justifient partiellement l'accusation d'Adimante et de l'opinion populaire : celle, subie, des naturels philosophes, et celle produite par les individus qui, indignes de la philosophie, s'en réclament (490e-491a). D'après les propos de Socrate en 489d, 495c et 500b, c'est la seconde qui est visée par l'accusation. Accorder une place centrale à la première permet de l'approfondir, et de cibler une difficulté plus grande encore, à savoir la corruption des naturels philosophes, puisque celle-ci est la condition de l'usurpation de la philosophie par des individus médiocres.

⁶³⁷ Selon G. LEROUX, *Platon. La République, op. cit.*, p. 656 n. 40, « Platon prend ici à partie les sophistes, qui, tout en prétendant s'occuper de la vertu politique et du bien de la cité, tournent en ridicule les philosophes véritables, et alors le détracteur de la philosophie reprend leur hargne ». Il comprend donc la clause *διὰ τοὺς τὰ τοιαῦτα φάσκοντας ἐπιτηδεύειν* (489d3) comme indiquant que ce sont les sophistes, dont l'enseignement porte sur les mêmes objets que les philosophes (la vertu), qui calomnient en premier lieu la philosophie. Mais les « sophistes », comme cela apparaît clairement en 495c-496a et 500b, sont justement ceux qui usurpent la place des philosophes. Ils ne sauraient en même temps les calomnier et se revendiquer de la philosophie. Il est beaucoup plus cohérent avec l'ensemble du passage de comprendre que ces individus sont cause de la mauvaise réputation de la philosophie parce qu'ils prétendent la pratiquer, mais le font d'une façon indigne (comme le comprend P. Pachet dans sa traduction). Ils sont donc cause indirecte de la calomnie : ce ne sont pas eux qui accusent la philosophie, mais ils sont responsables des accusations à son encontre.

Or, et c'est ce sur quoi j'insisterai avant de revenir plus loin sur l'analyse de la corruption proprement dite, la sophistique est au centre des deux réponses de Socrate : en premier lieu, parce que la foule, du fait de sa puissance corruptrice, se révèle être le plus grand de tous les sophistes, et bien plus dangereuse que les sophistes professionnels ; en second lieu, parce que les usurpateurs de la philosophie s'avèrent être eux aussi des sophistes. L'acquiescement de la philosophie passe non seulement par sa distinction avec la sophistique – qui devient ici un terme repoussoir et polémique aux frontières variables – mais également par l'assignation de l'adversaire à cette dernière catégorie.

a) Le véritable sophiste corrupteur, c'est la foule

De même que le philosophe n'est pas tant inutile qu'inutilisé par la foule, de même il est non pas corrupteur mais corrompu par elle. L'accusateur (la foule, l'opinion populaire) se trouve une fois de plus en position d'accusé. Comment cela est-il possible ? Les naturels philosophes étant les jeunes les plus doués de leur génération, dotés des plus grandes qualités – qu'il s'agisse de qualités réelles, telles que courage, grandeur de vue, facilité à apprendre, mémoire ; ou de biens apparents, comme la beauté physique, la richesse, le statut social, etc. (490a-c, 491b-c) – ils se trouvent sollicités, honorés et flattés par leurs proches et leurs concitoyens dès leur plus jeune âge. Cela conduit presque inévitablement à leur corruption : les jeunes dans cette position se remplissent d'orgueil et d'ambition avant même d'avoir été convenablement éduqués, et ils se détournent de l'intelligence et de la vérité, croyant les posséder du seul fait d'avoir été flattés par la foule (494b-d)⁶³⁸. Même si, par chance, un individu parvient à préserver l'un d'eux de la corruption et à le tourner vers la philosophie, en lui faisant prendre conscience de son ignorance, ses proches et concitoyens feront tout pour l'en empêcher, quitte à user de la plus grande violence. Il y a donc une puissance de corruption de la foule tout à fait remarquable, et en cela, c'est elle qui fait office de sophiste par excellence. Il vaut la peine de se pencher sur la façon dont ce renversement est opéré et justifié, car il étend radicalement les limites de la catégorie de « sophiste ».

Une fois posé qu'une âme, à la façon d'une semence, doit son développement au milieu dans lequel elle grandit, et que les âmes les meilleures se détériorent davantage dans un mauvais environnement (491d-e), Socrate demande ce qui peut bien causer la corruption des

⁶³⁸ Il apparaît ainsi que le paradoxe, formulé en 491b-c, selon lequel ce sont leurs qualités mêmes qui causent la perte des naturels philosophes, n'en est pas vraiment un : ces qualités sont cause de la corruption au sens où elles conduisent la foule à flatter les naturels philosophes et à les détourner de la philosophie. Elles sont au sens strict des occasions, plus que des causes, de la corruption.

naturels philosophes. Il propose alors comme première réponse celle de la multitude, selon laquelle ce sont les enseignements des sophistes professionnels qui corrompent la jeunesse. On pourrait s'attendre, au vu de la récurrence de la critique platonicienne de la sophistique, y compris pour ses conséquences morales⁶³⁹, à ce que Socrate avalise au moins partiellement cette opinion. Après tout, il n'a pas hésité à jouer la carte de l'accord avec Adimante sur l'inutilité et la corruption des philosophes. Or, d'une façon qui n'est pas sans rappeler sa réaction face aux propos d'Anytos dans le *Ménon*, il prend apparemment le contrepied de cette opinion : ce sont bien plutôt ceux qui soutiennent cette opinion courante qui sont en réalité les plus grands sophistes qui soient (492b1-2 : μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστάς). Dit autrement : le véritable sophiste, c'est la foule. Celle-ci ne propose certes pas des leçons privées rémunérées, mais on aurait tort de croire qu'elle ne joue pas un rôle éducatif de tout premier plan. Bien au contraire, la foule est capable d'éduquer complètement et de façonner selon son bon vouloir (492b2 : παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἷους βούλονται εἶναι) l'opinion de quiconque la fréquente dans les lieux où s'exerce son pouvoir collectif (assemblées, tribunaux, théâtres, expéditions militaires, concours). On reconnaît là les principaux lieux de la vie publique athénienne : la démocratie athénienne est la cible principale de Socrate⁶⁴⁰. Les jeunes ne sont donc pas corrompus par quelques sophistes individuels aux idées novatrices, mais par la multitude elle-même lorsqu'elle émet des jugements collectifs publics, que ce soit au moyen du blâme ou au contraire de l'éloge. Il est en effet extrêmement difficile de résister au jugement quasi unanime de nombreux individus, et les jeunes (mais pas seulement eux) ont toutes les chances de se conformer à l'avis du plus grand nombre. On a ainsi un processus circulaire qui s'entretient de lui-même : chaque individu, dès sa jeunesse, subit l'influence de l'opinion publique, qu'il conforte et contribue à faire perdurer en retour.

Il ne s'agit pas pour autant de défendre les sophistes professionnels contre les accusations de la multitude, mais bien plutôt de récuser leur supposé antagonisme en les renvoyant dos à dos. Si la foule est le plus grand des sophistes et des éducateurs (492d) par la

⁶³⁹ Voir la discussion entre Socrate, Polos et Calliclès dans le *Gorgias*, qui fait du désir de toute-puissance tyrannique une conséquence possible de la toute-puissance de la rhétorique gorgienne ; la position de Thrasymaque en *République* I, qui fait de la politique un pur rapport de domination et d'exploitation des gouvernés par les gouvernants ; et les attaques contre le relativisme protagoréen dans le *Théétète*, dans la mesure où il abolit l'idée d'une justice en soi au profit d'une conception purement relative du juste (177c-d).

⁶⁴⁰ Le rôle éducatif attribué par Socrate à la multitude n'est d'ailleurs pas sans rappeler un certain idéal d'éducation démocratique, que l'on retrouve notamment chez Méléto (*Apologie*, 24e-25a) ou encore Protagoras (*Protagoras*, 325c-326e). Socrate réinterprète cet idéal d'éducation démocratique par la cité tout entière dans le sens d'une corruption. Je remercie Marion Krafft d'avoir attiré mon attention sur ce point.

puissance qu'elle exerce sur les âmes, et qu'il ne faut dès lors pas se tromper sur la principale cause de la corruption de la jeunesse, les sophistes professionnels ne font en réalité que la flatter et tenir les mêmes propos qu'elle (493a-d). La célèbre *sophia* des sophistes professionnels, celle qu'ils enseignent à prix d'or, se révèle en effet reproduire les opinions de la multitude (493a7-8 : μή ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα). Socrate les compare à des spécialistes du comportement d'un animal grand et puissant (la multitude), dont l'art consiste à savoir comment canaliser et orienter le comportement de cet animal. Loin de signer leur toute-puissance ou leur expertise, cet art apparaît au contraire comme une forme d'asservissement : leurs propos s'adaptent entièrement à ce qui semble bon ou mauvais, juste ou injuste, à cet animal qu'ils peuvent certes manipuler en partie, mais contre l'opinion et les désirs duquel ils ne sauraient aller. On retrouve la principale ligne d'attaque contre la rhétorique et la sophistique du *Gorgias* (464b-465e), où elles sont désignées comme les contrefaçons flatteuses des techniques véritables, mais sous une forme plus imagée avec la métaphore animale, et moins technique – on ne retrouve pas le système analogique à plusieurs termes entre techniques et contrefaçons, ni la distinction subséquente entre sophistique et rhétorique. La critique de la sophistique se fait, dans les deux cas, sur un critère épistémologique : les sophistes font passer pour du savoir ce qui n'est en réalité qu'un art de savoir flatter et abonder dans le sens de l'opinion de la majorité. Prétendant par exemple enseigner la vertu, ils ne font que véhiculer les opinions de la foule sur ce sujet, et délaissent entièrement la question de sa nature véritable (493c-d)⁶⁴¹.

La commune dénomination de la foule et des sophistes professionnels comme « sophistes » devient dès lors intelligible : si d'un point de vue extensif, les sophistes professionnels et la multitude constituent des référents distincts (ils ne désignent pas les mêmes individus), du point de vue de l'intension, ils deviennent quasiment indiscernables, dans la mesure où ils soutiennent au fond les mêmes opinions et exercent tous deux un rôle

⁶⁴¹ Cette soumission des sophistes à la toute-puissance de l'opinion populaire, comparée à une bête indomptable, semble contredire la métaphore précédente qui fait du peuple un capitaine de navire aisément enivré par ses matelots, c'est-à-dire par quelques hommes politiques démagogues qui luttent pour s'accaparer le pouvoir. Il semble difficile, pour résoudre la difficulté, de distinguer les deux cas à partir d'une distinction nette entre les démagogues de la première analogie et les sophistes de la seconde, puisqu'il s'exerce dans les deux cas une forme de flatterie envers la multitude. K. DORTER, *The transformation of Plato's Republic*, Lanham, Lexington Books, 2006, p. 174-175, propose de la lever en distinguant les visées respectives de chacune des deux métaphores : tandis que la première vise à répondre à l'accusation d'inutilité, dont sont avant tout responsables les hommes politiques qui donnent une image dévoyée de la compétence politique, la seconde répond à l'accusation de corruption, et dans ce cas, c'est bien la multitude elle-même qui est directement mise en cause. Mais cela n'explique pas vraiment le passage d'une image (la multitude aisément soumise) à une autre (une multitude dominatrice et corruptrice). Il me semble préférable d'y voir l'indice d'une sorte d'assujettissement réciproque, les sophistes et démagogues infléchissant les opinions de la multitude en fonction de leurs intérêts, tout en étant contraints cependant de la flatter et d'abonder en son sens.

éducatif délétère⁶⁴². Le concept de sophiste acquiert ici son extension maximale dans les dialogues de Platon, puisqu'il va jusqu'à s'appliquer à une multitude pourtant en partie hostile aux sophistes professionnels, et ce au nom de la communauté d'opinion qui existe entre eux, laquelle constitue de fait une puissance éducatrice contre laquelle il est presque impossible de lutter⁶⁴³. Faire de la foule le sophiste, c'est-à-dire ici l'éducateur corrompue par excellence, et placer du même côté qu'elle les sophistes professionnels, permet ainsi de faire de la philosophie la seule activité qui ne relève pas de la sophistique. La contrepartie, on le verra, est que la philosophie se trouve dès lors entièrement isolée face à la puissance de ce sophiste à deux têtes que sont les sophistes professionnels et la multitude. Mais d'un point de vue terminologique et apologétique, le renversement est complet.

b) Les usurpateurs

La philosophie n'est pas, contrairement à l'accusation lancée par Adimante, cause de la corruption des jeunes, pas plus que les sophistes professionnels, qui le sont tout au plus de façon secondaire. Encore faut-il expliquer que ceux qui se revendiquent de la philosophie soient des individus indignes d'elle, ce qui est à l'origine de l'accusation. Cela se produit après la corruption des naturels philosophes : la philosophie laissée à l'abandon, « d'autres hommes indignes, après s'être introduits, la déshonorent et attachent le blâme sur elle » (495c3-4 : ἄλλοι ἐπεισελθόντες ἀνάξιοι ἤσχυρὰν τε καὶ ὀνειδῆ περιῆσαν). La métaphore est particulièrement forte et violente : la philosophie est comparée à une orpheline mariée de force à, voire abusée par des individus médiocres. D'une telle union contre nature ne peuvent naître que des rejetons, c'est-à-dire des discours et des pensées, qui n'ont aucune convenance avec la philosophie. C'est précisément là qu'on voit à nouveau apparaître le champ lexical de la sophistique :

⁶⁴² M. MCCOY, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, op. cit., p. 125-132, soutient que les livres centraux de la *République* font du sophiste une sorte d'intermédiaire entre la multitude et le philosophe, car s'il ne reconnaît pas l'existence de réalités en soi, il n'adopte pas pour autant la position naïve de la multitude vis-à-vis des opinions (puisqu'il les manipule). Il me semble néanmoins que dans ce passage en particulier, Platon tend au contraire à rendre la distinction entre la multitude et les sophistes professionnels quasiment inexistante, et à ôter toute puissance aux sophistes en en faisant des individus assujettis à la foule.

⁶⁴³ L'opposition d'une partie de l'opinion publique aux sophistes professionnels en dépit de leur parenté n'est pas expliquée si ce n'est, implicitement, par l'ignorance de la multitude, qui ne se rend pas compte que ces sophistes qu'elle croit corrupteurs n'enseignent rien qui s'oppose à elle. Les livres I et II, notamment la reprise des arguments en faveur de l'injustice par Adimante et Glaucon (357a-367e), montrent bien la façon dont le respect de façade des lois et de la justice est en fin de compte compatible avec des opinions beaucoup plus subversives, comme on peut en trouver chez certains sophistes-rhétieurs comme Thrasymaque ou Calliclès. On peut aussi penser à l'assimilation du bien au plaisir. Ces exemples particuliers ne doivent cependant pas masquer le fait que davantage qu'une communauté d'opinion, il s'agit surtout d'une communauté de l'opinion, ou dans l'opinion ; moins d'un contenu particulier (telle opinion), que d'un certain rapport à l'opinion (l'opinion comme forme exclusive du savoir et de la pensée).

Mais alors ? Ceux qui sont indignes d'être éduqués, lorsqu'après s'être approchés ils s'unissent à elle sans en être dignes, quelle sorte de pensées et d'opinions dirons-nous qu'ils engendrent ? N'est-ce pas ce qu'il convient véritablement de tenir pour des sophismes, rien qui soit légitime ni qui relève d'une pensée véritable ?

Τί δέ; τοὺς ἀναξίους παιδεύσεως, ὅταν αὐτῇ πλησιάζοντες ὀμιλῶσι μὴ κατ' ἀξίαν, ποῖ ἄττα φῶμεν γεννᾶν διανοήματά τε καὶ δόξας; ἄρ' οὐχ ὡς ἀληθῶς προσήκοντα ἀκοῦσαι σοφίσματα, καὶ οὐδὲν γνήσιον οὐδὲ φρονήσεως [ἄξιον] ἀληθινῆς ἐχόμενον; (496a5-9)

Il n'est pas anodin que les discours qui procèdent de cette union contre nature entre des individus médiocres et la philosophie soient qualifiés de σοφίσματα⁶⁴⁴, et ce juste après la longue discussion sur l'identité des véritables sophistes. Une fois encore, la finalité sous-jacente est de distinguer le philosophe du sophiste.

Les usurpateurs, ceux qui causent la mauvaise réputation de la philosophie auprès de l'opinion, produisent des discours médiocres traduisant une habileté purement apparente, des sophismes. En ce sens, on peut les qualifier de sophistes. Mais s'agit-il des mêmes sophistes que précédemment ? Il ne peut s'agir de la multitude, dans la mesure où celle-ci rejette en bloc la philosophie (là où les usurpateurs se s'en revendiquent), et dans la mesure où l'usurpation est le fait de quelques individus seulement. Mais qu'en est-il des sophistes professionnels, qui ont échappé à l'accusation d'être la principale cause de la corruption des jeunes, tout en étant accusés de flatter la multitude ? Socrate décrit l'usurpateur comme un homme pratiquant initialement une activité sans noblesse, à caractère artisanal, laquelle avilit son corps aussi bien que son âme ; puis il en brosse un portrait plus précis, celui d'un forgeron chauve et petit (495e5 : χαλκῆος φαλακροῦ καὶ σμικροῦ) récemment libéré de ses chaînes (495e5-6 : νεωστὶ μὲν ἐκ δεσμῶν λελυμένου), et qui entend changer sa condition servile en épousant une fille de noble famille (la philosophie). Il s'agit donc d'un affranchi, auquel sont attribués des traits physiques dégradants (calvitie, faible stature). Socrate décrit ainsi une figure stéréotypique destinée à imager la médiocrité des naturels non-philosophes en les assimilant à des esclaves qui chercheraient à prendre illégitimement la place de leurs maîtres⁶⁴⁵. Il n'est pas impossible d'y voir une allusion à certains sophistes, qui sans avoir été

⁶⁴⁴ Ce substantif n'apparaît qu'à deux autres reprises. Dans le *Banquet* (214a4), Alcibiade l'utilise pour désigner son stratagème consistant à provoquer l'ivresse de Socrate, tout en reconnaissant d'emblée qu'il est voué à l'échec. Dans le *Lachès* (183d7), il désigne dans la bouche de Lachès une invention de Stésilas, maître d'hoplomachie, à savoir une lance-faux. Si le terme a alors un sens technique et neutre d'« invention habile », il n'en est pas moins utilisé ironiquement, puisque Stésilas se couvre de ridicule lorsque son arme se bloque dans le gréement d'un navire ennemi. Dans les deux passages, le terme sert à désigner une combine, une habileté apparente mais non réelle.

⁶⁴⁵ J. ADAM, *The Republic of Plato, op. cit.*, p. 29, souligne le parallèle entre la description de cet individu nouvellement enrichi et les νεοπλουτοπόνηροι dont il est question dans un fragment des *Seriphioi* de Cratinus (KA 223). Dans les *Guêpes* d'Aristophane, Lysistraté se moque de Philocléon, qui termine la soirée

esclaves, ont pu exercer une activité manuelle ou artisanale : plusieurs sophistes, dont Protagoras, Euthydème et Dionysodore, ainsi qu'Hippias, ont exercé des professions techniques et mineures avant de se tourner vers l'enseignement de la vertu et de l'argumentation⁶⁴⁶. On pourrait également songer à Isocrate, qui a d'abord exercé la profession de logographe et qui est caractérisé par sa voix faible, ou encore à Simon le cordonnier⁶⁴⁷. Ou encore, à ceux qui ont pu revendiquer pour eux la φιλοσοφία avant Platon : Pythagore, Hippocrate, voire Périclès⁶⁴⁸. Un passage ultérieur qui conclut l'ensemble de la séquence argumentative révèle que Socrate vise en la personne des usurpateurs tous ceux qui font un usage querelleur et antilogique du *logos* :

T'accordes-tu aussi avec moi sur le point suivant : sont causes des dispositions méfiantes de la multitude envers la philosophie ceux-là qui, de l'extérieur, s'introduisent chez elle inopportunément, se fustigent les uns les autres, manifestent leur goût pour la querelle et produisent incessamment des arguments qu'ils dirigent contre les gens, agissant ainsi de la façon qui convient le moins à la philosophie ?

Οὐκοῦν καὶ αὐτὸ τοῦτο συνοίει, τοῦ χαλεπῶς πρὸς φιλοσοφίαν τοὺς πολλοὺς διακεῖσθαι ἐκείνους αἰτίους εἶναι τοὺς ἔξωθεν οὐ προσῆκον ἐπεισκευαμακότας, λοιδορουμένους τε αὐτοῖς καὶ φιλαπεχθημόνως ἔχοντας καὶ ἀεὶ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιουμένους, ἥκιστα φιλοσοφία πρέπον ποιοῦντας; (500b1-6)

La querelle est la principale caractéristique attribuée aux usurpateurs, que ce soit dans le type de discours qu'ils produisent ou dans leur attitude les uns envers les autres. Sont donc des usurpateurs de la philosophie tous ceux qui font un usage querelleur du *logos*, au premier rang desquels les sophistes professionnels⁶⁴⁹. Même s'ils ne se revendiquent pas expressément de

complètement ivre, en lui disant qu'il ressemble à un nouveau riche (v. 1309 : νεοπλούτῳ), et même – si l'on suit la correction de Koch, adoptée notamment par V. Coulon dans l'édition Budé – à un nouveau riche phrygien (Φρυγί au lieu de τρυγί), autrement dit à un esclave nouvellement enrichi. La figure du nouveau riche, qui peut être un ancien esclave, est donc une figure de comédie. Il en va de façon analogue avec la calvitie : dans la parabase des *Nuées* (v. 540), Aristophane vante la subtilité de sa comédie en donnant comme exemple qu'elle ne se moque pas des chauves, ce qui implique qu'il s'agit d'un autre trait régulièrement moqué dans la comédie. Platon attribue ainsi aux usurpateurs des traits caractéristiques de la comédie, pour mieux souligner leur ridicule.

⁶⁴⁶ Pour l'hypothèse d'une origine humble de Protagoras, qui aurait exercé la profession de portefaix avant d'être remarqué par Démocrite, cf. Diogène Laërce, IX, 53. Sur les deux frères éristiques, cf. *Euthydème*, 271c-273e : ils ont été experts, avant d'arriver à l'éristique, dans l'art de la lutte, du combat en armes et de la guerre, ainsi que d'éloquence judiciaire. Sur la polymathie d'Hippias, qui inclut la maîtrise de savoirs techniques comme la confection de vêtements ou la cordonnerie, cf. *Hippias mineur*, 368b-e.

⁶⁴⁷ Comme le remarque C. ROWE, *Plato. Republic, op. cit.*, p. 411 n. 402, Simon le cordonnier est une cible possible, mais il pourrait tout aussi bien être placé parmi ceux qui abandonnent un art subalterne pour la philosophie et échappent à la corruption (496b). Pour une possible référence à Isocrate, cf. J. ADAM, *The Republic of Plato, op. cit.*, p. 29, qui reste cependant très prudent sur cette identification.

⁶⁴⁸ Sur les occurrences pré-platoniciennes du terme, voir l'introduction. Au §13 de son *Éloge d'Hélène*, Gorgias distingue les discours philosophiques de ceux des météorologues et des plaidoyers judiciaires, et associe les premiers à une pratique éristique du discours. Le champ lexical de la φιλοσοφία est donc déjà associé à une forme de querelle par Gorgias, et Platon fait peut-être ici allusion à une telle association.

⁶⁴⁹ λοιδορουμένους αὐτοῖς, « se fustigeant les uns les autres », est alors probablement une allusion aux querelles internes aux sophistes. Par exemple celle qui oppose Gorgias, qui se défend d'enseigner la vertu, aux autres

la philosophie, eux et les philosophes véritables semblent aux yeux de l'opinion pratiquer une seule et même activité, d'où l'opprobre jetée sur la philosophie. Si le portrait est suffisamment large pour s'appliquer à différentes catégories d'individus, il inclut donc a minima tous ceux qui font du dialogue une arme en vue de la victoire, et non le moyen d'accéder à la vérité, à l'instar notamment de Gorgias, Protagoras, Euthydème et Dionysodore, et dans une moindre mesure Hippias et Prodicos.

Les usurpateurs sont responsables de l'accusation de corruption, mais ils ne sont pas les individus profondément immoraux, les potentiels tyrans que risquent de devenir les naturels philosophes corrompus. Ils sont plutôt caractérisés par leur médiocrité, conformément à l'axiome selon lequel seuls les naturels extraordinaires peuvent devenir les pires individus qui soient. Le principal danger qu'ils représentent tient à l'image qu'ils donnent de la philosophie aux yeux des non-philosophes, plus qu'à la corruption qu'ils produiraient chez ceux qui les fréquentent. Que les usurpateurs soient les sophistes professionnels dont il est question en 493a-d, ou que cette catégorie inclue également d'autres individus, c'est en effet la foule qui demeure la véritable cause de cette corruption.

Le philosophe n'est donc pas plus à l'origine de la corruption des jeunes que de l'image dévoyée donnée de la philosophie par quelques sophistes qui ne font qu'usurper son prestige. Qu'en est-il de la troisième des accusations formulées par Adimante, celle qui concerne la façon d'argumenter de Socrate, dont on a déjà vu (chapitre 1) qu'elle n'est pas sans lien avec l'image du philosophe en sophiste ? Aucune réponse explicite n'est apportée par Socrate à cette accusation, contrairement aux deux autres, mais il est possible d'en trouver la trace dans un bref passage conclusif de sa défense de la philosophie.

3) Le rappel de la distinction entre philosophie et éristique comme réponse à l'accusation contre Socrate

En conclusion de son apologie de la philosophie, Socrate rappelle que même s'il n'est pas impossible que les philosophes cessent d'avoir mauvaise réputation et exercent un jour le rôle politique qui leur revient en droit, un changement de l'opinion à leur égard demeure extrêmement difficile à envisager. En un sens, il est presque normal, au vu de la situation précédemment décrite, qu'il en aille ainsi :

sophistes (cf. *Ménon*, 95c), ou encore celle qui oppose Protagoras à d'autres sophistes, notamment Hippias, sur le contenu de leur enseignement (cf. *Protagoras*, 318d-e).

Socrate : Cependant, que la plupart des gens ne soient pas persuadés par nos propos n'a rien d'étonnant : ils n'ont en effet jamais vu advenir ce dont nous parlons présentement, mais bien plutôt des formules de cette sorte, rendues délibérément semblables les unes aux autres, et non par hasard, comme c'est le cas à présent⁶⁵⁰. Mais un homme qui se soit fait l'égal de la vertu et rendu semblable à elle autant qu'il est possible, en acte comme en parole, et qui règne dans une autre cité de cette sorte, ils n'en ont jamais vu, ni un seul ni plusieurs. Ne le crois-tu pas ? – **Adimante** : Ils n'en ont assurément jamais vu. – **Socrate** : Et ils n'ont assurément pas non plus, mon bienheureux, été suffisamment les auditeurs de discours beaux et libres, du genre de ceux qui recherchent le vrai avec intensité, par tous les moyens possibles, en vue de la connaissance, et qui saluent de loin ce qui est subtil, disputeur et ne tend à rien d'autre qu'à la réputation et à la dispute, aussi bien dans les tribunaux que dans les réunions privées.

τὸ μέντοι μὴ πείθεσθαι τοῖς λεγομένοις τοὺς πολλοὺς θαῦμα οὐδέν· οὐ γὰρ πώποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τοιαῦτ' ἄττα ῥήματα ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὁμοιωμένα, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὥσπερ νῦν συμπεσόντα. ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ, δυναστεύοντα ἐν πόλει ἑτέρα τοιαύτη, οὐ πώποτε ἐωράκασιν, οὔτε ἓνα οὔτε πλείους. ἦ οἶε; Οὐδαμῶς γε. Οὐδέ γε αὖ λόγων, ὃ μακάριε, καλῶν τε καὶ ἐλευθέρων ἰκανῶς ἐπήκοοι γεγονάσιν, οἷον ζητεῖν μὲν τὸ ἀληθὲς συντεταμένως ἐκ παντὸς τρόπου τοῦ γινῶναι χάριν, τὰ δὲ κομψά τε καὶ ἐριστικὰ καὶ μηδαμόσε ἄλλοσε τείνοντα ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν καὶ ἐν δίκαις καὶ ἐν ἰδίαις συνουσίαις πόρρωθεν ἀσπαζομένων. (498d7-499a9)

Tant que le philosophe décrit à la fin du livre V et au début du livre VI restera à venir, il demeurera extrêmement difficile de convaincre l'opinion commune de sa valeur et des bienfaits qui résulteraient de son arrivée au pouvoir. En revanche, si cela pouvait advenir, même une fois, la démonstration en serait faite par l'exemple même de cet individu et de ses actions. Mais qu'en est-il des discours philosophiques ? Là encore, la difficulté vient d'un manque d'expérience : la plupart des gens n'ont pas suffisamment assisté à des discours qui recherchent réellement la vérité, par opposition à l'art de la querelle pratiqué dans les tribunaux publics (controverse judiciaire) ou les rencontres privées (éristique), qui ne vise que la victoire et la réputation auprès du grand nombre. Cette catégorie de discours, sophistiques au sens large, recoupe au moins en partie, voire se confond avec, celle des discours qui naissent du mariage contre nature entre individus indignes et philosophie, eux aussi opposés à la réflexion authentique qui caractérise la philosophie (496a).

Comment expliquer que la plupart des gens n'ont pas été suffisamment les auditeurs de discours philosophiques ? Qui est donc responsable de cette insuffisance ? Étant donné les

⁶⁵⁰ Socrate fait référence aux effets stylistiques de sa propre réplique, qui semblent imiter les effets recherchés par les rhéteurs, sophistes et autres spécialistes du discours, notamment dans la tournure *γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον*, qui rapproche dans un intervalle très resserré deux termes aux membres égaux et aux sonorités presque identiques. Cf. G. LEROUX, *Platon. La République, op. cit.*, p. 663-664 n. 87, qui renvoie aux analyses aristotéliennes de la pariosité et de la paromoiosité en *Rhétorique*, III, 1410a24 sq. C. ROWE, *Plato. Republic, op. cit.*, p. 411-412 n. 412 relève d'autres effets semblables dans les lignes qui suivent (*παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον ; ἔργῳ τε καὶ λόγῳ*) : Socrate peut faire usage d'autant d'effets rhétoriques que les rhéteurs et les logographes (selon C. Rowe, Platon vise surtout Isocrate). La différence est que ses discours visent également et d'abord autre chose, à savoir le vrai.

analyses qui précèdent, cette remarque doit être comprise de la façon suivante : d'un côté, l'incapacité de la multitude à philosopher ne l'incite ni à se tourner vers les discours qui recherchent la vérité, ni à distinguer ceux qui le font de façon authentique de ceux qui ne le font pas, et en cela, une part de responsabilité non négligeable revient à la foule elle-même ; mais d'un autre côté, du fait du processus de corruption des naturels philosophes, suivi de l'usurpation de la philosophie, c'est aussi la quasi-inexistence des discours authentiquement philosophiques, au profit des discours sophistiques, qui explique cette situation. La foule est donc responsable, dans la mesure où elle ne se tourne pas vers la philosophie et corrompt les jeunes doués pour cette activité, mais les usurpateurs le sont également, eux qui ne font que renforcer l'hostilité à la philosophie en en donnant une image dévoyée.

Ce cas est cependant différent du précédent : d'un côté, la multitude n'a *jamais* vu de philosophe-gouvernant authentique, tandis qu'elle n'a pas *suffisamment* entendu des discours philosophiques. C'est donc que des discours philosophiques, contrairement à des philosophes-gouvernants, il en existe malgré tout, et qu'il est possible d'en être l'auditeur. S'il est un discours que l'on peut tenir pour tel, c'est bien celui qui appelle à substituer à la logique de la querelle celle de la recherche de la vérité, et qui la met en œuvre en rendant justice à la philosophie ; autrement dit, l'ensemble de la défense proposée par Socrate dans le dialogue. Le *logos* de Socrate ne se contente donc pas seulement de thématiser la différence entre dialogue et dispute, philosophie et sophistique-éristique : il la met en œuvre en énonçant la vérité sur la philosophie.

On peut donc faire l'hypothèse que l'un des enjeux sous-jacents du passage est également de répondre, de manière implicite, à la critique d'Adimante contre la façon d'argumenter de Socrate. Tandis qu'Adimante lui reproche de bloquer son adversaire par ses raisonnements, sans toutefois dire la vérité, Socrate lui rétorque qu'il ne fait rien d'autre, depuis le début de la discussion, que rechercher la vérité, et qu'il convient de distinguer cette démarche de celle qui vise uniquement la victoire et la réputation. Au fond, la réponse de Socrate à Adimante est la même qu'à la foule, la critique initiale du jeune homme n'étant elle-même que le reflet de l'opinion courante : s'il s'est ainsi mépris sur Socrate, c'est parce qu'il n'a pas suffisamment été l'auditeur de discours philosophiques, ou du moins, qu'il n'a pas suffisamment prêté attention à ceux que tenaient Socrate.

Si cette hypothèse est correcte, cela signifie non seulement qu'on trouve au livre VI une réponse aux trois objections formulées par Adimante, mais également que chacune d'elle produit un critère distinctif du philosophe et du sophiste : la première (contre l'accusation

d'inutilité) distingue l'attitude du dirigeant véritable, qui ne recherche pas le pouvoir, de celui qui vend ses services au plus offrant ; la seconde (contre l'accusation de corruption) distingue d'une part les véritables corrupteurs de la jeunesse (la multitude, par le biais de l'éloge et du blâme publics) de ceux qui pourraient la sauver (les philosophes, par la discussion argumentée), et d'autre part ceux qui ne font que renchérir sur les jugements corrupteurs de la multitude (les sophistes professionnels) de ceux qui sont capables de ne pas se soumettre à ses jugements (les philosophes) ; la troisième, enfin, rappelle la distinction fondatrice entre recherche de la vérité et amour de la victoire et de la réputation, et permet de placer Socrate du côté de la première.

4) Un morceau de rhétorique philosophique

L'ensemble de l'apologie de la philosophie est placé sous le signe du renversement des positions : les accusateurs deviennent accusés, et inversement. À cela s'ajoutent de nombreuses images, qui servent de métaphore, d'hypotypose ou de point de comparaison pour décrire l'état présent de la philosophie tout en donnant plus de vivacité et de force au propos : le capitaine enivré par ses matelots pour décrire la situation politique des cités (488a-e) ; la croissance des plantes ou des animaux pour expliquer la corruption quasi inévitable des naturels philosophes (491d-e) ; l'écho fracassant des propos de la foule pour rendre compte de la puissance de l'opinion publique (492c) ; l'animal grand et fort qu'il s'agit d'appivoiser pour décrire la relation entre les sophistes professionnels et la foule (493a-c) ; l'union contre-nature et forcée pour décrire l'usurpation de la philosophie (495c-496a) ; la tempête pour décrire la difficile existence des philosophes dans les cités existantes (496d) .

Une telle multiplication des images et la logique de renversement qui structure l'ensemble du passage lui confèrent une dimension rhétorique et persuasive particulièrement marquée. Y a-t-il alors une contradiction entre le projet consistant à innocenter la philosophie en la distinguant de la sophistique, et la façon même dont procède Socrate, à savoir l'usage de procédés rhétoriques ? Pas nécessairement, car on peut faire l'hypothèse qu'il s'agit d'un morceau de rhétorique philosophique, et que si la défense de la philosophie prend cette forme, c'est parce qu'il s'agit de répondre à l'opinion sur son propre terrain, celui de la persuasion et du vraisemblable, sans pour autant reproduire le type de discours propre aux démagogues et aux sophistes.

La possibilité d'une rhétorique proprement philosophique est esquissée dans le *Gorgias* (504d-e, 517a) et développée dans le *Phèdre* (258d-274a). L'art rhétorique

authentique ne se réduit pas à une simple routine, à une série de trucs et astuces pour persuader l'auditoire indépendamment du vrai. C'est un art de guider les âmes au moyen du discours (*Phèdre*, 261a7-8 : τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων) qui suppose la connaissance de son objet, et confère précisément à la connaissance du vrai la puissance persuasive qui lui manque (260d-261a)⁶⁵¹. Il requiert de connaître les domaines qui sont l'objet de controverse, comme le juste et l'injuste, le bien et le mal, et ceux qui ne le sont pas (263a-c) ; de définir son objet et d'être structuré sans que ne manque aucune partie, à la façon d'un être vivant (263d-264c), ce qui suppose à son tour la maîtrise de la dialectique, c'est-à-dire l'art du rassemblement et des divisions (265c-266b), ainsi que la connaissance de l'âme (270b-272b) ; à quoi s'ajoutent la connaissance des procédés théorisés par les rhéteurs (qui ne sont cependant que des conditions nécessaires mais non suffisantes (266c-269c)), ainsi que la possession d'aptitudes naturelles auxquelles doivent s'adjoindre le savoir, l'exercice (269d), et le sens du moment opportun auquel appliquer tel discours à tel âme (272a). La rhétorique est donc bien l'art du vraisemblable, au sens littéral du terme (« semblable au vrai »), et requiert, pour être pleinement efficace, la connaissance préalable du vrai (262a-c, 272d-274a)⁶⁵².

L'apologie de la philosophie dans la *République* présente les principales caractéristiques de la rhétorique philosophique théorisée dans le *Phèdre*. Elle est en effet structurée de façon très précise, avec les réponses successives aux deux accusations suivies d'un moment conclusif. Elle s'appuie sur la caractérisation préalable du naturel philosophe dans les livres précédents (II 374e-376c, V 474b-480a, VI 484a-487e), dont elle rappelle à

⁶⁵¹ Le vrai est-il intrinsèquement marqué du sceau de l'impuissance persuasive, comme le soutient Gorgias (*Gorgias*, 456a-b) et comme semble l'affirmer ce passage du *Phèdre* ? Ou bien est-ce seulement pour les non philosophes qu'au vrai doit s'adjoindre la persuasion ? Il s'agit avant tout d'imposer le vrai au plus grand nombre, à ceux qui ne sont pas capables de le saisir : c'est donc pour les non philosophes qu'au vrai doit s'adjoindre la persuasion. Mais le cursus éducatif de la *République* rappelle que les naturels philosophes eux aussi doivent être soumis, durant leur jeunesse, à de nobles mensonges persuasifs : cette nécessité s'applique également à ceux qui ne sont pas encore philosophes, mais pourraient le devenir. En revanche, pour ceux qui sont capable de le saisir, le vrai possède une puissance de persuasion intrinsèque (cf. *Gorgias*, 454d-e : ceux qui possèdent une simple croyance aussi bien que ceux qui possèdent le savoir sont persuadés, en sorte que la distinction entre croire et savoir est une distinction entre deux formes de persuasion).

⁶⁵² Pour un contrepoint à l'idée d'une rhétorique philosophique, en tant qu'elle serait à la fois théorisée et mise en œuvre par Platon, cf. M. DIXSAUT, « La rhétorique, une définition impossible ? », dans F. Alesse *et al.* (éd.), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Naples, Bibliopolis, 2008, p. 79-103, en particulier p. 99-103 : il n'y a pas pour Platon de bonne rhétorique, ou de rhétorique philosophique réellement distincte de la rhétorique pratiquée par les rhéteurs, mais seulement un bon usage de la rhétorique, laquelle ne peut qu'être mauvaise au regard de la dialectique. Selon M. Dixsaut, le *Phèdre* substitue moins une bonne rhétorique à une mauvaise qu'il n'énonce les conditions permettant de faire de la rhétorique un art (statut qui lui est dénié dans le *Gorgias*). Mais l'objet resterait le même : entre la rhétorique et la dialectique, il n'y a pas de compromis possible. Il me semble néanmoins que le *Gorgias* (517a) distingue assez nettement deux rhétoriques (la véritable, et la flatteuse), plutôt que deux usages d'une seule et même technique.

plusieurs reprises les acquis (490b-c, 491b, 494b). Étant donné que l'accusation énoncée par Adimante reflète l'opinion de la multitude à l'égard de la philosophie, on peut faire l'hypothèse que la dimension très imagée de l'apologie a pour fonction de s'adapter à cet auditoire : d'abord parce que ces images permettent de ramener une situation complexe et inaperçue du plus grand nombre – celle des philosophes dans les cités – à des cas simples et mieux connus (un capitaine de navire spolié, un gros animal dompté, une récolte gâchée, une union illégitime) ; ensuite, parce que les images confèrent plus de force au propos, et frappent davantage l'âme de l'auditeur. Ainsi, comparer la situation actuelle des cités à un navire sans capitaine, ou au règne d'un animal puissant mais obtus que l'on ne fait que flatter, et que mille échos rendent encore plus impressionnant, doit éveiller la peur chez le lecteur qui comprend le danger qu'il encourt, ainsi qu'un sentiment d'indignation devant le caractère anormal d'une telle situation. La pitié est particulièrement visée par la métaphore agricole, qui fait des naturels philosophes corrompus des semences qui se meurent précocement, et par la métaphore matrimoniale, qui fait de la philosophie une jeune femme de haute naissance mariée de force et déçue. La multiplication des métaphores permet ainsi à la fois de simplifier le propos et de maximiser sa puissance persuasive sur l'âme en suscitant des affects précis. Le passage est donc placé sous le signe du vraisemblable et de la persuasion, tout en s'appuyant sur la vérité dégagée précédemment dans le dialogue, et la rhétorique philosophique fait en quelque sorte office de substitut doxique à l'exercice de la dialectique lorsqu'il s'agit de convaincre l'opinion populaire.

La dimension rhétorique et persuasive des dialogues de Platon, et en particulier de la *République*, a été souvent soulignée par les commentateurs⁶⁵³. Il s'agit en effet dans ce dialogue, de façon peut-être encore plus marquée que dans les autres, d'exhorter les interlocuteurs et les lecteurs à la justice et à la philosophie. Les analyses précédentes, sans remettre en cause cette interprétation générale du dialogue, invitent cependant à complexifier les usages platoniciens de la rhétorique philosophique. Dans l'apologie de la philosophie, la

⁶⁵³ Sur la dimension persuasive des dialogues en général, cf. C. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, op. cit., en particulier l'introduction et le chap. 11, ainsi que C. ROWE, « The argument and structure of Plato's *Phaedrus* », *The Cambridge Classical Journal*, vol. 32, 1986, p. 106-125, qui font de la rhétorique philosophique du *Phèdre* une théorisation de l'écriture platonicienne. Sur la dimension rhétorique et protreptique de la *République*, cf. H. YUNIS, « The Protreptic Rhetoric of the *Republic* », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 1-26. M. MCCOY, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, op. cit., p. 134-137 souligne également combien l'utilisation d'images dans les livres centraux de la *République* confère au dialogue une dimension rhétorique, le but étant d'orienter l'âme des auditeurs (en particulier Glaucon) vers la philosophie. Sur le rôle de la rhétorique, de la comédie et de l'imagination dans la *République*, cf. M. BURNYEAT, « Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City », dans G. Fine (éd.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 297-308.

finalité est en effet moins de tourner l'auditeur et le lecteur lui-même vers la philosophie, que de modifier son opinion vis-à-vis des philosophes, car la situation de ceux qui s'adonnent à la philosophie est décrite de telle sorte qu'elle ne puisse pas apparaître comme désirable : le but dans ce passage n'est pas tant d'exhorter à la philosophie – bien que cette fonction puisse être dévolue à l'ensemble du dialogue – que de la défendre, en montrant notamment la situation intenable dans laquelle se trouvent ceux qui se tournent vers cette activité, et de persuader la multitude de son erreur en ne confiant pas le pouvoir aux philosophes. Si le passage met donc bien en place une rhétorique philosophique, celle-ci a moins une fonction protreptique qu'apologétique : elle ne rend pas la philosophie désirable, mais vise au contraire à susciter la pitié et l'indignation face au sort de ceux qui s'y consacrent⁶⁵⁴, et à faire reconnaître à la multitude la nécessité de se soumettre à ceux qui sont capables de philosopher⁶⁵⁵.

L'apologie de la philosophie ne possède cependant pas une simple fonction persuasive ou apologétique : elle analyse également les conditions d'existence concrètes de ceux qui se tournent vers la philosophie, en particulier dans une cité comme Athènes. Or, si d'un point de vue rhétorique la défense de Socrate est une réussite, puisqu'elle parvient à retourner l'accusation contre elle-même et à innocenter la philosophie en la démarquant de la sophistique, elle produit en revanche une analyse extrêmement pessimiste, pour ne pas dire dramatique, de la situation de la philosophie dans les cités existantes. Il convient donc de revenir en détail sur la description de la corruption des naturels philosophes, afin de déterminer si elle laisse ou non ouverte la possibilité d'un autre mode d'existence pour les philosophes dans les cités existantes.

⁶⁵⁴ En cela, elle est également proche de la poésie tragique, dont la principale caractéristique est de susciter la pitié (X, 605c-606b). De surcroît, l'une des principales innovations attribuées à Thrasymaque en matière de rhétorique porte sur la nécessité de susciter la pitié de l'auditoire (*Phèdre*, 267c-d). Voir sur ce point A. MACE, « Un monde sans pitié. Platon à l'école de Thrasymaque de Chalcédoine », *op. cit.* Il est possible que l'apologie de la philosophie soit ainsi une façon de répondre également à Thrasymaque sur son propre terrain. Je remercie Nicolas Le Merrer pour ces suggestions.

⁶⁵⁵ Comme je l'ai noté plus haut, bien que l'accusation contre la philosophie soit formulée par Adimante, elle n'est que le reflet de l'opinion de la multitude : elle excède donc largement le cadre de l'auditoire de Socrate dans la *République*. Lorsque Socrate y répond, il répond donc non seulement à Adimante et au reste de l'assistance, mais également à la multitude. Cela me semble beaucoup moins évident en ce qui concerne l'analogie entre le Bien et le soleil, l'image de la Ligne, ou encore l'allégorie de la Caverne, qui sont plus adaptées à un interlocuteur déjà familier avec Socrate et les mathématiques, comme Glaucon. Il y a donc une singularité de l'apologie de la philosophie qui explique sa fonction quelque peu à part dans les livres centraux du dialogue.

II. Quelle place pour les philosophes dans la cité ? La corruption des naturels philosophes

Le thème de la corruption des naturels philosophes est esquissé dès le livre II (365a-366c), lorsqu'Adimante fait l'éloge de l'injustice afin de pousser Socrate à montrer que la justice est bonne à la fois pour elle-même et pour ses conséquences. S'il n'est pas encore nommément question des naturels philosophes, qui n'apparaissent que plus loin dans le livre II (375e9-10), on trouve dans les propos d'Adimante une description précise de la façon dont les jeunes les plus doués peuvent être aisément corrompus et conduits à l'injustice. Les particuliers comme les poètes eux-mêmes ne cessent en effet de souligner combien la justice est chose difficile à atteindre, et apporte parfois peu de biens, en comparaison de la facilité et des bienfaits qui résultent d'une vie d'injustice et d'intempérance (363e-365a). Puisqu'il est selon eux possible de contourner la justice des hommes comme celle des dieux, il est dès lors vraisemblable que les jeunes gens, y compris et peut-être surtout ceux qui sont dotés d'une bonne nature (365a7 : εὐφυεῖς), en déduiront qu'ils doivent cultiver l'apparence de la vertu davantage que la vertu véritable, et tout faire pour dissimuler leurs injustices :

En effet, pour ce qui est de passer inaperçu, nous nous rassemblerons dans des ligues et des hétaires⁶⁵⁶, et il existe des professeurs de persuasion, qui dispensent le savoir propre à l'assemblée et au tribunal ; grâce à cela, tantôt nous userons de persuasion, tantôt de la force, afin d'obtenir davantage sans en être châtiés.

ἐπὶ γὰρ τὸ λανθάνειν συνωμοσίας τε καὶ ἐταιρίας συνάξομεν, εἰσὶν τε πειθοῦς διδάσκαλοι χρημάτων σοφίαν δημηγορικὴν τε καὶ δικανικὴν δίδόντες, ἐξ ὧν τὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὡς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ δίδοναι. (365d2-6)

Ce jeune homme, auquel Adimante donne fictivement la parole pour décrire le processus par lequel il se tourne vers l'injustice la plus grande (paraître juste tout en étant injuste), n'est pas un individu ordinaire. Il est bien né, ce qui peut désigner aussi bien une noble naissance que des aptitudes naturelles élevées, cultivé, puisqu'il connaît et cite des vers d'Hésiode, Homère, Pindare et Archiloque, et particulièrement porté sur les discours et les raisonnements. Il affirme en effet la nécessité d'en passer par l'injustice pour être heureux « en suivant les traces qu'indiquent les discours » (365d1-2 : ὡς τὰ ἔχνη τῶν λόγων φέρει). Il est donc conduit à sa vie d'injustice par un raisonnement rigoureux, qui anticipe plusieurs objections et s'appuie sur des discours qui font autorité, et non par un simple désir spontané, ou naturel,

⁶⁵⁶ Sur l'arrière-plan historique et politique de cette référence aux ligues et aux hétaires, cf. C. ARRIZZA, *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, New York, Oxford University Press, 2019, p. 72-87. Elle montre que Platon fait probablement allusion aux clubs aristocratiques qui ont progressivement pris un tour politique et ont conduit aux révolutions oligarchiques-tyranniques en -411 et -404.

pour l'intempérance et l'injustice. En cela, il préfigure la description des naturels philosophes corrompus donnée dans le livre VI, qui eux aussi combinent initialement qualités intellectuelles et physiques, et sont associés à une haute naissance ainsi qu'à une grande richesse⁶⁵⁷.

Au livre VI, c'est Socrate qui insiste longuement sur la corruption des naturels philosophes, en réponse cette fois aux accusations relayées par Adimante contre la philosophie. Qu'il reprenne une partie des analyses déjà développées par Adimante au livre II contribue à l'efficacité rhétorique de son retournement de l'accusation : puisque Adimante a déjà reconnu la facilité avec laquelle les jeunes se détournent de la justice, et qu'il se faisait déjà l'écho de conceptions populaires sur la justice et l'injustice⁶⁵⁸, il n'aura aucun mal à reconnaître que les meilleurs d'entre eux finissent le plus souvent corrompus, et les désastres qui peuvent s'ensuivre. En revanche, Adimante comme l'opinion commune ont manqué de reconnaître la véritable cause de cette corruption, à savoir la puissance de corruption de la multitude, sur laquelle Socrate insiste au livre VI. D'un argument en faveur de l'injustice, ou du moins d'un respect purement apparent pour la justice au livre II, on en vient au livre VI à la question des conditions d'existence des potentiels philosophes dans les cités existantes.

1) Du naturel philosophe au naturel tyran : les corrompus

Si une cité véritablement juste doit être gouvernée par la philosophie, par l'intermédiaire d'un ou de quelques individus, hommes ou femmes, quel est donc le sort de ceux qui se tournent vers la philosophie dans les cités existantes ? D'individus tournés vers la justice et le savoir, dotés des plus grandes qualités et promis à un grand avenir, devenir les pires qui soient. L'ensemble du raisonnement de Socrate repose sur la prémisse selon laquelle la dégradation d'un individu est d'autant plus grande que ses facultés naturelles sont élevées. Elle est étayée par une prémisse d'ordre naturaliste : parmi les vivants⁶⁵⁹, ce qui est plus

⁶⁵⁷ On peut à cet égard comparer 366c1-2, où il est question d'un individu possédant « quelque puissance de l'âme, du corps, de richesses ou de naissance », lequel aura bien du mal à suivre la justice, et 494b-c, qui décrit la corruption d'un jeune homme doté de toutes les facultés psychiques et corporelles, ainsi que d'une noble naissance et d'une grande richesse (même si, dans les deux cas, ces biens matériels peuvent devenir un obstacle à leur développement). Je remercie Arnaud Macé de m'avoir signalé l'anticipation du thème de la corruption des naturels philosophes au livre II.

⁶⁵⁸ Les arguments d'Adimante se présentent au livre II comme l'écho de l'opinion des simples particuliers et des poètes sur la justice (363e).

⁶⁵⁹ Socrate distingue, parmi les végétaux et les animaux (491d1-2 : εἴτε ἐγγείων εἴτε τῶν ζώων), les semences et les êtres qui croissent (d1 : παντός, ἢν δ' ἐγώ, σπέρματος περὶ ἢ φυτοῦ), c'est-à-dire le vivant avant et après qu'il commence à se développer par lui-même. Le σπέρμα désigne la graine pour la plante (*Timée*, 77a6 : δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα) et la semence pour l'animal, c'est-à-dire la moelle et de façon plus spécifique le sperme

vigoureux – ou plus puissant : ἔρρωμενέστερον (491d3) – manque d’autant plus (d4 : πλείονων ἐνδεῖ) de ce qui lui convient qu’il reçoit une nourriture et se développe dans un milieu inadapté à sa nature ; car, ajoute Socrate, le mal est en quelque sorte plus contraire (d4-5 : που κακὸν ἐναντιώτερον) à ce qui est bon qu’à ce qui ne l’est pas ; c’est pourquoi un naturel excellent finit par devenir plus mauvais (d8 : κάκιον ἀπαλλάττειν) qu’un naturel médiocre, ce qui vaut également pour les âmes : une âme excellente, si elle est mal nourrie, devient exceptionnellement mauvaise.

La nature exacte du raisonnement n’est pas aisée à établir⁶⁶⁰ : Socrate ne dit pas exactement que ceux qui possèdent naturellement les plus grandes facultés sont en puissance les contraires (les meilleurs ou les pires des hommes). Il dit plutôt que ceux qui sont meilleurs – ou plus vigoureux, plus forts parmi les vivants – se détériorent d’autant plus qu’ils reçoivent une mauvaise nourriture, c’est-à-dire pour les êtres humains une mauvaise éducation. Mais cela signifie-t-il que les plus vigoureux, ou doués, deviennent alors pires que ceux qui le sont naturellement moins, ou seulement relativement à ce qu’ils étaient ou auraient pu être s’ils avaient pu pleinement se développer ? Le début du raisonnement (491d1-5) semble désigner une détérioration seulement relative, mais les conclusions qu’en tire Socrate (491d7-e5) indiquent clairement que les êtres les meilleurs ne connaissent pas seulement une détérioration relativement plus importante que ceux qui sont médiocres ; ils deviennent également pires qu’eux⁶⁶¹. On peut tenir l’ensemble du raisonnement pour cohérent en le comprenant de la façon suivante : de même qu’une plante ou un animal plein de vigueur, qui nécessite beaucoup de ressources, dépérit dès lors que ces ressources viennent à manquer en quantité suffisante, tandis que d’autres êtres moins vigoureux ne dépérissent pas, ou pas autant (puisqu’ils ont naturellement des besoins moins importants), de même, seules les âmes excellentes, qui requièrent une nourriture (des enseignements) en abondance, se détériorent si elles n’en reçoivent pas suffisamment, ou si l’enseignement est de mauvaise qualité, tandis que les âmes médiocres ne se détériorent pas, ou pas au même degré (puisqu’elles n’en ont pas naturellement autant besoin). Autrement dit, il n’y a de véritable corruption, ou dégradation, que des natures les plus vigoureuses ou supérieures ; celles qui se trouvent dans la moyenne se corrompent beaucoup moins. C’est en cela que les premières deviennent pires

(*Timée*, 73c-74b et 86c). Il s’agit donc d’établir une sorte de loi biologique régissant l’ensemble des corps vivants pour l’appliquer ensuite à l’âme humaine.

⁶⁶⁰ Je remercie Pierre-Marie Morel de m’avoir communiqué certains de ses travaux en cours dans le cadre de mes recherches sur ce passage.

⁶⁶¹ Ce glissement est également souligné par K. DORTER, *The transformation of Plato’s Republic*, *op. cit.*, p. 173. Il y voit pour sa part une inférence fallacieuse qui reposerait sur un usage ambivalent des expressions employées.

que les secondes⁶⁶². Reste cependant une seconde difficulté. Si un être vivant (une plante ou un animal) n'obtient pas ce qui est nécessaire à sa pleine croissance, il dépérit ou se développe de façon anormale, mais il ne devient pas exceptionnellement mauvais : le manque dont il souffre est d'autant plus grand que sa nature requiert des ressources abondantes, mais il s'agit d'un affaiblissement⁶⁶³, tandis que le naturel philosophe corrompu semble conserver sa puissance mais la voir détournée dans la mauvaise direction. L'écart entre les deux cas est cependant moins grand qu'il n'y paraît. Tout l'enjeu des livres VIII et IX sur l'individu le plus injuste (le tyran) est en effet de montrer que l'injustice radicale est synonyme d'impuissance, de dépérissement et de malheur. L'âme d'un individu exceptionnellement mauvais n'est donc pas si différente d'un animal ou d'une plante qui dépérit, faute de recevoir, dans les deux cas, la nourriture nécessaire à son développement⁶⁶⁴.

Parmi les êtres humains, ces âmes exceptionnelles sont celles des naturels philosophes ; ce sont donc eux qui sont susceptibles de se corrompre et de devenir les pires des hommes (492a). Dès le livre II, le naturel philosophe est caractérisé par son caractère exceptionnel et rare, puisqu'il doit combiner des qualités apparemment contradictoires, la douceur envers ses concitoyens, et une certaine ardeur, ou dureté envers ses ennemis, ce qui est possible dans la mesure où c'est la connaissance qui lui permet de distinguer envers qui user de chacune (375a-376c). Il est donc doté à la fois des facultés physiques et psychiques les plus hautes. La fin du livre V (474b-480a) précise le type de désir qui le caractérise et le distingue du philodoxe, à savoir le désir de la connaissance des essences intelligibles, et le début du livre VI (485a-487a) en déduit ses qualités morales et intellectuelles : répugnance pour le faux et le mensonge, tempérance, sens de la liberté, grandeur de vue, courage, justice, douceur, facilité à apprendre, bonne mémoire, mesure et grâce⁶⁶⁵. Ce sont précisément ces

⁶⁶² Dans le même sens, voir également *Phédon*, 90a-b : en tout domaine, les extrêmes sont rares, tandis que la majorité se situe au milieu ; de même, il y a peu d'individus très bons ou très mauvais, et la majorité se situe entre ces deux extrêmes.

⁶⁶³ Cf. 497b, qui reprend l'analogie avec la semence plantée dans une terre étrangère et décrit le processus comme une perte de propriété, un affaiblissement, la semence étant dominée par le nouveau milieu dans lequel elle se trouve.

⁶⁶⁴ En 518e-519a, Socrate semble soutenir le contraire : la pensée ne perd jamais sa puissance, elle est seulement bien ou mal orientée, devenant ainsi pleinement avantageuse ou au contraire nuisible. Il prend pour exemple les individus méchants, qui ne sont pas sans posséder une acuité particulière malgré la médiocrité de leur âme. Ce passage ne me semble cependant pas contredire les analyses qui précèdent : il insiste sur la capacité de discernement du tyran pour montrer que la pensée relève en l'être humain de quelque chose de divin, qui ne s'acquiert ni ne s'altère, mais s'oriente ; cela n'empêche aucunement le tyran, lorsqu'on considère la totalité de son âme, où l'intelligence est entièrement asservie, d'être caractérisé par une impuissance foncière. Le tyran conserve quelque chose de l'intellect supérieur qui caractérise le naturel philosophe, mais il en use d'une façon qui le voue à l'impuissance et au malheur.

⁶⁶⁵ Sur l'articulation, dans le naturel philosophe, du désir de vérité et des vertus ou qualités de l'âme, cf. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 246-262. Elle montre en particulier que les qualités et vertus du

qualités qui, combinées avec la possession de biens apparents, comme la beauté et la force physiques, la richesse et une noble ascendance, conduisent à sa corruption par la foule, qui le flatte, le détournant ainsi de la connaissance en même temps qu'elle le remplit d'ambition politique (494c-d). Si malgré cela, le naturel philosophe n'est pas corrompu, la foule peut agir de façon plus violente et coercitive, envers lui mais aussi et surtout envers quiconque chercherait, à la façon de Socrate, à le détourner de son influence (494d-e).

C'est ainsi que se produit la corruption des naturels philosophes, qui sont donc également des naturels tyrans, dans la mesure où ce sont les mêmes naturels qui peuvent devenir les pires ou les meilleurs des individus⁶⁶⁶ :

Voilà donc, dis-je, homme extraordinaire, avec quelle ampleur et de quelle façon se produisent la ruine et la corruption du naturel le meilleur destiné à la plus excellente des occupations, naturel rare entre tous, comme nous l'affirmons. Et c'est assurément de ces hommes que naissent aussi bien ceux qui causent les pires maux aux cités et aux particuliers, que ceux qui causent les plus grands biens, quand ils se trouvent entraînés dans cette direction : un naturel médiocre, lui, ne fait jamais rien de grand à l'égard de personne, individu ou cité.

Οὗτος δὴ, εἶπον, ὃ θαυμάσιε, ὄλεθρός τε καὶ διαφθορὰ τοσαύτη τε καὶ τοιαύτη τῆς βελτίστης φύσεως εἰς τὸ ἄριστον ἐπιτήδευμα, ὀλίγησ καὶ ἄλλως γιγνομένης, ὡς ἡμεῖς φαμεν. καὶ ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀνδρῶν καὶ οἱ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργαζόμενοι τὰς πόλεις γίνονται καὶ τοὺς ιδιώτας, καὶ οἱ τὰγαθὰ, οἱ ἂν ταύτη τύχωσι ῥυέντες· μικρὰ δὲ φύσις οὐδὲν μέγα οὐδέποτε οὐδένα οὔτε ιδιώτην οὔτε πόλιν δρᾷ. (495a10-b6)

Selon Stanley Rosen, il est invraisemblable d'attribuer à tous les tyrans un naturel philosophe, c'est-à-dire des aptitudes naturelles supérieures : cela reviendrait à soutenir l'affirmation invraisemblable selon laquelle les plus grands despotes de l'histoire auraient pu devenir les meilleurs des hommes, s'ils avaient été élevés dans des conditions adéquates, et qu'inversement, dans des circonstances contraires, les meilleurs d'entre eux seraient devenus les pires⁶⁶⁷. C'est pourtant ce qu'affirme sans ambiguïté Socrate ici, même si c'est comme une règle générale, de l'ordre de ce qui se produit le plus souvent, et qui autorise des exceptions : contre l'évidence apparente, il faut reconnaître à la fois que les pires des hommes auraient pu être les meilleurs d'entre eux, et inversement, dans la mesure où les pires comme les

naturel philosophe découlent directement de son désir de vérité, et constituent en cela les « dimensions naturelles de la pensée » (p. 255).

⁶⁶⁶ À la différence près, qu'il convient de rappeler, que la philosophie constitue le plein déploiement de leur nature, tandis que la tyrannie leur est contre-nature. Pour le dire autrement, si les naturels philosophes peuvent devenir aussi bien des philosophes que des tyrans, seule la philosophie accomplit véritablement leur nature.

⁶⁶⁷ S. ROSEN, *Plato's Republic. A Study*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2005, p. 237-238. C'est surtout la possibilité de considérer les grands tyrans de l'histoire comme de potentiels grands hommes, ou de potentiels philosophes, qui lui semble douteuse.

meilleures actions requièrent des facultés dont peu d'êtres humains sont capables⁶⁶⁸. Le point de bascule entre ces deux extrêmes est l'environnement socio-politique dans lequel sont élevés les jeunes gens les plus doués⁶⁶⁹.

Si tout semble donc séparer, aux livres VIII et IX, le philosophe et le tyran, c'est-à-dire le meilleur et le pire des individus, force est de constater que cela ne vaut que du point de vue des individus adultes, pleinement développés⁶⁷⁰. Les individus encore jeunes, eux, sont virtuellement l'un et l'autre, et leur évolution dépend de l'environnement dans lequel ils grandissent et sont éduqués. C'est notamment le cas de l'un des hommes politiques athéniens les plus controversés, Alcibiade, dont l'existence sous-tend l'analyse de Socrate, et qui est présenté dans deux autres dialogues, le premier *Alcibiade* et le *Banquet*, comme un naturel philosophe corrompu.

2) La corruption incarnée : Alcibiade

Lorsqu'il décrit la corruption des naturels philosophes, Socrate insiste particulièrement sur la corruption qui guette ceux qui sont non seulement dotés des biens de l'âme, mais également des biens matériels, comme la beauté physique, la richesse et la haute naissance (491c, 494c). On peut faire l'hypothèse que ces précisions ont notamment pour fonction d'identifier, sous un type général, un personnage historique en particulier, à savoir Alcibiade. Fils de la haute noblesse athénienne, et ayant pour tuteur Périclès après la mort de ses parents, il est élevé dans les cercles politiques et intellectuels les plus prestigieux d'Athènes ; il est

⁶⁶⁸ Pour une étude stimulante de l'intelligence dévoyée du tyran chez Platon, cf. C. ARRIZZA, *A Wolf in the City*, *op. cit.*, chapitre 6.

⁶⁶⁹ Sur la dimension sociale et donc collective de la corruption, cf. A. LARIVÉE, « Eros Tyrannos : Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the *Republic* », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 6, n° 1, 2012, p. 1-26, p. 23, qui corrige sur ce point l'interprétation de S. Rosen : « concerning the corruption of the philosophic nature, it is the influence of something like a social environment that is targeted, and not the influence of a particular educator ».

⁶⁷⁰ Ce point mériterait déjà d'être nuancé. Comme l'ont souligné plusieurs commentateurs, il existe des ressemblances qui demeurent troublantes entre le philosophe et le tyran accomplis de la *République*, en particulier un désir extrêmement fort (qu'il soit orienté vers la connaissance ou vers toute forme de plaisirs contraires à la justice et à la loi) ainsi qu'une certaine insociabilité qui les fait passer pour des fous. Ces similitudes sont cependant seulement apparentes, et ne sauraient dissimuler les différences profondes qui rendent philosophe et tyran antithétiques. Cf. sur ce point D. SCOTT, « *Erōs, Philosophy, and Tyranny* », dans D. Scott (éd.), *Maieusis. Essays in ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 136-153 ; P. W. LUDWIG, « Eros in the *Republic* », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 202-231 ; M. DIXSAUT, *Platon. République. Livres VI et VII*, Paris, Bordas, 1986, p. 171-172. Pour une interprétation contraire, selon laquelle il existerait des ressemblances réelles et plus profondes entre le tyran et le philosophe chez Platon, cf. G. GIORGINI, « Plato and the Ailing Soul of the Tyrant », dans S. Gastaldi et J.-F. Pradeau (éd.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, p. 111-127.

célèbre pour sa beauté physique aussi bien que pour ses frasques de jeunesse, son talent d'orateur et son ambition politique démesurée ; sa carrière politique connaît une ascension fulgurante, avant que sa trahison en faveur de Sparte suite à l'affaire des Mystères d'Eleusis (-416) n'entraîne sa chute, malgré un retour triomphal à Athènes en -407, jusqu'à son assassinat en Asie Mineure en -404⁶⁷¹. Lorsque Socrate décrit en 494c-d un jeune homme appartenant à une cité célèbre, qui s'emplit d'une ambition démesurée au point de se croire capable de gouverner aussi bien les Grecs que les Barbares, autrement dit l'ensemble du monde connu, il est difficile de ne pas y voir une référence à peine implicite à Alcibiade, qui a eu un rôle politique important dans les plus grandes cités grecques aussi bien qu'en Perse, donc chez les « Barbares »⁶⁷².

L'arrière-plan historique de l'analyse de la *République* est confirmé par la façon dont Platon caractérise Alcibiade lorsqu'il le met en scène dans le premier *Alcibiade* (ci-après : l'*Alcibiade*) et le *Banquet*⁶⁷³. Dès la première réplique de Socrate dans l'*Alcibiade*, on retrouve les principales caractéristiques des naturels philosophes corrompus de la *République* : le jeune homme (il est alors âgé d'une vingtaine d'années) est d'un orgueil sans pareil et prétend n'avoir besoin de l'aide de personne, car il possède toutes les facultés du corps comme de l'âme ; il est issu de l'une des plus grandes familles dans la plus grande des cités, et peut compter sur la puissance de Périclès ; Socrate souligne enfin sa richesse (104a-b). Il ajoute presque immédiatement que l'ambition d'Alcibiade est de devenir tout-puissant, non seulement auprès des Grecs mais aussi des Barbares (105b). On retrouve donc toutes les caractéristiques du naturel philosophe dont il est question dans la *République*. On pourrait cependant objecter que la principale caractéristique d'un naturel philosophe est l'excellence intellectuelle et morale : peut-on vraiment tenir Alcibiade pour un individu doté de telles capacités ? Ses talents d'orateur, de notoriété publique, suffisent-ils à l'identifier à un naturel philosophe ? Force est de constater que dans l'*Alcibiade*, il est décrit comme suffisamment doué par Socrate pour pouvoir, potentiellement, devenir le plus grand dirigeant qui soit. Certes, l'ensemble du dialogue consiste en une réfutation du jeune homme, afin de lui faire

⁶⁷¹ Sur Alcibiade, cf. J. de ROMILLY, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, Fallois, 1995.

⁶⁷² Pour une conclusion similaire, cf. C. ROWE, *Plato. Republic, op. cit.*, p. 410 n. 396.

⁶⁷³ Je laisse de côté le *Protagoras*, où Alcibiade joue un rôle beaucoup plus marginal, et qui a déjà été évoqué au chapitre 2. L'authenticité du premier *Alcibiade* est encore largement débattue aujourd'hui. Cf. F. RENAUD et H. TARRANT, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 5. Même dans l'hypothèse où il s'agirait d'un dialogue apocryphe produit par un imitateur appartenant à l'Académie, contemporain ou postérieur de peu à Platon, force est de constater qu'il aurait sans hésitation identifié Alcibiade derrière les passages de la *République* sur la corruption des naturels philosophes, puisqu'il en reprend les mêmes termes pour les appliquer à Alcibiade (cf. *infra*).

prendre conscience de son ignorance. Mais Socrate n'en insiste pas moins sur son exceptionnalité, et se présente comme celui qui pourrait lui permettre de réaliser ses ambitions, à savoir être le plus grand homme politique de son temps. Socrate ne rabaisse donc pas les prétentions d'Alcibiade afin de lui montrer qu'il ne possédera jamais les capacités nécessaires pour satisfaire son ambition, mais afin de lui faire prendre conscience de son ignorance présente, et du fait qu'il ne pourra parvenir à ses fins sans une éducation adéquate. Dans les termes de la *République*, cela signifie qu'Alcibiade est bel et bien un naturel philosophe plein de tout son potentiel, ainsi que le souligne Socrate en 127d-e : devant le découragement du jeune homme, qui prend conscience de l'étendue de son ignorance⁶⁷⁴, il répond qu'il a en réalité exactement l'âge qui convient pour s'en rendre compte, ce qui ne serait pas le cas s'il s'en était rendu compte une fois parvenu à un âge plus avancé (cinquante ans)⁶⁷⁵. Un peu plus loin, il ajoute même que c'est seulement maintenant que ce qu'est véritablement Alcibiade, autrement dit son âme, commence à s'épanouir, tandis que ce qui ne fait que lui appartenir, c'est-à-dire son corps, se fane :

La cause donc de cela [l'attitude de Socrate à l'égard d'Alcibiade], c'est que j'étais le seul à être amoureux de toi, quand les autres l'étaient des choses qui sont à toi. Or, ce qui est à toi perd sa fleur, tandis que toi tu commences à fleurir. Et désormais, si du moins tu n'es pas corrompu par le peuple athénien et ne t'enlaidis pas, je ne t'abandonnerai pas. En effet ce que pour ma part je crains le plus, c'est qu'étant devenu un amoureux du peuple, tu ne sois corrompu pour nous⁶⁷⁶ : nombreux sont ceux parmi les Athéniens, et non les moindres, qui ont déjà connu ce sort.

τοῦτο τοίνυν αἴτιον, ὅτι μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν: τὰ δὲ σὰ λήγει ὥρας, σὺ δ' ἄρχη ἀνθεῖν. καὶ νῦν γε ἂν μὴ διαφθορῆς ὑπὸ τοῦ Ἀθηναίων δήμου καὶ αἰσχιῶν γένη, οὐ μὴ σε ἀπολίπω. τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστής ἡμῖν γενόμενος διαφθορῆς: πολλοὶ γὰρ ἤδη καὶ ἀγαθοὶ αὐτὸ πεπόνθασιν Ἀθηναίων. (131e10-132a4)

Non seulement le jeune Alcibiade possède toutes les aptitudes nécessaires, mais il risque en outre d'être corrompu par le peuple athénien, conformément aux analyses développées dans la *République*. C'est ce que confirment les derniers mots du dialogue, où Socrate réitère sa crainte quant à la corruption du jeune homme :

⁶⁷⁴ L'humilité du jeune Alcibiade dans le dialogue, et la rapidité avec laquelle il prend conscience de son ignorance, ce qui constitue une étape centrale du processus éducatif, me semblent confirmer qu'il possède les aptitudes intellectuelles et morales propres au naturel philosophe, en dépit de ses excès.

⁶⁷⁵ Cela signifie que la temporalité de l'éducation dans les cités existantes et dans la cité idéale n'est pas la même. Dans la cité idéale, il ne faut soumettre les jeunes à la pratique de la réfutation qu'à l'âge de trente ans (voir le chapitre 4), tandis qu'avec Alcibiade, autrement dit dans une cité existante et pour Platon corrompue (Athènes), il convient de la pratiquer dès l'adolescence ou la fin de l'adolescence.

⁶⁷⁶ On pourrait aussi comprendre ἡμῖν comme un datif instrumental « que tu ne sois corrompu par nous », « nous » désignant l'ensemble du peuple athénien, dans lequel Socrate s'inclurait. Il n'est pas impossible que les deux sens jouent en même temps dans sa réplique.

J'aimerais que tu persévères également [dans le souci de la justice]. Mais j'ai peur, non par manque de confiance en ton naturel, mais en voyant la force de notre cité, qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi.

βουλοίμην ἄν σε καὶ διατελέσαι: ὀρρωδῶ δέ, οὐ τι τῆ σῆ φύσει ἀπιστῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὀρῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήσῃ. (135e6-8)

La *République* confirme qu'en effet, les individus sont singulièrement impuissants face à la puissance corruptrice de la multitude, et que l'influence de Socrate n'aura pas suffi à sauver le jeune homme de sa corruption⁶⁷⁷.

On retrouve Alcibiade une quinzaine d'années plus tard dans le *Banquet*, juste avant l'affaire de la profanation des Mystères d'Eleusis ; il fait une irruption remarquée parmi les convives après le discours de Socrate-Diotime sur l'*erôs* philosophique, et propose en guise de dernier discours un éloge de Socrate. Or, son discours révèle sa propre corruption. Alcibiade raconte en effet la façon dont il fuit Socrate malgré son amour pour lui, car sa présence lui rappelle l'état honteux dans lequel il est tombé :

En écoutant Périclès et d'autres bons orateurs, je trouvais qu'ils parlaient bien, mais je n'éprouvais rien de semblable, mon âme n'était ni troublée, ni irritée de l'état d'esclavage qui était le mien ; tandis que bien souvent, j'ai été mis dans un état tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais par le Marsyas que voici. Et cela, Socrate, tu ne diras pas que ce n'est pas vrai. Et aujourd'hui encore, je sais bien par devers moi que si je consentais à lui prêter l'oreille, je ne résisterais pas et j'éprouverais les mêmes choses. Car il me contraint à convenir que tout en manquant personnellement d'une foule de choses, je n'ai toujours pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires des Athéniens. C'est donc de force, comme pour échapper aux Sirènes, que je me bouche les oreilles et m'en vais en fuyant, afin de ne pas atteindre la vieillesse assis là aux côtés de cet homme. Et j'éprouve, devant lui seul au monde, ce qu'on ne croirait pas trouver en moi, le fait d'avoir honte devant quelqu'un : c'est le seul devant qui j'ai honte. Je sais bien en effet que pour ma part, je suis incapable de soutenir contre lui qu'il ne faut pas faire ce qu'il m'enjoint de faire, mais dès que je m'éloigne, je me laisse vaincre par les honneurs procurés par la foule. Alors je le fuis et m'échappe, et lorsque je le vois, j'ai honte de ce dont j'ai convenu⁶⁷⁸.

Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἠγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ' οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ' ἔτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἠγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου, ἀλλ' ὑπὸ τουτουὶ τοῦ Μαρσύου πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω. καὶ ταῦτα, ὃ Σώκρατες, οὐκ ἐρεῖς ὡς οὐκ ἀληθῆ. καὶ ἔτι γε νῦν σύνοιδ' ἐμαντῶ ὅτι εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὅσα, οὐκ ἂν καρτερήσαιμι ἀλλὰ ταῦτα ἂν πάσχοιμι. ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ἂν αὐτὸς ἔτι ἐμαντοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. βία οὖν ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὅσα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ

⁶⁷⁷ On peut dès lors mieux comprendre une allusion de Socrate dans l'*Euthydème* (275b), lorsqu'il dit sa crainte de se voir devancé par d'autres individus qui corrompraient Clinias en le détournant de la philosophie au profit d'autres activités. Ces corrupteurs, ce sont probablement moins les éristiques que ses concitoyens. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le nom d'Alcibiade, cousin de Clinias, apparaisse dans le même passage : la parenté familiale, de par les attentes politiques qu'elle suscite, entraîne une parenté dans la corruption.

⁶⁷⁸ À savoir, qu'il ne prend pas suffisamment soin de lui-même (τὰ ὁμολογημένα en 216b6 reprend ὁμολογεῖν en 216a5). Il me semble que la remarque doit être comprise ainsi : Alcibiade a honte, non pas tant d'avoir convenu par le passé qu'il ne prenait pas suffisamment soin de lui-même (parce qu'il aurait changé d'avis), mais du fait de se rappeler cette vérité (qui vaut toujours) chaque fois qu'il voit Socrate.

τούτω καταγρηάσω. πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἂν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντιν οὖν: ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι. σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, ἐπειδὴν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα. (215e4-216b6)

On se trouve avec l'Alcibiade du *Banquet* face à un naturel philosophe corrompu : doté de toutes les qualités, il est corrompu par le peuple athénien, qui en le flattant et en lui procurant tous les honneurs exerce sur lui une influence face à laquelle Socrate ne peut rien. Même si lui et la philosophie qu'il incarne continuent d'exercer une certaine influence sur Alcibiade, qui ne voit pas son amour pour Socrate diminuer, même après sa corruption, et même si cette puissance d'attraction n'est pas négligeable en ce qu'elle témoigne de la puissance d'attraction de la philosophie sur l'âme d'Alcibiade, elle n'est pas suffisante pour le sauver et lui éviter de mener l'une des pires existences qui soient. Une existence qu'Alcibiade lui-même compare à celle d'un esclave ; or, dans la *République*, la vie d'esclavage véritable est celle du tyran (579d). On pourrait objecter qu'Alcibiade n'a jamais été un tyran à proprement parler : il a pu avoir un rôle important dans la vie politique athénienne, spartiate et même perse, mais il n'a jamais gouverné une cité ou un empire en autocrate. Cependant, du point de vue de ses mœurs et de sa façon de vivre individuelle, il a mené une existence de débauche proche de celle qui caractérise le tyran au livre IX (574d-575a)⁶⁷⁹. En outre, comme le souligne à juste titre Annie Larivée, c'est précisément le caractère extravagant et immodéré de son comportement, notamment d'un point de vue sexuel, qui a conduit nombre de ses contemporains à le percevoir comme un tyran potentiel⁶⁸⁰.

Alcibiade incarne donc, dans l'*Alcibiade* et le *Banquet*, le problème de la corruption des naturels philosophes théorisé dans la *République*, et Platon prend soin de le mettre en scène à des moments clés de son existence : au moment où commence sa relation avec Socrate, avant sa corruption (dans l'*Alcibiade*) ; et à la fin de sa relation avec Socrate, juste avant l'affaire politico-religieuse qui va entraîner sa trahison envers Athènes et sa chute définitive (dans le *Banquet*). À chaque fois, il en donne la même cause, de nature politique : l'influence du peuple athénien via les institutions démocratiques. Cependant, pourquoi choisir Alcibiade en particulier ? N'y avait-il pas d'autres individus susceptibles d'incarner ce phénomène, des individus peut-être moins controversés, ou moins excessifs, qu'Alcibiade ?

⁶⁷⁹ Sur les frasques sexuelles attribuées à Alcibiade, qu'il s'agisse de faits avérés ou de simples rumeurs, on peut noter : débauche, adultère (notamment avec la femme du roi de Sparte), inceste, sexualité ambivalente, violences envers ses amoureux.

⁶⁸⁰ A. LARIVÉE, « Eros Tyrannos », *op. cit.*, p. 6-11. Elle s'appuie notamment sur les témoignages de Thucydide et de Plutarque.

Selon la plupart des commentateurs, la réponse à cette question se trouve dans la relation étroite, de nature amoureuse, qui a lié Alcibiade et Socrate, et dans le rôle qu'a joué cette relation dans le procès de Socrate. Comme le souligne Xénophon dans ses *Mémoires* (I, 2, 12), l'association de Socrate avec Alcibiade et avec Critias, l'oncle de Platon qui fit partie du gouvernement des Trente Tyrans, a eu un poids considérable dans l'accusation de corruption de la jeunesse prononcée à l'encontre de Socrate : selon certains, ce serait en effet leur relation avec Socrate qui les aurait corrompus et tournés vers la débauche et la tyrannie⁶⁸¹. Les analyses de la *République*, de l'*Alcibiade* et le discours d'Alcibiade dans le *Banquet* auraient donc avant tout une fonction apologétique : montrer que Socrate n'est pas responsable de la corruption de ceux qui ont pu le côtoyer dans leur jeunesse, mais qu'il a au contraire tenté de les sauver en les tournant vers la philosophie⁶⁸².

Il ne fait guère de doute que la façon dont Platon décrit la relation entre Socrate et Alcibiade permet de dégager Socrate de toute responsabilité quant à ce qu'est devenu Alcibiade⁶⁸³. Cependant, s'agit-il de la fonction principale de ces passages ? L'idée selon laquelle l'association entre Alcibiade et Socrate a joué un rôle dans la condamnation de Socrate est défendue par Xénophon. Mais il faut souligner que Platon présente les choses un peu différemment. Lorsqu'il répond directement, dans la *République*, à l'accusation de corruption, force est de constater qu'il n'explique pas directement l'accusation à partir de la question de la corruption des jeunes. Il considère plutôt que l'accusation en elle-même provient du fait que des individus indignes prétendent s'adonner à la philosophie et l'enseigner, et c'est pour expliquer cet état de fait qu'il analyse le problème le plus grand, à savoir la corruption préalable d'individus comme Alcibiade (sans laquelle il n'est guère possible de rendre compte de l'usurpation). Dans l'*Apologie*, il ne mentionne pas non plus son association avec Alcibiade ou Critias comme l'une des causes de l'accusation de corruption, si ce n'est de façon très allusive et secondaire⁶⁸⁴, et il insiste bien davantage sur l'accusation

⁶⁸¹ Ce serait notamment le cas dans le pamphlet de Polycrate contre Socrate. Sur ce pamphlet, voir l'introduction.

⁶⁸² K. J. DOVER, *Plato. Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 164 ; G. CORNELLI, « La colpa di Alcibiade : Il *Simposio* di Platone come apologia di Socrate », dans G. Cornelli et A. B. de Araújo (éd.), *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*, Naples, Loffredo, 2012, p. 77-96.

⁶⁸³ Pour une lecture contraire, selon laquelle le discours d'Alcibiade révèle l'échec du processus éducatif socratique, et attribue à Socrate une part de responsabilité dans la corruption d'Alcibiade, cf. M. GAGARIN, « Socrates' "Hybris" and Alcibiades' Failure », *Phoenix*, vol. 31, n° 1, 1977, p. 22-37. Cette interprétation me semble prêter le flanc à deux objections majeures : d'une part, elle accorde autant d'importance au blâme qu'à l'éloge dans le portrait de Socrate par Alcibiade, alors que la louange excède largement le blâme, qui apparaît davantage comme un moyen détourné de l'éloge ; d'autre part, elle néglige entièrement la dimension collective et politique de la corruption, qui n'est jamais le fait d'un seul individu chez Platon.

⁶⁸⁴ Il pourrait y avoir en 33a une allusion implicite à Alcibiade et / ou à Critias, lorsqu'il est question d'individus qui auraient pu convaincre Socrate d'agir injustement, et qui sont présentés comme ses disciples. Ce à quoi

ancienne, celle d'être un sophiste. Il faut donc en conclure que pour Platon, la corruption d'un individu comme Alcibiade exemplifie, ou incarne de façon paradigmatique, un problème philosophique et politique qui vaut pour lui-même, et qui ne possède une fonction apologétique que de façon secondaire et dérivée.

3) Les exceptions

La corruption des naturels philosophes dans les cités existantes, par définition imparfaites et corruptrices, est quasiment nécessaire, ainsi qu'en témoigne le cas d'Alcibiade, mais elle n'est pas pour autant inévitable ; en termes aristotéliens, elle appartient au domaine de ce qui se produit le plus souvent, non à celui de la nécessité stricte. C'est ce que montre la série d'exceptions listées par Socrate en 496b1-c5 : dans quelques rares cas, il demeure possible de philosopher dans les cités existantes et de se préserver de la corruption⁶⁸⁵. Cela n'implique pas de revenir sur le caractère corrupteur de la foule et de l'état actuel de la politique ; bien au contraire, il s'agit de montrer que ceux qui continuent à pratiquer la philosophie ne le peuvent que parce qu'ils se tiennent éloignés des affaires publiques et de la multitude. Les exceptions ne font donc au fond que redoubler et confirmer le caractère corrupteur de la vie politique dans les cités existantes. Le passage s'inscrit donc pleinement dans la stratégie rhétorique visant à discréditer les régimes politiques existants au profit du régime idéal décrit dans le dialogue.

Cinq cas sont envisagés, qui forment une typologie des exceptions : 1) l'exil (496b1-3) ; 2) la vie dans une cité de moindre envergure (b3-5) ; 3) la pratique initiale d'un autre art, délaissé ensuite en faveur de la philosophie (b5-6) ; 4) un état maladif du corps, qui contraint à se tenir à l'écart de la vie politique, comme c'est le cas pour Théagès (b6-c3) ; 5) le signe démonique, propre à Socrate (c3-5). Deux ensembles se dégagent : les trois premiers cas d'un

Socrate rétorque qu'il n'enseigne rien et n'est le maître de personne. Si la référence est avérée, elle concerne probablement davantage Critias qu'Alcibiade, le premier ayant fait partie du gouvernement des Trente. L'allusion renvoie peut-être à la tentative des Trente pour faire participer Socrate à la mise à mort injuste de Léon, ou à un épisode comme celui que relate Xénophon (*Mémoires*, I, 2 31-38), où Critias et Chariclès essaient de contraindre Socrate à cesser ses discussions avec ses concitoyens. Toutefois, comme le rappelle C. ARRUZZA, *A Wolf in the City*, *op. cit.*, p. 80-87, on assiste ces dernières années à un mouvement de réhabilitation de Critias, et le traitement par Platon de ce membre controversé de sa propre famille semble plutôt positif dans les dialogues : il est moins proche de la tyrannie qu'Alcibiade, étant gouverné par le désir des honneurs davantage que par les plaisirs, et ne constitue donc probablement pas un exemple de naturel philosophe corrompu. L'association entre Socrate et Critias ne semble donc pas réellement constituer une difficulté pour Platon, à la différence de Xénophon.

⁶⁸⁵ Ces cinq cas constituent une explicitation de ce que Socrate affirme en 492a et 493a, à savoir que seule une faveur divine permet d'échapper à la corruption.

côté, anonymes, qui insistent tous sur la possession d'une noble nature⁶⁸⁶ et l'éloignement de la politique ; et les deux derniers cas, où sont nommés Théagès et Socrate, dont on peut se demander dans quelle mesure ils reprennent ou non les deux critères précédents. Les débats exégétiques sur ce passage ont principalement porté sur la possibilité d'identifier des références implicites historiques dans les trois premières hypothèses. L'enjeu n'est pas négligeable : si Platon y fait implicitement référence à certains de ses prédécesseurs ou de ses contemporains, cela signifie que la possibilité d'échapper à la corruption et de pratiquer droitement la philosophie dans les régimes imparfaits est corroborée empiriquement. Toutefois, l'étude attentive de ce passage tend bien plutôt à montrer qu'aucun des correspondants historiques qui ont pu être proposés par les commentateurs ne correspond vraiment aux cas énumérés par Socrate, et que les deux exemples historiques donnés – celui de Théagès et de Socrate lui-même – ne vont pas sans poser de difficultés. Dès lors, la possibilité d'échapper réellement à la corruption, si elle est possible théoriquement, demeure extrêmement difficile empiriquement.

Le cas de l'exil est celui qui a fait l'objet du plus grand nombre d'hypothèses interprétatives : Paul Shorey mentionne ainsi la possibilité d'y voir une référence à Anaxagore, Platon lui-même, Xénophon ou encore Dion⁶⁸⁷. Ces différentes hypothèses sont plus amplement sourcées et discutées par James Adam, qui récuse la première au motif qu'il est difficile de soutenir qu'Anaxagore a réellement été sauvé par son exil à Lampsaque, la seconde car Platon n'a pas à proprement parler connu l'exil, et la troisième au nom de la rivalité entre Platon et Xénophon, qui rend douteux un tel hommage ; il privilégie la piste d'une allusion masquée à l'exil de Dion en -367/-366, ce qui implique d'attribuer une rédaction tardive au dialogue, mais permettrait d'expliquer l'anonymat, Dion étant contemporain de Platon et non de Socrate⁶⁸⁸. L'hypothèse d'une autoréférence de Platon à sa propre existence semble bien pouvoir être exclue, puisque nous n'avons aucune connaissance d'un exil de Platon. Dans la Lettre VII⁶⁸⁹, racontant sa jeunesse, il insiste sur les nombreuses

⁶⁸⁶ Pour le premier cas : γενναῖον καὶ εὖ τεθραμμένον ἦθος (496b2) ; pour le second : μεγάλη ψυχὴ (b4) ; pour le troisième : εὐφρὲς (b6).

⁶⁸⁷ P. SHOREY et W. PREDDY, *Plato. Republic*. Books 6-10 [1935], Cambridge, MA / Londres, Harvard University Press, 2000, p. 51.

⁶⁸⁸ J. ADAM, *The Republic of Plato, op. cit.*, p. 30. Sur les éléments permettant de dater la composition de la *République* probablement entre -387 et -370, cf. G. LEROUX, *Platon. La République, op. cit.*, p. 22-25. Selon G. Leroux, une référence à Dion reste malgré tout l'hypothèse la plus probable (*Ibid.*, p. 661 n. 71).

⁶⁸⁹ L'authenticité de la Lettre VII est discutable et discutée. En faveur de l'inauthenticité, cf. M. BURNYEAT et M. FREDE, *The Seventh Platonic Letter. A Seminar*, D. Scott (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2015, qui rejettent également l'argument classique selon lequel même si la Lettre VII n'est pas de Platon, elle est le fait d'un disciple de l'Académie proche de lui et reflète donc fidèlement sa biographie et ses idées. Selon M.

sollicitations politiques dont il a été l'objet, notamment au moment de la révolution oligarchique de -404, qui aboutit au gouvernement des Trente auquel prirent part certains de ses parents, notamment Critias et Charmide (324b-d). S'il a pu, du moins tel que le décrit la lettre VII, échapper à la corruption à ce moment-là en ne prenant pas une part active aux grands événements politiques d'Athènes, ce n'est pas grâce à l'exil, mais du fait d'une certaine prise de distance personnelle vis-à-vis de la vie politique de son temps, devant le constat des injustices commises par tous les partis (les exactions des Trente, puis une fois ceux-ci renversés, celles des démocrates contre Socrate, dont il est question en 324d-326b). Le cas de Xénophon correspond lui aussi difficilement à la description donnée par Socrate, mais pour des raisons qui ne se réduisent peut-être pas à sa supposée rivalité avec Platon : l'exil peut constituer une échappatoire s'il conduit à un abandon de la vie politique. Or Xénophon, après son exil d'Athènes en -394, a continué à remplir des fonctions politiques importantes pour l'autre grande cité de la Grèce, Sparte. Il est donc difficile de considérer qu'il aurait été sauvé de la politique par son exil. La possible référence qui fait le plus consensus, à Dion, est tout aussi difficile à tenir pour la même raison : son premier exil de Syracuse l'a conduit à séjourner quelques années en Grèce, et notamment à l'Académie de Platon, mais ce séjour d'exil, loin de le conduire à se détourner de la politique au profit de la philosophie, a surtout initié une série de luttes politiques contre Denys II, jusqu'à l'assassinat de Dion en -354. Il faut donc en conclure qu'aucun exemple particulier connu ne correspond exactement au premier cas décrit par Socrate, qui a plutôt pour fonction d'introduire le critère central de l'éloignement vis-à-vis de la vie politique.

La seconde possibilité pour échapper à la corruption consiste à vivre dans une cité mineure, dans laquelle la vie politique offre moins d'attraits et se trouve plus facilement dédaignée par une âme noble au profit de la philosophie. Socrate désigne ici les citoyens des cités possédant peu de poids politique dans le monde grec, à la différence des grandes cités comme Athènes, Sparte, Corinthe ou encore Thèbes. Peut-on y voir une allusion historique précise ? James Adam rejette l'hypothèse d'une référence à Euclide de Mégare, socratique fondateur du mouvement mégarique, et propose Héraclite d'Éphèse, tout en reconnaissant qu'il est difficile de considérer cette dernière comme une cité mineure⁶⁹⁰. Les centres

Schofield, la Lettre VII est écrite plusieurs décennies après la mort de Platon, et se présente comme une tragédie en prose écrite à partir de la vie de Platon (p. 136) par un lecteur philosophiquement incompétent des dialogues, ce qui jette également le doute sur la véracité historique des faits racontés. Je ne mentionne ici la Lettre VII qu'en tant qu'elle permet de corroborer ou de prolonger des conclusions qui peuvent être atteintes indépendamment de la valeur attribuée à son témoignage.

⁶⁹⁰ J. ADAM, *The Republic of Plato*, op. cit., p. 30.

politiques étant également le plus souvent les centres intellectuels et culturels, à l'instar d'Athènes, il semble particulièrement difficile d'identifier une personnalité intellectuelle connue derrière ce cas de figure. Le cas est pour ainsi dire typique, et constitue une variation sur le thème de l'éloignement vis-à-vis de la vie politique, mais ne correspond à aucun cas particulier aisément identifiable.

La troisième possibilité consiste à pratiquer dans un premier temps un art particulier et subalterne, puis à s'en détourner au profit de la philosophie. En quoi cela permet-il d'éviter la corruption ? Parce que la pratique initiale de cet art implique de ne pas participer, ou de participer de façon tout à fait secondaire, aux affaires de la cité. Socrate peut donc faire référence à un citoyen de second rang, un esclave affranchi ou encore un métèque. Dans tous les cas, l'anomalie que constitue la combinaison de facultés supérieures avec la pratique d'un art subalterne et la relégation sociale s'avère en fin de compte bénéfique, puisqu'elle préserve de la corruption en tenant la politique à distance, tout en ménageant la possibilité de se tourner finalement vers la philosophie. Plusieurs membres du cercle socratique, notamment Phédon d'Élis et Simon le Cordonnier, ont exercé un art subalterne, comme la cordonnerie, avant de côtoyer Socrate, ou en parallèle de sa fréquentation⁶⁹¹. Cependant, là encore, toute identification est malaisée, comme l'illustre le cas de Simon, déjà mentionné, qui peut tout aussi bien renvoyer aux usurpateurs. Il est peut-être justement plus important de souligner combien ce cas met en évidence la dimension rhétorique des arguments de Socrate. Car il entre en contradiction patente avec la description donnée seulement quelques lignes plus haut (en 495d-e) des usurpateurs, qui sont justement caractérisés par leur pratique d'un art subalterne, laquelle avilit leur corps aussi bien que leur âme et les rend inaptes à philosopher droitement. Au contraire, Socrate décrit cette fois la possibilité d'être sauvé par la pratique similaire d'un art mineur. On peut surmonter la contradiction, en soulignant notamment l'exceptionnalité de l'individu qui peut philosopher droitement après avoir exercé un art subalterne, de sorte que même si dans la plupart des cas, cette activité rend l'âme inapte à la philosophie et ne produit que des usurpateurs, dans celui, rarissime et exceptionnel, d'un naturel bien né, c'est-à-dire d'un naturel philosophe, elle ne l'empêche pas de se tourner véritablement vers la philosophie. Les deux situations n'en demeurent pas moins difficiles à distinguer, notamment dans les cas particuliers comme celui de Simon, et Socrate assume sans s'y attarder une contradiction apparente à quelques lignes d'intervalle. Ce manque de précision est, me semble-t-il, à mettre au compte de la dimension rhétorique du passage :

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 31.

inclure le déclassement social voire la non citoyenneté parmi les facteurs permettant de mener une existence sinon heureuse, du moins la moins misérable possible, doit avoir quelque chose de choquant pour le lecteur athénien du V^{ème} siècle et contribue à la force du propos ainsi qu'à l'effet de décentrement visé par le texte, tout comme le cas de l'exil forcé ou de la vie dans une cité de second plan.

Les trois premiers cas généraux envisagés par Socrate correspondent mal, on l'a vu, à des cas particuliers ayant leur correspondant historique. Ils déclinent davantage sous ses différentes modalités possibles la combinaison d'un naturel philosophe avec une absence de participation active aux affaires politiques. Il en va différemment des deux autres, Théagès et Socrate. Théagès, familier de Socrate mentionné dans l'*Apologie* (33e) et qui apparaît dans un dialogue probablement apocryphe, le *Théagès*, incarne le jeune homme de bonne famille que tout destine à la politique⁶⁹², mais qu'une santé fragile empêche de prendre part aux affaires de la cité, dans la mesure où cela implique par exemple de prendre part à des expéditions armées ou à des ambassades lointaines, qui nécessitent des voyages longs et éprouvants. Son cas particulier permet donc de dégager une quatrième possibilité pour échapper aux affaires politiques et par conséquent à la corruption : la maladie, ou tout au moins la faiblesse physique. Ce cas pose cependant deux difficultés. D'une part, Socrate n'attribue pas expressément à Théagès un naturel supérieur. Il affirme seulement que l'état maladif de son corps le maintient auprès de la philosophie en le tenant à l'écart de la politique (496c2-3 : ἡ δὲ τοῦ σώματος νοσοτροφία ἀπείργουσα αὐτὸν τῶν πολιτικῶν κατέχει). On peut considérer que cela implique *de facto* que Théagès soit doté du naturel suffisant pour pratiquer correctement la philosophie. Mais le fait que Socrate ne dise rien de son naturel ou de son âme, alors même qu'il insiste dessus dans les trois cas précédents, laisse planer un certain doute quant au fait que Théagès incarne réellement un naturel philosophe préservé de la corruption. Il semble plutôt représenter une forme d'éloignement du pouvoir politique qui pourrait également sauver de la corruption de véritables naturels philosophes, sans être lui-même l'un de ces individus⁶⁹³. D'autre part, la possibilité même d'être maintenu dans la philosophie par la maladie, ou la faiblesse physique, est problématique, tant Platon insiste sur la nécessité pour

⁶⁹² Il est le fils de Démodocos (*Apologie*, 33e), qui a exercé des fonctions politiques importantes (*Théagès*, 127e) et auquel Thucydide fait probablement référence en IV, 75.

⁶⁹³ Voir en particulier la façon dont Socrate introduit ce quatrième cas : tandis que dans les trois exemples précédents, ce sont les individus, métonymiquement désignés par leur âme ou leur naturel, qui sont sujets des propositions, c'est ici non pas l'individu Théagès, mais le frein qui le retient de se détourner de la philosophie au profit de la politique, qui est sujet (496b6-7 : εἴη δ' ἂν καὶ ὁ τοῦ ἡμετέρου ἐταίρου Θεάγου χαλινὸς οἷος κατασχεῖν). Ce qui compte, c'est moins Théagès lui-même que ce qui le maintient hors de la politique, et qui pourrait s'appliquer à d'autres.

développer droitement son âme de posséder un corps en bonne santé. Le cursus éducatif présenté dans la *République* accorde en effet un rôle central au corps pour soutenir l'exercice philosophique⁶⁹⁴. La nécessité de ne jamais mouvoir le corps sans l'âme, ni l'âme sans le corps, afin de préserver leur équilibre réciproque et ne pas tomber dans l'état maladif qui peut résulter d'un excès d'activité psychique, est également rappelée dans le *Timée* (87e-88c). On ne saurait donc interpréter ce cas, comme le fait James Adam, ni comme un hommage touchant à Théagès, puisqu'il n'est pas certain que Platon le tienne pour un naturel philosophe, ni comme une reconnaissance de la possibilité qu'à la faiblesse physique puisse être associée une force morale et intellectuelle supérieure⁶⁹⁵. Il faut bien plutôt le comprendre dans le cadre de la ligne argumentative des trois exemples précédents, qui insiste avant tout sur l'impossibilité de pratiquer correctement la philosophie tout en participant aux affaires politiques. Autrement dit, il s'agit moins d'affirmer la possibilité de philosopher correctement grâce à la maladie, ou de donner un exemple historique de naturel philosophe sauvé par elle de la corruption, que d'insister sur le caractère corrupteur de la participation à la vie politique des régimes existants et la nécessité de s'en tenir écarté.

Le cas de Théagès est problématique à plusieurs égards, mais il entre dans la typologie construite par Socrate en ce qu'il insiste sur la nécessité de se tenir à l'écart de la politique pour éviter la corruption, ce qui constitue le nerf de l'argument. Ce n'est pas le cas de Socrate et de son signe démonique (498c3-4 : τὸ δαιμόνιον σημεῖον), qui occupe une place à part dans la typologie, et ce à deux titres. D'une part, comme le reconnaît lui-même Socrate pour justifier de ne pas s'attarder dessus, il est probablement le seul à avoir fait l'expérience de ce signe démonique qui se manifeste parfois à lui. Si cela n'exclut pas qu'un autre ait pu le faire par le passé, par exemple dans une contrée lointaine, ou que cela puisse être le cas à l'avenir,

⁶⁹⁴ Voir en particulier, aux livres II et III : 375a-b, qui insiste d'emblée sur les aptitudes physiques requises des futurs gardiens de la cité ; 409e-410a, qui régleme l'art médical et enjoint à laisser mourir ceux dont le corps est malade ; 410b-412a, où est affirmée la nécessité de mélanger la gymnastique et la musique pour développer les naturels philosophes, le renforcement du corps permettant *in fine* d'équilibrer la partie philosophique avec la partie de l'âme liée au courage. Au livre VI, Socrate insiste tout particulièrement sur le soin qui doit être pris du corps dans la jeunesse, car celui-ci constitue « un soutien pour la philosophie » (498b5 : ὑπηρεσίαν φιλοσοφίᾳ). Si le cursus éducatif plus développé repris au livre VII commence par secondariser le rôle du corps et les connaissances pratiques liées à la guerre au profit des disciplines dianoétiques et de la dialectique, Socrate n'en appelle pas moins boiteux celui qui ne s'intéresse qu'à la connaissance et n'a pas le goût des exercices physiques, défaut symétrique à ceux qui négligent la connaissance au profit du seul exercice corporel (535d). Ce sont par ailleurs des hommes « aux membres et à l'esprit droits » (536b2 : ἀρτιμελεῖς τε καὶ ἀρτίφρονες) qu'il convient d'éduquer. D'où la nécessité de consacrer, aux alentours de 18 ans, deux à trois ans aux exercices gymniques obligatoires (537b).

⁶⁹⁵ J. ADAM, *The Republic of Plato, op. cit.*, p. 31 : « The tribute which Plato pays to his memory is all the more touching because Greek literature too seldom recognises that physical weakness may be combined with mental and moral strength ».

cela n'en reste pas moins, du fait de sa rareté, une possibilité moins probable encore que les quatre autres cas de figures. Il s'agit donc d'un cas exceptionnel, unique et probablement non reproductible. D'autre part, on peut se demander dans quelle mesure le cas de Socrate illustre un éloignement des affaires politiques, ou si du moins c'est dans un sens similaire aux cas précédents. Socrate fait plusieurs fois référence à son signe démonique dans les dialogues (*Phèdre*, 242b ; *Euthydème*, 272e ; *Théétète*, 151a) et en particulier dans l'*Apologie*, où il explique que c'est ce signal divin qui l'a enjoint à ne pas s'engager dans les affaires politiques (31c-d). Le *Gorgias* rappelle toutefois que si Socrate refuse l'existence politicienne à la recherche du pouvoir, laquelle requiert une fréquentation assidue et une parfaite maîtrise de toutes les institutions politico-judiciaires, et qu'en ce sens il ne fait pas partie des hommes politiques (473e), il est en un autre sens le seul homme politique d'Athènes, car le seul à se soucier véritablement de ce qu'est la technique politique (521d). La cité idéale dont il décrit les principaux traits dans la *République*, même si c'est en étant le plus souvent contraint par ses interlocuteurs, correspond exemplairement à ce second sens de la politique socratique. Par ailleurs, son désengagement vis-à-vis de la carrière politique n'a pas empêché Socrate de remplir ses obligations de citoyen, et de prendre part, parfois malgré lui, à des événements politiques importants, comme l'affaire des Arginuses en -406, où il s'oppose seul au jugement collectif des généraux qui n'avaient pas ramené les dépouilles des soldats, ou encore lorsqu'il refuse, contre l'ordre des Trente et au péril de sa vie, de ramener Léon pour qu'il soit mis à mort⁶⁹⁶. Cependant, cette forme de respect de ses devoirs par tout Athénien n'est pas réellement contradictoire avec l'injonction à se tenir hors de la vie politique, c'est-à-dire d'une existence presque exclusivement consacrée à la politique ; elle caractérise également selon toute vraisemblance le citoyen d'une cité mineure (cas 2), Théagès (cas 4), ainsi que le troisième cas dans la mesure où il peut désigner un citoyen exerçant un métier subalterne. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de reconnaître Socrate dans ce personnage qui, ayant compris les vicissitudes inhérentes aux affaires humaines et les dangers qu'il encourt en politique, « se tient tranquille et s'occupe de ses propres affaires » (496d6 : ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων)⁶⁹⁷. En témoigne l'image du taon attaché à la cité, qui ne cesse de harceler

⁶⁹⁶ Sur la participation de Socrate à la vie démocratique athénienne, en dépit de son inexpérience, cf. *Apologie*, 32a-b et *Gorgias*, 474a. Sur sa participation à la guerre en qualité d'hoplite, cf. *Apologie*, 28e, et *Banquet*, 219e-221b. Sur son rôle dans l'affaire des Arginuses et celle de Léon, cf. *Apologie*, 32a-d.

⁶⁹⁷ Socrate ne se décrit pas directement ainsi, mais dans le développement général qu'il propose, en guise de conclusion, après l'énumération des différentes exceptions à la corruption. Il me semble néanmoins qu'il décrit par là le mode de vie de tous ceux qui échappent à la corruption, ce qui doit inclure son propre cas. On remarquera par ailleurs que la tournure qu'il emploie est celle-là même qui sert à définir la justice au livre IV

ses concitoyens pour les réveiller, qu'il utilise pour décrire sa pratique de la réfutation dans l'*Apologie* (30e5). Et s'il peut affirmer dans l'*Apologie* qu'en se tenant à l'écart des affaires publiques, il s'est préservé d'une mort précoce (31d), il n'en reste pas moins que c'est le sort qui l'attend⁶⁹⁸. Socrate ne correspond donc pas à cet individu qui s'abrite de cette tempête qu'est la cité. Il ressemble bien plutôt au philosophe redescendu dans la Caverne qui, aveuglé par l'obscurité, suscite le rire en raison de son inaptitude à entrer en compétition avec les autres prisonniers dans l'arène politique, ou plutôt à celui qui cherche à délivrer les autres pour les mener vers l'intelligible, et qui finit par être mis à mort par ses pairs (517a, d-e)⁶⁹⁹.

Il est donc bien difficile de trouver des exemples historiques de naturels philosophes préservés de la corruption. Le seul exemple de pratique authentique de la philosophie dans une cité corrompue, Socrate, est non reproductible, ne se tient pas éloigné de la foule ni entièrement de la politique, et nie implicitement posséder un naturel philosophe, puisqu'il présente son propre cas comme entièrement différent de ceux mentionnés précédemment, qui ont tous pour dénominateur commun la possession d'un naturel philosophe⁷⁰⁰. La finalité de l'argument n'est donc pas d'énumérer des exemples historiques qui ont échappé à la corruption, mais tout au plus des cas possibles, et surtout de montrer à travers eux la nécessité, pour se préserver, de se tenir à l'écart de la foule et de la politique. Or, il y a là une contradiction patente et délibérée avec la thèse même des philosophes-rois et reines : ceux et celles qui sont les plus à mêmes de gouverner droitement, doivent précisément se tenir à l'écart de la vie politique s'ils veulent être sauvés. Tel est au fond le paradoxe que vise à soulever la liste des exceptions, afin de mieux souligner le caractère proprement contre-nature de la situation politique actuelle, et de rendre d'autant plus urgente une réforme politique de fond.

Toutefois, pourrait-on souligner avec Adimante, mener ainsi une existence guidée par la philosophie, tournée vers la justice et la piété, même si c'est en se tenant à l'écart des hommes, peut constituer un modèle authentique de vie bonne (497a). Il convient cependant de

(433b4 : τὰ αὐτοῦ πράττειν). On peut y voir une façon d'affirmer que le philosophe vertueux qui ne prend pas part aux affaires politiques d'une cité corrompue agit conformément à la justice.

⁶⁹⁸ Sort qu'anticipe déjà la comparaison avec le taon : en réveillant ses concitoyens, il provoque leur colère et risque bien de finir écrasé par eux (31a).

⁶⁹⁹ On peut objecter que la profession de non-savoir de Socrate, ainsi que son refus de prétendre connaître le Bien en soi (506b-c), empêchent de l'identifier au philosophe accompli de la *République* qui redescend dans la Caverne. Cela n'empêche pas de reconnaître les échos socratiques d'une partie de l'allégorie, notamment la difficile redescente auprès des hommes, indépendamment de la question très controversée de savoir où situer Socrate sur l'échelle de l'ascension philosophique décrite dans la *République* ou encore dans le *Banquet*. Cf. D. SEDLEY, « Philosophy, Forms, and the Art of Ruling », *op. cit.*, p. 263-264.

⁷⁰⁰ Sur la distinction entre Socrate et les naturels philosophes de la *République*, voir l'introduction sur les différentes images de philosophes dans les dialogues.

rectifier : il s'agit de l'existence la moins mauvaise qui soit, d'un pis-aller, mais non de l'existence véritablement bonne. Car un naturel philosophe, dans le régime qui lui convient (la cité idéale), « s'en trouvera lui-même grandi, et en même temps que ses affaires propres il sauvera celles de la communauté » (497a4-5 : ἐν γὰρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει.). Le désengagement politique contraint des naturels philosophes constitue une perte pour la cité, mais aussi pour eux-mêmes, car la cité idéale, même si elle n'est pas une cité qui vise le bonheur particulier des philosophes, n'en est pas moins le lieu de leur accomplissement en tant qu'individus⁷⁰¹. Il reste donc, pour les rares philosophes qui n'ont pas été corrompus, une existence de second rang, plus heureuse que celle menée par les autres individus, mais dégradée au regard de celle qu'ils pourraient mener dans une cité véritablement juste.

L'analyse des cas exceptionnels qui pourraient échapper à la corruption vient donc redoubler une difficulté qui apparaît déjà avec la corruption des naturels philosophes : leurs conditions factuelles d'existence (exercer un pouvoir corrompu ou s'abstenir de tout rôle politique d'importance) sont en contradiction avec le rôle qui leur revient en droit (exercer de façon droite le pouvoir suprême). J'aimerais montrer pour terminer que cette difficulté a des conséquences directes sur la possibilité de réaliser ou non la cité idéale bâtie en paroles dans le dialogue.

⁷⁰¹ Cf. 419a-420b : en réponse à la remarque d'Adimante selon laquelle les gardiens de la cité ne semblent pas mener une existence heureuse, Socrate rétorque d'une part, que ce n'est pas le bien d'une partie de la cité qui est visé, mais celui du tout qu'elle forme lorsqu'elle est unie par l'amitié (et cela nécessite des gardiens voués à son service et dénués de possessions) ; d'autre part, que même ainsi, les gardiens demeurent suprêmement heureux. Cela, en dépit du fait qu'ils doivent être contraints et forcés à gouverner, comme y insiste la fin de l'allégorie de la Caverne (519c-521b). La contrainte permanente qui pèse sur les philosophes de Kallipolis a donné lieu à une abondante littérature : ne va-t-elle pas à l'encontre d'une justice qui doit valoir aussi bien en elle-même que pour ses conséquences, et n'empêche-t-elle pas par conséquent les philosophes-gouvernants d'être heureux ? Pour une synthèse des différentes solutions qui ont été proposées, voir par exemple C. ARRUZZA, *A Wolf in the City*, *op. cit.*, p. 255-257. Il suffit pour mon argument de constater que Socrate ne semble voir aucune contradiction entre le bonheur des philosophes et le fait de les contraindre à gouverner, et qu'il ne cesse d'affirmer que la cité idéale constitue le lieu de réalisation du bonheur privé comme public (473e), à la fois pour les philosophes et les non-philosophes. On peut cependant, sans prétendre apporter une réponse définitive à cette difficulté, mentionner quelques pistes : l'exercice du pouvoir permet au philosophe d'appliquer dans le devenir l'action ordonnatrice du bien (540a-b) et de la justice, ce qui peut expliquer son bonheur supérieur en tant que gouvernant ; qui plus est, la cité idéale permet de mener à son terme l'itinéraire philosophique, et laisse aux philosophes le loisir de philosopher en parallèle de leurs obligations politiques (520d, 540a-b), ou encore lorsqu'ils n'y sont plus aptes (498c) ; enfin, gouverner est dans l'intérêt direct des philosophes de la cité idéale, puisque cela permet d'éviter d'être gouverné par pire que soi (347c-d), en sorte qu'il s'agit moins pour eux d'une contrainte extérieure que d'une obligation pleinement consentie.

III. Doit-on choisir entre apologie de la philosophie et réalisation empirique de la cité juste ?

L'accusation d'Adimante et l'apologie de la philosophie s'inscrivent dans une séquence plus large qui débute en 473a avec la thèse des philosophes-rois et reines, laquelle fournit la condition minimale et la plus économe pour réaliser empiriquement, du moins de façon approchée, la cité juste décrite jusqu'ici en paroles. Cette séquence se termine en 502c, lorsque Socrate conclut que cette entreprise est certes difficile, mais pas impossible, avant de revenir sur l'éducation des futurs philosophes-gouvernants et de développer les célèbres images du Bien, de la Ligne et de la Caverne. Mais en quel sens cette entreprise est-elle possible : est-ce au sens d'une simple possibilité logique, qui est plutôt une non-impossibilité, ou en un sens plus fort, qui permette d'envisager comme plausible une réalisation empirique effective ? On a vu combien la possibilité de voir un jour des philosophes véritables au pouvoir était rendue difficile par la corruption des naturels philosophes et la mauvaise réputation de la philosophie aux yeux de l'opinion. Pour clore ce chapitre sur la *République*, je propose donc d'étudier la façon dont l'apologie de la philosophie par Socrate entre ou non en tension avec l'affirmation selon laquelle il est possible de réaliser empiriquement la cité idéale, même de façon approchée, et participe ainsi directement à la question du statut (purement idéal ou non) de la cité juste⁷⁰².

1) Le contexte : la troisième vague et la réalisation empirique de la cité idéale

La série de ce qu'on nomme communément les trois vagues de la *République* introduit une longue digression qui constitue le cœur du dialogue, à savoir les livres V à VII. En 449a, Socrate est parvenu au terme de sa description de la cité réellement bonne et juste et de l'homme qui lui correspond, lesquels étaient l'objet initial de l'enquête, et s'apprête à décrire leur pendant, la cité et l'homme injustes, mais il est interrompu par ses auditeurs, qui lui demandent de préciser la constitution juste, en particulier sur un point, qui a été accepté sans démonstration : la communauté des femmes et des enfants, et l'éducation de ces derniers. S'ensuit l'énoncé par Socrate de trois mesures éminemment paradoxales, c'est-à-dire

⁷⁰² Sur le lien étroit qui unit, tant d'un point de vue argumentatif que dramatique, l'apologie de la philosophie et la question de la réalisabilité de Kallipolis, cf. D. EL MURR, « Plato and Utopia: Philosophy, Power and Practicability in Plato's *Republic* », dans J. Opsomer, G. Roskam et P. Destrée (éd.), *Utopias in Ancient Thought*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2021, p. 121-143. Dans la suite de ce chapitre, je ne traiterai pas pour elle-même la question du caractère réalisable ou non de la cité juste, qui est amplement débattue et excède le cadre de cette étude, mais seulement la façon dont l'apologie de la philosophie permet d'y répondre.

contraires à l'opinion populaire. La thèse des philosophes-rois et reines est, après l'égal accès des femmes au pouvoir (451c-457b) et l'absence de toute propriété privée des biens et des personnes parmi les gardiens (457c-469b), la troisième vague avancée par Socrate (473c-e). La métaphore des vagues permet de désigner le flot d'injures et d'oppositions auquel il risque d'être confronté pour avoir énoncé des positions aussi paradoxales sur la façon dont devrait être organisée une cité véritablement juste. Cette métaphore n'est pas anodine : comme l'a bien montré David Sedley, le phénomène auquel fait allusion Socrate n'est pas la simple succession de trois vagues ordinaires, mais un véritable tsunami, phénomène meurtrier connu dans l'Antiquité, et qui prend souvent la forme d'une série de trois vagues dont la troisième est la plus dévastatrice⁷⁰³. Façon de dire que celui qui énonce de telles propositions, en particulier la troisième, met en danger sa propre vie ; danger qui est lui-même l'envers de la force subversive de ces mesures.

La mesure consistant à confier le pouvoir aux philosophes possède une dimension structurante et architectonique : elle parachève le modèle idéal, en paroles, de la cité juste, en même temps qu'elle en rend possible une mise en œuvre empirique⁷⁰⁴. C'est en effet pour répondre aux demandes pressantes de Glaucon sur la possibilité de réaliser empiriquement la cité dont on a montré jusqu'ici qu'elle était la plus désirable qui soit – et même la seule désirable – que Socrate introduit ce « plus petit changement » (473b6-7 : *σμικροτάτου μεταβαλόντος*) qui consiste à placer la philosophie au pouvoir, que ce soit en faisant des philosophes des rois, ou à l'inverse des rois des philosophes⁷⁰⁵. La cité juste est donc à la fois désirable et réalisable, même si, comme le rappelle Socrate, qu'elle soit ou non réalisable n'est qu'une question secondaire, et ne contrevient en rien à la perfection du modèle (472c-e). Encore faut-il tenir compte de l'imperfection inhérente aux affaires humaines : cette mesure ne permet pas une simple transposition du modèle théorique, mais de s'en approcher autant que possible (473a) ; pour reprendre la formule de Jacques Brunschwig, elle doit permettre

⁷⁰³ D. SEDLEY, « Plato's Tsunami », *Hyperboreus*, vol. 11, 2005, p. 205-214.

⁷⁰⁴ Comme l'a bien montré D. El Murr, la question de la réalisabilité est posée, conjointement à celle de la désirabilité, dès les deux premières mesures, mais seule la troisième, parce qu'elle énonce les conditions socio-politiques nécessaires, permet d'envisager réellement leur mise en œuvre effective. En cela, elle est une sorte de super-condition. D. EL MURR, « Plato and Utopia : Philosophy, Power and Practicability in Plato's *Republic* », *op. cit.*, en particulier p. 132 et 137.

⁷⁰⁵ Je reviendrai au chapitre suivant sur la possible asymétrie entre ces deux cas de figure. Ce changement minimal constitue une condition à la fois nécessaire et suffisante. Cf. D. MORRISON, « The Utopian Character of Plato's *Republic* », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 232-255, p. 236, qui note également que le caractère minimal de ce changement ne l'empêche pas de bouleverser l'ensemble de l'ordre socio-politique établi. Il est donc minimal, ou le plus petit, au sens où il suffit à lui seul à induire un changement massif dans la cité, et non pas au sens où il serait aisé à produire ou de peu de conséquence.

aux cités existantes de « s'idéaliser » en se rapprochant du modèle que constitue la cité juste décrite en paroles⁷⁰⁶.

Mais conformément aux craintes de Socrate, la mesure suscite une forte résistance, en particulier de la part d'Adimante, et nécessite une véritable apologie de la philosophie. Dans quelle mesure cette apologie, dont on a vu le pessimisme avec lequel elle décrit la condition des (naturels) philosophes, laisse-t-elle encore ouverte la possibilité de réaliser par approximation la cité idéale, et dès lors d'envisager pour les philosophes une existence pleinement accomplie ?

2) Premier obstacle : l'antagonisme de la multitude et la mauvaise réputation de la philosophie

L'explication des accusations qui pèsent sur la philosophie repose sur la prémisse déterminante selon laquelle il est impossible que la foule soit philosophe (494a3 : φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἧν δ' ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι). Conformément à la définition du philosophe comme amoureux de la vérité et des Formes intelligibles à la fin du livre V, cela signifie que la plupart des individus pris collectivement sont dans l'impossibilité de reconnaître l'existence d'essences éidétiques de chaque chose, et tiennent pour seuls étants les multiples particuliers sensibles (493d-494a). Par conséquent, la foule ne saurait tenir la justice en soi pour une chose réelle et une ; égarée au milieu de la multiplicité des formes particulières de justice – qui en sont le plus souvent des simulacres – elle ne (re)connaît tout simplement pas la justice ainsi que l'ensemble des autres réalités comme la piété et la modération⁷⁰⁷. Socrate en tire une conséquence présentée comme nécessaire : « il est donc nécessaire que ceux qui philosophent soient blâmés par la multitude » (494a5 : καὶ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἄρα ἀνάγκη ψέγεσθαι ὑπ'αὐτῶν). À quoi s'ajoute, venant redoubler le blâme de la foule, celui des sophistes professionnels, qui ne savent qu'abonder en son sens (494a7-8). La mauvaise réputation qui

⁷⁰⁶ J. BRUNSCHWIG, « Platon, *République* », dans F. Châtelet, O. Duhamel et É. Pisier (éd.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 880-892, p. 885.

⁷⁰⁷ Il est difficile de déterminer si selon Platon, cette impossibilité est due aux capacités insuffisantes de la plupart des individus pris séparément, ou si elle tient également, ou d'abord, à la forme que prend l'opinion lorsqu'elle se fait collective. Les analyses de 492b-c et la représentation de la foule comme une bête difficilement maîtrisable (493a-b) semblent plutôt envisager la foule comme une totalité, ballotée en tous sens entre une opinion et son contraire, et négliger la question des individualités qui la composent. Il y a donc selon Platon dans la constitution d'une opinion collective unique quelque chose qui s'oppose foncièrement à l'activité de l'intelligence qui recherche le vrai.

pèse sur les philosophes apparaît ainsi comme la conséquence d'une série d'enchaînements nécessaires qui s'ancrent dans la nature rétive à l'intellect de la multitude⁷⁰⁸.

Le champ lexical de l'impossibilité et de la nécessité semble rendre toute autre issue impossible. Mais cela pose problème à au moins deux titres. D'abord, s'il est impossible que la philosophie cesse d'être blâmée par la multitude, comment envisager la possibilité que le pouvoir politique revienne à la philosophie, condition nécessaire, voire suffisante, pour s'approcher du modèle de cité juste ? Pire, si cette conséquence tient à la nature même de la multitude, n'est-elle pas tout aussi nécessaire dans le modèle lui-même ? Comment imaginer alors que les gardiens-philosophes puissent conserver le pouvoir, ou du moins, que la cité puisse être unie dans une amitié et une harmonie véritables, si la plus grande majorité de la population, aussi dénuée de pouvoir politique soit-elle, les désapprouve ? Pour répondre à ces difficultés, il convient de distinguer deux cas de figure, celui du modèle lui-même, et celui de sa possible réalisation empirique.

Dans la cité juste décrite dans les quatre premiers livres, le façonnement de l'opinion droite de la multitude à l'aide de nobles mensonges (389b-c, 414b-415c) offre un palliatif à la déficience épistémique de l'opinion, et garantit en principe une communauté d'opinion entre toutes les parties de la cité idéale, en particulier au sujet du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, c'est-à-dire des valeurs structurantes de la cité. Cela ne contrevient pas à la prémisse selon laquelle la multitude ne peut pas être philosophe, faute de reconnaître l'existence des Formes intelligibles, car la différence entre la foule et le philosophe ne tient pas à leur opinion particulière sur tel ou tel sujet, mais bien plutôt à leur rapport respectif à l'opinion en tant que telle : tandis que le philosophe prend le contrepied de la logique de l'opinion pour se tourner vers l'essence de chaque chose, et acquiert alors un savoir dont la nature diffère de celle de l'opinion, la foule, rendue aussi modérée et raisonnable soit-elle, est définie par le fait même d'opiner. Pour cette raison, la cité idéale ne peut pas être une cité de philosophes, et il est impossible aux gouvernés de la cité idéale de saisir réellement ce que signifie être philosophe ; mais pour cette même raison, elle autorise la communauté d'opinions, à condition que les opinions de la multitude soient façonnées par les gardiens philosophes

⁷⁰⁸ L'enchaînement des trois propositions rend difficile la lecture proposée par G. Leroux pour préserver Platon de l'accusation de mépriser le peuple. Selon lui, c'est avant tout l'influence néfaste des sophistes et démagogues qui est la cible de Platon, et le projet platonicien vise à en émanciper le peuple. Ce faisant, G. Leroux fait lui-même droit à une autre image d'Épinal de Platon, celle selon laquelle les sophistes professionnels sont le principal problème du philosophe, et les responsables de tous les maux. Or, ce n'est pas le cas, et l'ensemble de ces pages insiste sur le caractère secondaire, dérivé, de la corruption induite par les sophistes. Cela implique-t-il pour autant un mépris et une méconnaissance du peuple de la part de Platon ? Les remarques de la note précédente invitent du moins à le nuancer. G. LEROUX, *Platon. La République, op. cit.*, p. 659 n. 57.

conformément à la vérité. Pour concilier les analyses de l'apologie de la philosophie avec les premiers livres de la *République*, il faut donc comprendre le rapport de nécessité introduit par Socrate entre l'impossibilité pour la foule d'être philosophe et le blâme qui est jeté sur la philosophie comme relevant d'une nécessité non pas absolue, mais de ce qu'on pourrait qualifier de nécessité empirique : dans l'expérience telle qu'elle se produit le plus souvent, c'est bien cette relation de cause à effet qui se produit, mais il n'est pas impossible d'envisager la possibilité que la foule devienne dans Kallipolis, non pas philosophe, mais tolérante à l'égard des philosophes, et en communauté d'opinion avec eux. Lorsqu'il défend la philosophie en retournant contre la foule ses accusations, Socrate insiste sur les difficultés qui pèsent sur les philosophes dans les cités existantes, mais dans la cité idéale, d'autres rapports entre la multitude et les philosophes semblent possibles.

Si ce passage de l'apologie de la philosophie n'est pas contradictoire avec le modèle de la cité idéale, il rend cependant très difficile la transition des cités existantes aux cités idéalisées, dans la mesure où celle-ci requiert que le pouvoir revienne aux philosophes. Il apparaît en effet désormais que cela revient à placer au pouvoir ceux que la majorité des individus considèrent comme les moins aptes à gouverner, et qui seront les derniers à obtenir ses faveurs, faute de la flatter comme le font les sophistes et les démagogues. Sans compter que les philosophes, préoccupés uniquement par la vérité, ne désirent pas non plus exercer le pouvoir, et ne le font pas sans être contraints.

On voit donc apparaître une tension entre les deux finalités à l'œuvre dans ces pages, à savoir d'une part, démontrer la nécessité et la légitimité de confier le pouvoir aux philosophes afin de s'approcher du modèle de cité juste, et d'autre part, défendre la philosophie en décrivant la situation misérable des (naturels) philosophes dans les cités existantes de telle façon que celle-ci apparaisse comme inéluctable, sauf à changer radicalement de forme d'organisation politique. C'est ce qui est rendu encore plus manifeste lorsqu'on passe à la corruption des naturels philosophes, qui met en péril l'advenue même de philosophes susceptibles de réformer les cités existantes.

3) Deuxième obstacle : le caractère nécessaire de la corruption

L'antagonisme de la foule vis-à-vis de la philosophie participe directement à la corruption des naturels philosophes, dans la mesure où cela conduit la foule à les détourner de la philosophie au profit des affaires publiques (qui semblent seules avoir de l'importance) dès leur enfance, et à écarter, quitte à user de violence, ceux qui tenteraient de les maintenir

auprès de la philosophie (494b-e). Avec comme conséquence directe l'usurpation de la philosophie par des individus indignes (495c-496a), qui vient redoubler l'image péjorative de cette activité aux yeux de l'opinion commune. Le processus combinant mauvaise réputation des philosophes et corruption des naturels philosophes s'entretient et se renforce ainsi de lui-même, à tel point que de telles conséquences semblent difficilement évitables. Et de fait, la description de la corruption des naturels philosophes est elle aussi marquée par une certaine nécessité qui semble la rendre quasiment inévitable : en 489d11, il est question de « la nécessité de la méchanceté de la plupart d'entre eux [les naturels philosophes corrompus] » (τῆς δὲ τῶν πολλῶν πονηρίας τὴν ἀνάγκην) ; en 492d1-2, le terme ἀνάγκη apparaît deux fois pour désigner la contrainte qui s'exerce sur les (naturels) philosophes, et il est même question de « la contrainte la plus grande » (d2 : τὴν μεγίστην ἀνάγκην), celle qui consiste à les menacer de privation de droits, d'amende ou de mort. On a donc, à travers les différentes strates sémantiques du terme ἀνάγκη, l'idée d'une contrainte, d'une force qui s'exerce sur ceux qui philosophent, contre laquelle ils ne peuvent rien, et qui confère un caractère de nécessité à la corruption des naturels philosophes. Il s'agit donc d'une nécessité d'ordre structurel, qui tient à la nature même de la foule et des rapports que cela induit vis-à-vis de la philosophie. À l'inverse, il est tout aussi nécessaire que le naturel philosophe, s'il rencontre l'éducation qui lui convient, parvienne à une pleine excellence (492a). La nécessité attachée au plein développement des naturels philosophes ou à leur corruption fait ainsi ressortir le rôle absolument déterminant de l'éducation, qui joue dans les deux sens un rôle absolument décisif.

On a vu précédemment que cette nécessité n'était pas absolue : de même que tous les naturels philosophes de la cité idéale ne parviennent pas au bout du cursus éducatif, et peuvent être corrompus par la pratique même des arguments⁷⁰⁹ ; de même, donc, qu'il n'y a rien de mécanique ni d'absolument nécessaire dans la formation des philosophes dans la cité idéale, tous ceux qui pratiquent la philosophie dans les cités existantes ne sont pas non plus corrompus. Quelques exceptions existent, ou pourraient du moins exister, de rares cas où il est possible de continuer à philosopher. La nécessité de la corruption prend donc la forme d'une règle générale, de ce qui se produit la plupart du temps dans les cités imparfaites.

Cela signifie malgré tout que dans l'écrasante majorité des cas, il ne peut tout simplement pas advenir de philosophes authentiques. La corruption déplace donc la difficulté : le problème n'est plus que les philosophes sont blâmés par la foule et n'obtiennent

⁷⁰⁹ Voir le chapitre 4.

pas le pouvoir, mais qu'ils ne peuvent tout simplement pas se développer dans les régimes existants. Or, cela même est problématique au regard de la question de la réalisabilité de la cité idéale, même en tenant compte des exceptions listées par Socrate. Placer les philosophes au pouvoir constitue en effet la condition minimale permettant d'idéaliser les cités existantes, d'approximer le modèle de cité bonne ; sauf que l'existence même des philosophes apparaît désormais conditionnée par l'existence préalable de la cité juste. Ce cercle argumentatif apparaît nettement en 497b-c, lorsque Socrate répond à Adimante sur la question de savoir lequel des régimes politiques actuels convient aux naturels philosophes :

Aucun d'entre eux, dis-je, et c'est justement cela que je mets en cause, que parmi les cités telles qu'elles sont actuellement constituées, aucune n'est digne du naturel philosophe ; que pour cette raison, il est détourné de son cours et s'altère, tout comme une semence exotique, semée dans une terre étrangère, est affaiblie, et s'adapte habituellement au terrain qui la domine ; de façon similaire, cette race aussi ne conserve plus à l'heure actuelle la puissance qui est la sienne, mais déchoit dans un caractère qui n'est pas le sien. Si en revanche elle rencontre la constitution politique la meilleure, tout comme elle est elle-même la meilleure, alors elle rendra manifeste qu'elle est réellement quelque chose de divin, tandis que les autres ne sont qu'humaines, tant du point de vue de leurs natures que de leurs occupations.

Οὐδ' ἦντινοῦν, εἶπον, ἀλλὰ τοῦτο καὶ ἐπαιτῶμαι, μηδεμίαν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως· διὸ καὶ στρέφεσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν, ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῆ ἄλλῃ σπειρόμενον ἐξίτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἰέναι, οὕτω καὶ τοῦτο τὸ γένος νῦν μὲν οὐκ ἴσχειν τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλ' εἰς ἀλλότριον ἦθος ἐκπίπτειν· εἰ δὲ λήψεται τὴν ἀρίστην πολιτείαν, ὥσπερ καὶ αὐτὸ ἄριστόν ἐστιν, τότε δηλώσει ὅτι τοῦτο μὲν τῶ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα, τὰ τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων. (497b1-c3)

Le régime qui manque au naturel philosophe pour éviter la corruption n'est rien moins que celui de la cité juste, au moins dans sa forme approximée, c'est-à-dire une cité gouvernée par la philosophie. Pour pouvoir devenir véritablement philosophe, le naturel philosophe a donc besoin qu'existe déjà une cité juste, afin de pouvoir être éduqué en son sein à l'abri de la corruption de la foule. L'existence d'une telle cité apparaît ainsi comme la condition du développement des philosophes, alors même que l'exercice du pouvoir par les philosophes constitue initialement la condition de l'avènement de cette même cité. Comme le note Monique Dixsaut, « On tourne ainsi dans un cercle : la cité juste n'existera que si des philosophes la gouvernent, mais pour que ceux qui sont naturellement philosophes le deviennent pleinement et le restent, ils doivent vivre dans une cité juste »⁷¹⁰. La fonction de ce cercle argumentatif, qui semble parfaitement délibéré et assumé, est à mon sens de mettre en évidence l'indissociabilité conceptuelle de l'existence de la cité juste et de celle des

⁷¹⁰M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique*, op. cit., p.58. Pour une conclusion similaire, cf. M. VEGETTI, « *Beltista eiper dynata*. The status of utopia in the *Republic* », dans F. Ferrari, T. Lynch et M. Vegetti (éd.), *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 105-122, p. 121.

philosophes authentiques. Mais cette indissociabilité devient problématique lorsque l'une devient condition de l'autre, c'est-à-dire dès lors qu'on aborde la possible réalisation empirique de cette cité.

On ne peut donc pas s'attendre à ce que l'ordre naturel des affaires humaines conduise les philosophes au pouvoir, puisqu'il tend bien plutôt à les corrompre et à ouvrir la voie aux usurpateurs. La corruption des naturels philosophes vient ainsi approfondir et redoubler les difficultés liées à l'antagonisme entre la foule et le philosophe, et rend d'autant plus difficilement envisageable la mise en œuvre d'un régime politique gouverné par la philosophie. En cela, l'apologie de la philosophie complique singulièrement la question de la réalisabilité de la cité idéale. Toutefois, comme dans le cas de la corruption, les exceptions demeurent toujours possibles. Seule une exception de cet ordre, due à un heureux hasard, peut donc présider à la genèse empirique d'une cité véritablement bonne. C'est ce que souligne Socrate en conclusion de l'ensemble de la séquence : s'il est difficile d'envisager que l'un des rares philosophes non corrompus, ceux que la foule qualifie d'inutiles, puisse être par chance (499b5-6 : ἐκ τύχης) contraint à s'occuper d'une cité, et cette cité contrainte à lui obéir, ou encore que l'un des gouvernants actuels ou sa descendance ne se tourne vers la philosophie, cela n'a rien d'impossible, d'autant plus si l'on considère l'infinité de l'espace et du temps⁷¹¹ (499c-d). On voit bien, cependant, que cette possibilité relève davantage d'une non-impossibilité logique (il n'y a rien d'intrinsèquement contradictoire à envisager cette possibilité) que d'une probabilité effective, comme en témoigne le recours à l'infinité du temps et de l'espace pour pouvoir affirmer qu'une telle cité a bien dû exister par le passé, existe présentement loin d'ici, ou pourra exister à l'avenir. On peut dire que la réalisation, même approximée, de la cité juste et le bonheur du philosophe, sont certes possibles, mais improbables. Car s'il faut s'en remettre à la chance, à quelque faveur divine, c'est bien que rien ne peut être fait pour modifier en profondeur la situation politique actuelle et par conséquent les conditions d'existence actuelles des philosophes.

⁷¹¹ J'emploie ici l'expression en un sens large comme désignant la plus grande durée ou le plus grand éloignement spatial possibles ; le monde n'est infini ni dans le temps ni dans l'espace pour Platon comme la plupart des Grecs. Il est spatialement délimité par la sphère des étoiles fixes. Sur le fait qu'il ait un commencement, même si ce commencement est hors du temps, cf. *Timée*, 28b-c.

4) Le rôle du discours philosophique dans la modification de l'opinion populaire vis-à-vis de la philosophie

Reste cependant le rôle que joue le discours lui-même dans cette entreprise de modification de l'ordre établi, et en particulier dans la modification du regard porté par l'opinion sur la philosophie. En 499e-502c, Socrate se fait résolument – et étonnamment – optimiste, affirmant la possibilité que la foule, non seulement cesse de blâmer les philosophes, mais qu'elle accepte en outre de leur laisser tracer le modèle d'un nouveau régime politique gouverné par d'autres philosophes⁷¹². Tandis qu'en 494a, il est nécessaire que la foule blâme les philosophes, il apparaît désormais possible de lui faire changer d'avis, à condition de s'adresser à elle sans esprit querelleur et sans être déplaisant, comme cela a justement été fait précédemment dans la description des naturels philosophes :

Et s'ils peuvent considérer [les naturels philosophes] ainsi, tu reconnaîtras qu'ils changeront d'opinion et de réponse. Ou bien crois-tu que quelqu'un puisse faire des difficultés à qui n'est pas difficile, ou être envieux envers qui n'est pas envieux, étant dénué d'envie et paisible ? J'affirme en effet, avant que tu ne répondes, qu'à mon avis, c'est seulement chez un petit nombre, mais pas chez la plupart, que naît un naturel aussi difficile.

καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται, ἀλλοίαν τοι φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι καὶ ἄλλα ἀποκρινεῖσθαι. ἢ οἶει τινὰ χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ ἄφθονόν τε καὶ πρᾶον ὄντα; ἐγὼ μὲν γάρ σε προφθάσας λέγω ὅτι ἐν ὀλίγοις τισὶν ἡγοῦμαι, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ πλήθει, χαλεπὴν οὕτω φύσιν γίγνεσθαι. (500a2-7)

On a ici une rupture avec les représentations précédentes de la multitude comme une masse indifférenciée, particulièrement redoutable et injuste envers les philosophes : Socrate établit pour la première fois une distinction en son sein, et n'attribue une telle attitude qu'à une minorité, tandis que la majorité de la foule est caractérisée par un manque d'envie et un caractère paisible, une certaine douceur (πραότης). Cette πραότης a beau être une caractéristique récurrente du peuple athénien, comme le rappelle James Adam⁷¹³, elle ne s'en oppose pas moins à toute la description extrêmement péjorative de la foule dans les pages précédentes⁷¹⁴.

⁷¹² Les philosophes fondateurs et législateurs de la cité semblent bien distingués des philosophes gouvernants. Cf. M. LANE, « Founding as legislating : the figure of the lawgiver in Plato's *Republic* », dans N. Notomi et L. Brisson (éd.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 104-114.

⁷¹³ J. ADAM, *The Republic of Plato*, op. cit., p. 39.

⁷¹⁴ Voir également, un peu plus loin, « la tempérance, la justice et toute la vertu du peuple » (500d8-9 : σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς), dont seul un philosophe digne de ce nom peut être l'artisan. C'est donc que la multitude est capable de ces vertus, même si elles requièrent l'intervention d'un philosophe.

Les réserves d'Adimante face à l'optimisme de Socrate le rappellent. Lorsque Socrate soutient en outre que lorsque la plupart réaliseront qu'il disait vrai au sujet du philosophe accompli, s'il a l'occasion d'exercer une partie du pouvoir, ils cesseront de s'irriter contre lui, Adimante l'admet, mais ajoute : « si du moins ils réalisent cela » (500e4 : *ἐάνπερ αἴσθωνται*). Il a en effet parfaitement conscience qu'un tel assentiment de la multitude est particulièrement difficile à obtenir. On retrouve les mêmes réserves dans les répliques suivantes. Il convient avec Socrate qu'il est possible d'adoucir ces individus qui jusqu'ici étaient prêts à les attaquer (501c5-6 : *οὐς διατεταμένους ἐφ' ἡμᾶς ἔφησθα ἰέναι*), mais il ajoute là encore une clause restrictive : « s'ils savent se maîtriser » (c10 : *εἰ σωφρονοῦσιν*). La *σωφροσύνη* n'a en effet guère été l'apanage de la foule jusqu'ici, comparée à une bête féroce qu'il faut amadouer par des charmes, à la façon des sophistes. L'opposition entre l'optimisme de Socrate et les réserves d'Adimante apparaît enfin de façon particulièrement marquée en 501e-502a : la foule est-elle donc prête à accepter la thèse des philosophes-rois et reines ? La plupart seront-ils toujours en colère (501e1 : *ἔτι οὖν ἀγριανοῦσι*) contre ceux qui la profèrent, après avoir entendu les explications de Socrate ?

Adimante : Peut-être, dit-il, le seront-ils moins. – **Socrate** : Veux-tu donc, dis-je, que nous n'affirmions pas qu'ils le sont moins, mais qu'ils sont devenus parfaitement doux et ont été persuadés, jusqu'à être d'accord avec nous, et si ce n'est par pudeur, pour une autre raison ? – **Adimante** : Tout à fait, dit-il.

ἴσως, ἔφη, ἦττον. βούλει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, μὴ ἦττον φῶμεν αὐτοὺς ἀλλὰ παντάπασι πρᾶγους γεγονέναι καὶ πεπεισθαι, ἵνα, εἰ μὴ τι, ἀλλὰ αἰσχυνοθέντες ὁμολογήσωσιν; πάννυ μὲν οὖν, ἔφη.
(501e5-502a2)

Le jeu des temps verbaux est remarquable : aux doutes d'Adimante sur la capacité de Socrate à adoucir dans le futur – et au futur (*ἀγριανοῦσι*) – la multitude, est substituée leur persuasion fictive mais effective dans le présent du dialogue, comme l'indique l'emploi du parfait (*πρᾶγους γεγονέναι καὶ πεπεισθαι*). Par le truchement du discours, la multitude a été rendue telle qu'elle ne s'oppose plus à la philosophie et à la cité juste. Cette forme de persuasion, si elle est vraiment possible, comme le soutient Socrate, rendrait alors beaucoup plus plausible la possibilité d'une amélioration politique dans un futur proche.

De l'apologie proprement dite (488a-498c) à ses remarques conclusives (498d-502c), Socrate semble donc soutenir deux positions inconciliables et contradictoires quant à la possibilité d'infléchir les rapports problématiques entre la multitude et la philosophie. Une première solution consisterait à faire prévaloir exclusivement l'une des deux positions sur l'autre. Par exemple, en prenant à la lettre les longues analyses de l'apologie sur la mauvaise réputation des philosophes et la corruption des naturels philosophes, et en considérant

l'optimisme affiché par la suite comme une tentative maladroite et peu convaincante pour apporter une réponse à la question initiale sur la réalisabilité de la cité bonne. On pourrait alors, dans ce cas, attribuer la contradiction à Platon lui-même, ou au seul Socrate, et y lire alors entre les lignes, dans une veine straussienne, une leçon non explicitement formulée de la *République*, à savoir l'impossibilité pure et simple de s'approcher du gouvernement des philosophes⁷¹⁵. Mais on pourrait également, au contraire, tenir pour valides les conclusions sur la possibilité d'idéaliser les cités existantes et de modifier le rapport de la multitude à la philosophie, et considérer le pessimisme des analyses sur les difficiles conditions d'existence des philosophes comme essentiellement rhétoriques, dans le cadre d'une apologie de la philosophie qui vise avant tout à susciter pitié et indignation chez le lecteur-auditeur.

Il est cependant possible, et même nécessaire, de conserver aux arguments de Socrate leur cohérence. À y regarder de plus près, celui-ci ne renie à aucun moment ses propos précédents, puisqu'il insiste encore dans le passage conclusif, et à plusieurs reprises, sur la colère de la foule contre les philosophes et sur la difficulté à la persuader. Ce qui change en revanche, c'est sa position sur la possibilité de modifier l'opinion et l'attitude de la foule à l'égard des philosophes. Et ce changement tient au moins pour partie aux effets possibles du discours philosophique lui-même, à commencer par le texte même de la *République*, sur l'opinion commune concernant la philosophie⁷¹⁶. Ainsi en 500a1, Socrate donne comme modèle de la bonne attitude envers la foule, celle qui permet de l'adoucir et de la convaincre, « la façon dont ils ont à l'instant » (ὥσπερ ἄρτι) défini les naturels philosophes en distinguant leur nature et leurs activités de leurs contrefaçons. On a là l'indice de ce que le discours philosophique, en particulier s'il est correctement adapté à son auditoire, possède une puissance de conversion minimale de l'opinion : à défaut de tourner chacun vers la philosophie, il peut du moins la rendre acceptable au regard de l'opinion publique, surtout si l'on envisage ses effets possibles à très long terme, ce que fait précisément Socrate lorsqu'il est question de montrer le caractère réalisable d'une cité juste approximée⁷¹⁷. Comme l'a bien

⁷¹⁵ La lecture straussienne va même plus loin, puisqu'elle déduit de l'impossibilité de la cité idéale son caractère *in fine* non désirable pour Platon. Pour une synthèse et une discussion critique de cette tradition de lecture de la *République*, cf. G. KLOSKO, « The "Straussian" Interpretation of Plato's *Republic* », *History of Political Thought*, vol. 7, n° 2, 1986, p. 275-293.

⁷¹⁶ L'autre facteur permettant d'ôter le doute serait l'exercice effectif du pouvoir par un philosophe authentique (502b). Mais celui-ci échappe à ce que peut le discours philosophique, qui peut tout au plus le préparer.

⁷¹⁷ Pour une conclusion similaire, cf. D. EL MURR, « Plato and Utopia : Philosophy, Power and Practicability in Plato's *Republic* », *op. cit.*, p. 140 ; M. VEGETTI, « *Beltista eiper dynata*. The status of utopia in the *Republic* », *op. cit.*, p. 120-121. Le but est donc, pour reprendre les termes de M. Dixsaut, de substituer à l'image erronée « la bonne image, l'opinion droite concernant le philosophe et la philosophia », et non un savoir à son sujet, puisque cela requiert rien moins que philosopher. M. DIXSAUT, *Le naturel philosophe*, *op. cit.*, p. 244.

montré Harvey Yunis, la persuasion de Glaucon et d'Adimante, qui sont des hommes du monde plutôt que des philosophes (même s'ils s'intéressent à la philosophie), vise à produire une acceptation similaire, par le lecteur ou l'auditeur, des principales thèses politiques du dialogue⁷¹⁸. Avec eux se produit donc à petite échelle ce qui pourrait se produire à l'échelle de la multitude entière, à savoir un changement de regard sur la nature et les prérogatives des philosophes. Il n'y a donc pas réellement de contradiction dans les propos de Socrate : affirmer que la foule, de par sa nature même, blâme le plus souvent la philosophie et conduit à la corruption des naturels philosophes, n'empêche pas le discours qui soutient et démontre la vérité au sujet de la philosophie, en particulier lorsqu'il prend la forme d'une rhétorique philosophique adaptée à son auditoire, d'avoir une certaine puissance persuasive sur elle ; puissance dont la portée demeure certes assez indéterminée, puisque renvoyée pour partie au-delà du temps du dialogue, mais qui doit malgré tout permettre d'infléchir l'antagonisme entre la foule et les philosophes, jusqu'à, peut-être, faire accepter à la première d'être gouvernée par les seconds⁷¹⁹.

Les nuances et la complexité de la position de Socrate sont corroborées par un passage qui paraît, à première vue, jeter définitivement le doute sur la possibilité de réaliser même approximativement la cité bonne, et qui est le plus souvent considéré comme tel. À la toute fin du livre IX (591e-592b), au terme de la démonstration de la supériorité de l'existence du juste (le philosophe) sur l'injuste (le tyran), Socrate reprend le parallèle psycho-politique qui guide l'enquête depuis le livre II en décrivant l'âme du philosophe comme son régime politique intérieur, qu'il doit préserver de l'excès comme du défaut. L'une des conditions est de fuir autant que nécessaire les honneurs qui, privés comme publics, risqueraient de provoquer en lui la guerre civile.

Glaucon : Il ne consentira donc pas, dit-il, à s'occuper des affaires politiques, s'il en a du moins le souci. – **Socrate** : Si, par le Chien ! dis-je, du moins dans la cité qui est la sienne, et sérieusement, mais peut-être pas, certes, dans sa patrie, à moins que n'advienne quelque divine fortune. – **Glaucon** : Je comprends, dit-il : tu veux dire qu'il le fera dans la cité que nous venons d'exposer en la fondant, celle qui se trouve dans nos discours, puisque je crois qu'elle n'existe assurément nulle part sur la terre. – **Socrate** : Mais, dis-je, peut-être se dresse-t-elle comme un modèle dans le ciel pour qui veut la regarder et, l'ayant regardé, se donner ses propres

⁷¹⁸ H. YUNIS, « The Protreptic Rhetoric of the *Republic* », *op. cit.*, p. 23. M. BURNEYAT, « Utopia and Fantasy : The Practicability of Plato's Ideally Just City », *op. cit.*, p. 307-308, esquisse une répartition des rôles plus précise entre les deux demi-frères de Platon : Glaucon doit persuader les hommes cultivés amoureux des belles choses, tandis qu'Adimante doit convaincre les sceptiques ainsi que la multitude.

⁷¹⁹ Y a-t-il là une autre contradiction avec l'affirmation de Socrate selon laquelle ce n'est pas aux philosophes de réclamer le pouvoir, tout comme ce n'est pas au médecin d'aller à la porte de ses patients ? Il me semble au contraire que la persuasion de la multitude par le moyen du discours philosophique vise à mettre en place les conditions préalables pour qu'une multitude puisse désirer par elle-même avoir un philosophe pour gouvernant.

fondations. Et cela ne fait aucune différence que cette cité existe quelque part, présentement ou à l'avenir : lui s'occuperait des affaires de celle-là seule, et de nulle autre.

Οὐκ ἄρα, ἔφη, τά γε πολιτικά ἐθελήσει πράττειν, ἐάνπερ τούτου κήδηται. Νῆ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἐν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη. Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς. (592a5-b4)

La cité idéale, modèle éthique et non politique, telle semble être la leçon finale du dialogue⁷²⁰. Pourtant, cette séquence est beaucoup plus complexe. D'une part, les conclusions sont à chaque fois modalisés par l'adverbe ἴσως : de même que le philosophe ne gouvernera *peut-être* pas dans la cité à laquelle il appartient (sa patrie), de même la cité n'est *peut-être* qu'un modèle dans le ciel pour se gouverner soi-même⁷²¹. D'autre part, Glaucon conclut seul à l'impossibilité pure et simple de voir un jour sur terre une cité gouvernée par des philosophes. Pas Socrate, dont les propos sont plus nuancés : cela ne fait aucune différence, *pour celui qui prendrait la cité idéale comme un modèle pour son âme*, qu'elle existe ou non sur terre, c'est-à-dire sous sa forme politique. Cette indifférence n'est pas énoncée dans l'absolue, mais dans le cas particulier d'une utilisation purement psychologique et individuelle du modèle politique : l'indifférence à l'existence politique de la cité idéale ne vaut que lorsqu'on lui ôte toute dimension politique pour en faire un modèle de l'âme. Mais cette conclusion est davantage celle de Glaucon que de Socrate, qui laisse ouverte la possibilité d'une existence politique de la cité idéale. Ce passage, tout en insistant sur la dimension paradigmatique et éthique du modèle de la cité juste, laisse donc ouverte la possibilité non seulement de lui conférer un sens politique, mais également d'envisager un rôle politique du philosophe dans les cités existantes. De ce point de vue, on ne revient pas au pessimisme de l'apologie de la philosophie, selon laquelle les rares exceptions sont vouées à fuir la politique. C'est ce que confirme la référence à la chance ou fortune divine (θεία τύχη) dans ce passage du livre IX, qui rappelle l'emploi d'expressions similaires au livre VI (492a5 : θεῶν τύχη ; 493a1-2 : θεοῦ μοῖραν), mais leur confère un sens différent. Tandis qu'en 492a et 493a, la faveur divine peut tout au plus sauver quelques naturels philosophes de la corruption, Socrate envisage désormais la possibilité qu'elle puisse non seulement les sauver, mais aussi leur permettre peut-être de prendre une part active à la vie politique de leur cité. Ce passage du livre IX intègre donc les acquis de 499-502 en ne fermant pas la porte à une participation active des

⁷²⁰ La lecture la plus célèbre de la *République* comme un dialogue éthique et non politique a été défendue par J. ANNAS, *Introduction à la République de Platon*, B. Han (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

⁷²¹ Il en va de même, malgré un caractère un peu plus affirmatif, si l'on traduit ἴσως par « sans doute ».

philosophes à la vie politique de leur cité, même si celle-ci demeure extrêmement difficile et requiert avant tout de la chance. Le discours de Socrate sur la philosophie et le philosophe semble donc bien infléchir progressivement, au cours du dialogue, l'antagonisme entre la foule et la philosophie, et ouvrir la possibilité d'une réforme progressive de leurs rapports.

Si telle semble bien être la réponse de la *République* pour pallier le déficit de légitimité de la philosophie et envisager une amélioration des conditions d'existence des philosophes dans les cités, elle laisse cependant subsister plusieurs difficultés qui ne trouvent pas vraiment de réponse. Tout repose en effet sur la capacité des philosophes à persuader la foule, donc à produire cet effet à grande échelle. Or, si le changement d'attitude d'Adimante vis-à-vis de la philosophie, entre 487b et 502c, offre une image optimiste de ce que peut le discours philosophique pour défaire un certain nombre d'erreurs et de préjugés, il n'est pas certain qu'une telle opération soit aisément reproductible avec d'autres individus et à grande échelle. D'une part Adimante, tout comme Glaucon, est un familier de Socrate. S'il joue le rôle de trouble-fête, et semble davantage tourné vers les biens matériels que Glaucon, il n'en reste pas moins réceptif aux discours de Socrate. Il n'incarne donc pas, à la différence de certains individus comme Anytos ou Calliclès, un rejet violent de la philosophie⁷²². Qu'en est-il par exemple de Thrasymaque ? Adimante ne manque pas de souligner que Thrasymaque fera probablement partie de ceux qui ne seront pas convaincus et trouveront bien des objections aux propos de Socrate (498c), lequel n'a pas manqué de rabaisser ouvertement les prétentions des sophistes devant lui. À Socrate qui réplique que lui et Thrasymaque sont devenus amis, qu'il pourra le persuader un jour ainsi que ses semblables, et qu'Adimante ne doit pas chercher à les brouiller, nulle réponse du sophiste, qui reste muet⁷²³. Sa présence muette jusqu'à la fin du dialogue laisse planer le doute quant à la réussite complète de l'entreprise persuasive de Socrate, y compris auprès des interlocuteurs du dialogue, de façon analogue à la présence muette d'Anytos jusqu'à la fin du *Ménon*. On peut avancer, comme le fait Socrate à la fin du *Gorgias* et comme il le répète au sujet de Thrasymaque, qu'il n'y a rien d'impossible

⁷²² On pourrait dire qu'il représente vis-à-vis de la philosophie une position intermédiaire entre un individu qui lui serait entièrement extérieur voire hostile, et un interlocuteur versé dans les exercices dialectiques tels que ceux qui participent aux discussions du *Sophiste* et du *Parménide*. Il est un peu moins à l'aise dans les raisonnements que son frère Glaucon. G. R. F. FERRARI, *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2005, chapitre 1, défend l'idée qu'Adimante et Glaucon sont des quiétistes, c'est-à-dire des individus de haute naissance qui, plutôt que de fomenter un coup d'État comme d'autres membres de leur famille (Critias et Charmide), se tiennent en retrait de la vie politique. Ils accepteraient donc d'autant mieux les propos de Socrate sur la place des philosophes dans les cités existantes et la cité idéale qu'elle s'accorderait à la fois avec leur mode de vie (un certain retrait de la vie politique) et leurs ambitions (obtenir malgré tout la part de pouvoir qui leur est due). Mais de ce fait même, rien ne garantit que d'autres individus l'acceptent aussi docilement.

⁷²³ Il n'est nommé qu'une seule autre fois, en 590d, mais ne prend plus la parole.

à convaincre le plus rétif des interlocuteurs, à condition de prendre le temps nécessaire pour cela. Il s'agit malgré tout d'une difficulté non négligeable. Cela me paraît corroboré par le rapprochement que j'ai proposé entre l'apologie de la philosophie dans la *République* et la théorisation d'une rhétorique philosophique dans le *Phèdre*. En effet, force est de constater que dans le *Phèdre*, la rhétorique philosophique semble procéder presque individuellement en fonction des types d'âme de l'interlocuteur, auxquels elle doit s'adapter dans chaque cas⁷²⁴. La rhétorique philosophique n'a donc pas la même faculté d'adaptation à un large auditoire que la rhétorique pratiquée par les rhéteurs et les hommes politiques, lesquels procèdent certes selon des modèles rigides, mais produisent leurs effets sur des foules entières. La puissance persuasive du discours philosophique peut donc être élargie au lecteur, ou sur le plan de la fiction à l'assistance qui écoute Socrate, mais difficilement à l'échelle de l'opinion populaire dans son ensemble ou d'une foule.

La norme demeure donc, dans la *République*, l'antagonisme entre l'opinion populaire et la philosophie, avec toutes les conséquences que cela implique sur l'existence des (naturels) philosophes, mais la place est ménagée pour qu'un autre régime politique, dans lequel le philosophe retrouverait la place et l'image qui lui reviennent de droit, puisse advenir. Les deux autres grands dialogues politiques de Platon, le *Politique* et les *Lois*, entérinent le constat de l'extrême difficulté à voir un jour des philosophes parvenir à l'exercice direct du pouvoir, tout en élaborant une solution de substitution : le règne de la loi.

⁷²⁴ Voir en particulier *Phèdre*, 271d-272a et 277b-c : le savoir de l'orateur authentique repose sur la connaissance des différents types d'âmes, et doit donc produire des discours différenciés, spécifiquement adaptés à chaque type d'âme et aux circonstances particulières de chaque prise de parole. À tel point que la spécification du discours devient une véritable singularité : la rhétorique philosophique doit s'adapter dans chaque cas à l'individu auquel elle s'adresse et aux circonstances particulières de son énonciation.

Chapitre 8. Politique, loi et philosophie dans le *Politique* et les *Lois*

Le *Politique* d'abord, de façon connexe, puis les *Lois* de façon plus substantielle, envisagent le règne de la loi comme un possible substitut à l'absence de gouvernant véritable. Celui-ci, qu'il soit un philosophe-gouvernant de la *République*, ou le savant politique dont la tâche du *Politique* est d'élucider le *logos*, doit sa place au savoir supérieur qu'il détient, lequel lui permet de mener une cité vers le bonheur collectif. Un tel individu, cependant, ne peut être qu'extrêmement rare, et ne saurait constituer la norme de la vie politique. Sur ce point, la *République*, le *Politique* et les *Lois* tiennent une même ligne argumentative : si l'advenue d'un savant politique n'est jamais impossible, sans quoi il serait probablement vain d'examiner sa nature et le type de cité qu'il dirigerait⁷²⁵, il est nécessaire d'envisager le cas – le plus probable – où le pouvoir n'est pas exercé par l'un de ces êtres quasi-divins. Dans la *République*, en l'absence du règne des philosophes, les cités sont condamnées à une déchéance progressive, conceptuellement décrite aux livres VIII et IX : au cas idéal n'est opposé que le délitement progressif de l'unité et de l'excellence des différentes cités corrompues. Il en va différemment dans le *Politique* et les *Lois*, qui élaborent une seconde possibilité, ou seconde navigation : la loi. Celle-ci est loin d'être absente de la cité idéale de la *République*, mais elle n'est pas un critère de l'excellence du gouvernement, ce que confirme le *Politique* lorsqu'il est question du savant politique, dont l'action ne doit pas être limitée par la rigidité de la loi. Cette dernière devient en revanche un facteur déterminant dans le cadre de la réflexion platonicienne sur les cités de second rang, qui ne doivent leur salut – tout relatif, comme on va le voir – qu'au strict respect de la loi.

Cette solution, beaucoup moins difficile à mettre en œuvre que le règne du savoir, a cependant sa contrepartie. Celle-ci tient d'abord à la déficience intrinsèque de la loi, au regard de l'intelligence en acte et vivante d'un véritable politique. Mais également à la place problématique qu'elle accorde à toute forme d'examen et de recherche philosophique menés à propos de ce sur quoi elle statue déjà, comme le bien et le mal, le juste et l'injuste, le pieux et l'impie, etc. Si en effet, en l'absence de savant politique, la parole de la loi est le dernier mot en ces matières, l'examen philosophique a-t-il encore droit de cité ? Cette question est posée avec acuité par le *Politique*, au cours de l'analyse de la loi, avec une référence quasi explicite

⁷²⁵ Cf. *République*, 499c : si les philosophes-gouvernants étaient absolument impossibles, même sous leur forme approchée, alors c'est à juste titre qu'on se rirait des discours de Socrate et qu'on les traiterait de simples vœux pieux. Il n'y a pas là de contradiction insurmontable avec 472c-d, qui a surtout pour fonction de hiérarchiser l'importance respective de la question de la désirabilité et celle de la réalisabilité de la cité juste, et qui ne soutient que l'impossibilité de réaliser empiriquement le modèle lui-même dans toute sa perfection.

au procès de Socrate, en sorte que si le savant politique y est assez aisément distingué des autres prétendants, la place du philosophe dans les cités de second rang n'en demeure pas moins problématique. C'est seulement dans la cité des Magnètes, longuement décrite dans les *Lois*, qu'un équilibre est trouvé entre le légalisme d'un régime de second rang, qui n'est toutefois pas un régime existant mais une sorte de régime imparfait idéal, et l'exercice de l'intelligence, sous une forme cependant atténuée et strictement encadrée. Ce faisant, on voit Platon travailler sans relâche la question de la place du philosophe et de la philosophie dans les cités de toute forme et de tout rang, et y apporter des solutions différenciées, lesquelles contournent tout en la confirmant la difficulté pour la philosophie d'imposer une image droite d'elle-même aux non-philosophes. On verra en effet que le philosophe-conseiller exerçant à l'ombre du pouvoir se substitue progressivement au gouvernement direct des philosophes de la *République*.

I. Le savant politique, ses prétendants et le philosophe dans le *Politique*

La fin du *Sophiste* permet de capturer ce fabricant de simulacres qu'est le sophiste et de le distinguer, au moins en droit, du philosophe, mais elle ne permet pas encore de le distinguer nettement du politique authentique. La dernière division fait apparaître, dans le genre de l'imitation ironique, d'un côté le sophiste, qui produit des discours contradictoires brachylogiques en privé, et de l'autre l'individu qui tient en public de longs discours. Lorsque l'Étranger demande à Théétète, à propos de l'homme aux longs discours, s'il faut l'appeler politique ou orateur populaire (268b8 : πότερα πολιτικὸν ἢ δημολογικόν), le jeune homme répond sans hésiter le second. Mais le point n'est établi de que de façon thétiq ue et à aucun moment développé, l'enquête se clôturant sur l'autre branche de la division, celle du sophiste. Il reste donc à montrer ce qu'est un politique digne de ce nom, afin de justifier la distinction entre politique et orateur populaire. Or, cette distinction ne va pas de soi. Après tout, quelques lignes auparavant, l'Étranger a rappelé combien l'apparence de vertu et de justice était aisée à obtenir auprès du grand nombre, même en l'absence de tout savoir (267c), en sorte que ceux qui se prévalent d'une certaine excellence – au premier rang desquels les hommes politiques – peuvent ne l'être qu'en apparence. Par ailleurs, il convient de resituer la réponse de Théétète dans le contexte lexical des V^{ème} et IV^{ème} siècles athéniens, où le terme πολιτικός désigne un

homme d'État⁷²⁶. Si le jeune homme est capable de percevoir que l'imitation ironique de la justice au moyen du discours public relève d'une forme de démagogie populiste, la figure qu'il y oppose (celle du politique) reste à déterminer : s'agit-il de chefs politiques et de grands stratèges reconnus, à l'instar de Périclès et Thémistocle ? Mais eux-mêmes n'ont-ils pas également excellé dans les discours au peuple ? Si l'on se souvient des réserves du *Gorgias* sur les supposés grands hommes politiques athéniens, on s'aperçoit que la réponse de Théétète est loin de suffire à éclairer la nature du politique authentique. Un dialogue supplémentaire, le *Politique*, est donc nécessaire pour définir le politique et la science qui est la sienne.

1) Exil et subordination des prétendants : le sophiste et le politique

Le travail préalable de définition et de critique du sophiste rend le travail de définition et de démarcation du politique vis-à-vis de ses prétendants beaucoup plus aisé dans le *Politique* que celui concernant le philosophe et le sophiste dans la *République* et le *Sophiste*. Les prétendants les plus sérieux à la science politique apparaissent en 291a, au cours de la longue série de divisions visant à distinguer l'art royal de ceux qui en sont les auxiliaires (287d), et qui a déjà vu déboutées les prétentions des commerçants, hérauts, devins, prêtres et autres magistrats à incarner le pouvoir politique. Reste cependant une autre catégorie, dépeinte comme une foule nombreuse particulièrement hétéroclite, composée d'hommes divers, certains ressemblants à des bêtes féroces (lions), d'autres à des êtres hybrides (comme les centaures), d'autres enfin à des créatures fantastiques réputées non pour leur force physique mais pour leur ruse (comme les satyres) (291a-b)⁷²⁷. Cette foule extraordinaire et bigarrée désigne de façon métaphorique l'ensemble des hommes politiques et dirigeants actuels, comme cela apparaît explicitement à la fin de la séquence argumentative, en 303c. Ce sont les individus qui se présentent comme, et qui sont tenus pour, les véritables politiques⁷²⁸. Or, ceux-ci sont également désignés comme des sophistes : le chœur qui gravite autour des

⁷²⁶ Cf. M. H. HANSEN, « The Athenian "Politicians", 403-322 B.C. », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 24, 1983, p. 33-55.

⁷²⁷ C. ROWE, *Plato. Statesman*, edited with an introduction, translation and commentary [1995], Warminster, Aris & Phillips, 2004, p. 218-219 a prudemment proposé de ramener ces trois types de créatures à trois types d'hommes associés aux régimes corrompus en *République* VIII-IX : le timocrate pour le lion, l'oligarque pour le centaure, le démocrate pour le satyre et les autres créatures pleines de ressources (peut-être le caméléon).

⁷²⁸ Cette séquence argumentative constitue donc une digression dans le processus de division. Digression nécessaire et en aucun cas gratuite ou accessoire, puisqu'elle permet d'évacuer ceux qui résistent à la division entre l'art royal et les arts auxiliaires, autrement dit à la subordination de leur activité à un art politique supérieur. Cf. D. EL MURR, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin, 2014, p. 213-217. L'unité et la fonction de la digression sont clairement indiquées par le rappel en 303c-d du défi lancé en 291a-c.

affaires de la cité est désigné d'abord comme « le plus grand sorcier de tous les sophistes » (291c3 : τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα) ; ces hommes politiques sont ensuite décrits comme « des factieux, les maîtres des plus grands simulacres et eux-mêmes de tels simulacres ; étant les plus grands mimes et sorciers, ils sont les plus grands des sophistes » (303c2-5 : στασιαστικούς, καὶ εἰδώλων μεγίστων προστάτας ὄντας καὶ αὐτοὺς εἶναι τοιούτους, μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας μεγίστους γίγνεσθαι τῶν σοφιστῶν σοφιστάς)⁷²⁹. L'assimilation de la politique à une forme de sophistique, et de cette dernière à la sorcellerie et à la production de simulacres, invitent à lire ce passage du *Politique* dans le prolongement des analyses du *Sophiste*. Les hommes politiques existants sont bien le pendant public de la sophistique qui se déroule en privé, l'autre branche que la dernière division du *Sophiste* laisse de côté : eux aussi ne produisent que des simulacres, en l'occurrence des simulacres de la science politique véritable. En cela, ils sont à la fois producteurs de simulacres (par les discours qu'ils produisent) et simulacres eux-mêmes (du politique véritable)⁷³⁰. Ceux que l'on appelle communément des politiques sont en réalité les pires contrefaçons du politique véritable. Cela, parce qu'ils gouvernent des cités qui s'avèrent, en fin de compte, radicalement déficientes au regard du gouvernement d'un savant politique, les conduisant à la désunion et à l'antagonisme. Je reviendrai un peu plus loin sur les arguments mobilisés par l'Étranger pour parvenir à cette conclusion. Il me suffit pour l'instant de souligner que le politique se voit, avant même la fin du dialogue, distingué de sa contrefaçon sophistique, laquelle est purement et simplement évacuée, car inintégréable à une cité gouvernée par la science politique.

Saisir la science politique ne requiert pas seulement d'en chasser les usurpateurs, mais également d'y subordonner un certain nombre d'arts qui pourraient eux aussi prétendre se substituer à l'art politique lui-même, mais qui une fois séparés et ramenés à leur juste place d'auxiliaires, lui permettent au contraire de s'exercer. Il s'agit de ces arts parents et précieux (et non plus étrangers et hostiles) que sont l'art de la guerre, l'art judiciaire et la rhétorique, adjuvants indispensables de l'art politique (303d-304a), lequel leur prescrit en retour le moment et la façon opportuns auxquels s'exercer (304a-305e). L'antagonisme que l'on

⁷²⁹ Sur le changement de ton qu'induit l'irruption du champ lexical de la sophistique dans l'enquête sur le politique, qui se charge de superlatifs à visée polémique signalant l'importance de cette étape du dialogue, cf. L. PALUMBO, « *Mimesis in the Statesman* », dans B. Bossi et T. M. Robinson (éd.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2018, p. 209-230, p. 230.

⁷³⁰ Ces individus correspondent, me semble-t-il, aux matelots de la *République*, qui droguent le peuple et l'ensorcellent pour s'accaparer le pouvoir, dont Socrate souligne déjà qu'ils se comportent comme des sophistes (voir le chapitre précédent).

pourrait attendre entre le politique et ces arts⁷³¹ se trouve résorbé, ou plutôt évacué, par la parenté qui leur est attribuée par l'Étranger, et la place qui leur est laissée aux côtés de la science politique. On est donc bien loin des résistances acharnées du sophiste dans le dialogue homonyme, ou encore des difficultés rencontrées dans la *République* par les philosophes pour se voir reconnu le rôle politique qui leur revient par nature. Le politique et la science qui justifie son titre se trouvent à la fin du *Politique* établis en pleine clarté, et parfaitement distingués des autres techniques, y compris de celles qui pouvaient prétendre s'y substituer. Sans reste, pourrait-on dire.

Un tel changement de ton, d'un dialogue à l'autre, se marque également par le retour d'un certain nombre de thèmes ou de thèses, mais sur un mode non problématique. J'en soulignerai trois. 1) On retrouve le postulat selon lequel il est impossible qu'une foule puisse acquérir le savoir nécessaire pour gouverner correctement (292e, 297b-c, 300e), mobilisé cette fois non plus pour en déduire la nécessité de sa condamnation du philosophe, mais bien plutôt pour débouter les critères d'évaluation traditionnels des régimes politiques et mettre en évidence le seul qui puisse valoir : la science⁷³². 2) Si le *Politique* accorde également une place centrale à la question de l'éducation dans l'activité du politique, celle-ci n'est plus envisagée comme un moyen d'élever les futurs gouvernants jusqu'au savoir dialectique et la connaissance du Bien : elle permet seulement la sélection préalable des jeunes qui seront aptes à entrer dans le tissu de la cité (dimension diacritique) et leur regroupement selon leurs tendances parmi les deux vertus, la modération ou la fougue, qu'elle doit rendre compatibles avec la cité (dimension préparatoire et synchrétique)⁷³³. Aussi essentielle soit-elle pour l'activité du politique, puisqu'il est sans elle impossible de produire le type de liens (divins et humains) qui doit unir des citoyens, l'éducation dont il est question ici s'arrête aux stades

⁷³¹ Que l'on songe par exemple à l'association étroite entre rhétorique et politique (sous la forme de la tyrannie) chez Polos ou Calliclès.

⁷³² La prémisse du raisonnement démontrant que la foule ne peut acquérir le savoir politique, basée sur une analogie avec le jeu de *petteia*, est différente de la *République*, où c'est la difficulté de la philosophie et le désir spécifique pour l'intelligible qu'elle requiert qui justifient cette affirmation ; ici, ce n'est pas seulement la science du gouvernement, mais toute technique, dont il est dit qu'elle ne saurait être maîtrisée par tout le monde, comme cela est explicité en 300e. L'argument vaut donc pour n'importe quel art. Mais ce qui vaut pour toute technique vaut d'autant plus pour la science politique, la technique qui gouverne toutes les autres.

⁷³³ Pour une discussion sur l'extension du rôle de l'éducation dans le *Politique* et son articulation avec l'art du politique, cf. D. EL MURR, « Kingly Intertwinement. 308b10-311c10 », dans P. Dimas, M. Lane et S. S. Meyer (éd.), *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 239-271, en particulier p. 243-249 : d'une part, l'art royal intervient dès le début du processus éducatif, dans le tri préalable entre les natures aptes à être éduquées et celles qui ne le sont pas, et il ne cesse pas de superviser les étapes suivantes de l'éducation ; mais d'autre part, le rôle de l'éducation va plus loin qu'on ne le considère le plus souvent, car elle produit également un premier entrelacement des natures contraires dans un caractère stable qui sera ensuite véritablement harmonisé par le savant politique.

préparatoires de celle des potentiels gardiens et gardiennes de la *République*, à savoir l'équilibrage de l'âme au moyen de la musique et de la gymnastique⁷³⁴. Et pour cause, puisqu'il n'est tout simplement pas question de l'éducation permettant d'acquérir la science politique, mais uniquement de celle des citoyens dont le politique aura la charge. Si l'on se souvient de la difficulté et des dangers impliqués par le cursus éducatif des potentiels philosophes, on comprend le caractère beaucoup plus succinct, et moins problématique, des développements du *Politique*. 3) On ne trouve enfin plus aucune allusion aux naturels philosophes et au problème central de leur corruption. Les natures qui composent la cité sont réduites à deux tendances antagonistes, la modération et la fougue, à partir desquelles travaille le royal tisserand, et la question des natures exceptionnelles qui doivent gouverner la cité (et de leur éducation) n'est pas posée comme telle, sinon dans un bref passage sur lequel je reviendrai. En tout état de cause, le vocable de naturel philosophe n'apparaît pas, tout comme le problème de sa corruption.

Pour tâcher de cerner les raisons de ces différences non négligeables entre la *République* et le *Politique*, notamment quant à la possibilité de distinguer aisément le politique véritable de ses contrefaçons, on peut repartir du projet qui structure le *Sophiste* et le *Politique*, à savoir l'établissement de la différence entre le sophiste, le politique et le philosophe. Si l'on a vu jusqu'à présent la façon dont l'Étranger parvenait à distinguer le sophiste du philosophe et du politique, reste la question du rapport entre le philosophe et le politique. Les éléments de réponse que le *Politique* offre à cette question fournissent, me semble-t-il, une piste pour rendre compte de la relative facilité avec laquelle on parvient au *logos* du politique véritable⁷³⁵.

2) Les différences fines : le philosophe et le politique

Comme l'annonce l'Étranger au début de leur entrevue, le sophiste, le philosophe et le politique constituent selon lui trois catégories distinctes (*Sophiste*, 217b). Cette annonce initiale marque d'emblée un écart avec la thèse névralgique de la *République*, à savoir l'identification du philosophe et du politique authentique. Le politique du dialogue

⁷³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 248 : le caractère succinct et abstrait des développements sur l'éducation dans le *Politique* s'explique précisément par le fait qu'il s'agisse d'une « bare-bones version of the process described at length in books 2 and 3 of the *Republic* ».

⁷³⁵ Facilité non pas au sens où l'argumentation du *Politique* serait moins complexe, ou plus simple, que celle du *Sophiste*, mais au sens où la recherche de la définition du politique rencontre moins d'obstacles, moins de résistances internes que celle du sophiste, qui ne cesse d'échapper à ses poursuivants et dresse sur leur route des obstacles redoutables. Et pour cause : le sophiste est antagoniste aux philosophes qui mènent l'enquête, tandis que le politique ne l'est pas.

homonyme est-il donc philosophe, ou dans quelle mesure l'est-il ? La science (ou technique) politique est une science cognitive d'un genre particulier : sans être directement pratique, elle dirige cependant l'ensemble des arts auxiliaires qui lui sont subordonnés (258d-260c). Elle est donc prescriptive (ou épitactique), de façon analogue à l'architecture et surtout au tissage⁷³⁶. Elle requiert une connaissance parfaite de la façon dont le tissu politique doit être tissé à partir des tendances antagonistes qui composent la cité, ce qui suppose une connaissance préalable du bien que doit viser la cité, à savoir l'amitié et la concorde dans une communauté d'opinion vraie, ainsi que le sens du moment opportun (*kairos*) auquel recourir aux différents arts auxiliaires (par exemple, le bon moment pour entrer en guerre, ou encore pour s'adresser au peuple). En cela, elle constitue la science la plus importante dans la cité, mais également la plus difficile à acquérir, ce qui explique qu'on ne puisse la trouver chez un grand nombre d'individus. Plus exactement, l'Étranger dit d'elle qu'elle est la science « presque la plus difficile et la plus importante à acquérir » (292d4-5 : σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι). Elle n'est donc pas tout à fait la science la plus haute. Cette science la plus haute est selon toute vraisemblance la dialectique, à savoir la capacité à articuler des unités et des multiplicités éidétiques, dont il est déjà question dans le *Sophiste*, et qui fait l'objet de développements célèbres du *Politique*. L'Étranger y soutient notamment que l'enquête sur le politique (et les longs développements auxquels elle a donné lieu : examen minutieux des différentes parties de l'art du tissage à titre de paradigme, mythe des deux âges) n'a pas sa fin en elle-même, mais constitue seulement un moyen pour devenir meilleur dialecticien (285d-e), c'est-à-dire apte à diviser correctement selon les espèces éidétiques (286d), à faire voir les êtres par le moyen du discours (287a). C'est ainsi que sont justifiées les apparentes longueurs et digressions du dialogue : elles sont la juste mesure du dialecticien (par opposition à la mesure purement relative, cf. 283c-284e). L'enquête sur le politique semble donc secondarisée et subordonnée à des fins purement dialectiques, comme si n'importe quel autre sujet aurait aussi bien pu servir de support à l'exercice dialectique. Pourtant, la remarque de l'Étranger en 292d4-5 invite à complexifier le rapport entre l'enquête sur le politique et la

⁷³⁶ Pour une mise au point sur le paradigme de l'architecture, qui désigne plus exactement la fonction du maître d'œuvre, c'est-à-dire la supervision du travail des autres ouvriers, cf. M. LANE, « Politics as Architectonic Expertise? Against Taking the So-Called "Architect" (ἀρχιτέκτων) in Plato's *Statesman* to Prefigure this Aristotelian View », *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, vol. 37, 2020, p. 449-467 : c'est la dimension directive propre à cette activité en interaction constante avec les arts qui lui sont subordonnés qui intéresse Platon pour penser le politique, bien plutôt que la dimension architectonique d'un savoir qui serait conçu comme purement théorique. Ce paradigme est cependant loin d'épuiser toutes les dimensions de l'activité politique, d'où le développement du paradigme du tissage dans le reste du dialogue, qui s'avère plus fécond et approprié.

dialectique : car si la science politique ne s'identifie pas à la dialectique, la difficulté et la supériorité qui lui sont attribuées l'en rapprochent substantiellement. Autrement dit, la science politique n'est pas un simple exemple, ou support, pour l'exercice dialectique, mais bien une forme d'application de la dialectique elle-même. Comme le rappelle à juste titre Dimitri El Murr, la façon même dont politique et dialectique sont articulées dans le dialogue implique une association beaucoup plus étroite qu'on pourrait le penser : « en établissant entre politique et dialectique un rapport de paradigme à cible qui structure l'ensemble du dialogue, Platon rappelle la nécessaire subordination de la politique à la philosophie et montre que la rationalité de l'action politique dépend fondamentalement d'un savoir qui n'est pas spécifiquement politique et qui porte sur la nature du bonheur, de la justice et sur les raisons pour lesquelles les parties de la vertu sont fondamentalement amies l'une de l'autre »⁷³⁷. La science politique requiert la compétence dialectique en tant que cette dernière est indissociablement capacité de distinction de l'un dans le multiple et du multiple dans l'un, et par là même saisie de la nature de chaque étant, à commencer par ces réalités politiques par excellence que sont le bien, la justice et les autres vertus⁷³⁸.

De ce fait même, toutefois, philosophe et politique se trouvent distingués. D'après le *Sophiste*, qui ne forme d'un point de vue dramatique qu'une seule et même conversation continue avec le *Politique*, la dialectique est la science des hommes libres, des philosophes. Si la science politique est apparentée à la dialectique, sans s'y réduire pour autant, alors cela signifie que le politique n'est pas le philosophe dialecticien, ou qu'il n'en est qu'une certaine sorte. Par conséquent, le politique du *Politique* n'est pas tout à fait le philosophe-gouvernant de la *République*. C'est ce qu'a bien montré Melissa Lane dans un article au titre évocateur : « Emplois pour philosophes »⁷³⁹. Elle y soutient notamment que de la *République* au *Politique*, en passant par la digression du *Théétète*, le philosophe perd une caractéristique essentielle du philosopher, à savoir le loisir, le temps libre sans lequel il ne saurait philosopher (dialectiser) en toute liberté. Plus exactement, ce qui demeure selon elle à l'état problématique dans la *République* et le *Théétète* (l'antagonisme entre le loisir du philosophe et sa charge politique) se trouve résolu dans le *Politique* avec la définition de la science politique comme une connaissance essentiellement orientée vers la pratique (du fait de sa nature prescriptive), et par conséquent différente de la philosophie puisqu'elle ne laisse plus aucune place au loisir

⁷³⁷ D. EL MURR, *Savoir et gouverner*, op. cit., p. 292-293.

⁷³⁸ Sur la compétence du politique à saisir le bien, cf. 296b ; la justice, 297a, 305b-c ; les vertus, 306a-311c.

⁷³⁹ M. LANE, « "Emplois pour philosophes" : l'art politique et l'Étranger dans le *Politique* à la lumière de Socrate et du philosophe dans le *Théétète* », F. Teisserenc (trad.), *Les Études philosophiques*, n° 3, 2005, p. 325-345.

philosophique. Le politique est en un sens un philosophe, dans la mesure où il doit posséder la connaissance la plus importante du philosophe (celle du bien) et la puissance de dialectiser, mais en un autre sens il ne l'est pas, car il ne lui suffit pas comme dans la *République* d'appliquer son savoir de philosophe aux affaires humaines, en sorte qu'en devenant politique (c'est-à-dire d'abord un gouvernant) le philosophe voit sa nature et son nom altérés⁷⁴⁰. Il me semble possible de prolonger, tout en la déplaçant légèrement, l'analyse de Melissa Lane sur l'irréductibilité du politique au philosophe-gouvernant de la *République*⁷⁴¹. Selon elle, la caractérisation de l'activité du politique dans le dialogue homonyme a pour fonction de répondre aux tensions qui parsèment la *République* sur l'absence d'appétence des philosophes pour le pouvoir et la nécessité de les contraindre à gouverner. Mais il me semble, plus largement, que la définition de la science politique permet, sinon de résoudre, du moins d'évacuer, tout un ensemble de difficultés qui tiennent dans la *République* au fait que ce sont des philosophes qui doivent gouverner, c'est-à-dire des individus 1) qui ont mauvaise réputation et 2) qui sont d'abord et par nature des amoureux d'un savoir particulier, celui des Formes, inaccessible à l'opinion populaire. En plaçant d'emblée, avec les deux premières divisions du dialogue, la science politique du côté du savoir, mais d'un savoir épitactique qui a pour principal objet la cité, le *Politique* modifie substantiellement la nature du savoir politique, et évacue un certain nombre des difficultés afférentes à l'identification entre philosophie et politique dans la *République*. La science politique n'est plus identifiée à la dialectique, mais celle-ci est une conséquence (ou un prérequis) du savoir prescriptif requis par la science politique. Il n'est donc plus question des naturels philosophes : du côté du tissu social, ceux-ci sont, peut-on supposer, suffisamment rares pour ne pas être pris en compte dans la description générale de l'entrelacement que produit le politique, et n'y présenteraient aucun obstacle ; du côté du royal tisserand lui-même, il n'est plus nécessaire de le définir d'abord comme un naturel philosophe animé du désir pour l'intelligible, puisque d'une part on se préoccupe uniquement de la nature de son savoir (et non de la façon dont il peut l'acquérir), et puis que d'autre part ce savoir n'est pas d'abord de nature dialectique (la saisie

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 337-338. Pour une interprétation plus radicale (mais à mon sens moins juste) de la différenciation progressive qui s'établit, de la *République* au *Politique*, entre philosophe et politique, jusqu'à devenir une véritable scission, cf. X. MARQUEZ, *A Stranger's Knowledge. Statesmanship, Philosophy and Law in Plato's Statesman*, Las Vegas / Zurich / Athènes, Parmenides Publishing, 2012, p. 11-22, qui reprend et développe un certain nombre de tensions déjà soulignées par M. SCHOFIELD, *Plato. Political Philosophy, op. cit.*, chapitre 4.

⁷⁴¹ Irréductibilité qui ne signifie bien évidemment pas abandon pur et simple. De ce point de vue, les lectures complémentaristes des deux dialogues (le *Politique* élucidant de façon concrète la nature de la science politique sur laquelle la *République* reste à peu près muette, se focalisant sur la question de savoir qui doit gouverner) me semblent tout à fait justes.

des Formes) mais prescriptive (même s'il requiert, pour s'exercer pleinement, d'être capable de saisir l'essence de chaque chose).

De façon analogue, la distinction entre le politique authentique et sa contrefaçon sophistique est rendue plus aisée par le fait que le savant politique ne soit pas tout à fait un philosophe. J'ai déjà souligné le rôle que jouait le travail préliminaire effectué dans le *Sophiste* à cet égard. Mais on peut y ajouter le rôle que joue la différence entre le philosophe-gouvernant de la *République* et le politique. L'activité du premier, notamment sous la forme achevée du dialecticien aguerrri (534b-c), est essentiellement de nature dialectique, et en cela elle relève d'abord du *logos*, pour ensuite s'appliquer, d'une façon qui demeure assez obscure, aux affaires humaines. Or, c'est bien le *logos* sous toutes ses formes qui constitue le dénominateur commun au sophiste et au philosophe, comme l'a amplement montré le *Sophiste* – que ce soit le *logos* réfutatif, ou celui qui porte sur l'être et le non-être. Rien de tel chez le politique puisque, une fois encore, sa science est directement orientée vers la pratique : elle passe bien par le *logos*, en l'occurrence par des ordres, des prescriptions, mais en aucun cas par la discussion et l'interrogation dialectique. Il n'y a donc plus de risque de voir en lui, comme c'est le cas pour le philosophe, un sophiste éristique, même s'il lui faut encore se démarquer de ses contrefaçons sophistiques (les politiciens démagogues).

Toutefois, je voudrais maintenant montrer que si le *Politique* soutient, comme la *République*, que le savoir constitue la seule source légitime du pouvoir, mais sans l'incertitude et la tension dramatique qui caractérisent la seconde, on voit réapparaître des difficultés tout aussi grandes dès lors qu'il est question des régimes de second rang, et en particulier des régimes strictement legalistes qui viennent répondre à l'absence du savant politique. Si cette difficulté est circonscrite dans le *Politique*, elle n'en demeure pas moins une pierre de touche qui ne trouve de réponse que dans les *Lois*.

II. Loi et examen philosophique : une tension non résolue du *Politique*

Tout en définissant la tâche du véritable politique, le *Politique* affirme lui aussi l'extrême difficulté de le voir advenir, de sorte qu'on semble bien plutôt être face à une seconde sorte de régime idéal. Toutefois, le dialogue n'en reste pas à ce constat et propose une sorte de substitut, ou de palliatif, à l'absence de gouvernant authentique : la loi. Dans le *Politique*, cette possibilité de second rang est cependant marquée par une impuissance foncière, et a surtout pour fonction de dévaluer les régimes existants. Or, pour dévaluer les régimes legalistes, l'Étranger pousse leur logique jusqu'à l'absurde, c'est-à-dire jusqu'à la

condamnation de toute investigation philosophique, rejoignant de ce fait la condamnation historique de Socrate. Ce faisant, ce qui apparaissait comme une solution pose un nouveau problème de taille : est-on encore en droit de philosopher dans des cités de second rang ?

1) La loi comme seconde possibilité et le cas Socrate

La question de la loi apparaît dans le *Politique* au cœur de la séquence visant à éliminer les prétendants illégitimes du politique. Pour faire comprendre à Socrate le jeune qu'aucun des dirigeants actuels des régimes politiques n'est un politique véritable, l'Étranger passe en revue les trois critères couramment mobilisés pour distinguer et hiérarchiser les différents régimes politiques, à savoir la contrainte ou le consentement, la pauvreté ou la richesse, et la loi ou l'absence de loi (291e). Or, aucun de ces critères n'est adéquat, puisqu'il a déjà été convenu que le seul critère pertinent était celui du savoir ou de l'absence de savoir, ce qui discrédite d'emblée les régimes existants, fondés sur d'autres critères. Mais cela a pour conséquence que le gouvernant véritable, qui doit être restreint à quelques individus seulement, voire à un seul, peut tout aussi bien gouverner sans loi et en usant de la contrainte, de façon analogue au médecin, qui n'en est pas moins médecin (et en cela, utile et légitime) tant qu'il vise le bien du corps, qu'il use à cette fin de la contrainte ou non, qu'il se conforme aux règles médicales en vigueur ou non, qu'il soit riche ou pauvre (293a-b). Or, c'est précisément la possibilité de gouverner légitimement sans loi qui choque Socrate le jeune (293e)⁷⁴². D'où l'analyse du statut et de la fonction de la loi par rapport à la science du politique.

a) *Rôle et fonction de la loi au regard de la science politique*

La réponse de l'Étranger est en substance la suivante : l'élaboration de lois fait bien partie de la tâche du savant politique, mais elle ne lui est ni essentielle, ni supérieure, dans la mesure où sa simplicité la rend incapable de s'adapter aux cas particuliers et à la mutabilité des affaires humaines dans le temps (294a-c) ; elle est cependant utile, et même nécessaire, dans la mesure où le politique est dans l'incapacité d'adresser des directives particulières à chacun des membres de la cité, de façon analogue aux exercices gymniques qui se font en

⁷⁴² On pourra se faire une idée de l'arrière-plan culturel qui explique la réaction du jeune Socrate en lisant J. de ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, notamment le chapitre 1. Sur les débats qui agitaient les sphères intellectuelles à propos de la loi, et qui sous-tendent les analyses du *Politique*, cf. également M. PEIXOTO, « On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato's *Statesman* », dans B. Bossi et T. M. Robinson (éd.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2018, p. 249-262.

commun (294d-295b) ; les lois peuvent également faire office d'aide-mémoire en cas d'absence du savant politique, de façon analogue aux prescriptions que donnent un médecin ou un maître de gymnastique en congé, mais à condition de s'autoriser à les changer lorsqu'ils reviennent, ou si d'autres individus aussi savants constatent que les règles édictées peuvent être améliorées (295c-e) ; que ces changements soient effectués par contrainte ou par consentement ne change absolument rien, le seul critère étant le savoir mis en œuvre en vue du bien de la cité (296a-297b) ; le strict respect des lois établies, aussi absurde soit-il à certains égards, constitue cependant « ce qu'il y a de plus correct et de plus beau comme seconde possibilité » (297e3-4 : τοῦτ' ἔστιν ὀρθότατα καὶ κάλλιστ' ἔχον ὡς δεύτερον), c'est-à-dire pour les autres régimes, défectueux au regard du seul régime véritable, mais qui doivent s'efforcer par ce biais d'imiter autant que possible le régime bon (297b-302b) ; la légitimation relative et circonstanciée de la loi permet enfin une nouvelle classification des régimes politiques défectueux dans laquelle la présence ou l'absence de loi constitue un critère de distinction entre forme légitime et illégitime de gouvernement (302b-303b) ; tous ces régimes demeurant infiniment inférieurs au régime gouverné selon le savoir, tous les hommes politiques actuels sont déboutés de leur prétention (303c).

La question de la loi est ainsi marquée 1) par une relative autonomisation, puisqu'elle est développée à partir de 294a en réponse aux résistances de Socrate le jeune bien au-delà de ce que nécessite la stricte réfutation des prétendants, ainsi que 2) par un net infléchissement : lorsqu'il est question de la science politique, les prétentions de la loi sont rabaisées, tandis que lorsqu'on passe aux régimes existants, elle apparaît comme un critère déterminant de légitimité politique (aussi relative cette légitimité soit-elle). Il n'y a donc aucune contradiction dans les propos de l'Étranger, mais une différenciation nette entre deux cas de figure possibles : la réalisation d'un régime juste gouverné par un savant politique, et la vie dans les régimes existants. De l'un à l'autre, le rôle et le statut de la loi changent. Mais qu'implique exactement le strict respect de la loi dans les cités imparfaites ? Toute l'originalité et la difficulté de la justification du gouvernement de la loi comme seconde possibilité (c'est-à-dire comme pis-aller imitant cependant les prescriptions de la constitution droite⁷⁴³) tient à ce que

⁷⁴³ Le caractère imitatif des gouvernements de second rang par rapport au celui d'un savant politique est affirmé de façon récurrente dans ces pages (voir déjà 293e, qui distingue deux imitations du régime le meilleur) mais ne va pas sans poser de difficultés. Le cas le plus simple est celui de l'imitation pour le pire : il s'agit des gouvernants qui transgressent les lois établies alors qu'ils n'ont pas le savoir suffisant, et qui imitent en cela de façon purement apparente et erronée la liberté du savant politique vis-à-vis des lois (300d-e). Mais qu'en est-il des gouvernements légalistes ? En quoi la stricte obéissance aux lois est-elle une imitation du gouvernement savant, et suffit-elle à faire d'une cité une imitation correcte de celui-ci ? Elle en est une imitation dans la mesure où elle agit comme si ses lois avaient été édictées par un savant politique qui ne serait plus présent pour les

l'Étranger commence d'abord par souligner l'absurdité d'un tel principe (298a-299e), pour conclure qu'il est cependant moins mauvais que l'absence de toute loi, laquelle laisse libre cours à l'arbitraire que chaque politique tente d'imposer à sa cité en l'absence de savant politique (300a-301d). En sorte que ce qui est initialement à démontrer (la légitimité du règne de la loi) ne l'est qu'après avoir été préalablement critiqué et discrédité. La difficulté est redoublée par une allusion au procès de Socrate, au moment d'illustrer l'absurdité du strict respect de la loi (299b-d) : si malgré son absurdité, le règne sans partage de la loi s'avère finalement nécessaire dans les cités imparfaites comme l'Athènes de Socrate, cela ne signifie-t-il pas que finalement, son procès et sa condamnation à mort se trouvent justifiés ? Je propose de montrer que ce passage n'entraîne aucune justification du procès de Socrate, mais permet de problématiser à nouveaux frais la question de la place du philosophe dans la cité.

Afin de faire voir ce qu'il en est de la valeur des prescriptions de la loi, l'Étranger recourt à une expérience de pensée mettant en scène deux analogues du politique, le médecin et le pilote de navire. Il s'agit (du moins dans un premier temps) d'une expérience de pensée fictive⁷⁴⁴, tout à fait étrange et extravagante, de l'avis même de Socrate le jeune (298e4 : κομιδῆ γε εἴρηκας ἄτοπα). D'après celle-ci, nous pensons que les médecins et les pilotes authentiques⁷⁴⁵, loin de nous procurer les plus grands bienfaits en préservant notre intégrité physique, constituent un grand danger, car s'ils ont les moyens de nous sauver, ils peuvent tout aussi bien grâce à leur art causer notre perte, ce qu'ils font le plus souvent (298a-b)⁷⁴⁶. On

modifier lui-même. Toutefois, si l'on se souvient de la distinction du *Sophiste* entre deux types d'imitations, celle qui respecte les proportions du modèle (copie) et celle qui n'en a cure (simulacre), on voit mal comment des régimes qui n'ont jamais connu un gouvernement savant pourraient l'imiter *correctement*. Pour le dire autrement, il n'est pas certain qu'en l'absence de savant politique, c'est-à-dire dans les régimes existants, il puisse exister autre chose que des simulacres du gouvernement savant, et non des copies. L'Étranger n'en distingue et hiérarchise pas moins différentes formes d'imitations du gouvernement savant : s'agit-il de distinguer des copies des simulacres, ou plutôt différentes formes de simulacres ? Comme le montrent les analyses qui suivent, je soutiens que la seule imitation correcte du gouvernement savant serait celle où le savant politique lui-même laisse ses lois en héritage (voir la note *infra* sur 300c5-7), mais que les autres régimes légalistes existants sont voués à n'être que des imitations défectueuses. Cela me semble corroboré par le fait que *tous* les politiciens actuels sont décrits en conclusion comme des illusionnistes et des sophistes, c'est-à-dire des producteurs de simulacres (303c). Sur ces difficultés, voir notamment C. ROWE, *Plato. Statesman, op. cit.*, p. 15-17 ; M. DIXSAUT *et al.*, *Platon. Le Politique*, introduction, traduction (texte grec en vis à vis) et commentaire, Paris, Vrin, 2018, p. 523-544.

⁷⁴⁴ Voir l'emploi du participe aoriste πλασάμενοι en 297e13. Le verbe πλάσσω désigne l'action de fabriquer ou de mouler quelque chose (par exemple pour un artisan), et par extension l'idée d'une fabrication discursive de toute pièce, fictive, par opposition à la vérité (cf. LSJ A, II 5).

⁷⁴⁵ Cette précision, faite en 297e11-12, est importante, car elle implique que tout ce qui suit est bien une erreur et procède d'une méprise sur la possibilité qu'existent des individus réellement compétents en leur domaine, c'est-à-dire qui remplissent leur fonction (soigner, protéger les passagers).

⁷⁴⁶ Pour une erreur similaire, cf. *Gorgias* 521e-522a : l'opinion populaire croit que Socrate, comme le médecin, lui fait du mal lorsqu'il use contre elle de certaines violences (comme la réfutation des opinions). L'expérience de pensée du *Politique* pousse jusqu'au bout cette croyance irrationnelle qui est le propre des enfants au sujet de

voit en quoi on est là dans la fiction : de fait, nous ne les considérons pas de la sorte ; bien au contraire, si nous plaçons notre vie entre leur main, et leur payons un salaire pour cela, cela signifie que nous les tenons pour les plus aptes à nous sauver. Cette hypothèse est donc une sorte de chimère, similaire en cela à l'expérience de pensée de la *République* sur les matelots qui enivrent le pilote et usurpent le pouvoir (VI, 488a-489a). Dans les deux cas, le but est de mettre en évidence l'absurdité des conséquences qui en découlent dans le cas paradigmatique fictif (le pilotage, la médecine) afin de mieux souligner l'inconséquence de la situation ciblée (la politique), pour laquelle tout se passe en réalité comme dans la fiction. En l'occurrence, quelles seraient les conséquences d'un tel rapport vis-à-vis de ceux qui possèdent la connaissance médicale et l'art du pilotage ? D'abord, l'interdiction de l'exercice de ces arts par des experts, puisqu'ils sont estimés trop dangereux, suivie de l'instauration d'un système de codification stricte de chacune de ces pratiques au terme d'un vote populaire (qu'il rassemble l'ensemble des citoyens ou seulement les plus riches) où les propositions sont faites par des profanes et non par ceux qui savent (298c-e). Enfin, les lois ainsi fixées, que ce soit sous forme écrite ou coutumière, devraient être appliquées à la lettre par des magistrats tirés au sort (puisque nul n'est besoin, pour les appliquer, de posséder un savoir particulier), soumis à reddition de compte au terme de leur année d'exercice par un tribunal où quiconque pourrait les accuser de n'avoir pas scrupuleusement suivi les règles établies dans l'exercice de leur fonction (298e-299a). On voit très nettement se profiler l'arrière-plan athénien de cette fiction, qui rejoint ainsi pour partie la réalité historique⁷⁴⁷. L'allusion devient encore plus explicite lorsque sont tirées les dernières conséquences de ce légalisme exacerbé, à savoir l'interdiction de toute recherche et de toute innovation dans les domaines qui tombent sous le coup de la loi, sous peine de se voir accusé d'être non pas un homme de l'art (médecin, pilote), mais « un discoureur en l'air, quelque bavard sophiste » (299b7-8 : μετεωρολόγον, ἀδολέσχην τινὰ σοφιστήν) qui corrompt la jeunesse en lui enseignant à pratiquer ces arts sans se conformer au contrôle de la loi, et qui mérite par conséquent les plus grands châtiments (299b-c). Des recherches (299b5 : ζητῶν) menées sur la nature de certaines techniques, desquelles découle une accusation d'agir « en sophiste » (299b4-5 : σοφιζόμενος ; b8 : τινὰ σοφιστήν) et de corrompre la jeunesse, suivie d'une condamnation à mort : tout cela ne peut

la médecine pour l'appliquer à la politique, médecine et politique ayant pour point commun de devoir recourir dans certains cas à la violence. L'erreur consiste à ne pas distinguer la violence légitime de celle qui ne l'est pas.

⁷⁴⁷ Voir en particulier les lignes 298d5-7, où l'Étranger calque la formule de publication des décrets en vigueur à Athènes, et mentionne les κύρβεις, les tablettes où étaient gravées les anciennes lois athéniennes. Cf. M. DIXSAUT *et al.*, *Platon. Le Politique*, *op. cit.*, p. 267-268 n. xxv ; M. H. MILLER, *The Philosopher in Plato's Statesman*, La Haye / Boston / Londres, Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 96-98.

manquer de renvoyer à la condamnation de Socrate par l'Athènes démocratique⁷⁴⁸. Si l'on transpose le cas (fictif) du pilote et du médecin au cas (historique) de Socrate et de la technique politique, qu'est-ce qui lui est exactement reproché ? De mener des recherches sur la nature de la science politique et, ce faisant, de transgresser l'axiome fondamental du régime strictement légaliste décrit par l'Étranger : nul n'est besoin d'être plus savant que la loi. Corollairement, de prôner un pouvoir absolu du savant en chaque art (et donc également en politique) prévalant sur les lois établies (299c)⁷⁴⁹. C'est donc aussi bien le Socrate des premiers dialogues et de la *République* que l'Étranger du *Politique*, qui non seulement mènent de telles investigations sur la nature de la politique, mais défendent également tous deux la supériorité de savants politiques, qui se voient symboliquement mis à mort comme sophistes⁷⁵⁰.

De telles conséquences, en contradiction patentes avec l'ensemble du discours tenu par l'Étranger depuis le début du dialogue, ne peuvent que discréditer le règne sans partage de la loi. Si on l'appliquait en effet à n'importe quel art, et l'Étranger énumère à titre d'exemples aussi bien un certain nombre de ceux qui parsèment les divisions précédentes que les savoirs mathématiques propédeutiques de la *République*, alors, comme le conclut dramatiquement Socrate le jeune, on verrait la ruine de tous les arts, la loi faisant obstacle à tout progrès et à toute recherche, et la vie serait proprement invivable (299d-e, qui fait écho à l'*Apologie* 38a, où Socrate affirme que la vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue). La conséquence semble être sans appel : puisqu'on a vu que dans le cas de n'importe quel art, en codifier strictement la pratique revient à l'appauvrir considérablement et entraîne les conséquences les plus absurdes, alors il est tout aussi dommageable et incohérent de soumettre de même la politique, dont on sait depuis la toute première division qu'elle est une technique (258b) au règne des lois. Les recherches de Socrate, et de quiconque s'occupe de la nature de la politique et du savoir nécessaire pour gouverner correctement, sont donc bien légitimes, comme le sont les recherches dans n'importe quel autre domaine technique requérant un

⁷⁴⁸ Procès qui, dans la fiction du dialogue, est encore à venir, mais de façon imminente, puisqu'entre le *Théétète* et le *Sophiste*, Socrate s'est rendu au Portique du Roi pour entendre l'acte d'accusation intenté contre lui. Même si le procès n'a lieu que plus tard, la machine judiciaire est dès lors lancée.

⁷⁴⁹ Ce corollaire découle du fait même de mener des investigations au-delà de la parole de la loi, indépendamment des conclusions tirées de cet examen, même s'il peut aussi en être une conclusion. À la limite, même un examen qui aboutirait à la conclusion opposée (la défense d'un légalisme absolu) serait déjà de trop, puisqu'il présupposerait que l'autorité absolue de la loi pourrait être questionnée.

⁷⁵⁰ Si l'on transpose l'analogie de la navigation et de la médecine à la politique (qui est sa cible), il y a bien une mise en abyme en 299c1-3 : c'est au premier chef l'Étranger lui-même qui persuade la jeunesse (Socrate le jeune) que la science politique doit exercer un pouvoir absolu, supérieur aux lois édictées, sur ceux et celles dont elle a la charge.

savoir spécialisé. Mais à en rester là, on ne voit pas du tout en quoi le règne de la loi peut être justifié d'une quelconque façon (294d), puisqu'il semble purement et simplement discrédité.

b) La seconde navigation

D'où un second temps de l'examen où l'Étranger, prenant semble-t-il le contrepied de ses propos précédent, démontre à Socrate le jeune qu'il y a pire encore que le règne sans partage de la loi : celui, en chaque art, d'une personne incompétente. Même dans l'hypothèse d'un régime instituant les lois en chaque domaine sur la base d'un vote populaire dans lequel toutes les étapes (proposition et vote des lois) sont le fait de profanes, alors il est préférable de s'en tenir aux lois établies que de voir le premier venu s'en écarter et agir pour son seul profit personnel (300a-b). La loi a pour elle, malgré le fait d'avoir été élaborée sur la base de la seule croyance et de la persuasion de quelques conseillers habiles⁷⁵¹, donc d'une forme d'ignorance, une certaine constance, une expérience de son usage qui la rend supérieure à l'arbitraire du premier-venu. C'est donc dans sa forme, qui lui confère une certaine stabilité, et non dans son contenu, que la loi trouve sa légitimité⁷⁵². Sous le règne de la loi, il n'y a pas de progrès, mais pas de grands maux non plus : le médecin civique appointé par la cité fictive et qui se conforme scrupuleusement aux lois soignera moins bien les corps que le médecin expert, mais il évitera les catastrophes que pourrait causer un individu prescrivant des remèdes ou procédant à des opérations au petit bonheur, sans suivre aucune règle. Pour le dire autrement, mieux vaut de mauvaises lois respectées que pas de lois du tout (en l'absence, encore une fois, de gouvernant véritable). Il est donc nécessaire et légitime de recourir à la loi comme à un second choix, ou seconde navigation (300c). Et les régimes qui imitent le mieux (ou le moins mal) la constitution bonne sont ceux où les lois, établies cette fois par un ou plusieurs savants politiques, prévalent en leur absence, tout en laissant ouverte la possibilité

⁷⁵¹ Ceux-ci ne peuvent être, par définition, des experts dans le domaine concerné. Il semble plutôt s'agir de ceux qui, dans l'assemblée décisionnaire, sont les plus habiles pour imposer leurs vues. Pour une interprétation contraire, selon laquelle les conseillers de 300b2 sont des savants, cf. L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Platon. Le Politique*, présentation, traduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2003, p. 56. La référence à l'expérience (300b1-2 : ἐκ πείρας πολλῆς) et à la persuasion (b3 : πεισάντων) rend difficile une telle lecture. Certes, en 298d5-e1, l'établissement populaire des lois dans l'expérience de pensée autorise les médecins et pilotes à donner leur avis. Mais 1) l'avis de l'expert n'a pas plus de valeur que celui du quidam ; 2) il risque d'être encore moins écouté pour l'établissement des lois, puisque par définition on s'en méfie et on le craint ; 3) dès qu'une pratique strictement réglementée de la loi se met en place, il disparaît purement et simplement, puisqu'il n'y a plus de différences entre expert et profane, tout un chacun exerçant chaque art.

⁷⁵² Pour une interprétation contraire, selon laquelle valeur des lois est aussi épistémique, dans la mesure où elles capitalisent l'expérience de la cité à travers le temps et bénéficient malgré tout de l'avis des experts, cf. X. MARQUEZ, *A Stranger's Knowledge, op. cit.*, chapitres 4 et 5. On peut y opposer les mêmes objections que celles développées dans la note précédente.

de leur réforme en cas de retour ou d'apparition d'un autre savant politique (300c-d)⁷⁵³. La transgression ou la réforme de la loi est donc, selon qu'elle est le fait d'ignorants ou d'un savant, tantôt entièrement illégitime, tantôt parfaitement légitime (300d-e).

c) Quelle place pour l'examen philosophique dans les cités de second rang ?

La difficulté est alors la suivante : en légitimant ainsi le règne sans partage de la loi en l'absence de savant politique, l'Étranger ne justifie-t-il pas la condamnation à mort de Socrate ? Assiste-t-on dans le *Politique*, après le parricide commis contre Parménide dans le *Sophiste*, à un parricide contre Socrate, parricide qui serait corrélé à une revalorisation de la démocratie athénienne ? Christopher Rowe a bien montré la façon dont nombre d'interprétations modernes du dialogue y voyaient un véritable infléchissement de la pensée politique de Platon vers une forme de pessimisme, de réalisme voire de constitutionnalisme, qui viendrait avaliser une reconnaissance beaucoup plus grande des vertus de la démocratie, avec selon certains commentateurs la légitimité de la condamnation de Socrate comme nécessaire conséquence⁷⁵⁴. Deux tentatives notables ont été faites pour éviter une telle conséquence. La première, défendue par Christopher Rowe, consiste à montrer que l'on ne trouve dans le *Politique* aucune revalorisation de la démocratie, et que par conséquent, l'allusion au procès de Socrate n'a pas pour fonction de le légitimer, mais bien plutôt de mettre en évidence l'absurdité des régimes corrompus, qui se trouvent face à deux choix aussi mauvais l'un que l'autre : d'un côté l'arbitraire et les dangers résultant de l'absence de lois, de l'autre le strict respect de lois injustes, qui ne reposent sur aucun savoir, et qui impliquent la mise à mort du philosophe. Dans la mesure où le gouvernement par la loi n'est pas réellement justifié dans le dialogue (qu'il soit moins pire que l'absence de loi ne veut pas dire qu'il soit bon), le procès de Socrate ne l'est pas non plus⁷⁵⁵. Si la condamnation de Socrate n'est pas légitimée, elle n'en reste pas moins, dans cette perspective, nécessaire et à peu près inévitable

⁷⁵³ La réplique de 300c5-7 fait sortir de l'expérience de pensée au sens strict, puisqu'elle réintroduit la possibilité que ce soient les savants politiques qui rédigent les lois, afin de statuer sur le statut mimétique des lois. Sur ce point et les enjeux de traduction et d'exégèse qu'il a pu soulever, cf. C. ROWE, « Killing Socrates : Plato's Later Thoughts on Democracy », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 121, 2001, p. 63-76, p. 72. Comme on le verra plus loin, cela crée un effet d'indécision délibéré qui permet de mettre en évidence le statut toujours problématique du philosophe dans les cités existantes.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 66-67 et 70. On peut ajouter aux références qu'il donne F. TEISSERENC, « "Il ne faut en rien être plus savant que les lois". Loi et connaissance dans le *Politique* », *Les Études philosophiques*, vol. 3, n° 74, 2005, p. 367-383, p. 371 : « Conclusion étonnante, puisqu'elle sonne comme une réévaluation de l'Athènes démocratique si soucieuse de la loi, voire comme une atténuation du scandale que constituait la condamnation de Socrate ».

⁷⁵⁵ C. ROWE, « Killing Socrates : Plato's Later Thoughts on Democracy », *op. cit.*, p. 74. Dans un sens similaire, cf. M. DIXSAUT *et al.*, *Platon. Le Politique*, *op. cit.*, p. 541.

dans tout régime respectueux des lois⁷⁵⁶. La seconde tentative est celle de Melissa Lane, qui opère pour sa part un *distinguo* entre le régime fictif et absurde de 299b-c et les régimes respectueux des lois placés au second rang (monarchie, aristocratie, démocratie) dans les pages suivantes : seul le premier combine au strict respect de la loi l'interdiction de toute innovation et de tout examen, adoptant ainsi un rapport mortifère à la législation, tandis que les régimes de second rang adoptent une tout autre attitude, puisque l'Étranger ne mentionne cette fois aucune interdiction concernant les investigations, et va même jusqu'à soutenir que les régimes existants accueilleraient à bras ouverts un gouvernant authentique s'il se présentait et entreprenait de modifier leurs lois (dans ce cas, la loi est envisagée comme un simple aide-mémoire) (301d)⁷⁵⁷. Cependant, une difficulté notoire est que cette affirmation est immédiatement précédée de celle selon laquelle les êtres humains éprouvent une forme d'aversion spontanée (301c9 : *δυσχερανάντων*) envers l'idée d'un monarque unique et parfait, qui fait très fortement écho à l'expérience de pensée décrivant la genèse absurde du règne de la loi, en particulier 298a-b, avec les conséquences que l'on sait. Il semble donc exister une continuité réelle entre le régime absurde qui condamne un Socrate à mort, et les régimes de second rang respectueux des lois, et comme le reconnaît Melissa Lane, il demeure difficile de concilier les deux affirmations ; tout au plus peut-on supposer qu'il s'agit en 301d de montrer l'attitude que la multitude devrait adopter vis-à-vis de l'idée d'un gouvernant véritable (l'accepter et le chérir), davantage celle qui risque bien d'être la sienne s'il se présente⁷⁵⁸.

Sans prétendre apporter une solution définitive à des difficultés si controversées, il me semble qu'une élucidation de l'intertexte thucydidéen de 299b-c en offre un éclairage significatif, et permet de tirer de ces pages un certain nombre de conclusions concernant la place du philosophe dans les régimes imparfaits qui vont dans le sens de la lecture proposée par Christopher Rowe. Comme l'a bien montré Fulcran Teisserenc, le propos anti-intellectualiste et anti-réformateur qui sert de justification à la condamnation de toute recherche et de toute innovation législative, et en particulier la formule selon laquelle il ne faut en rien être plus savant que les lois, est une reprise d'un discours du démagogue Cléon tel qu'il est rapporté par Thucydide (III, 37-40)⁷⁵⁹. Dans son discours, il blâme le peuple athénien de vouloir revenir sur sa décision, prise la veille sous forme de décret, d'exécuter tous les

⁷⁵⁶ Dans le même sens, me semble-t-il, cf. D. EL MURR, *Savoir et gouverner*, *op. cit.*, p. 249-250.

⁷⁵⁷ M. LANE, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 159-162. Pour une interprétation similaire, cf. X. MARQUEZ, *A Stranger's Knowledge*, *op. cit.*, p. 286-289.

⁷⁵⁸ M. LANE, *Method and Politics in Plato's Statesman*, *op. cit.*, p. 162-163.

⁷⁵⁹ F. TEISSERENC, « "Il ne faut en rien être plus savant que les lois". Loi et connaissance dans le *Politique* », *op. cit.*, p. 373.

citoyens mâles de Mytilène et de réduire les femmes et les enfants en esclavage, suite à la révolte de la cité en -428 ; décision qu'il avait lui-même défendue la veille, et à laquelle il s'efforce (sans succès) de ranger à nouveau les Athéniens. C'est à cette occasion qu'il critique le culte des orateurs et de la nouveauté chez les Athéniens, qui entraîne chez eux une indécision délétère et un effort perpétuel des orateurs pour rivaliser d'habileté au détriment des lois et du bon sens⁷⁶⁰, là où il est préférable d'avoir des lois médiocres mais inflexibles (37, 3)⁷⁶¹. Les Athéniens ne devraient donc pas revenir sur leur décret de la veille, pour lequel une trière chargée de son exécution avait déjà été envoyée en direction de la cité révoltée. C'est ainsi que se trouvent liées dans son discours la revendication d'un strict respect des lois et la critique de toute forme d'habileté, d'éloquence et de nouveauté en politique⁷⁶². Que nous apprend cet intertexte pour l'intelligibilité du passage ?

D'abord, que les arguments utilisés pour justifier le légalisme exacerbé ne sont pas endossés par l'Étranger, et jettent une lumière pessimiste sur l'ensemble de la solution consistant à respecter strictement les lois. Cléon, s'il n'est jamais nommé par Platon dans ses dialogues, incarne de façon paradigmatique le dévoiement de l'héritage de Périclès en la figure du démagogue vulgaire qui n'a aucun scrupule à flatter le peuple par tous les moyens, et qui serait responsable de la déchéance de la démocratie athénienne dans les trois dernières décennies du V^{ème} siècle⁷⁶³. Par ailleurs, Cléon défend dans son discours, au nom d'un certain réalisme en politique étrangère, une position extrêmement violente (la destruction d'une cité entière) et n'hésite pas à assumer pour Athènes le statut de tyrannie vis-à-vis des autres cités,

⁷⁶⁰ Cf. 37-38 : lorsque les Athéniens changent d'avis sous l'effet d'habiles discours, ils contreviennent au bon sens et à l'opinion généralement approuvée. S'il défend les lois et coutumes ancestrales, ou en l'occurrence les premiers décrets qui ont été décidés au sujet de Mytilène, c'est ainsi parce qu'ils seraient plus en accord avec le bon sens, loin de l'habileté et de l'éloquence trompeuse des orateurs, qui se veulent plus savants que les lois c'est-à-dire que l'opinion populaire.

⁷⁶¹ Selon Cléon, comme l'a bien formulé J. Brunshwig, « la forme de la légalité doit avoir inconditionnellement le pas sur le contenu des lois ». J. BRUNSHWIG, « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, n° 133/134, 1980, p. 512-540, p. 531. Comme il le rappelle, Cléon confond ce faisant les décrets particuliers pris par l'Assemblée et les lois elles-mêmes (p. 532). Comme le rappelle cependant P. ISMARD, *L'Événement Socrate, op. cit.*, p. 75, il s'agit peut-être moins d'une confusion que d'une conception du droit (comme s'identifiant aux décisions de l'Assemblée souveraine) propre aux milieux démocratiques athéniens du V^{ème} siècle.

⁷⁶² On trouve en 38, 7 la seule occurrence du terme σοφιστής chez Thucydide, lorsque Cléon compare les citoyens en train de délibérer à des spectateurs contemplant des sophistes en train de parler, qui reprend la seule autre occurrence du champ lexical de la *sophia* (σοφότεροι) en 37, 4, lorsqu'il accuse justement les orateurs de se prétendre plus savants que les lois. Ces mauvaises habitudes politiques sont pour lui une conséquence de la nouvelle mode des démonstrations sophistiques, et indiquent une position nettement anti-intellectualiste.

⁷⁶³ Voir notamment, outre le jugement très sévère de Thucydide (au moins en partie pour des raisons politiques, puisqu'il a été exilé par Cléon), les *Cavaliers* d'Aristophane, où il est raillé sous les traits du Paphlagonien flattant le peuple, et la *Constitution des Athéniens* (28, 3) d'Aristote. Pour une mise en perspective historique de cette image peut-être excessive de Cléon, cf. N. VILLACEQUE, *Spectateurs de paroles. Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2013, chapitre 7.

position qui est difficilement compatible avec les positions de Platon en la matière⁷⁶⁴. Platon semble bien s'inscrire ici dans la lignée des critiques de cette forme de démagogie populiste anti-intellectualiste, et la prolonger en la caricaturant jusqu'à l'absurde (la réglementation dans tous les arts). Car il y a bien une sorte de flatterie populiste dans le fait d'exalter, comme le fait Cléon chez Thucydide, la justesse et le bon sens des jugements passés des Athéniens, ainsi que la suprématie de leur empire. Il me semble donc que la continuité entre cette description (critique) d'un régime légaliste radical et les développements ultérieurs sur le règne de la loi doivent bien plutôt être compris comme une mise en garde à l'encontre d'une interprétation trop optimiste de la deuxième navigation, et comme une injonction à ne pas s'en contenter, dans le sillage des analyses de Christopher Rowe : ce n'est pas parce que celle-ci vaut toujours mieux que l'absence de loi pour la cité qu'elle est cependant désirable et bonne. De ce point de vue, la conséquence de l'absence de gouvernement savant demeure proche des conclusions de la *République* : même si la classification des régimes de second rang n'est pas tout à fait la même, notamment du fait que la démocratie se trouve placée devant l'oligarchie et que la timocratie n'apparaît pas, il s'agit bien d'insister sur ce qu'ont de déficients tous les régimes politiques existants (même légalistes), afin de rendre plus désirable le seul à l'être réellement (celui d'un gouvernant savant). La condamnation du philosophe dans le *Politique*, comme la corruption des naturels philosophes dans la *République*, sert de révélateur à l'état réel de ces régimes politiques, et doit rendre d'autant plus urgente une réforme des citoyens vis-à-vis de l'idée d'un gouvernement savant⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴ Platon est peu disert sur la question de la politique extérieure et notamment de la guerre entre cités, le risque le plus important étant celui de la guerre civile intérieure. Plusieurs indices permettent cependant de lui attribuer une position en politique extérieure diamétralement opposée à l'impérialisme tyrannique que revendique Cléon pour Athènes : 1) sa condamnation de toute forme de tyrannie à l'intérieur de la cité, qui rend difficilement envisageable l'application d'un tel principe envers les autres cités ; 2) la défense d'une pratique modérée de la guerre pour la cité idéale de la *République*, du moins entre cités grecques (puisque celles-ci sont amies et parentes les unes des autres), ce qui implique notamment l'abolition de la réduction en esclavage, de la destruction des récoltes et des habitations, ainsi que des massacres de populations (469b-471c) ; 3) la critique des régimes guerriers (Sparte et la Crète) au début des *Lois* (625d-628e), ainsi que celle de la Thalassocratie au début du livre IV, corrélées à l'affirmation selon laquelle la guerre n'a aucune valeur par elle-même et ne doit jamais servir que la paix (628d, 803d) ; 4) dans le *Timée*, le récit du combat de l'ancienne Athènes, qui est la forme historico-mythique de la cité de la *République* (25d), contre les envahisseurs venus de l'Atlantide, se solde par la victoire d'Athènes et se caractérise par l'absence de représailles violentes (25c), en sorte que l'Athènes de Cléon s'identifie bien plutôt aux vellétés expansionnistes des Atlantes.

⁷⁶⁵ On pourrait objecter que le philosophe n'est condamné que dans un régime légaliste, mais pas dans un régime où la loi est impuissante ou inexistante, donc pas dans les trois derniers régimes (démocratie, oligarchie, tyrannie), en sorte qu'il serait excessif de tirer de l'allusion au procès de Socrate des conclusions sur tous les régimes de second rang. Mais ce paradoxe (le philosophe n'est « sauvé » que dans les pires régimes) est, je crois, une façon de rappeler qu'en dehors de la seule situation bonne (le gouvernement savant), le meilleur n'est jamais entièrement distinct du pire, puisque même les régimes qui échappent à l'arbitraire de quelques-uns tendent à faire disparaître la philosophie. Par ailleurs, il y a tout à parier que dans les régimes non légalistes, le philosophe est tantôt perçu comme un inutile, tantôt comme un danger pour le pouvoir en place : sa situation n'est pas plus

De ce fait même, la condamnation de quiconque mène des recherches sur la politique et les vertus semble structurellement liée au mode d'existence des régimes dégradés, et constituer au moins une pente inhérente à tous les régimes légalistes. À cet égard, il me semble que la distinction proposée par Melissa Lane entre deux formes de régimes légalistes, impliquant deux rapports bien différents à la loi – l'un mortifère, voué au culte absolutiste des normes établies, qui caractérise l'expérience de pensée, l'autre beaucoup plus ouvert à la réforme et à l'idée d'un savant politique, où la loi sert tout au plus d'aide-mémoire ou de substitut à la science politique, et qui caractérise la monarchie, l'aristocratie et la démocratie – éclaire bien la polarité des développements sur la loi, mais qu'elle ne saurait être considérée comme une solution aux tensions qui parcourent l'analyse des régimes de second rang. Au contraire, il est peut-être plus fécond, et plus proche du texte, de reconnaître que Platon brouille délibérément les pistes. La distinction entre ces deux types de légalisme est même rendue plus malaisée encore par l'affirmation selon laquelle *tous* les régimes qui s'en tiennent aux lois sont des imitations du gouvernement savant, sans que soit nettement distinguées la production d'une loi par le politique véritable et par une assemblée populaire, donc sans que soit distingué le légalisme qui conduit à condamner le philosophe de celui qui autoriserait les investigations philosophiques et accueillerait un savant politique⁷⁶⁶. Cette relative indécision s'explique dans le cadre argumentatif plus général du passage, qui vise avant tout à marquer de façon nette tout ce qui sépare le gouvernement savant des autres, y compris légalistes⁷⁶⁷. Mais la conséquence n'en est pas moins sans appel : il n'est pas certain que dans les trois régimes de second rang respectueux des lois, la sentence de Cléon selon laquelle nul n'est

enviable. De façon analogue, constater que les cités où aucun savant politique ne gouverne s'avèrent parfois étonnamment fortes et durables (302a-b) n'implique pas de revenir sur leur déficience en les revalorisant, mais uniquement de reconnaître la part d'aléa auquel elles doivent leur salut.

⁷⁶⁶ Voir notamment 297d, où les autres régimes (sans précision) sont dits emprunter les lois de la seule constitution véritable ; 301a, qui récapitule le précepte de stricte obéissance à la loi sans distinguer comment et par qui elle est établie ; et 301e3-4, où il est dit qu'il faut se rassembler pour rédiger des lois en suivant les traces de la constitution la plus vraie (δεῖ δὴ συνελθόντας συγγράμματα γράφειν, ὡς ἔοικεν, μεταθέοντας τὰ τῆς ἀληθεστάτης πολιτείας ἔχνη), donc semble-t-il en ayant en vue la façon dont légiférerait le savant politique, mais pour immédiatement conclure sur les maux qui touchent tous les régimes légalistes. Voir également les remarques précédentes sur la difficile articulation entre 300b et 300c sur l'origine des lois dans la seconde navigation (l'expérience et la persuasion, ou le savoir). Selon F. TEISSERENC, « "Il ne faut en rien être plus savant que les lois". Loi et connaissance dans le *Politique* », *op. cit.*, p. 379-382, qui s'appuie notamment sur l'étrange équivalence (du point de vue de la dénomination) établie en 301b1-2 entre le monarque philodoxe qui se conforme aux lois et le savant politique, il s'agit pour ainsi dire d'une logique du « comme si » : même dans les cités où les lois ne sont le produit d'aucun savoir véritable, il faudrait mythiquement les considérer comme le legs d'un savant législateur, afin de garantir leur stabilité. Sans récuser cette interprétation, il me semble difficile de considérer que Platon se contente de montrer la nécessité d'une telle mythologie de la loi : en même temps qu'il reconnaît son utilité et sa nécessité dans les circonstances présentes, il en souligne le caractère profondément insatisfaisant.

⁷⁶⁷ Cf. 293e, qui dénie à tous les régimes existants le statut de constitution et les qualifie de bâtards, en sorte que même l'imitation du gouvernement véritable « pour le meilleur » est rabaissée.

plus savant que la loi (du moins en matière politique) ne doive pas prévaloir. On verra que c'est seulement dans les *Lois* qu'une forme d'équilibre pourra être trouvée entre légalisme, réformisme et gouvernement savant. Mais dans le *Politique*, les vertus du gouvernement par la loi demeurent très relatives dès lors que la législation n'est pas supervisée par un savant politique, et surtout antagonistes avec l'idée même d'un gouvernement du savoir et l'exercice de la philosophie.

L'arrière-plan thucydidéen du passage permet enfin de statuer sur l'historicité de la référence à la condamnation de Socrate et d'en préciser la fonction. Selon Melissa Lane, il ne faut lire ni l'allusion au procès de Socrate, ni les analyses ultérieures sur la démocratie en référence à l'Athènes de Socrate et de Platon, car la démocratie athénienne historique était au contraire caractérisée par un rapport bien différent, en particulier beaucoup moins rigoriste et conservateur, à ses lois, qui faisaient l'objet de nombreuses réformes⁷⁶⁸. Cependant, le fait que Platon s'appuie sur le discours d'un homme politique athénien influe à penser qu'il cible au moins une tendance au légalisme qui caractérise Athènes, ou du moins une certaine frange très conservatrice de l'opinion athénienne, incarnée ici par Cléon sur la question du rapport à la loi en général, mais ailleurs par Anytos ou Méléto, en particulier au sujet des cultes aux divinités, qu'ils accusent Socrate de ne pas respecter⁷⁶⁹. D'ailleurs, si l'on suit le témoignage de Xénophon dans les *Mémoires* (I, 2, 9), l'une des accusations envers Socrate était formulée dans les termes de la loi : Socrate, en critiquant le tirage au sort des magistrats, incitait ses disciples au mépris des lois (ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας)⁷⁷⁰. Dans les *Nuées*, après avoir suivi l'enseignement de Socrate, Phidippide n'hésite pas à utiliser l'art de l'argumentation pour justifier la transgression des lois les plus sacrées, comme le respect dû à son père (v. 1399-1400, 1420 sq). On peut donc en conclure 1)

⁷⁶⁸ M. LANE, *Method and Politics in Plato's Statesman*, *op. cit.*, p. 151-154.

⁷⁶⁹ D'après Thucydide, ce fut l'avis contraire de Diodote qui l'emporta et évita le massacre des Mytiléniens, mais de très peu, les deux discours ayant recueilli un nombre de voix à peu près égales (III, 49). Le discours extrêmement conservateur et anti-intellectualiste de Cléon s'accorde donc avec une partie significative de l'opinion athénienne. Dans l'*Apologie*, la réponse immédiate de Méléto à la question de savoir qui rend les gens meilleurs est qu'il s'agit des lois (23d), que transmettent l'ensemble des citoyens. Sur le respect des lois comme caractéristique principale de l'Athènes démocratique, voir également l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, où Athènes est décrite par Thésée comme la cité où rien ne se fait sans la loi (v. 914), et le *Contre Midias* (150) de Démosthène. Le légalisme de l'opinion athénienne, en dépit du hiatus qui a pu exister entre les actes et les affirmations de principe, est bien démontré et documenté dans J. de ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, *op. cit.*, chapitres 1, 7 et 10.

⁷⁷⁰ Cette accusation ne se trouve pas dans l'acte officiel du procès de Socrate. L'hypothèse la plus probable est qu'elle ait été formulée en ces termes dans le pamphlet de Polycrate contre Socrate. Cf. L.-A. DORION, *Xénophon. Mémoires*. Tome 1, introduction générale et livre I, *op. cit.*, p. 79-81 n. 77, qui y reconnaît l'une des multiples ramifications de l'accusation de corruption de la jeunesse. Elle est d'ailleurs présente chez Aristophane, en sorte que Polycrate ne ferait que formaliser une accusation ancienne.

que Platon s'appuie ici sur le légalisme caractéristique des Athéniens, qu'il ne fait que pousser jusqu'à ses dernières conséquences, les plus absurdes et les plus tragiques (la condamnation du philosophe comme un danger pour la stabilité de la cité) en reprenant certaines accusations historiques intentées contre Socrate. 2) En faisant de ce légalisme non plus la caractéristique d'une cité particulière (Athènes), mais la seule solution pour toute cité de second rang qui voudrait se préserver, il fait de la condamnation de Socrate, mais également de tout philosophe, la conséquence toujours latente du fonctionnement des régimes politiques imparfaits, voués pour se conserver à empêcher autant que possible l'examen philosophique⁷⁷¹. 3) La fonction de cet argument, à l'échelle du dialogue, est de mettre en évidence le caractère peu désirable des régimes de second rang, au regard du règne d'un savant politique, et de justifier l'exil de tous les prétendants du savant politique (de façon analogue à la description pessimiste de la vie dans les cités corrompues dans la *République*, qui doit rendre d'autant plus urgente et désirable une réforme politique de fond, et démontrer la supériorité du philosophe). 4) Le mélange de fiction et d'historicité qui caractérise ce passage permet ainsi de conférer à l'événement particulier du procès de Socrate une dimension paradigmatique : sa condamnation, loin d'être un simple accident, sert de paradigme à toutes les condamnations possibles du philosophe dans les cités légalistes, où l'on risque sans cesse de voir ressurgir contre la philosophie l'accusation de mettre en danger les lois établies, dans la mesure où une telle accusation découle de la nature dégradée des régimes de second rang et de leur tendance, pour se préserver, à interdire toute forme d'examen sur la politique et la vertu. En cela, le *Politique* prolonge les analyses de la *République* sur les difficiles conditions d'existence des philosophes dans les cités existantes, mais à partir d'un point de vue différent : ici, ce n'est pas l'impossibilité pour la foule d'être philosophe qui fait problème (le point apparaît à deux reprises, mais uniquement pour justifier le caractère non-démocratique du bon régime politique), ou encore le règne de l'opinion populaire qui corrompt la jeunesse, mais le légalisme auxquels sont condamnées les cités imparfaites.

Si telle est la conclusion de ces pages consacrées aux conséquences du règne de la loi, alors cela signifie que le *Politique* remet en perspective les conclusions du *Criton*, qui entend démontrer la parfaite comptabilité entre l'existence philosophique et le respect des lois

⁷⁷¹ Cette interprétation complète me semble-t-il celle proposée par X. MARQUEZ, *A Stranger's Knowledge*, *op. cit.*, p. 284-286, selon lequel l'Étranger cible ici la mauvaise compréhension qu'ont les Athéniens de la nature de la loi (comme délivrant la vérité sur le juste, l'injuste, etc., et non comme une simple image déficiente de ceux-ci), qu'il reconnaît également être une tendance inhérente à toute loi, laquelle ne saurait se présenter elle-même comme incertaine ou discutable. (À la réserve près que le dialogue n'offre à mon sens aucune solution explicite à cette difficulté.)

établies. Dans ce dialogue de jeunesse, Socrate explique à Criton les raisons de son refus de s'enfuir avant son exécution, ce à quoi l'incite son ami. Après avoir exclu l'opinion du grand nombre pour son manque de constance et de réflexion, Socrate affirme que la justice constitue le seul critère légitime de la vie bonne (46b-49e). Mais comment évaluer la justice ou l'injustice d'une action, en l'occurrence l'évasion pour échapper à une mort imminente et injuste ? Précisément en fonction de sa conformité ou non aux lois de la cité. La prosopopée des lois d'Athènes, qui constitue la seconde partie du dialogue (49e-54e), justifie le refus du philosophe de s'enfuir au nom du respect dû aux lois de sa patrie. S'enfuir reviendrait en effet à remettre en cause la souveraineté de la loi dans les jugements rendus et par conséquent à mettre en péril la cité tout entière (50b), là où la cité constitue une instance suprême transcendant toutes les autres, et à laquelle est donc due une obéissance sans faille, aussi douloureuses soient ses prescriptions (50e-51c). D'autant plus que les lois athéniennes offraient la possibilité à Socrate de quitter la cité pour en trouver une qui lui convenait davantage à n'importe quel moment de son existence : du moment qu'il est resté, plus que tout autre, à Athènes, et qu'il n'a pas entrepris de modifier les lois existantes⁷⁷², c'est que la cité et ses lois lui plaisaient, et qu'il s'est donc engagé à leur obéir entièrement (51d-53a). Mieux vaut donc pour Socrate éviter le ridicule de s'enfuir dans d'autres cités, où il ne pourrait qu'être reçu comme un corrupteur des lois, et de mettre ses proches en danger (53a-54b). D'autant plus que si sa condamnation est bien injuste, elle n'est pas le fait des lois elles-mêmes, mais seulement les hommes qui les ont appliquées injustement (54b-c)⁷⁷³. Dans le *Criton*, Socrate est donc représenté comme l'homme respectueux des lois par excellence, et même comme le plus grand amoureux d'Athènes, au point d'accepter de mourir pour ne pas menacer l'équilibre, toujours précaire, de la cité⁷⁷⁴. Et cela, en réponse explicite à l'accusation

⁷⁷² On trouve à deux reprises, en 51b-c et 52a, l'idée qu'il existe une alternative à l'obéissance aveugle à la loi, à savoir lui faire changer d'avis en lui montrant qu'elle tend vers l'injustice et non la justice. Selon L. BRISSON, *Platon. Apologie de Socrate. Criton*, traductions inédites, introductions et notes, Paris, GF-Flammarion, 2005, p. 236 n. 84, il s'agit peut-être d'une allusion à la distinction ultérieure entre les lois et ceux qui les appliquent. Cependant, le texte affirme explicitement qu'il s'agit de modifier les lois elles-mêmes. Il semble plutôt s'agir ici de la possibilité de proposer une modification des lois elles-mêmes, ce que Socrate n'a jamais fait, mais qui aurait pu être une possibilité alternative à la fuite ou à l'obéissance. Cette possibilité esquissée dans le *Criton* est importante, car elle permet de mesurer l'écart avec les régimes légalistes du *Politique* (voir *infra*).

⁷⁷³ Cette affirmation peut étonner : peut-on penser que pour Platon, les lois de la démocratie athénienne sont réellement bonnes ? Faudrait-il alors dissocier Platon de Socrate ? Il me semble préférable de comprendre l'affirmation dans le cadre de l'argumentation précise développée ici : elles sont bonnes au sens où elles sont meilleures, plus justes que les hommes qui les appliquent, et de façon plus générale, elles sont aussi bonnes (ou pas plus mauvaises) que celles des autres cités existantes (52e-53a), ce qui suffit à justifier le choix de Socrate.

⁷⁷⁴ Cf. 50b : la cité ne peut subsister et éviter le naufrage qu'à la condition que les lois y soient appliquées. On trouve une analogie (le gouvernement d'un navire) et une conclusion similaire au *Politique*, où la loi devient la seule garante de la stabilité de la cité.

de corrompre la jeunesse et de ne pas respecter les lois de la cité : les lois affirment à Socrate que s'il s'enfuit, alors il deviendra véritablement un corrupteur des lois (53c1-2 : νόμων διαφθορεύς) et de la jeunesse ; puisqu'il ne le fait pas, c'est qu'il ne mérite pas une telle accusation. Comme l'*Apologie*, où Socrate souligne qu'il n'a jamais transgressé les lois athéniennes⁷⁷⁵, le *Criton* en fait donc le modèle de l'individu qui agit conformément à ce qu'exige la vie dans des cités corrompues.

Pourtant, ce respect des lois établies ne suffit plus dès lors que le légalisme, comme dans l'expérience de pensée du *Politique*, va jusqu'au bout de lui-même et inclut également une loi interdisant toute recherche, en particulier sur la nature de la politique et de la justice, qui sont précisément ce sur quoi les lois statuent déjà. Au contraire dans le *Criton*, les lois n'accusent nullement Socrate de mener ses recherches sur la justice et la vertu, mais prennent soin de se distinguer elles-mêmes des hommes qui les appliquent (qui eux ont pu condamner Socrate pour des recherches jugées inconvenantes). En outre, comme on l'a vu, les lois athéniennes du *Criton* autorisent chaque citoyen à proposer des réformes législatives, ce qui va à l'encontre du légalisme strict du *Politique*, où toute réforme législative, mais aussi bien tout examen, sont prohibés. Le fait que dans le *Politique*, les conséquences de ce légalisme exacerbé ne soient pas réellement évacuées dans l'analyse des régimes de second rang, met ainsi en perspective le sens du légalisme de Socrate. Non pas, on l'a vu, parce qu'il s'agirait désormais de justifier les accusations à son encontre : le *Politique* indique clairement l'absurdité et l'inanité de la condamnation de Socrate. En revanche, il indique les limites de la ligne de défense adoptée dans l'*Apologie* et surtout le *Criton*, qui insiste sur la parfaite compatibilité entre l'examen philosophique et le respect des lois établies⁷⁷⁶ : un tel respect n'est plus suffisant pour prémunir de l'accusation d'être un corrupteur des lois et de la jeunesse, dès lors qu'il exige également l'abandon de tout questionnement et de tout examen. Dans le *Politique* et contrairement au *Criton*, insister sur le respect des lois ne semble plus suffire à sauver le philosophe – tout philosophe, d'après l'Étranger – de l'accusation de menacer la stabilité de la cité, et cela, du simple fait de ses recherches sur la justice, la vertu et

⁷⁷⁵ Pour la réponse à l'accusation d'introduire de nouvelles divinités et de ne pas respecter celles de la cité, cf. 26b-28a. Voir également les nombreuses allusions de Socrate à ce qu'enjoint la loi dans le cadre du procès, autrement dit à la procédure judiciaire, que ce soit pour marquer son respect envers elle (19a), ou pour mettre ses accusateurs en contradiction avec eux-mêmes en montrant qu'ils ne la respectent pas (25d, 26a, 27c). L'anecdote de son refus de juger en bloc les dix stratèges suite à la bataille des Arginuses est également justifiée par une stricte obéissance à la loi, qui interdisait un tel jugement collectif des généraux (32b-c).

⁷⁷⁶ Dans le *Criton*, c'est même l'examen philosophique qui permet à Socrate de ne pas commettre l'erreur commise par le plus grand nombre sur la justice et de s'en tenir à l'acceptation de sa condamnation pour éviter de commettre une injustice.

la politique⁷⁷⁷. On pourra toujours accuser ceux qui philosophent de chercher à subvertir l'ordre établi, même s'ils respectent scrupuleusement – à l'instar de Socrate – les lois et coutumes. Telle est la leçon du *Politique*, et la façon dont ce dialogue approfondit les analyses de l'*Apologie* et du *Criton* sur les rapports entre philosophie et respect des lois : la condamnation du philosophe et sa difficile insertion dans le tissu des cités existantes ne tiennent pas seulement à une mauvaise compréhension de la loi par les hommes, mais plus profondément à la structure même de ces cités, qui n'offrent comme seul rempart aux dérives autoritaires qu'un légalisme qui risque toujours de condamner le savoir, lequel est pourtant le plus grand des biens.

La démarche de Platon en 299b-c apparaît donc particulièrement complexe : dans le cadre d'une discussion sur les limites et les vertus de la loi, il s'appuie pour montrer l'absurdité et les dangers d'un légalisme extrême sur un discours du démagogue Cléon rappelant l'importance de la loi dans l'idéologie athénienne, qu'il radicalise jusqu'à l'absurde (en l'étendant au-delà de la sphère politique à tout art) et jusqu'à ses conséquences les plus tragiques, à savoir la condamnation de toute recherche comme une forme de sophistique corruptrice (rejoignant les *Nuées* d'Aristophane) méritant les plus grands châtiments (rejoignant le procès historique de Socrate). Cela, afin de mettre en lumière la défaillance profonde des régimes existants. En l'absence de savant politique, donc, pas de salut réel pour les cités, mais au mieux un règne sans partage de la loi qui risque d'abolir la philosophie, et par conséquent, la possibilité même d'un gouvernement savant.

Tout au plus peut-on espérer une sorte de preuve par les effets qui modifie le rapport de l'opinion à la science politique, et de ce point de vue la solution du *Politique* au problème d'image du savant philosophe est encore plus lapidaire que celle du philosophe-gouvernant de la *République*, dont elle reprend les termes : si un tel individu advenait, l'évidence même de sa supériorité s'imposerait auprès des gouvernés, qui le chériraient (301d4 : ἐπεὶ γινόμενον γ' ἂν οἶον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι)⁷⁷⁸. Et cela, malgré la méfiance de la multitude à l'égard d'un tel individu, qui risque toujours d'être pris pour le plus dangereux des hommes.

⁷⁷⁷ Cf. M. H. MILLER, *The Philosopher in Plato's Statesman*, *op. cit.*, p. 98 : une fois posé le principe d'un strict légalisme, toute enquête ne peut qu'apparaître comme une transgression indiscernable de la sophistique.

⁷⁷⁸ Voir les échos entre *Politique*, 301d4-6 et *République*, 498d-500a : dans les deux cas, c'est le fait que la multitude n'ait jamais eu sous les yeux un gouvernant authentique qui cause sa méfiance, mais si un tel individu devait advenir et gouverner réellement en vue du bien commun, rien n'empêche de croire qu'il serait accepté.

2) Le royal tisserand, une reine des abeilles ?

On comprend mieux, dès lors, qu'il soit tout aussi difficile de voir advenir un savant politique dans les cités existantes qu'un philosophe-gouvernant. C'est ce qu'affirme l'Étranger dans un bref passage où il conclut que même si le savant politique est supérieur aux lois, et qu'il serait (ou devrait être) reconnu et accepté s'il se présentait, « en réalité puisqu'il il ne naît pas, disons-nous, de roi dans les cités comme il en éclot dans les essaims, d'emblée unique par sa supériorité de corps et d'âme » (301d9-e2 : νῦν δέ γε ὁπότε οὐκ ἔστι γινόμενος, ὡς δὴ φαμεν, ἐν ταῖς πόλεσι βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται, τό τε σῶμα εὐθύς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἰς), il est préférable de promulguer des lois et de s'y tenir. En première lecture, cette prémisse semble d'ordre purement naturaliste, et différencier le règne humain d'un autre règne animal souvent utilisé par analogie avec la politique humaine, celui des abeilles et de leur ruche, où l'on constate une stricte hiérarchisation sociale⁷⁷⁹. Dans les essaims d'abeilles, le roi est d'emblée marqué, dès sa naissance, par sa différence physique (il est près de deux fois plus grand) et son rôle distinct de celui des autres abeilles⁷⁸⁰. Il n'en va pas de même parmi les humains : aucun être humain ne naît d'emblée marqué par une supériorité physique ou psychique manifeste⁷⁸¹. La dimension naturaliste de la réplique est nette, il y a une difficulté qui tient à une certaine homogénéité globale de la nature humaine, et cela, non seulement d'un point de vue physique, mais également psychique.

Si l'on se souvient des naturels philosophes de la *République*, l'affirmation a de quoi surprendre, au moins à deux égards. D'une part, la *République* affirme bel et bien la possibilité que naissent des individus naturellement supérieurs aux autres, ce que le *Politique* semble nier. D'autre part, l'extrême difficulté de voir advenir une forme approximée de la cité idéale dans la *République* ne tient que de façon secondaire au fait que naissent ces naturels philosophes : il en naît, mais le problème tient plutôt au milieu dans lequel ils sont élevés,

⁷⁷⁹ L'analogie avec les essaims d'abeilles est préparée dès 293d par la comparaison entre l'une des prérogatives du politique savant (envoyer certains citoyens fonder des colonies) et la façon dont ces animaux fondent de nouvelles ruches.

⁷⁸⁰ Jusqu'au XVII^{ème} siècle, on considère le plus souvent que c'est un mâle qui règne sur la ruche. D'après les recherches biologiques qu'Aristote a consacrées aux abeilles, notamment dans son *Histoire des animaux* V, 22, 554a27-28, il apparaît que le roi est considéré comme naissant d'emblée en abeille et marqué par sa différence avec les autres, sans passer par sa forme larvaire (d'où le εὐθύς), même si l'on sait aujourd'hui que ce n'est pas le cas, et que c'est la nourriture prodiguée à certaines larves par les ouvrières après leurs trois premiers jours de vie (gelée royale) qui leur permettent de devenir des reines.

⁷⁸¹ C'est pourtant l'idée que l'on trouve dans la *Cyropédie* de Xénophon (V, 1, 24-25) à propos de Cyrus, qui est comparé au roi des abeilles, dont l'autorité sur ses sujets est aussi absolue que naturelle. Le texte de Platon est peut-être une réponse polémique à celui de Xénophon.

c'est-à-dire à l'éducation qu'ils reçoivent et à la forme du régime politique où ils vivent⁷⁸². Le *Politique* naturaliserait-il un problème qui dans la *République* est essentiellement politique, en réduisant la difficulté à une simple question de qualités naturelles de naissance ? En réalité, l'affirmation de l'Étranger est plus complexe, et la distance entre les deux dialogues peut-être moins grande qu'il n'y paraît. La comparaison entre la naissance des abeilles, et notamment de leur roi, avec la naissance des humains, peut en effet être comprise de deux manières assez différentes : ou bien, comme je l'ai analysé précédemment, au sens où il ne naît pas parmi les humains d'être capable de s'imposer à tous comme leur roi, parce que la nature n'établit pas autant de différence entre les humains qu'entre les abeilles ; ou alors, au sens où parmi les humains, personne ne s'impose dès sa naissance (ou même son enfance) comme un roi, contrairement aux abeilles, sans que cela signifie l'impossibilité qu'une telle différence (surtout quant à l'âme) puisse s'affirmer avec le temps. En ce second sens, l'Étranger insisterait moins sur l'absence de supériorité *naturelle* parmi les humains, que sur l'absence de supériorité manifeste *de naissance*. Cette lecture s'accorde davantage avec la place primordiale dévolue à l'éducation dans l'advenir des naturels philosophes de la *République* : un enfant doué de toutes les qualités a beau être en puissance un être quasi-divin parmi les hommes (un philosophe), il ne peut l'être qu'à la condition de parvenir au bout du processus éducatif ; mais en tant qu'enfant, ses différences sont beaucoup plus imperceptibles avec les autres, et il peut tout aussi bien s'avérer médiocre (ses talents, prometteurs au départ, s'avèrent limités), voire devenir l'un des pires des hommes (il possédait alors bien un naturel supérieur, mais a été corrompu). Bref, si l'on prend des êtres humains à la naissance, ou très jeunes, les différences entre eux sont presque inapparentes, et leur supériorité vis-à-vis des adultes, même médiocres, inexistante, à la différence des rois dans les colonies d'abeilles.

Il me semble préférable de comprendre la réplique en ce second sens, dans la mesure où elle préserve toute sa cohérence à l'argumentaire de l'Étranger. S'il affirmait tout simplement qu'il ne naît aucun naturel capable de s'imposer aux autres hommes comme leur roi, faute de pouvoir posséder les qualités nécessaires, alors il deviendrait totalement inutile de considérer le savant politique et la science qui est la sienne. La recherche sur la science royale, plus encore que celle sur la cité idéale dans la *République* – car elle en est en quelque sorte la forme appliquée à la concrétude des affaires humaines – n'est légitime qu'à la

⁷⁸² C'est pourquoi l'erreur sur le nombre nuptial, qui entraîne une dégradation des naturels qui naissent dans la cité idéale et initie le cycle de corruption, donc une cause proprement naturaliste et non politique, n'apparaît que dans le cadre de la cité idéale elle-même. Lorsqu'il est question des cités existantes et du possible passage à une cité juste, les causes sont pour l'essentiel politiques.

condition de demeurer possible, aussi difficile ou rare puisse-t-elle être. La différence entre les humains et les abeilles est donc que parmi les premiers, il ne naît personne qui s'impose avec évidence à tous les autres comme leur roi. Cela, d'une part, car même les plus doués parmi les êtres humains (dont on peut raisonnablement supposer que le savant politique fait partie) ont besoin d'une éducation longue et difficile⁷⁸³ ; d'autre part, parce que l'idée même qu'un tel individu puisse être reconnu pour ce qu'il est (un roi) est difficilement acceptable aux yeux des hommes, qui risquent toujours de voir en lui un tyran. Cela implique enfin que la différence entre l'humain et l'abeille ne réside donc pas seulement dans l'existence de rois manifestes, mais également dans le comportement du reste de la communauté : comme l'Étranger l'a rappelé quelques lignes plus haut, la plupart des humains n'acceptent pas l'idée même de l'existence d'un roi pour les gouverner, tandis que les abeilles œuvrent collectivement pour leur roi sans manifester la moindre hostilité. La remarque optimiste selon laquelle un roi authentique serait immédiatement accepté, reconnu comme tel et chéri s'il advenait se voit donc singulièrement nuancée par la différence patente entre les humains et les abeilles.

Le *Politique* s'inscrit donc dans la continuité de la *République* quant à la possibilité de réaliser empiriquement un gouvernement authentique. Le savant politique est la chose la plus désirable qui soit, mais il est très difficile d'envisager ou de prévoir son advenue effective dans une cité⁷⁸⁴. D'où la quasi-nécessité de vivre dans des régimes corrompus, où le règne de la loi n'est qu'un pis-aller qui risque sans cesse de mettre en péril l'examen philosophique. Cela n'implique pas l'abandon de la possibilité qu'existe un savant politique, dont la recherche définitionnelle est reprise jusqu'à la fin du dialogue après l'élimination des prétendants, mais permet de mettre en évidence une tension entre règne de la loi et enquête philosophique que le reste du dialogue ne résout pas.

⁷⁸³ Comme le remarque X. Márquez, il est relativement aisé de produire des maîtres de gymnastiques ou des médecins pour remplacer ceux qui s'absenteraient de la cité, ce qui n'est pas le cas des politiques. Cela indique l'apparente impossibilité, ou du moins la très grande difficulté, à institutionnaliser la production de savants politiques. X. MARQUEZ, *A Stranger's Knowledge*, op. cit., p. 258. Les analyses de la *République* me semblent corroborer le *Politique* sur ce point : dans les cités existantes, il est à peu près impossible de produire des gouvernants véritables.

⁷⁸⁴ Voir également 302e6, où il est dit que les gouvernements imparfaits, autres que celui dirigé par le savant politique, ont été posés comme nécessaires, ou inévitables (*ἀναγκαίως*), en référence à 301e.

III. La seconde navigation dans les *Lois* : une place pour le savoir dans une cité légaliste

Les *Lois* articulent de façon similaire l'extrême difficulté à voir advenir un gouvernant véritablement savant à la mise en place du règne de la loi. Mais à la différence du *Politique*, le règne de la loi offre dans ce cas davantage qu'un pis-aller qui confine à l'absurde et rend problématique l'exercice de l'intelligence. La loi finit ainsi par s'imposer comme une solution de repli (aussi inférieure soit-elle) au gouvernement direct du savant, permettant de contourner les difficultés inhérentes à l'exercice direct du pouvoir par l'intelligence, dont on a vu qu'elles tiennent aussi bien à la nature des choses qu'à l'image toujours problématique du philosophe-gouvernant aux yeux des autres hommes.

1) La justification du projet des *Lois*

La description de l'appareil législatif de la cité des Magnètes, en particulier des lois concernant les crimes, au livre IX, donne l'occasion à l'Athénien de justifier brièvement l'ensemble du projet politique et législatif des *Lois*. Après avoir statué sur les meurtres, qui sont autant de violence faites à l'âme (865a-874d), l'enquête impose de s'occuper des violences faites au corps – les coups et blessures. Mais le préambule proposé par l'Athénien excède largement le cadre de cette catégorie de crimes, et offre une justification générale de la nécessité de se donner des lois et de vivre en les respectant scrupuleusement (874e-875d). La cause (875a1-2 : ἡ δὲ αἰτία) en est qu' « aucun homme ne naît doté d'un naturel suffisant pour connaître ce qui est avantageux aux hommes en vue de l'organisation politique et, le connaissant, pouvoir et vouloir toujours agir selon ce qui est le meilleur » (a2-4 : φύσις⁷⁸⁵ ἀνθρώπων οὐδενὸς ἰκανὴ φύεται ὥστε γινῶναι τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα, τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαι τε καὶ ἐθέλειν πράττειν), en sorte qu'il convient de s'en remettre aux lois⁷⁸⁶. L'argument est double : il y a d'abord la quasi-impossibilité d'acquérir la

⁷⁸⁵ La référence à la nature (φύσις) joue en plusieurs sens dans le passage. En 875a2, le terme désigne une tendance inhérente à la nature humaine (privilégier l'intérêt particulier) (sens 1). En 875b2, il désigne une nécessité naturelle d'un autre ordre, qu'il convient d'opposer à la précédente, celle de rendre la cité aussi unie et harmonieuse que possible – à l'image du cosmos, comme le montre le livre X (sens 2). En 875b7, il est de nouveau question de la nature humaine, c'est-à-dire de la partie proprement humaine et mortelle de nous-mêmes (sens 1), et à la fin du passage (875c4), de ces natures exceptionnelles qui, bien qu'humaines, relèvent de ce qu'il y a en nous de proprement divin, l'intellect, lui-même doté d'une nature propre (875d2) (sens 3 et 4).

⁷⁸⁶ Ce passage reprend et développe ainsi celui du livre IV sur les leçons à tirer du mythe de Kronos : puisqu'il n'y a plus de démons pour diriger correctement les hommes, comme au temps de Kronos, et qu'aucun mortel ne peut exercer le pouvoir sans injustice, il faut s'en remettre à la loi, qui représente ce qu'il y a de divin en nous et nous protège des maux liés à notre condition mortelle (713c-714a).

connaissance politique, puis celle de la conserver, de s'y tenir, dans l'hypothèse où il serait possible de l'acquérir, ce qui vient redoubler la difficulté.

En quoi la connaissance de ce qui est le plus bénéfique et profitable aux cités est-elle si difficile à acquérir ? L'Athénien ne cible pas ici la difficulté propre à l'acquisition des connaissances mathématiques et dialectiques (y compris la connaissance du Bien) requises pour gouverner, comme c'est par exemple le cas dans la *République*, mais plutôt la difficulté à faire accepter l'idée que le bien commun (875a8 : τὸ κοινόν), et non l'intérêt particulier des gouvernants ou d'une partie de la cité, constitue l'objet propre de la technique politique véritable (a5-6 : πολιτικῆ καὶ ἀληθεῖ τέχνῃ). C'est ce que négligent l'opinion populaire, mais aussi et surtout les dirigeants existants, qui gouvernent le plus souvent pour leur seul profit personnel⁷⁸⁷. Ils commettent ce faisant une double erreur : la recherche de l'intérêt particulier est en réalité la principale cause des maux des cités, c'est-à-dire de leurs conflits internes, et l'intérêt particulier, loin de devoir être opposé à l'intérêt commun, est au contraire renforcé par lui⁷⁸⁸. Cette difficulté est-elle si ardue à surmonter ? Si l'on considère que la reconnaissance de l'intérêt commun, pour être véritablement une connaissance, suppose la connaissance la plus haute qui soit d'après la *République*, celle du Bien lui-même, elle présente en effet les plus grandes difficultés, et n'est guère envisageable en dehors d'une cité idéale qui n'est pas, comme on va le voir, celle décrite dans les *Lois*. Cependant, le passage ne semble pas faire appel à une telle connaissance : on peut supposer qu'il requiert seulement la reconnaissance du bien commun comme ce que doit viser la science politique, que cette reconnaissance prenne la forme d'une simple opinion vraie ou d'un savoir. Mais même dans ce cas, la reconnaissance de la nécessité de viser le bien commun s'avère extrêmement difficile à acquérir : aucun être humain ne naît naturellement tourné vers l'intérêt collectif, et la plupart d'entre nous, en privilégiant presque exclusivement l'intérêt particulier, demeurent dans l'ignorance de ce principe fondamental de la vie politique. Le premier argument de l'Athénien doit donc moins s'entendre comme l'affirmation d'une quasi-impossibilité d'acquérir la science politique, que comme une façon d'insister sur notre tendance spontanée, naturelle et profondément ancrée en nous à faire passer l'intérêt particulier devant le bien commun.

⁷⁸⁷ Voir de façon paradigmatique le cas de la Perse au livre III (697c-d). Thrasymaque, au livre I de la *République*, ainsi que Calliclès dans le *Gorgias*, fournissent à de telles pratiques politiques leur forme intellectualisée, théorisée.

⁷⁸⁸ Argument esquissé dès le livre I (636e). Voir les arguments parallèles en *République* V (473d-e) et VII (519e-520a).

L'acquisition d'une telle connaissance, au moins sous sa forme doxique, n'a cependant rien d'impossible. Les interlocuteurs de Socrate, à l'instar de Glaucon et Adimante dans la *République*, reconnaissent bien par exemple la nécessité de penser la technique politique en fonction du bien commun, ainsi que la supériorité de l'existence individuelle dans une cité gouvernée conformément à cette fin. D'où le second volet de l'argument de l'Athénien : encore faut-il que cette reconnaissance puisse durer, qu'elle se stabilise en l'âme et se manifeste dans les actes de ceux qui dirigent. Or, cela risque fort de ne pas être le cas chez les gouvernants, du moins pas sur le long terme. Même si l'on fait l'hypothèse d'un individu ayant acquis de façon suffisante, au moyen de la technique politique, la connaissance de ce principe naturel (875b1-3 : ἐὰν ἄρα καὶ τὸ γινῶναι τις ὅτι ταῦτα οὕτω πέφυκεν λάβῃ ἰκανῶς ἐν τέχνῃ) selon lequel c'est le bien commun qu'il faut viser, il risque fort de s'en détourner pour gouverner selon son seul intérêt propre, d'autant plus s'il n'a dans sa cité de compte à rendre à personne et exerce un pouvoir absolu (b3-4 : ἀνπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ ἄρξῃ πόλεως)⁷⁸⁹. Pour quelle raison ? Du fait de l'enracinement en nous de deux affects fondamentaux qui nous détournent de ce qui est juste et réellement bon, à savoir la peine (que nous fuyons) et le plaisir (que nous recherchons). Ceux-ci se révèlent ainsi comme la cause première de notre tendance égotique à satisfaire notre intérêt particulier au détriment de l'intérêt collectif, et partant à produire les plus grands maux⁷⁹⁰. Le souverain absolu dont l'Athénien fait l'hypothèse risque ainsi fort de se détourner du bien commun pour satisfaire sa recherche de plaisir (par exemple, en commettant des actes injustes pour satisfaire un désir érotique) ou pour fuir une douleur (par exemple, en renonçant à risquer sa vie ou sa réputation dans une guerre nécessaire, ou en refusant de laisser une partie de son pouvoir à plus compétent que lui). C'est donc la nature humaine elle-même qui rend semble-t-il impossible le gouvernement d'un savant politique et nécessite le règne de la loi.

L'Athénien, et Platon à travers lui, est-il en train d'acter purement et simplement l'impossibilité d'un régime réellement bon gouverné par un ou quelques individus dotés du savoir suffisant ? On pourrait le croire, d'autant plus qu'il insiste bien sur ce qu'a d'intrinsèquement corrupteur le fait d'exercer un pouvoir absolu, ce qui est le cas des philosophes-rois et reines de la *République* et du savant politique du *Politique*. Si tel était le cas, la cité des Magnètes des *Lois* viendrait se substituer à la cité idéale de la *République*, et le

⁷⁸⁹ Brisson-Pradeau traduisent ἀνπεύθυνός par « irresponsable ». L'Athénien fait ici seulement l'hypothèse d'un souverain absolu qui n'a de compte à rendre à personne, ce qui est le sens premier de ἀνπεύθυνος. Ce n'est qu'ensuite qu'il en déduit l'impossibilité pour ce gouvernant de s'en tenir au bien commun.

⁷⁹⁰ Cf. 644c-e, 689a-b.

long travail de définition du *Politique* se révélerait finalement vain. Mais il n'en est rien, et le texte est loin d'afficher un tel pessimisme. Tout en justifiant de recourir aux lois dans l'immense majorité des cas, l'Athénien réitère en effet, dans une concession de dernière minute, la possibilité qu'advienne un individu qui non seulement possède le savoir nécessaire pour bien gouverner, mais qui ne se corrompt pas non plus. Cette possibilité prend d'abord la forme d'une contrefactuelle : si un individu naissait doté, en vertu d'un don divin, d'un naturel suffisant pour recevoir le savoir politique et la capacité à le conserver, alors « il n'y aurait nul besoin de lois pour gouverner sa conduite : nulle loi, nulle ordonnance ne saurait en effet être plus puissante que la connaissance » (875c5-7 : νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ· ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων). La supériorité absolue de l'intellect requiert qu'il ne soit soumis à rien d'autre. Il serait donc absurde de soumettre un tel individu à des lois, puisque le pouvoir suprême revient naturellement à l'intelligence. On retrouve ici la leçon du *Politique*, en des termes très similaires. Le problème, c'est qu'« en réalité il n'en est ainsi nulle part en aucune façon, sinon dans une faible mesure » (875d2-3 : νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχὺ⁷⁹¹). Autrement dit, l'advenue d'un gouvernant authentique, doté du naturel suffisant pour ne pas se corrompre, est possible mais rare, comme l'affirment déjà la *République* et le *Politique*⁷⁹². La ligne argumentative de Platon est constante sur ce point. La forme que devrait prendre son savoir, l'éducation qu'il devrait recevoir pour cela, et les prérogatives qui seraient les siennes, ont été développées dans la *République* et le *Politique*. Dans les *Lois*, il n'en est tout simplement pas question, mais bien plutôt de la forme optimale que peut atteindre une cité en l'absence de gouvernant authentique, c'est-à-dire en l'absence de philosophe ou de savant politique au pouvoir. La loi constitue alors le meilleur palliatif possible, et vient répondre, comme dans le *Politique*, à la rareté des philosophes véritables, que ce soit parce qu'ils sont le

⁷⁹¹ A. LAKS, *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 109, donne à κατὰ βραχὺ un sens temporel duratif en traduisant par « brièvement », tout en reconnaissant qu'aucun traducteur n'a été dans ce sens. Cette traduction, qui permettrait d'affirmer que l'Athénien soutient l'irréalisabilité pure et simple du gouvernement direct des savants, rend cependant le propos difficilement cohérent : l'Athénien ne ferait que répéter le second argument (même celui qui détient le savoir politique finit par se corrompre) alors même qu'il vient d'introduire une nouvelle hypothèse (le gouvernant savant qui ne se corrompt pas) bâtie sur la négation de cet argument.

⁷⁹² L'Athénien corrige donc ici ce qu'avait de trop schématique l'opposition entre les humains et les divinités au livre IV, où aucun homme ne semble digne de gouverner. Il y a des exceptions, des humains que leur part divine (l'intellect) rend semblables aux divinités intermédiaires du temps de Kronos, et ce sont les philosophes ou savants politiques. Il est donc réducteur d'affirmer, comme le fait G. R. Morrow, que le gouvernant savant ne peut se trouver que dans le temps mythique du règne de Kronos. G. R. MORROW, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws* [1960], Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 545 et 585.

plus souvent corrompus, ou parce qu'ils ne sont presque jamais reconnus pour ce qu'ils sont⁷⁹³.

2) La loi et l'intelligence : l'intelligence dans la loi

Si le règne de la loi offre un palliatif, ou un substitut à l'absence de gouvernant authentique, il n'en constitue pas pour autant un équivalent, dans la mesure où il implique une altération substantielle de la qualité du gouvernement, si l'on se souvient des analyses du *Politique*. Mais va-t-il dans les *Lois* jusqu'à interdire l'examen philosophique et, plus largement, l'exercice de l'intelligence ? Sur ce point, les deux dialogues présentent des divergences importantes. Dans le *Politique*, l'examen de la loi n'a d'autre fonction que de rabaisser les prétentions des régimes existants, même légalistes, et le règne de la loi est décrit, au sens strict, comme un pis-aller qui n'est jamais entièrement distinct du pire (la condamnation à mort du philosophe). Il n'en va pas de même dans les *Lois*, qui envisagent de façon plus positive une cité légaliste la plus parfaite possible dans son ordre, et différente à plusieurs égards des régimes légalistes du *Politique*, puisque l'intelligence et la philosophie y ont droit de cité. Autrement dit, la seconde navigation des *Lois* n'est pas tout à fait celle du *Politique*⁷⁹⁴. Sans entrer dans le détail du régime des Magnètes longuement et minutieusement décrit par l'Athénien, ni de tout ce qui le distingue des régimes décrits dans les autres dialogues politiques, je propose de montrer la façon dont il résorbe la tension entre règne de la loi et exercice de l'intelligence telle qu'elle apparaît dans le *Politique*.

Dans le *Politique*, la loi est caractérisée par une forme de déficience intellectuelle : prescrivant toujours la même chose en toutes circonstances, elle est incapable de s'adapter à la mutabilité des affaires humaines, qui requiert l'exercice vivant et en situation de l'intelligence d'un savant politique⁷⁹⁵. Les *Lois*, sans nier cette limite intrinsèque de la loi (779d, 875d), en offrent cependant une image plus positive, en réduisant notamment l'écart entre loi et intelligence. C'est ce qui apparaît nettement dans deux passages emblématiques qui encadrent

⁷⁹³ Cf. la désignation du règne de la loi comme « ce qui vient en deuxième » (*Politique*, 297e5 : δεύτερον ; *Lois* 875d3 : τὸ δεύτερον), ainsi que la hiérarchisation proposée en 739b-e, où la cité fondée en discours dans les *Lois* se trouve placée au deuxième rang pour l'unité, tandis que le premier rang est attribué à une cité qui ressemble par bien des traits à la cité idéale de la *République*. Pour une présentation synthétique et stimulante du rapport des *Lois* à la *République* et au *Politique*, cf. A. LAKS, *Médiation et coercition*, op. cit., p. 33-49.

⁷⁹⁴ Cf. C. ROWE, « Killing Socrates : Plato's Later Thoughts on Democracy », op. cit., p. 73-74.

⁷⁹⁵ C'est ce que synthétise la formule selon laquelle la loi est quelque chose de simple (*Politique*, 294b4, c8 : ἀπλοῦν). Cet adjectif peut notamment désigner la simplicité de caractère et d'esprit, tant en un sens mélioratif (franchise, simplicité dans l'attitude) que péjoratif (bêtise, étroitesse d'esprit). C'est ce dernier sens qui est utilisé dans le *Politique*, ce que confirme la comparaison de la loi avec un individu présomptueux et ignorant (294c1 : ὄσπερ τινὰ ἀνθρώπον αὐθάδη καὶ ἀμαθῆ).

littéralement le dialogue, l'un au premier livre, l'autre au douzième. En 644c-645c, l'Athénien propose une image célèbre de l'âme humaine : celle d'une marionnette activée par différents fils de qualités diverses. Il distingue notamment la commande d'or qu'est la raison calculante (644d2 : λογισμός), souple et précieuse, de ces commandes de fer, raides et égarantes, que sont le plaisir et la douleur. Or, la loi est précisément la raison devenue le décret commun de la cité (644d2-3 : γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπωνόμασται). Elle est donc la forme politique, collective, de la raison. Comme elle, et malgré son inflexibilité, elle est caractérisée par la douceur et non par la contrainte (645a)⁷⁹⁶. À l'autre bout du dialogue, on retrouve une affirmation semblable, mais appuyée cette fois sur une analyse étymologique. Dans un passage portant sur l'équité du juge dans la cité des Magnètes, l'Athénien justifie l'étude approfondie des lois écrites de la façon suivante : « sinon, c'est en vain que la loi, qui pour nous est divine et merveilleuse, aurait reçu le nom qui appartient à l'intellect » (957c6-7 : ἢ μάτην τοῦνομα νῶ προσῆκον κεκτῆτ' ἂν ὁ θεῖος ἡμῖν καὶ θαυμαστὸς νόμος). Entre le νόμος et le νόος, il existe une parenté profonde, une quasi-identité dont le langage se fait le reflet dans le champ des signifiants. Cette étymologie explicite ce faisant un autre passage du livre IV où la loi est définie comme « une distribution de l'intellect » (714a1-2 : τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον) : là encore, l'étymologie (ou l'homophonie) sert à corroborer l'association entre la loi et l'intellect. Loi et intelligence sont donc rendus indissociables dans les *Lois*. Il n'y a pas lieu d'y voir une contradiction avec le *Politique*, dans la mesure où les *Lois* reconnaissent également l'incapacité de la loi à statuer sur tous les cas particuliers, mais bien plutôt un déplacement de perspective et un approfondissement : aussi déficiente soit-elle, la loi est le meilleur moyen d'atteindre la vertu tout entière de la cité tout entière, en particulier lorsqu'elle est secondée par les préambules, et à condition d'être authentique, c'est-à-dire de viser ce qui est réellement bon et utile pour la cité.

Cela suppose cependant qu'elle puisse être élaborée rationnellement, et au besoin modifiée. Mais cela est-il possible, en l'absence de savant politique ? L'Athénien confie cette tâche, qui ne pouvait dans le *Politique* que revenir au savant politique, à l'activité collective de l'une des magistratures les plus importantes de la cité des Magnètes, celle des gardiens des lois, décrite à partir du livre VI. Leurs fonctions sont multiples et leur mode de désignation

⁷⁹⁶ Cette douceur de la loi se manifeste dans l'une des innovations politiques majeures du dialogue, à savoir le préambule (προοίμιον) qui précède les textes de loi proprement dits, et qui a pour fonction de persuader les citoyens d'adhérer de plein gré à la loi, à défaut de pouvoir recourir à la seule argumentation rationnelle. Cf. 719e-723b, qui s'appuie de façon originale sur l'analogie médicale pour justifier la nécessité d'y recourir, comme l'a bien montré A. LAKS, « L'utopie législative de Platon », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 181, n° 4, 1991, p. 417-428, p. 422-425.

particulièrement controversé, aussi me concentrerai-je uniquement sur leur rôle législatif⁷⁹⁷. L'essentiel du travail d'élaboration de la loi est effectué par Mégille, Clinias et surtout l'Athénien au cours du dialogue, mais celui-ci ne constitue tout au plus qu'une esquisse (734e6 : ὑπογράφειν ; 737d6-7 : σχήματος ἔνεκα καὶ ὑπογραφῆς ; 770b7-8 : τινὶ περιγραφῆ) ayant vocation à être améliorée et précisée⁷⁹⁸. D'où la nécessité de confier cette charge à des hommes plus jeunes – les trois interlocuteurs du dialogues sont décrits comme des vieillards au soir de leur vie – qui sont précisément les futurs gardiens des lois (769a-770c). Les gardiens des lois n'ont donc pas seulement un rôle de conservation des lois établies, à la façon des cités de second rang du *Politique* : ils font aussi, bien que dans une moindre mesure, œuvre législative (770a). Celle-ci prend diverses formes, selon le moment où l'on se situe dans l'histoire de la cité des Magnètes. C'est ce qu'illustre l'exemple des lois sur les sacrifices et les danses : durant une première période expérimentale de dix ans après la fondation de la cité, les lois sont adaptées, ajustées et modifiées si besoin, sous l'égide du législateur originaire, s'il est encore en vie, et après sa disparition par les gardiens des lois, aidés des magistrats spéciaux concernés ; une fois le travail législatif initial perfectionné autant qu'il est possible, les lois sont fixées de façon intangible pour l'avenir (772a-c). Toutefois, la modification ultérieure de certaines lois demeure possible, mais dans des conditions beaucoup plus contraignantes : il faudra pour cela rassembler tous les magistrats et les citoyens, consulter les oracles, et un changement législatif ne pourra être décidé qu'à la condition d'emporter l'unanimité (772c-d)⁷⁹⁹. Les lois sont donc établies et préservées par les meilleurs parmi les citoyens, et peuvent être modifiées dans certaines conditions strictement définies, malgré l'absence de savant politique⁸⁰⁰.

Quelle place reste-t-il toutefois dans une telle cité pour le savoir et l'examen philosophique, si les lois finissent par régler tous les aspects de la vie des citoyens (631e-632c) ? Les développements sur la plus haute magistrature de la cité des Magnètes, le conseil nocturne (νυκτερινὸς σύλλογος), montrent que le règne de la loi n'est pas incompatible avec

⁷⁹⁷ Pour une synthèse sur les gardiens des lois, cf. L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Les Lois de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 142-145.

⁷⁹⁸ L'emploi du paradigme pictural (l'esquisse) pour préciser le statut du travail législatif entrepris dans le dialogue rappelle son emploi récurrent dans la *République* (V, 472 d-473a ; VI, 500e-501c, 504d ; VIII, 548c-d).

⁷⁹⁹ Sur cette procédure, cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan City*, *op. cit.*, p. 570-571.

⁸⁰⁰ Dans le même sens, voir également 840e, où il est question de la fabrication d'une nouvelle loi sur la sexualité si la précédente s'avère insuffisante, même si cette seconde loi est plus ou moins prévue par le législateur et n'en forme peut-être finalement qu'une seule avec la précédente (841e).

la philosophie, mais que cette dernière est au contraire la condition de sa préservation⁸⁰¹. La composition et la fonction de cet organe sont explicitées au livre XII, notamment pour répondre à la nécessité d'assurer la sauvegarde et la pérennité de la cité et de ses lois⁸⁰². Il est constitué de l'élite de la cité, notamment des dix gardiens des lois les plus âgés et des responsables de l'éducation (en charge et passés), et représente la partie intellectuelle, l'âme du corps politique, tandis que les jeunes les plus prometteurs âgés de trente à quarante ans, cooptés par ce conseil, en sont comme la tête, c'est-à-dire la vue et l'ouïe (961c-965a). C'est dans ce conseil que se concentre l'activité intellectuelle de la cité, à laquelle sont consacrées les dernières pages du dialogue. Ceux qui doivent assurer la sauvegarde de tous doivent non seulement posséder la vertu la plus achevée (964d), mais aussi une connaissance dialectique à son sujet. L'Athénien rappelle pour le montrer les difficultés propres à l'examen de la vertu, cette réalité unique qui prend des formes multiples (réflexion, courage, tempérance, justice), et assigne aux futurs membres du conseil nocturne la tâche de savoir articuler avec exactitude l'unité et la multiplicité propre à tous les sujets de quelque importance (notamment, outre la vertu, le beau et le bien), et d'être capable d'en rendre raison au moyen du *logos* dans chaque situation (963c-964b, 965b-966b). La connaissance de l'articulation naturelle de l'un et du multiple en chaque chose est le propre de la compétence dialectique telle qu'elle est notamment décrite dans le *Phèdre*, le *Philèbe* et le *Sophiste*, et la capacité à rendre raison de chaque chose (966b1 : ἐνδειξίην τῷ λόγῳ), celle des dialecticiens aguerris de la *République* (531e, 534b) comme de la dialectique en général (*Politique*, 286a). Les gardiens de Magnésie doivent en outre ordonner leur savoir de façon à acquérir une vision d'ensemble du réel (965b10 : πάντα συννοῶντα) qui n'est pas sans rappeler la représentation synoptique (σύνοψις) unissant les savoirs que doivent posséder les aspirants dialecticiens de la *République* (537c), et partant les dialecticiens accomplis. Enfin, ils doivent être capables de connaître la nature de l'âme et sa parenté avec l'intelligence divine qui guide le cosmos (966c-968a), conformément au long préluce didactique contre l'athéisme du livre X, qui reprend une partie des enseignements cosmologiques du *Timée*. Les membres du conseil nocturne concentrent donc l'essentiel du savoir propre au philosophe, de la dialectique à la

⁸⁰¹ Sur le caractère fortement impliqué, sinon parfaitement explicite, de la rationalité de la cité des *Lois*, cf. C. ROWE, « Socrate, les lois et les *Lois* », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 2, n° 16, 2002, p. 259-273, p. 271. J'interroge ci-dessous sa dimension proprement philosophique.

⁸⁰² Cela passe par la sauvegarde de l'unité de la fin que visent les lois, à savoir la vertu dans son ensemble (cf. 962d-963a, qui rappelle les affirmations liminaires du dialogue en 630e-631a). Toutes les lois doivent tendre à cet unique but, à la façon d'une flèche visant toujours la même cible. Cet organe suprême de la cité a également pour fonction de corriger les athées durant leur emprisonnement (909a).

cosmologie en passant par la connaissance de tout ce qui relève du bien et de la vertu. D'où la façon de les désigner, qui fait directement écho aux philosophes-rois et reines de la *République* : ce sont les gardiens de la cité⁸⁰³.

Doivent-ils alors être tenus pour des philosophes, au sens où la *République* définit les philosophes-gouvernants, ou comme des savants politiques au sens du *Politique* ? C'est ce qu'ont pu soutenir un certain nombre de commentateurs⁸⁰⁴. Une telle équivalence est cependant difficile à soutenir, dans la mesure où les membres du conseil nocturne peuvent être estimés à une vingtaine ou quelques dizaines, alors que la *République* et le *Politique* affirment l'extrême rareté des individus capables d'acquérir le savoir politique et dialectique le plus haut. En outre, comme on l'a vu, la cité des Magnètes résulte de l'absence de gouvernants savants : il est donc d'autant plus improbable que l'Athénien les réintroduise, en plus grand nombre encore, à la fin du dialogue. Le type de savoir requis pour faire partie du conseil nocturne est donc selon toute vraisemblance inférieur à celui des philosophes-gouvernants et du savant politique. C'est ce que confirme un passage du livre I où l'Athénien attribue aux futurs gardiens de la cité, pour se guider dans leur action, ou bien la réflexion, ou bien l'opinion vraie (632c5-6 : τὸς μὲν διὰ φρονήσεως, τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας). Ces gardiens de la cité sont par excellence les membres du conseil nocturne, et s'ils devraient dans l'idéal posséder la connaissance, il est plus vraisemblable qu'ils possèdent seulement une opinion vraie supérieure⁸⁰⁵. Cela serait inenvisageable pour les gardiens de la *République*, qui ne sont les gardiens de la cité que parce qu'ils sont d'abord philosophes, et doivent donc posséder bien plus qu'une opinion vraie sur la justice, le bien, etc. Le rapport au savoir des membres du conseil doit donc être comparable à celui des aspirants philosophes de la *République* d'une trentaine d'année, qui sont dotés d'une vision synoptique des savoirs et reconnaissent l'existence des Formes intelligibles⁸⁰⁶, ce qui les rend supérieurs à l'opinion

⁸⁰³ Le champ lexical de la garde est d'abord employé pour désigner cette magistrature spécifique et essentielle qui est celle de gardien des lois (νομοφύλαξ). Au livre XII, on le retrouve pour désigner la fonction générale du conseil nocturne (cf. 962c, 963b-965d), lui-même composé des plus âgés des gardiens des lois.

⁸⁰⁴ Cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan City*, op. cit., p. 573 : « Few readers have failed to recognize in the Nocturnal Councillors of the *Laws* the philosopher-kings of the *Republic* ».

⁸⁰⁵ Je désigne par là une opinion vraie qui ne repose pas sur le simple hasard ou la chance, mais qui est déjà informée par une éducation philosophique, donc par la connaissance, et par la vie dans une cité bien ordonnée. Les membres du collège incarnent à différents degrés cette sorte d'opinion vraie. Je parle donc à leur propos de savoir en un sens plus large, moins strict et exigeant que la connaissance que possèdent les philosophes-rois et reines ou le savant politique.

⁸⁰⁶ Cf. 965c2 : les gardiens de la cité doivent être capables de porter leur regard, depuis les choses multiples et dissemblables, « vers une forme unique » (πρὸς μίαν ἰδέαν). Il n'est donc pas nécessaire, comme le fait R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 30-31 et 135-136, de recourir à l'hypothèse de l'abandon des Formes intelligibles pour expliquer les différences entre le cursus éducatif des *Lois* et celui de la *République*.

populaire qui en reste à la multiplicité sensible, mais qui ne sont pas encore des dialecticiens aguerris capables de surmonter toutes les réfutations jusqu'à atteindre la Forme du Bien. Qui plus est, ces individus sont exclusivement définis par leur fonction politique, et leur savoir, même lorsqu'il touche à la cosmologie et à la dialectique, ne vise rien d'autre que la sauvegarde de la cité par la sauvegarde de la vertu des citoyens⁸⁰⁷. Ils ne se préoccupent donc que des sujets les plus importants et directement appliqués à leur fonction politique⁸⁰⁸. Il est donc excessif d'affirmer que ces individus reçoivent « the most perfect and accurate philosophical training »⁸⁰⁹.

Le savoir est donc présent dans la cité des Magnètes, qu'il guide, mais sous une forme dégradée, celle d'une opinion vraie supérieure. Cela explique peut-être le caractère expéditif et cavalier des dernières remarques de l'Athénien sur l'éducation qu'il convient de donner aux potentiels membres de ce conseil, notamment les plus jeunes qui assistent les membres officiels, après l'éducation obligatoire et commune à tous les citoyens. L'Athénien refuse en effet de préciser exactement le type de connaissances qui doivent leur être enseignées, ainsi que le moment auquel se consacrer à chacune (968d-e). Il refuse, en somme, de répéter ou de reformuler le cursus éducatif des philosophes-rois et reines de la *République*. Plutôt que d'y voir une récusation *a posteriori* du projet éducatif de la *République*, ou la volonté de ne pas répéter ce qui a déjà été dit, on peut y voir l'indice de ce que ce cursus n'est pas réellement adapté aux membres du conseil, qui ne peuvent pas, par définition, être des philosophes-rois ou des savants politiques.

⁸⁰⁷ Voir en particulier 963a11-b2 : avec les membres du conseil nocturne, il s'agit d'examiner « l'intellect politique » (νοῦν [...] τὸν δὲ πολιτικόν), et non pas l'intellect dans son ensemble. D'ailleurs, les gardiens ne sont jamais qualifiés de philosophes, et le champ lexical de la *philosophia* n'apparaît qu'à deux reprises dans tout l'ouvrage : au livre IX, lorsque le médecin libre qui sert d'analogie au préambule législatif discute avec son patient d'une façon qui se rapproche de la philosophie (857d2 : τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς), et au livre XII, lorsque l'Athénien associe les recherches présocratiques matérialistes sur la nature à la condamnation de ceux qui philosophent (967c8 : τοὺς φιλοσοφοῦντας) par l'opinion.

⁸⁰⁸ Le loisir qui est associé à leur activité, lorsque l'Athénien justifie le moment où ils se rassemblent (entre le l'aube et le lever du soleil) (961b), n'est donc pas celui du philosophe dans la digression du *Théétète* : c'est un loisir restreint, à la fois d'un point de vue temporel et du point de vue du type d'examen qui est mené, qui concerne exclusivement la cité et en particulier la définition de la vertu. Même les observateurs de ce qui se fait à l'étranger, strictement contrôlés, ne rapportent au conseil que ce qui concerne les lois et les coutumes et à la seule fin d'assurer la sauvegarde des lois de la cité (961a).

⁸⁰⁹ E. B. ENGLAND, *The Laws of Plato*, the text edited with introduction, notes, etc. [1921], Manchester, The University Press, 1976, vol. 2, p. 621. G. R. MORROW, *Plato's Cretan City*, *op. cit.*, p. 574 va même plus loin, puisqu'il soutient que le cursus éducatif de la *République* est ici complété par les considérations théologico-cosmologiques du *Timée*. Il convient cependant de rappeler que le discours cosmologique n'est qu'un mythe vraisemblable dans le *Timée*, inférieur à la dialectique. Que les *Lois* insistent tant sur ce type de connaissance chez les dirigeants devrait plutôt être vu comme l'indice (et une réponse au fait) qu'ils ne sont pas nécessairement des dialecticiens aguerris.

Si les gouvernants de la cité ne sont pas des philosophes au sens plein, l'enquête dialectique et philosophique y a cependant droit de cité, à condition d'être restreinte aux activités du conseil nocturne. Un philosophe comme Socrate n'y est plus condamné comme un danger pour l'autorité des lois et la stabilité de la cité, du moment qu'il mène son examen au sein du conseil et participe aux recherches que mènent ses membres⁸¹⁰. Un indice en est l'une des tâches assignées au conseil nocturne en 962b : ses membres doivent savoir qui des lois ou des particuliers est le plus à même de prodiguer des conseils. Les membres du conseil admettent donc la possibilité que les lois ne soient pas les seuls, ni toujours les meilleurs conseillers, et il n'est pas impossible qu'ils envisagent même la possibilité de confier le pouvoir à un individu supérieur, dans l'éventualité où il se manifesterait. On est loin sur ce point de la censure qui menace les régimes légalistes du *Politique*, et tout laisse à penser qu'un Socrate aurait sa place au sein du conseil nocturne, afin de participer aux activités du conseil et de rappeler à l'ordre ses membres si nécessaires⁸¹¹. Rien n'interdit donc l'examen socratique de pouvoir être mené au sein du conseil nocturne, dans de bien meilleures conditions qu'à Athènes, et le bonheur que peut connaître un philosophe dans cette cité est probablement celui que Magnésie offre à tous égards : un bonheur de second rang, mais le plus grand qui soit après le cas idéal d'un gouvernement direct par des philosophes ou de savants politiques.

Les *Lois* semblent donc ménager à ceux qui philosophent une place dans une cité de second rang par définition légaliste, apportant un équilibre à ce qui reste en tension dans le *Politique*. Pour autant, il convient de cerner les limites de cet optimisme : la cité des Magnètes n'est pas une cité existante, et si elle est peut-être moins difficile à mettre en œuvre que Kallipolis, sa fondation empirique est loin d'être garantie. On apprend à la fin du livre III que l'un des interlocuteurs, Clinias, s'est vu confié par la cité de Cnossos la tâche de fonder une nouvelle colonie, avec neuf autres de ses concitoyens (702b-e). Les propos qui ont été tenus dans les trois premiers livres trouvent ainsi, dans la fiction du dialogue, l'occasion d'une application concrète, et les neuf livres suivants bâtissent en paroles une cité qui pourrait se

⁸¹⁰ Pour une interprétation contraire, selon laquelle Socrate connaîtrait une seconde condamnation chez les Magnètes, cf. F. M. CORNFORD, « Plato's Commonwealth », *Greece & Rome*, vol. 4, n° 11, 1935, p. 92-108, p. 108. Cela tient à ce que, selon F. M. Cornford, l'examen socratique tend intrinsèquement à une subversion de l'ordre établi et ne peut aboutir, dans sa forme idéale, qu'à une société anarchique où chacun se gouverne lui-même rationnellement, entièrement libre et égal à tout autre (puisque le but de Socrate est la perfection individuelle) (p. 101-103). Autrement dit, il déduit d'un idéal socratique de perfection de la nature humaine l'opposition du socratisme à toutes les institutions existantes. Mais cela va à l'encontre de tout ce que dit Socrate sur son rapport aux institutions, y compris dans les premiers dialogues comme le *Criton*.

⁸¹¹ Cf. C. ROWE, « Socrate, les lois et les *Lois* », *op. cit.*, malgré sa nette préférence pour le modèle de l'enquête socratique auprès des Athéniens.

réaliser empiriquement de façon imminente, si Clinias l'estime avantageux⁸¹². On est donc loin du renvoi de l'avènement de Kallipolis – ou même de sa forme approximée – à l'indéfini de l'espace et du temps, et ce, malgré les réserves de l'Athénien qui parsèment l'entretien et rappellent la difficulté de la tâche qu'ils se sont donnés⁸¹³. Le fait même que la cité de second rang que bâtit le dialogue réponde à la difficulté encore plus grande de réaliser une cité parfaite (739b-e) laisse entendre qu'elle est moins difficile à réaliser⁸¹⁴. Elle n'en reste pas moins une cité bâtie de toute pièce, et l'occasion qui rend son établissement immanent demeure entièrement fictive.

3) Le savoir au pouvoir, mais quel savoir pour quelle forme de pouvoir ?

Je voudrais pour terminer proposer l'hypothèse suivante : si désormais l'examen philosophique semble échapper à la condamnation qui lui échoie dans tous les régimes non idéaux des autres dialogues, c'est parce qu'il n'apparaît jamais comme tel : d'une part, il prend une forme atténuée, qui ne se distingue plus nettement de l'opinion droite ; d'autre part, il demeure en partie caché, à l'ombre du pouvoir.

a) *Images du pouvoir dans la cité des Magnètes*

Le premier point peut être déduit des analyses précédentes : l'intelligence, dans la cité des Magnètes, est avant tout incarnée par la loi, qui est elle-même le produit du savoir de son véritable législateur, l'Athénien⁸¹⁵. Tout en incarnant l'intellect de la cité, les lois lui donnent une forme immuable et impersonnelle : elles disent, sauf cas exceptionnel où elles sont modifiées, toujours la même chose, et il en va de même des préambules, malgré leur

⁸¹² Cf. 702e1-2 : « efforçons-nous de fonder d'abord la cité dans le discours » (ἀτὰρ πειρώμεθα λόγῳ πρῶτον κατοικίσειν τὴν πόλιν). La fondation par le discours de la cité constitue l'étape préparatoire de sa mise en œuvre empirique, à laquelle Clinias semble bien déterminé à la fin du dialogue, avec l'aide de l'Athénien.

⁸¹³ Cf. 636a sur l'extrême difficulté à rendre les faits conformes aux discours ; 709c sur les vicissitudes qui touchent toute entreprise humaine, la technique (en l'occurrence, la législation) permettant toutefois d'en compenser partiellement les effets imprévisibles ; 735b-737b sur le danger de toute entreprise de fondation et de réforme politique, dès qu'elle touche notamment à la propriété, mais qui souligne les avantages incomparables de la situation dans laquelle ils se trouvent pour parvenir à cette fin (pas d'inimitiés préexistantes, ni de nécessité de recourir à l'exil ou à la mort pour opérer la sélection préalable des citoyens).

⁸¹⁴ De ce point de vue, l'affirmation de C. Rowe selon laquelle cette cité est une cité tout aussi idéale et tout aussi irréalisable que celle de la *République* me semble excessive, y compris concernant Kallipolis, et ne pas faire droit à la complexité de l'approche platonicienne. C. ROWE, « Socrate, les lois et les *Lois* », *op. cit.*, p. 272-273.

⁸¹⁵ En l'absence de toute précision, on ne peut que spéculer sur le fait que l'Athénien soit ou non philosophe, étant entendu qu'il est le véritable législateur et fondateur de la cité en paroles. Même si l'on tient ce personnage pour un philosophe accompli, ou en tout cas aussi accompli que le Socrate de la *République* ou l'Étranger d'Élée du *Politique*, ce à quoi je ne vois rien à objecter, ce n'est pas lui qui représente l'intelligence dans la cité des Magnètes, mais les lois et ceux qui les préservent. Comme si le philosophe législateur devait en la matière immédiatement s'effacer pour que la cité puisse perdurer.

dimension persuasive et parfois dialogique⁸¹⁶. Le *logos* des lois et de leurs préambules est donc bien différent de l'examen philosophique et dialectique. Quant aux gardiens des lois et au conseil nocturne, ils ont pour principale fonction de préserver la loi et la constitution. On est loin là aussi de la liberté qui caractérise les philosophes-gouvernants ou le savant politique vis-à-vis des règles établies⁸¹⁷. De ce fait même, les incarnations humaines du savoir politique (les membres du conseil nocturne) sont beaucoup moins subversives, et plus acceptables aux yeux de l'opinion populaire : de fait, font partie du conseil nocturne ceux qui ont déjà été distingués par leurs concitoyens pour leur excellence (964d). Leur vertu est donc celle que peut leur attribuer l'opinion populaire, et consiste principalement à être capable de se maîtriser ; ce n'est pas sur le critère de leur savoir, en particulier de leur capacité à mener un examen et à dialectiser correctement, qu'ils sont choisis, comme en témoigne leur sélection. Les gardiens des lois sont élus par un vote populaire de toute la cité (753b-d), et ce sont les dix plus âgés d'entre eux qui intègrent le conseil nocturne ; quant aux autres membres de ce collège, ce sont ceux qui ont obtenu les plus hautes distinctions civiques parmi les autres magistratures (961a). La connaissance n'est donc jamais directement un critère de sélection dans la cité des Magnètes⁸¹⁸. C'est donc, comme on l'a vu, une vertu d'opinion droite, et non celle qui est une dimension du philosopher sous sa forme accomplie, qui caractérise avant tout les membres de ce conseil. Le règne de lois impersonnelles, au discours univoque, ainsi que l'incarnation du savoir dans un collège de vieillards loués par toute la cité pour leur vertu plus que pour leur compétence dialectique, permettent de comprendre pourquoi ne se pose pas, dans cette cité, le problème d'image du gouvernant savant, puisque celui-ci n'est pas un philosophe ou un savant politique au sens plein du terme.

⁸¹⁶ Cf. A. LAKS, « L'utopie législative de Platon », *op. cit.*, p. 426-428 : sur la quinzaine de préambules des *Lois*, un seul se rapproche véritablement de la discussion argumentée, celui du livre X, et encore est-ce dans ce cas davantage un dialogue entre législateurs qu'entre les législateurs et les athées (ses principaux destinataires). Les autres relèvent de l'éloge et du blâme, ou du mythe. On aurait là le signe, selon lui, d'un renoncement à l'idéal législatif qu'esquissent malgré tout les *Lois*, celui où le préambule législatif se substitue à la pure coercition de la loi tout en venant coïncider avec le dialogue philosophique. Sur cette tension entre personnalisation et dépersonnalisation de la loi, cf. également J.-M. BERTRAND, *De l'écriture à l'oralité. Lecture des Lois de Platon*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1999, p. 274-278.

⁸¹⁷ Cf. 715c-d : les véritables gouvernants sont les serviteurs (c7 : ὑπηρέτας τοῖς νόμοις) de la loi, et même ses esclaves (d5 : δοῦλοι τοῦ νόμου).

⁸¹⁸ On pourrait objecter la sélection des jeunes assistants des membres du conseil, qui sont choisis pour leur naturel et leur éducation (961b2 : φύσει καὶ τροφῇ), et qui se distinguent naturellement par l'acuité de toute leur âme (964e3-4 : τοὺς εὐφροεστάτους, ὀξύτητας ἐν πάσῃ τῇ ψυχῇ ἔχοντας). Mais ces naturels ne peuvent pas être, par définition, les naturels philosophes qui pourraient se passer des lois et dont il est question en 875c-d. Il s'agit des meilleurs parmi les naturels non-philosophes. C'est ce que confirme leur position dans la cité : ils sont semblables à ces sens les plus éminents que sont la vue et l'ouïe.

b) Le savant législateur et le tyran modéré

Malgré cela, et c'est mon second point, il est notable que celui qui détient le savoir doit parfois agir dans l'ombre du pouvoir, en secret. C'est le cas dans les *Lois* lorsqu'il est question de la fondation de nouvelles cités, c'est-à-dire du passage des cités existantes à des cités semblables à celle des Magnètes. Malgré la circonstance favorable que constitue l'établissement d'une nouvelle colonie en Crète à l'initiative de Cnossos, à laquelle participe Clinias, l'Athénien rappelle au début du livre IV la difficulté de toute entreprise de fondation, du fait d'une part de la diversité des colons appelés à constituer une nouvelle cité – et ce sera également le cas pour les Magnètes, qui auront tous vécu sous des lois et régimes différents (707e-708d) – et d'autre part de la vicissitude des affaires humaines, qui requièrent toujours une part de chance (708e-709d). Le propos ne porte alors plus sur le cas particulier de Magnésie, mais sur l'établissement de toute cité de cette sorte⁸¹⁹, et l'Athénien demande quelle est la circonstance la plus favorable que puisse souhaiter le législateur. Sa réponse est célèbre, et hautement provocatrice : le mieux serait qu'existe un jeune tyran raisonnable auquel le législateur pourrait s'associer pour transformer le plus rapidement possible la cité qu'il gouverne en modifiant ses lois (709d-712a). Comment comprendre une affirmation aussi provocatrice ? Si l'Athénien s'inscrit délibérément en porte-à-faux vis-à-vis de l'opinion de son temps, qui oppose toute forme de tyrannie aux démocraties libres, il n'y a pas lieu d'y voir une remise en cause de la position constante de Platon selon laquelle la tyrannie est le pire des régimes politiques. Le jeune tyran dont il est question possède le statut (un pouvoir absolu), mais non l'âme, du tyran véritable. Et pour cause, il n'est pas un naturel philosophe, mais doté de la tempérance propre au peuple (710a5 : τὴν δημόδη), non de celle qui s'associe à la pensée⁸²⁰. Il ne saurait donc se corrompre jusqu'à devenir le pire des hommes : c'est au fond un homme du commun, placé à la tête de la cité par l'effet du hasard, par exemple parce qu'il serait l'héritier du précédent tyran en place. Ce qui m'intéresse surtout, au-delà du caractère provocateur de la mesure, c'est le type de relation entre savoir et pouvoir qu'elle esquisse. Le législateur éminent est en effet une sorte de conseiller de l'ombre, dont le jeune tyran n'est au fond que le représentant officiel, puisqu'il ne possède aucun pouvoir législatif ni décisionnaire, mais seulement l'apparence du pouvoir. Les qualités du jeune tyran sont

⁸¹⁹ Le changement de perspective est bien souligné par R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's Laws*, *op. cit.*, p. 91-92.

⁸²⁰ Sa tempérance est même comparée à celle des animaux et des enfants. Les vertus initiales qui lui sont associées (bonne mémoire, facilité à apprendre, courage, grandeur d'âme), qui rappellent délibérément la description des naturels philosophes de la *République*, sont donc en trompe-l'œil, et confirment rétrospectivement qu'il ne suffit pas de les posséder pour devenir un authentique philosophe.

donc uniquement celles qui doivent lui permettre d'appliquer docilement les prescriptions du législateur, de façon analogue à certains jeunes interlocuteurs des dialogues, comme Théétète ou Socrate le jeune, que leur bonne nature rend dociles dans l'argumentation. Si le tyran modéré n'a aucun rôle politique à proprement parler, il est en revanche essentiel en tant que médiateur entre le législateur savant et le reste de la population. L'avantage du tyran est d'abord de pouvoir, par sa seule attitude ou son seul décret, modifier de fond en comble la cité (711b-c). Si un tel pouvoir conduit habituellement à tourner sa cité vers le vice et les maux, un tyran raisonnable et doté d'une vertu d'opinion droite, secondé par le législateur, peut également la tourner vers la vertu, en agissant lui-même en accord avec elle et en incitant ses sujets à faire de même, en faisant le blâme et l'éloge de ce qui convient, ou encore en distribuant récompenses et châtiments avec justice⁸²¹.

Mais est-ce la seule raison pour recourir au tyran ? Ne peut-on pas aller jusqu'à supposer que le tyran offre aussi à la cité une image paradoxalement plus acceptable du pouvoir que le législateur savant⁸²² ? On aurait pu en effet s'attendre, au vu de la docilité attribuée à ce jeune tyran vis-à-vis des ordres du législateur, et de la docilité des sujets vis-à-vis du tyran, à ce que celui-ci se retire au profit du législateur et l'établisse directement comme maître de la cité, les citoyens se soumettant directement aux consignes du législateur. Mais ce cas n'est à aucun moment envisagé : il est plus efficace et plus simple, pour mener le projet politique à bien, que les changements ne soient pas perçus comme le fait d'un autre individu, en l'occurrence le législateur savant. On pourrait expliquer ce choix d'au moins deux manières. La première consisterait à dire que le tyran, dans le cas fictif envisagé ici, offre une image familière du pouvoir, et qu'il est alors plus simple de le maintenir à la tête de la cité (au moins officiellement), puisqu'il possède déjà l'autorité absolue. D'autant plus si ce jeune tyran est modéré, qu'il n'a pas causé de grands maux, et doit donc être respecté de ses sujets. Mais on pourrait également (ou de façon complémentaire) l'expliquer d'une autre façon : ce que les sujets du tyran n'accepteraient pas, ou plus difficilement, ce n'est pas seulement un *autre* gouvernant que celui dont ils ont l'habitude, mais un gouvernant *savant*. Ce qui pose alors problème, dans l'exercice direct du pouvoir par le législateur qui établit de nouvelles lois pour la cité, c'est que son rôle soit justifié par un savoir supérieur. Si le texte

⁸²¹ Rien n'est dit en revanche de la façon dont on pourrait passer d'un gouvernement sans loi (celui du tyran) à un gouvernement de la loi tel que le mettrait en œuvre le législateur. Le tyran peut semble-t-il aller jusqu'à imposer à ses sujets le respect sacré pour la loi, donc son propre renversement.

⁸²² Paradoxalement, puisque le tyran constitue la figure repoussoir par excellence, y compris pour l'opinion populaire.

des *Lois* ne permet pas de décider, j'aimerais cependant montrer qu'un passage du *Politique* semble aller dans le sens de la seconde hypothèse.

Après avoir justifié le règne de la loi comme seconde possibilité, et esquissé un début de taxinomie des régimes déficients selon leur rapport respectueux ou non à la loi, l'Étranger conclut : tous ces régimes, depuis la tyrannie (le pire) jusqu'à la monarchie (le meilleur), sont nés de l'aversion⁸²³ des hommes pour le monarque unique dont il a été question précédemment, c'est-à-dire pour l'idée d'un savant politique (301c). J'ai déjà mentionné ces pages pour nuancer la lecture « optimiste » des régimes légalistes, en montrant qu'il renvoie à l'expérience de pensée conduisant à la condamnation de l'examen philosophique, et jette dès lors une lumière assez incertaine (voire pessimiste) sur la possibilité que les régimes légalistes ne condamnent pas l'enquête philosophique et accueillent à bras ouverts le savant politique. Mais on trouve aussi dans ce passage un élément de réponse à la question qui nous occupe. L'Étranger affirme en effet que ce ne sont pas seulement les régimes légalistes, mais bien *tous* les régimes défectueux, y compris la tyrannie, qui résultent (301c6 : γέγονε) de l'aversion pour l'idée d'un savant politique. Cet « engendrement » n'a rien d'empirique ni d'historique, il est davantage d'ordre conceptuel en ce qu'il explique le caractère très imparfait et insatisfaisant des régimes politiques existants à partir de la méfiance suscitée par l'idée d'un savant politique. Mais cela signifie, si on prend le texte à la lettre, que les hommes ont moins d'aversion pour la tyrannie que pour l'idée d'un gouvernant savant. On peut alors comprendre pourquoi le savant législateur des *Lois* se garde bien de vouloir exercer officiellement le pouvoir, et préfère recourir au tyran en place. Le *Politique* explique cette aversion spontanée des hommes pour l'idée même d'un savant politique : elle tient au fait qu'ils ne croient pas que quiconque puisse un jour être digne de détenir une telle autorité, faute de pouvoir faire preuve de la vertu et de la science nécessaires pour gouverner en vue du bien commun (301d). L'aversion des hommes pour le savant politique est à la mesure de l'impossibilité pure et simple, de leur point de vue, de trouver un tel homme sur leur route, contrairement à Platon, qui en élucide la nature et affirme qu'il n'est pas absolument impossible de trouver un jour quelqu'un qui lui corresponde.

⁸²³ Le verbe qui marque cette aversion est *δυσχεραίνω* (301c9 : *δυσχερανάντων*). Le substantif correspondant (*δυσχέρεια*) a fait l'objet d'une étude minutieuse par M. SCHOFIELD, « Who were οἱ δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44a ff. ? », *Museum Helveticum*, vol. 28, n° 1, 1971, p. 2-20, en particulier p. 3-11. Il montre notamment que le terme renvoie initialement à l'idée d'un véritable choc émotionnel ou physique, et qu'il conserve ce sens premier dans ses usages ultérieurs, où il sert à désigner quelque chose de difficile à avaler, de désagréable, voire le dégoût et la répulsion.

Toutefois, même dans ce cas, pourquoi lui préférer le tyran, qui est déjà semble-t-il le pire gouvernant possible ? L'expérience de pensée du *Politique* (298a-e) en fournit la raison, en montrant que ce que l'opinion populaire craint avec un savant politique qui ferait usage de son savoir à de mauvaises fins, ce n'est pas seulement la tyrannie⁸²⁴, mais bien la pire des tyrannies possibles, la plus violente et la plus dommageable qui soit. Cela, parce qu'aux yeux de l'opinion populaire, certains savoirs (comme la médecine, le pilotage, mais aussi la politique) confèrent une véritable puissance, et qu'il n'est donc pas de plus grands maux que ceux qui peuvent être causés par les experts qui détiennent le savoir. Si l'on fait généralement confiance au médecin et au pilote pour ne pas user de leur savoir contre nous, il n'en va pas de même en politique, et c'est pourquoi un tyran ordinaire, qui n'est pas dans l'opinion populaire associé au savoir (il faut tout l'argumentaire de *République* VI pour montrer que les naturels philosophes sont aussi les potentiels tyrans) demeure en apparence moins dangereux⁸²⁵. Mieux vaut donc encore, pour l'opinion populaire, une cité gouvernée par un tyran, d'autant plus s'il s'agit d'un tyran médiocre qui ne cause pas de grands maux, comme celui des *Lois* et comme il en existe peut-être parfois, que de risquer à coup sûr des maux encore pires (un tyran accompli) pour une chose qu'elle juge impossible (un roi savant et véritablement bon)⁸²⁶. Même ce cas limite qu'est le tyran demeure ainsi pour l'opinion une image plus acceptable du pouvoir, à la fois plus familière et – en apparence – moins dangereuse que le savant politique. On voit donc apparaître une autre raison de la défiance de la multitude à l'égard de ceux qui détiennent le savoir : la reconnaissance de la puissance que confèrent certaines formes de savoir, à commencer par l'art politique, qui peut lorsqu'il est mal orienté conduire aux pires maux, pires encore que ceux causés par certains tyrans des cités existantes⁸²⁷.

⁸²⁴ Cf. A. LAKS, *Médiation et coercition*, *op. cit.*, p. 101 : l'expérience de pensée décrit un médecin et un pilote qui agissent en véritable tyran, extorquant, blessant et mutilant autrui.

⁸²⁵ Ma lecture de ces passages repose donc sur l'idée que, du point de vue de l'opinion populaire, il existe des degrés dans la tyrannie, ou pour le dire autrement, sur une distinction possible entre tyrannie ordinaire et tyrannie résultant de l'expertise politique. Cette distinction est corroborée par les *Lois*, qui admettent la possibilité que les tyrans en place ne soient pas systématiquement les pires individus qui soient.

⁸²⁶ Au livre I de la *République* (340d-341a), Thrasymaque soutient que le dirigeant qui possède véritablement le savoir correspondant à son art ne peut pas se tromper, et agit donc de la façon la plus injuste possible en exploitant ceux qu'il dirige (conformément à la définition thrasymachéenne de la justice comme l'intérêt du plus fort), par opposition au dirigeant qui n'en a que le nom, qui lui peut se tromper et agir parfois dans l'intérêt de ceux qu'il dirige (339c-e). Même si c'est pour défendre les injustices commises par les gouvernants et à partir d'une conception spécifique de la justice, on retrouve chez Thrasymaque l'idée que les gouvernants savants sont cause des plus grandes injustices.

⁸²⁷ En cela, la foule (tout comme Thrasymaque) n'a que très partiellement raison. Elle se trompe parce qu'elle dissocie l'art politique et la visée du bien commun, là où le second est d'un point de vue platonicien analytiquement inclus dans le premier. Il n'en reste pas moins que le savoir en chaque art confère une puissance à sa mesure, et que la corruption d'un savant politique ou d'un philosophe-roi, si elle était possible, risquerait

c) *Les conseillers à l'ombre du pouvoir*

Le recours au tyran n'est cependant ni systématique, ni toujours nécessaire, puisqu'il ne semble pas directement concerner l'établissement de la cité des Magnètes. On doit plutôt y recourir dans le cas, non de la fondation d'une nouvelle cité, mais du changement de constitution d'une cité existante. Pour autant, si l'on observe la situation des trois interlocuteurs dans la fiction du dialogue, on retrouve l'articulation entre gouvernant officiel et conseiller de l'ombre : Clinias, en tant que futur fondateur-législateur de la cité des Magnètes (avec neuf de ses concitoyens), jouera en réalité un rôle politique de façade, puisque le véritable législateur, c'est l'Athénien, qui tient vis-à-vis de lui le rôle de conseiller savant. L'inégale répartition des rôles entre les trois interlocuteurs est en effet patente dans tout le dialogue, et l'infériorité dialectique de Mégille et Clinias particulièrement soulignée au livre X, lorsque l'Athénien les compare à des enfants pour leur inexpérience dans les discussions afin de justifier de mener lui-même l'examen (892d-893a, 900c)⁸²⁸. Le seul fait que l'Athénien puisse être officiellement associé avec Mégille, Clinias et les autres Cnossiens à titre de législateur dissimule donc déjà en un sens son véritable rôle⁸²⁹. Il n'est en outre pas impossible, comme le soutiennent Luc Brisson et Jean-François Pradeau, que les législateurs-fondateurs jouent un rôle actif dans la future cité après sa fondation, à titre de citoyens⁸³⁰ ; dans ce cas, les rôles ne pourraient là encore qu'être qu'inégaux.

En même temps qu'il creuse la difficulté à rendre acceptable un gouvernant véritablement savant dans les cités existantes, Platon esquisse donc une solution visant à

d'entraîner les pires maux qui soient pour les cités. Cependant, comme le montre la *République*, cette corruption se produit déjà dans les cités existantes, sous l'effet de mauvais gouvernements, en sorte qu'il y a tout à gagner à confier le pouvoir aux véritables philosophes et savants politiques.

⁸²⁸ Voir également 964a, où l'Athénien demande à Clinias de lui démontrer ce qui fait l'unité de la vertu, après avoir lui-même mis en évidence sa multiplicité, sans obtenir de réponse de sa part sur ce point. On peut raisonnablement douter de la capacité du vieillard à répondre correctement à cette demande.

⁸²⁹ Selon J.-M. BERTRAND, *De l'écriture à l'oralité*, op. cit., p. 280 n. 147, les trois vieillards ne sont pas à proprement parler des législateurs, le véritable législateur n'étant nommé qu'ultérieurement par Cnossos. Mais d'une part les trois personnages semblent appelés à prendre un rôle actif à la fondation de la cité, et d'autre part, même si un autre individu faisait office de législateur officiel, l'Athénien conserverait ce rôle privilégié de conseiller, puisque c'est lui qui a élaboré les principes de la nouvelle cité (sauf à supposer que les Cnossiens ne tiendraient absolument aucun compte de ses propos).

⁸³⁰ L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Platon. Les Lois*. Livres I à VI, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 29 : « les interlocuteurs ont vocation à devenir fondateurs, législateurs, mais également citoyens et gouvernants de la future cité ». Dans les dernières lignes du dialogue, Mégille et Clinias se mettent d'accord pour ne pas laisser partir l'Athénien et en faire leur partenaire (969c6-7 : κοινὸν ποιητέον) dans la fondation de la cité, ce qui suppose que Mégille participe également au processus. La suite est de l'ordre de la conjecture : d'une part, on ne connaît pas la réponse de l'Athénien ; d'autre part, il n'est pas affirmé explicitement que les fondateurs-législateurs deviennent des citoyens à part entière de la cité, même si cela peut être raisonnablement déduit de la collaboration entre gardiens des lois et législateur les dix premières années (772b-c).

contourner cette difficulté : un gouvernement de l'ombre, un rôle de conseiller. Cette articulation particulière du pouvoir et du savoir – qui est au fond une dissociation permettant de mieux les associer – est en fait ébauchée dès le *Politique* : en 259a-b, où l'Étranger soutient que le conseiller du dirigeant au pouvoir, s'il possède la science véritablement royale, doit être qualifié de roi, même s'il n'en possède pas le statut officiel ; et en 292e-293a, où Socrate le jeune rappelle, en référence au passage précédent, que la définition du roi n'inclut pas analytiquement l'exercice du pouvoir, mais seulement la possession de la science royale. Comme le formule très justement Dimitri El Murr, « une cité peut avoir à sa tête un roi, visible, reconnu par tous comme étant le gouvernant légitime et doté de l'autorité que lui confère sa fonction, et un roi de l'ombre, doté de la seule autorité qui vaille vraiment, celle du savoir »⁸³¹. Le *Politique*, plus vague, ouvre même la possibilité qu'un savant politique exerce un pouvoir de l'ombre qui ne soit pas simplement transitoire, comme dans le cas du législateur savant des *Lois*, mais continu, se substituant ainsi officieusement au monarque en place.

Après la *République*, la possibilité de réaliser empiriquement un bon régime politique où le savoir exerce directement le pouvoir passe donc également, si nécessaire, par une dissociation entre gouvernant réel et gouvernant apparent. Malgré cela, l'idée d'un gouvernement direct par le savoir est brièvement développée dans les *Lois*, en conclusion des développements précédents sur le recours à un tyran raisonnable. Mais c'est pour être en partie réaménagée et amputée de l'une des deux options offertes dans la *République*, à savoir l'obtention du pouvoir par ceux qui détiennent le savoir.

d) Les gouvernants-philosophes sans les philosophes-gouvernants

On l'a vu, que la chance permette à ces deux êtres complémentaires que sont le législateur savant et le tyran raisonnable de se rencontrer, et l'établissement d'une cité comme Magnésie sera le plus rapide et le plus facile qui soit (711c5-6 : θᾶρτον καὶ ῥᾶρον). Il n'en va pas de même d'une autre éventualité envisagée juste après par l'Athénien, beaucoup plus difficile à réaliser, à savoir la réunion en un seul et même individu, ou dans les quelques-uns qui gouvernent une cité, de la vertu véritable (guidée par la pensée) et du pouvoir politique

⁸³¹ D. EL MURR, *Savoir et gouverner, op. cit.*, p. 293. Voir également p. 99, 110 (sur de possibles liens avec les pratiques politiques de Platon et de certains membres de l'Académie), et 199 (sur la fonction de cette thèse dans l'économie d'ensemble du *Politique*). Le récit des voyages de Platon en Sicile dans la Lettre VII va dans une direction similaire : dans son second voyage, il s'agit de devenir à la fois conseiller et éducateur de Denys II (331d-333a), même si l'entreprise tourne au fiasco. Si la Lettre VII relate des faits réels, on aurait là une tentative d'application pratique de cette configuration du pouvoir. Si ce n'est pas le cas, l'auteur peut s'être inspiré de ces possibilités esquissées dans les *Lois* et le *Politique*.

(711d-e). L'Athénien reprend ici la deuxième option de la *République* (473d) pour réaliser empiriquement la cité idéale, à savoir que ceux qui détiennent le pouvoir dans les cités se mettent à philosopher de façon authentique (la première étant que le pouvoir revienne aux philosophes)⁸³². À deux différences près cependant. Premièrement, il n'est pas certain que le ou les individus ainsi désignés soient philosophes au sens de la *République* : le désir qui les caractérise, loin d'avoir pour objet l'intelligible, ce qui est véritablement, porte sur la tempérance et la justice (711d6-7 : ἔρωσ θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων). Cela s'explique, on l'a vu, par le fait que les bons gouvernants des *Lois* sont caractérisés par une vertu d'opinion droite, et que cette vertu est suffisante pour gouverner une cité de second rang. La seconde différence, plus importante pour mon propos, tient au fait que la possibilité complémentaire dans la *République*, à savoir qu'un individu vraiment vertueux, ou philosophe, obtienne le pouvoir suprême dans une cité, n'est plus envisagée. Tout se passe donc comme si les deux cas de figure qui dans la *République* constituaient deux possibilités équivalentes – et également difficiles à réaliser – se révélaient en fin de compte dissymétriques : il y a plus de chance de voir advenir la philosophie, ou du moins une vertu savante d'opinion droite, chez ceux qui ont déjà le pouvoir, que de voir le pouvoir confié à un philosophe ou à un savant législateur. Le législateur-conseiller du tyran en est d'ailleurs une variante, plus facile à réaliser : il s'agit d'exercer une influence bénéfique sur ceux qui détiennent déjà le pouvoir. Dans les deux cas, le pouvoir préexiste, et le savoir vient s'y adjoindre, possibilité qui semble plus réalisable que l'inverse, à savoir l'existence d'un savoir auquel vient s'adjoindre le pouvoir⁸³³.

Il ressort de ces suggestions de l'Athénien que pour jouer le rôle qui doit être le sien dans la cité, le savoir, même sous la forme qui est la sienne dans la cité des Magnètes, doit prendre des apparences diverses qui le rendent acceptable aux yeux du reste des citoyens ; apparences qui ont pour dénominateur commun et paradoxal de ne pas correspondre aux

⁸³² L'emploi du datif à valeur de locatif (711d7 : μεγάλας τισὶν δυναστείαις) l'indique sans ambiguïté : il s'agit de voir surgir une forme de désir pour la tempérance et la justice là où se trouve déjà le pouvoir. Il n'est pas anodin que l'Athénien donne comme seul exemple le cas de Nestor, le plus réputé parmi les Achéens pour son savoir, sa sagesse et son éloquence (voir notamment *Iliade*, chant 1, v. 247-252), mais qui est une figure mythologique appartenant à un très lointain passé et dont l'existence n'est attestée que par le témoignage de la tradition et des poètes. Autrement dit, rien ne garantit qu'une telle réunion du savoir et du pouvoir ait réellement existé, même si elle demeure possible. C'est pourquoi l'Athénien renvoie cette possibilité à l'indéfini du passé, du présent ou du futur (711e), rappelant ainsi fortement les conclusions de Socrate sur la réalisabilité de la cité idéale dans la *République* (499c-d).

⁸³³ Que le pouvoir revienne à ceux qui sont déjà philosophes semble pourtant plus souhaitable dans la *République* : en 540d-e, Socrate ne mentionne que cette possibilité lorsqu'il conclut sur la réalisabilité de Kallipolis.

seules images authentiques de la science politique platonicienne, à savoir les philosophes-gouvernants de la *République* et le savant politique du *Politique*. La loi et le conseil nocturne en sont une version inférieure, doxique, d'abord tournée vers la sauvegarde de la vertu de la cité et seulement de façon dérivée (pour les membres du conseil) vers l'examen philosophique. Le savant législateur opérant la transition entre des cités et citoyens existants, et une cité de second rang comme celle des Magnètes, doit quant à lui opérer à l'ombre du pouvoir : qu'on lui attribue une compétence proprement philosophique, ou sa forme dégradée (l'opinion droite), l'important est qu'il ne puisse pas agir directement, mais qu'il ait besoin pour cela d'un représentant officiel du pouvoir, en la personne du tyran raisonnable. Celui-ci offre au savant une façade, une image acceptable du pouvoir, au moins pour opérer la transition d'un régime corrompu à un bon régime. Que le tyran constitue une image plus acceptable du pouvoir que le savant législateur en dit long sur la difficulté à imposer la compétence savante comme critère d'une bonne politique à l'ensemble des citoyens. (Même dans le *Politique*, qui suggère la possibilité d'un exercice du pouvoir plus continu par un conseiller de l'ombre, un autre représentant officiel du pouvoir est requis.) La dernière possibilité, celle d'un ou plusieurs gouvernants qui acquerraient le savoir suffisant pour gouverner droitement, va dans le même sens : si cette possibilité est quand même envisagée, en dépit de sa très grande difficulté, c'est parce que dans ce cas l'autorité du savoir n'a pas à être imposée, mais qu'elle s'exerce là où réside déjà un autre type de pouvoir, qu'elle transforme en profondeur, mais probablement de façon assez insensible aux yeux des autres citoyens. Le savoir n'a donc une chance d'être au pouvoir que s'il apparaît comme autre chose que du savoir : un décret intangible et quasi-divin (loi et préambule), un individu suprêmement vertueux (membre du conseil), un conseiller invisible, ou encore un souverain politique (acquisition ultérieure du savoir).

Doit-on voir dans cette inflexion, depuis la *République* jusqu'aux *Lois*, le signe d'un certain pessimisme platonicien ? Je n'en suis pas certain. L'advenue empirique d'une cité semblable à Kallipolis est extrêmement difficile et peu probable, mais elle dépend également de l'effet du discours philosophique lui-même pour modifier, par une lente infusion, l'image de la philosophie aux yeux de l'opinion commune. Cet effet ne peut appartenir qu'à un temps long qui excède largement celui du dialogue, et même des dialogues. Ainsi le *Politique*, en prolongeant l'entreprise de définition et de démarcation du politique véritable, s'inscrit dans le sillage de la *République* et de son entreprise de modification de l'opinion populaire vis-à-vis de la place du savoir dans la cité, tout en réitérant le même constat que Socrate : la quasi-

divinité du savant politique est à la mesure de sa rareté et de sa difficulté à être accepté, quand bien même il existerait. Cette limitation intrinsèque aux affaires humaines n'empêche ni l'enquête sur le politique d'être menée à son terme, ni n'implique l'impossibilité pure et simple pour le savoir d'exercer un jour le pouvoir. En attendant que cette possibilité puisse un jour se réaliser, Platon se tourne vers des formes alternatives de participation du savoir à l'exercice du pouvoir. Dans les cités existantes, cette participation rencontre des obstacles de taille, que la digression sur la loi du *Politique* met en évidence : l'examen philosophique et le progrès y sont tantôt prohibés et condamnés (dans les régimes légalistes), tantôt simplement sans effet (dans les régimes non légalistes, où ce sont les politiciens qui règnent). En cela, le dialogue rejoint la description extrêmement pessimiste, par la *République*, des conditions d'existence des (naturels) philosophes dans les cités existantes. Ces obstacles ne sont pas pour autant insurmontables, même dans ces cités, à condition de les contourner : dans les cités existantes, en recourant à un gouvernant en place comme paravent du pouvoir et en exerçant une activité de conseil, bien que les conditions propices se présentent rarement ; dans la cité légaliste des Magnètes, en trouvant un équilibre entre le règne de la loi et l'examen philosophique chez les gouvernants. À la lumière de la problématique de la place du philosophe au sein de la cité, les trois dialogues politiques de Platon témoignent donc moins d'un pessimisme grandissant que d'une diversification des approches pour penser l'articulation du savoir et du pouvoir à partir des difficultés mises en évidence dès la *République*. Le règne des philosophes et des savants politiques est peut-être à venir pour Platon ; en attendant, ou à défaut, il est toujours possible de donner de la philosophie et du savoir d'autres images, plus ou moins fidèles et facilement réalisables, mais compatibles avec une opinion commune qui demeure réfractaire à la philosophie.

Conclusion

Après avoir analysé les dangers de la philosophie dans les dialogues de Platon en adoptant une approche thématique, je propose pour terminer d'en ressaisir les principales lignes de force sous la forme d'un itinéraire philosophique⁸³⁴. Platon n'a pas découvert chemin faisant le problème de la difficile distinction du philosophe et du sophiste. Il s'agit bien plutôt de son point de départ, comme en témoigne l'insistance sur l'accusation la plus ancienne dès l'*Apologie*. C'est pourquoi un nombre significatif de dialogues socratiques, étudiés dans la première partie, mettent en scène les confusions dont Socrate fait l'objet de la part de ses interlocuteurs. Ceux-ci lui déniaient souvent en effet la recherche de la vérité dont il ne cesse de clamer qu'elle est la seule chose qu'il poursuit, et tiennent ses réfutations pour une tentative de domination, dans le cadre de joutes verbales débridées où toute mesure et toute bienséance sont abolies. Car ce sont bien les excès de Socrate, son mépris du bon sens apparent, c'est-à-dire des opinions admises, qui lui valent de telles accusations. D'où cette même image générale de Socrate que l'on trouve dans plusieurs dialogues socratiques, à savoir celle d'un éristique, elle-même inspirée du Socrate de comédie d'Aristophane.

Mais il faut tout autant souligner la subtilité avec laquelle Platon fait varier ce thème de la confusion du philosophe et du sophiste. D'abord, par la diversité des profils des accusateurs : ce sont tantôt des rhéteurs (Polos, Calliclès), tantôt des sophistes (Hippias, Thrasymaque), tantôt des hommes politiques (Ménon, Anytos), tantôt l'opinion populaire (par la bouche d'Adimante) qui accusent Socrate de chercher uniquement à les vaincre par n'importe quel moyen. On mesure d'emblée la complexité de l'approche platonicienne : Socrate est critiqué dans les mêmes termes, tant par ceux qui, comme Anytos et une partie de l'opinion populaire, s'opposent farouchement aux sophistes sans s'embarrasser de distinctions entre les individus qu'ils désignent par là, que par les disciples de Gorgias, qui se revendiquent de la rhétorique et se distinguent nettement de la sophistique, ou encore par des

⁸³⁴ Je m'appuierai ici sur une chronologie des dialogues en trois grandes périodes, à la fois traditionnelle et suffisamment large pour être partagée par la plupart des commentateurs de Platon. Il suffit pour mon propos d'accepter que les dialogues traités dans la première partie précèdent la *République*, et que la trilogie *Théétète-Sophiste-Politique*, ainsi que le *Philèbe*, sont ultérieurs et appartiennent aux dernières œuvres de Platon. Le cas un peu à part de l'*Euthydème*, pour lequel je me démarque des datations communément admises, ne modifie pas substantiellement la progression décrite ici.

sophistes, Hippias et Thrasymaque, qui refusent eux aussi d'identifier leur propre façon de procéder à celle de Socrate⁸³⁵.

À cette diversité s'ajoute une variation dans l'intensité et la durée de la critique : tandis que Ménon et Polos, aussi virulents soient-ils, s'adoucissent rapidement devant les explications de Socrate, et acceptent de plus ou moins bon gré d'être réfutés, la situation demeure beaucoup plus conflictuelle avec Calliclès ou encore (de façon latente) avec Anytos. Pour autant, la confusion n'est jamais entière : même Calliclès est ébranlé par les réfutations de Socrate, et pourrait reconnaître, s'il examinait encore ces questions avec Socrate, que celui-ci recherche et affirme réellement la vérité, contrairement à ce dont il l'accuse initialement. À vrai dire, il y a peut-être un dialogue où la confusion n'est pas levée : le *Protagoras*. On assiste cette fois non plus à la condamnation, mais à l'adoubement de Socrate par le plus prestigieux de tous les sophistes, et en présence des grands sophistes de l'époque, comme le sophiste le plus prometteur de sa génération. On peut d'ores et déjà en conclure que dès cette première période de l'œuvre de Platon, celui-ci n'a à aucun moment essayé d'établir une limite étanche entre l'examen socratique et la sophistique : il n'a eu de cesse, au contraire, de sonder les frontières entre ces deux activités, en montrant notamment combien la différence entre la recherche de la vérité (constamment revendiquée par Socrate) et la joute verbale était difficile à faire entendre.

Le procès de Socrate constitue l'arrière-plan constant de ces dialogues, qu'il y soit ou non fait explicitement allusion. Plutôt qu'une défense systématique de Socrate, on peut lire en filigrane dans ces dialogues une analyse des raisons pour lesquelles la recherche de la vérité demeure inaudible, et souvent confondue avec ce qui lui est le plus contraire (la joute verbale et la corruption des mœurs). Ces raisons sont doubles. Il y a d'une part la similitude entre la façon de procéder des sophistes, en particulier les éristiques, et celle de Socrate (la réfutation au moyen de questions et réponses brèves) ; et d'autre part la dimension profondément paradoxale de la vérité défendue par Socrate, qui ne peut apparaître que comme une provocation, semblable aux provocations des deux frères de l'*Euthydème*, qui prennent un malin plaisir à heurter le bon sens et les valeurs communes.

Dans cette première phase, Platon s'attache donc dans certains dialogues, parallèlement aux examens menés avec les interlocuteurs, à mettre en évidence les risques de

⁸³⁵ Il n'est pourtant pas accusé ainsi par tous ses interlocuteurs. Les jeunes adolescents qu'il interroge, notamment dans le *Charmide* et le *Lysis*, sont beaucoup plus dociles et moins virulents envers lui. Il y a également ceux qui le connaissent et l'apprécient, à l'instar de Lachès et Nicias dans le *Lachès*, ou de Criton dans le dialogue homonyme.

confusion qui guettent l'examen philosophique. À ce stade, il s'agit avant tout de diagnostiquer une erreur, une méprise, d'en comprendre les raisons et, dans une certaine mesure, la nécessité. Il importe de souligner, à l'encontre d'une tradition interprétative influente, combien ces dialogues insistent sur le hiatus qui existe entre la façon dont Socrate présente et pratique l'examen philosophique, et ce que ses interlocuteurs perçoivent de sa démarche. Même dans le *Protagoras*, où l'on assiste à une certaine collusion de Socrate avec des thèmes ou méthodes sophistiques, celui-ci n'a rien de cet éristique dangereux que dépeignent Hippias, Ménon ou encore Calliclès. De surcroît, ce diagnostic passe pour l'essentiel par la mise en scène des réactions des interlocuteurs face à Socrate : il se joue dans cette ligne parallèle à celle des arguments, qui invite à s'interroger sur la capacité de Socrate à imposer, outre ses propres vues, une certaine image de l'entretien qu'il est en train de mener, et partant de lui-même en tant que philosophe. La *République* vient doublement infléchir ce dispositif propre aux premiers dialogues. D'une part, tout en prolongeant la mise en scène des confusions dont Socrate fait l'objet, à travers notamment les accusations de Thrasymaque au livre I, elle fait de cette mauvaise réputation du philosophe l'objet d'un examen à part entière, sans commune mesure avec les explications assez succinctes de l'*Apologie*, centrées sur le seul cas particulier de Socrate. Les objections d'Adimante au début du livre VI constituent de ce point de vue un tournant, puisqu'elles se situent d'emblée à un niveau plus général : tout en accusant Socrate, il s'agit d'accuser les philosophes dans leur ensemble. Cette fois, à la différence du *Gorgias*, où l'on trouvait déjà une accusation similaire chez Calliclès, Socrate s'attache à élucider et à réfuter les causes de ces accusations, à savoir la corruption des naturels philosophes et l'usurpation du prestige de la philosophie par des individus indignes d'elle. De mise en scène, la confusion est désormais thématifiée et explicitement récusée, bien qu'elle acquière là encore un caractère de quasi-nécessité.

Mais la *République* marque également un second tournant, qui s'avère déterminant pour les dialogues ultérieurs : l'internalisation de la difficulté, à travers la mise en évidence d'un risque de dérive éristique propre au discours philosophique lui-même. À deux reprises en effet, Socrate souligne dans la *République* combien la recherche de la vérité n'est jamais certaine de ne pas échouer et de se transformer en simple querelle verbale. Ce risque touche aussi bien Socrate et ses interlocuteurs, comme les met en garde Socrate au livre V, que les potentiels philosophes-rois et reines de la cité idéale bâtie en paroles dans le dialogue. En témoignent les précautions toutes particulières qui doivent encadrer la pratique de la réfutation des naturels philosophes (livre VII), et cela alors même qu'ils sont soigneusement

sélectionnés, qu'ils reçoivent la meilleure éducation possible, et qu'ils sont élevés dans un environnement politique qui doit leur permettre d'éviter toute corruption. De ces deux passages, il ressort que le critère de la finalité ne suffit pas à se prémunir contre l'éristique : on peut fort bien rechercher la vérité, et pourtant échouer à l'atteindre et formuler, par ignorance, des arguments éristiques. De surcroît, on ne peut philosopher correctement sans subir l'épreuve purificatrice de la réfutation des opinions. Or, celle-ci déstabilise l'âme en profondeur, et risque sans cesse de donner naissance à une pratique éristique des discours teintée de scepticisme. Sans compter que les dialecticiens accomplis doivent être capables de surmonter toutes les objections possibles : ils doivent selon toute vraisemblance être soumis à toutes les formes de réfutations, y compris éristiques. C'est d'ailleurs un échantillon de ce type de réfutation que fournit Socrate au livre V, à propos de la question du rôle politique des femmes. La *République* concentre donc les deux aspects de la question sophistique – la confusion erronée du philosophe et du sophiste, et le risque de dérive interne de l'examen philosophique – et les présente à chaque fois selon une double modalité : via la mise en scène elle-même, ou en tant qu'objet explicite du discours de Socrate.

Avec la *République*, l'association entre philosophie et sophistique s'émancipe progressivement du schéma des premiers dialogues, où elle se réduit toujours à une erreur de l'opinion, pour devenir un risque latent de la recherche de la vérité. Dans l'*Euthydème*, probablement contemporain de la *République*⁸³⁶, Platon poursuit ce mouvement de reconnaissance et de prise au sérieux de la sophistique. Il y montre d'abord que si les deux vieillards éristiques sont bien par excellence ces usurpateurs de la philosophie dénoncés dans la *République*, ils n'en sont pas moins de redoutables adversaires que l'on aurait tort de discréditer à peu de frais, comme le fait l'Anonyme dans l'épilogue. L'ensemble de cet étrange dialogue témoigne en effet du mélange de ridicule et de toute-puissance propre à l'éristique, et l'on ne saurait minorer l'échec de Socrate, unique dans tout le corpus platonicien, à imposer la recherche de la vérité, non seulement aux éristiques eux-mêmes, mais également aux adolescents qui dialoguent avec lui (Ctésippe et Clinias). Platon y aborde l'éristique en philosophe, c'est-à-dire en refusant la fausse alternative entre l'idolâtrie des partisans des éristiques et la critique unilatérale de l'Anonyme. La réponse à ce dernier, dans l'épilogue, donne au dialogue toute sa saveur provocatrice : même si l'éristique ne saurait

⁸³⁶ On considère généralement qu'il appartient à la première période de Platon. La probable intertextualité avec la *République*, ainsi que la complexité avec laquelle y sont abordés les rapports entre philosophie et sophistique, me font finalement pencher pour une rédaction contemporaine à la *République*, voire légèrement ultérieure. Les affinités entre la sophistique de l'*Euthydème* et celle décrite dans le *Sophiste*, à quoi s'ajoute la similarité entre un sophisme du dialogue et un argument du *Parménide*, me semblent également aller en ce sens.

mener ni à la vertu, ni au savoir, elle vaut peut-être toujours mieux, par son sens de la provocation de l'opinion et son attention exclusive au *logos*, que le savoir tout doxique, qui prétend s'exempter des risques inhérents à la pensée, revendiqué par l'Anonyme. D'où le trouble de Socrate face à certains arguments des deux frères, et son éloge constant de leur technique.

Être philosophe, et non philodoxe, c'est donc savoir reconnaître une positivité, voire une certaine grandeur à l'éristique ; c'est être capable de se troubler devant un sophisme, s'il contient quelque profondeur, même inaperçue de celui qui le produit. Mais l'éristique n'en demeure pas moins une pratique du discours entièrement stérile, qui garantit la victoire aussi sûrement qu'elle laisse échapper la vérité, et le dialogue a également pour fonction de montrer qu'en présence des éristiques, il est tout simplement impossible de philosopher. Malgré les tentatives initiales de Socrate pour résoudre les paralogismes des deux frères et son exhortation à la philosophie auprès de Clinias, et même s'il montre combien la machinerie éristique se grippe à la moindre question, il ne peut que subir l'avalanche d'arguments qu'ils produisent et se murer dans le silence. Il est tout au plus possible d'entrer dans leur propre jeu, de s'imposer en rétorquant à un paralogisme par un autre, comme il le fait un moment, pris d'un étrange désir, mais avec pour seule conséquence d'apparaître meilleur sophiste que les sophistes et de faire disparaître complètement la philosophie. Dans l'*Euthydème*, deux aspects du problème sophistique apparaissent donc avec une acuité inédite dans les dialogues : la reconnaissance de la puissance peu commune de la sophistique, du moins dans sa forme éristique, ce qui implique la nécessité de la prendre au sérieux ; et la mise en évidence des limites qui grèvent toute entreprise de démarcation du philosophe et du sophiste. Une telle démarcation est peut-être tout simplement impossible en présence de ces sophistes qui imposent à leurs interlocuteurs, Socrate compris, leur propre façon de mener l'entretien, et nécessite un autre contexte discursif dans lequel l'examen philosophique peut se déployer sans heurt⁸³⁷.

Pour résumer la façon dont Platon diversifie son approche de la question sophistique, après l'avoir d'abord abordée sous l'angle d'une confusion induite entre Socrate et les sophistes, on constate donc : 1) une internalisation du problème, l'éristique devenant un risque endogène au philosophe ; 2) la reconnaissance du défi intellectuel que constitue la

⁸³⁷ La comparaison avec le *Protagoras* rend d'autant plus frappante la position inédite de Socrate dans l'*Euthydème* : après l'intermède, il est convenu que Protagoras mènera l'entretien, mais Socrate reprend très rapidement la main et impose à la fois ses questions (sur l'unité de la vertu) et sa méthode (les questions et réponses brèves, par opposition à l'exégèse poétique introduite par le sophiste). Il se produit exactement le contraire avec les éristiques, qui gardent la mainmise sur l'entretien.

sophistique, notamment sous sa forme radicale (l'éristique), et de la nécessité de la prendre au sérieux ; 3) une réflexion sur les limites qui grèvent toute entreprise de démarcation définitive des deux activités. Les derniers dialogues de Platon explorent dans le détail ces différentes approches du problème sophistique.

La trilogie *Théétète-Sophiste-Politique* est à cet égard emblématique. Le *Théétète* présente ni plus ni moins que la plus longue dérive éristique de Socrate, et cela de façon parfaitement explicite et assumée. Dans le sillage des analyses de la *République*, on peut expliquer cette dérive (circonscrite et reconnue comme telle) par sa fonction pédagogique dans l'éducation du jeune Théétète. Mais j'ai également tâché de montrer qu'elle ne pouvait se comprendre que dans le contexte précis de l'examen du relativisme protagoréen, qui a pour caractéristique d'abolir la distinction entre l'opinion et le savoir et de rendre le discours faux impossible. Les sophismes de Socrate prennent dès lors tout leur sens, puisqu'ils forcent Protagoras (du moins ce Protagoras fictivement ressuscité par Socrate), pour se défendre, à nier ses propres principes ; il en va de même avec la deuxième série d'arguments, les objections sérieuses, qui s'appuient sur l'invraisemblance de la thèse de Protagoras aux yeux de l'opinion populaire pour la discréditer, précisément parce qu'il s'agit là du seul critère de validité reconnu par le sophiste. Dans certains contextes dialogiques particuliers, il est donc nécessaire, ou plus efficace, de recourir à des arguments fallacieux. L'éristique est internalisée, mais elle est ici moins une dérive ou une erreur à corriger qu'un outil adapté à la thèse examinée. Il faut par conséquent, malgré les similitudes, distinguer ce cas de la brève dérive éristique de Socrate dans l'*Euthydème*, car dans le *Théétète*, l'altérité entre Socrate et son interlocuteur est toute fictive, Socrate incarnant à la fois son propre rôle et celui du sophiste qu'il ressuscite le temps de l'examen. Les réponses de Protagoras, qui s'insurge contre l'usage éristique des arguments et appelle à un examen philosophique, sont aussi bien les siennes, et tout cela participe à l'éducation de Théétète. On n'en retrouve pas moins l'idée commune qu'il est tout à fait possible pour le philosophe, dans des contextes variés et pour des raisons différenciées, d'user d'arguments éristiques.

Le *Théétète* confirme en outre combien Platon réévalue, après l'*Euthydème*, le défi que représente la pensée sophistique : près de trente pages Stephanus, soit plus d'un tiers du dialogue, sont consacrées à l'examen du relativisme protagoréen, là où il est sommairement présenté en moins d'une page dans le *Protagoras*. Cette réévaluation s'accompagne d'une interprétation proprement philosophique de la doctrine du sophiste, dans la mesure où Platon

l'inscrit dans un cadre épistémologique et ontologique plus large, en l'occurrence la thèse de Théétète sur la connaissance-sensation et le mobilisme hérité d'Héraclite. Le relativisme du *Théétète* n'est probablement déjà plus vraiment le relativisme du Protagoras historique, et pourtant, il s'agit de la plus grande défense du sophiste à nous être parvenue, comme en témoigne la magistrale Apologie proposée par Socrate, qui sert encore aujourd'hui de modèle aux réévaluations de la pensée sophistique, et dont Platon laisse entendre qu'elle n'est pas de Protagoras.

Le *Sophiste* témoigne également de cette réévaluation croissante de la pensée sophistique, puisqu'il est le grand dialogue sur la puissance de la sophistique, en même temps que celui où le philosophe parvient à capturer le sophiste et à le distinguer nettement du philosophe. On n'a pu faire de ce dialogue tout autre chose qu'un dialogue sur le sophiste, ou encore le lieu d'une critique trop facile de la sophistique, qu'en négligeant son unité profonde et sa dynamique propre. La sophistique y est anonymisée, c'est un Étranger (anonyme lui aussi) certain de la différence entre le sophiste, le philosophe et le politique qui mène l'échange en l'absence de tout sophiste. Et pourtant aucun dialogue ne manifeste mieux la puissance de réappropriation du discours philosophique par la sophistique. Le sophiste, démultipliant ses apparaîtres, échappe aux *logos* qui tente de l'enserrer du côté de la production de discours trompeurs ; pire, les premières définitions culminent dans la sixième, celle d'une sophistique hybride qui ne peut que rappeler la pratique socratique de la réfutation, et qui rend la philosophie, dès lors qu'elle est envisagée sous l'angle de la seule réfutation (dont elle ne saurait pourtant faire l'économie), indistincte de la sophistique.

Encore n'est-ce là que le début des difficultés : la partie dite ontologique du dialogue montre la capacité de la sophistique, unifiée sous l'art de la contradiction, à se nourrir des contradictions inhérentes à toutes les entreprises ontologiques. Celles produites par le grand Parménide d'abord, qui a fait être le non-être du seul fait de le dire, mais également celles de tous ceux qui ont parlé de l'être. Toutes ces tentatives pour parler de l'être ont pour point commun d'avoir négligé leur propre nature discursive, et ne peuvent dès lors que laisser le sophiste vainqueur, lui qui ne considère rien d'autre que ce qui se joue dans le *logos*, mais qui le fait en maître. Même l'hypothèse des Formes intelligibles, d'origine proprement platonicienne, est mise en scène comme l'un de ces discours ontologiques potentiellement rempli de contradictions. Jusqu'au renversement de Parménide, on peut trouver des antécédents historiques à cette réappropriation sophistique des discours sur l'être, notamment chez Gorgias. Mais la démultiplication des contradictions ontologiques, et la mise en scène

des Amis des Formes comme tout aussi impuissants à échapper aux critiques du sophiste, sont quant à elles proprement platoniciennes : le sophiste n'est jamais aussi redoutable que lorsqu'il devient une invention platonicienne. La seule solution pour sortir de ces impasses et capturer le sophiste consiste alors à partir du *logos* et de ses exigences – l'entrelacement d'une multiplicité réglée – pour mettre en place une ontologie adéquate, dans laquelle les réalités éidétiques entrent en relation réglées les unes avec les autres, c'est-à-dire encore une ontologie qui ne s'oublie pas comme *logos*. La leçon du dialogue est donc la suivante : tout discours ontologique qui se donnerait comme un accès direct à la chose qu'il décrit (l'être ou les êtres) ne peut que donner raison aux contradictions incessantes du sophiste, et l'on ne peut surmonter ces contradictions qu'à la condition de prendre la mesure de la puissance et de la pertinence de la critique sophistique des discours ontologiques. Le *Sophiste* prolonge et parachève de la sorte la réflexion platonicienne sur les liens entre sophistique et ontologie mise en place dans le *Théétète*. C'est de ce côté-là que le sophiste s'avère être le plus redoutable, mais aussi le plus précieux pour le philosophe, puisqu'il le force à porter ses regards sur l'être *et* le *logos* à la fois, sur l'être pris dans l'élément du *logos*.

Toutefois, le *Sophiste* laisse entièrement ouverte la question de la capacité du philosophe à apparaître comme autre chose qu'un sophiste aux yeux de l'opinion populaire, et le problème de sa place dans la cité. Le *Politique* s'en fait l'écho, dans une brève allusion au procès de Socrate (et au Socrate d'Aristophane) qui engage cependant une part non négligeable de l'interprétation du dialogue. En dehors du cas idéal dans lequel un roi savant exercerait directement le pouvoir en n'ayant d'autre norme que sa propre intelligence, la moins mauvaise option pour les cités existantes réside dans le règne sans partage de la loi. Or, celui-ci entre directement en tension avec l'examen philosophique, qui porte le plus souvent sur les mêmes sujets que la loi, en sorte que le philosophe recherchant la vérité risque toujours d'apparaître comme ce sophiste corrupteur que décrivait Aristophane. De la *République* au *Politique*, l'image du philosophe aux yeux de l'opinion publique et sa place dans la cité sont donc tout aussi problématiques, ce qui témoigne de l'acuité du problème aux yeux de Platon, et cela, alors même que le *Sophiste* pourrait sembler avoir définitivement résolu la question de la distinction entre philosophie et sophistique. Il n'en est rien, comme le confirme l'arrière-plan dramatique dans lequel s'inscrit la trilogie tardive : à la fin du *Théétète*, Socrate se rend au Portique du roi pour entendre l'accusation intentée contre lui ; la machinerie est lancée, et le *Sophiste* et le *Politique* se déroulent au lendemain de cette accusation dont on a vu qu'elle était, dès le début, indissociable d'une certaine image de Socrate en sophiste. Ce n'est donc

pas seulement le *Politique* qui fait écho au procès de Socrate, mais bien l'ensemble de la trilogie qui s'attache, encore et toujours, à élucider les causes de sa condamnation. En choisissant de mettre en scène une éristique socratique dans le *Théétète*, en appelant dans le *Sophiste* la purification des opinions par la réfutation une noble sophistique, et en faisant de la condamnation de l'examen philosophique le risque latent de tout régime légaliste dans le *Politique*, il ne s'agit nullement d'avaliser ou de justifier la condamnation de Socrate, mais plutôt de rappeler combien la différence entre un philosophe et un sophiste ne peut être saisie qu'à la condition de philosopher soi-même, c'est-à-dire de rechercher la vérité par tous les moyens et sans préjuger de ses résultats. Aux yeux de l'opinion, le risque de confusion ne peut que demeurer inévitable.

C'est la raison pour laquelle, dans le *Politique* mais également dans les *Lois*, probablement le dernier dialogue écrit par Platon, on voit apparaître le conseiller exerçant à l'ombre du pouvoir. Cette forme de participation à la vie de la cité constitue un compromis entre les cas idéaux (les philosophes-gouvernants et le savant politique), où le philosophe agit en pleine lumière et se voit pleinement accepté par le reste de la cité, et sa condamnation par la cité. Il en va de façon analogue du projet même des *Lois*, qui bâtit en discours un régime idéal de second rang, dans lequel la loi laisse une place à l'examen philosophique, échappant ainsi au risque latent de condamnation de l'examen philosophique que le *Politique* associe aux régimes légalistes. Les *Lois* prolongent donc en filigrane les réflexions abordées plus frontalement dans la *République* et le *Politique* sur le rôle politique du philosophe dans des cités de second rang et sa réputation auprès de l'opinion populaire, et esquissent des solutions différenciées à une difficulté d'ordre structurelle, c'est-à-dire tenant à la nature même des rapports entre philosophes et non philosophes.

Un dernier dialogue tardif témoigne du souci qu'a Platon, en particulier à la fin de sa carrière, de mettre en évidence les risques internes de dérive éristique de l'examen philosophique. Il s'agit du *Philèbe*, où il appert que c'est à même le langage, dans l'entrelacement perpétuel d'un et de multiple qu'il produit, que loge le risque d'un usage éristique du *logos*. De ce point de vue, le *Philèbe* élargit substantiellement les risques déjà décrits dans la *République*, notamment au livre VII : la réfutation n'est désormais plus la principale cause, car l'éristique provient également d'une prise de conscience (aussi insuffisante soit-elle) de la nature ambivalente du langage, qui mêle incessamment l'un et le multiple. Tout langage conscient de lui-même risque dès lors de tourner à l'éristique, c'est-à-dire à la confusion de l'un et du multiple. Seule la dialectique, qui pose des multiplicités

intermédiaires, permet de sortir de ces contradictions. Mais elle n'est jamais garantie de ses résultats, et ne saurait s'immuniser à l'avance contre ce risque : elle doit toujours l'assumer à chaque fois qu'elle s'exerce.

La trajectoire philosophique de Platon me semble donc témoigner d'une intensification et d'une complexification progressive de la question sophistique, c'est-à-dire des frontières entre philosophie et sophistique, indissociable d'une reconnaissance du formidable défi que représente la pensée sophistique. La sophistique devient ainsi le nom de tous les dangers et de tous les défis auxquels devra faire face celui ou celle qui philosophera authentiquement. Dangers qui ne tiennent pas seulement à l'ignorance de l'opinion populaire, mais bien plutôt à la nature même du philosophe, activité qui ne peut débiter que lorsque l'âme est ébranlée en profondeur, qui engage l'âme tout entière, et qui nous confronte aux pièges infinis de la pensée et du langage. Philosophier, pour Platon, exige par conséquent de se confronter inlassablement à la sophistique, non seulement en tant que figure antagoniste de la philosophie (le sophiste est alors celui qui récuse la recherche de la vérité et les discours sur ce qui est au profit de la joute verbale et de la pure persuasion) mais également en tant qu'autre en soi-même (la joute verbale à laquelle, si l'on n'y prend suffisamment garde, on risque toujours de succomber). Il ne me semble aucunement nécessaire de voir là une forme de pessimisme de la part de Platon, mais davantage une mise en garde à quiconque se voudra philosophe – on ne philosophe pas correctement à moins d'avoir conscience de ces dangers, et d'y faire face – ou à tout le moins, un retour lucide sur une vie passée à philosopher.

Cet itinéraire philosophique permet d'autant mieux de faire ressortir l'importance de Socrate, non seulement en tant qu'il constitue le locuteur principal de la plupart des dialogues étudiés, mais également dans la mesure où sa condamnation et son procès continuent à être pensés et mis en scène par Platon jusque dans ses derniers dialogues, y compris lorsqu'il cède la parole à l'Étranger. Les développements qui précèdent permettent, me semble-t-il, de comprendre un peu mieux cette persistance de Socrate. Au cours de cette étude, je me suis attaché à montrer que la réflexion platonicienne sur les dangers de la philosophie excédait largement le cas particulier de Socrate, en sorte que les résistances et critiques dont celui-ci fait l'objet pourraient toucher, potentiellement, tout philosophe dès lors qu'il s'attaque aux opinions communément admises – ce que, rappelons-le une dernière fois, il ne peut pas ne pas faire, sauf dans une cité déjà juste et belle, et même dans ce cas, il doit le faire auprès des naturels philosophes, ce qui est là aussi dangereux. L'Étranger d'Élée, s'il procédait lui-même

à la purification des opinions d'Anytos, de Polos ou de Calliclès, ou s'il menait avec eux l'enquête sur le sophiste et le politique au moyen des divisions dichotomiques, échapperait-il davantage que Socrate aux accusations ? Rien n'est moins sûr, et il en irait probablement de même pour l'Athénien ou Timée, bien que ceux-ci soutiennent des positions peut-être moins subversives vis-à-vis du sens commun.

Néanmoins, d'un point de vue dramatique, Socrate présente un trait unique, que j'ai déjà souligné dans l'introduction : il est le seul des philosophes des dialogues à endosser lui-même, en première personne, la confusion entre philosophie et sophistique. C'est le cas dans les premiers dialogues, où cette confusion relève d'une méprise, mais aussi dans ces dialogues plus tardifs que sont la *République*, où il assume une brève dérive éristique, l'*Euthydème*, où il défend les éristiques contre une condamnation trop univoque, et confesse un étrange désir d'agir comme eux et de se faire leur élève, ou encore le *Théétète*, où il n'hésite pas à attaquer éristiquement Protagoras pour le forcer à se défendre en philosophe, puis à le mettre en difficulté avec les réfutations sérieuses sur son propre terrain, celui du vraisemblable. Cela ne se produit à aucun moment avec l'Étranger, qui montre toute la puissance de la sophistique, mais prend soin de tracer, au moins pour ceux qui prêtent une oreille attentive aux discours philosophiques, une frontière étanche entre le philosophe (et lui-même) et le sophiste. Socrate n'est donc pas seulement ce personnage qui assume la confrontation avec les plus anti-philosophes des interlocuteurs, mais de manière plus générale celui qui assume tous les risques inhérents à l'activité philosophique, jusqu'au bout (c'est-à-dire jusqu'à parfois sacrifier son amour pour la vérité et se faire sophiste) et autant que nécessaire. Telle est à mon sens l'une des fonctions essentielles de Socrate, et la raison de sa présence persistante dans les dialogues.

Comment expliquer enfin cette nécessité, chez Platon, de relancer ainsi constamment la question sophistique et d'insister sur toutes les formes de danger inhérentes à la pratique de la philosophie ? On peut faire l'hypothèse que c'est là répondre à l'exigence de vérité et d'intelligibilité propre à la philosophie, mais également la seule manière de défendre véritablement Socrate. Du point de vue de l'opinion populaire, il aurait pu sembler plus simple et plus efficace, pour disculper Socrate et la philosophie, de nier en bloc les multiples accusations dont ils ont fait l'objet. C'est notamment la voie choisie par Xénophon dans ses *Mémoires*, où sont récusés un à un les chefs d'accusation, à tel point que l'on en vient à se demander comment Socrate a bien pu être condamné par les Athéniens. On pourrait s'attendre à ce que Platon adopte la même démarche envers l'accusation d'être un sophiste, qui est selon

lui à la fois la plus ancienne, la plus diffuse et la plus déterminante, et à ce qu'il laisse de côté les points de jonction et de confusion possibles entre l'examen socratique (ou la dialectique) et la sophistique. Or, il se produit plutôt le contraire : tout en élaborant une série de distinctions entre philosophie et sophistique, il ne cesse d'explorer leur parenté problématique, quitte à défendre les vertus de la sophistique ou à rectifier à son encontre des condamnations trop hâtives. À la différence de Xénophon, qui défend en Socrate un citoyen injustement condamné par ses pairs, Platon défend à travers lui une activité unique, beaucoup plus singulière et en rupture avec l'opinion commune. Cela requiert une approche différente, beaucoup plus nuancée, qui corrige les méprises sur la philosophie tout en reconnaissant que ces méprises sont à certains égards inéluctables, ou qu'il est du moins impossible de les supprimer entièrement et une fois pour toutes. Car si le philosophe est accusé d'être un sophiste, force est de constater qu'il ne peut parfois pas apparaître autrement, et que la sophistique elle-même possède une certaine noblesse ainsi qu'une puissance indéniable. Le reconnaître n'est ni porter atteinte à la mémoire de Socrate, ni amoindrir la défense de la philosophie (passée comme à venir), mais se donner les moyens de la défendre et de la pratiquer correctement, c'est-à-dire dans la conscience lucide de ses obstacles et de toutes les potentialités qui sont les siennes.

Bibliographie

Instruments de travail

BERTRAND J., *Nouvelle grammaire grecque*, Paris, Ellipses, 3^{ème} édition revue et augmentée, 2010.

BRANDWOOD L., *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Sons, 1976.

LIDDLE H. G., R. SCOTT, S. JONES et R. MACKENZIE, *A Greek-English Lexicon* [1940], Oxford, Clarendon Press, 9^{ème} édition, 1996.

Sources primaires (éditions et traductions)

Éditions et traductions des dialogues de Platon

ADAM J., *The Republic of Plato* [1902], edited with critical notes, commentary and appendices, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 2 vol.

BRISSON L., *Platon. Apologie de Socrate. Criton*, traductions inédites, introductions et notes, Paris, GF-Flammarion, 2005.

BRISSON L. (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

BRISSON L. et J.-F. PRADEAU, *Platon. Le Politique*, présentation, traduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2003.

BRISSON L. et J.-F. PRADEAU, *Platon. Les Lois*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2006, 2 vol.

BURNET J. (éd.), *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1900-1910, 5 vol.

CAMPBELL L., *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, Clarendon press, 1867.

CANTO-SPERBER M., *Platon. Euthydème*, introduction, traduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1989.

CORDERO N.-L., *Platon. Le Sophiste*, traduction et présentation, Paris, GF-Flammarion, 1993.

CORNFORD F. M., *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1935.

CROISSET A., *Platon. Protagoras* [1923], texte établi et traduit, avec la collaboration de L. Bodin, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

DIES A., *Platon. Le Sophiste*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

- DIXSAUT M., *Platon. République*. Livres VI et VII, traduction et commentaire, Paris, Bordas, 1986.
- DIXSAUT M., D. EL MURR, M.-A. GAVRAY, A. HASNAOUI, É. HELMER, A. LARIVÉE, A. DE LA TAILLE et F. TEISSERENC, *Platon. Le Politique*, introduction, traduction (texte grec en vis à vis) et commentaire, Paris, Vrin, 2018.
- DODDS E. R. (éd.), *Plato. Gorgias*, a revised text with introduction and commentary, Oxford, Oxford University Press, 1959.
- DOVER K. J., *Plato. Symposium*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ENGLAND E. B., *The Laws of Plato* [1921], the text edited with introduction, notes, etc., Manchester, The University Press, 1976, vol. 2.
- GOSLING J. C. B., *Plato. Philebus*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Clarendon Plato series », 1975.
- HICKEN W. F., E. A. DUKE, W. S. M. NICOLL, D. B. ROBINSON et J. C. G. STRACHAN (éd.), *Platonis Opera. Tetralogia I-II*, Oxford, Oxford University Press, coll. « Oxford Classical Texts », 1995, vol. 1.
- ILDEFONSE F., *Platon. Protagoras*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- IRWIN T., *Plato. Gorgias* [1979], translated with notes, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- LEROUX G., *Platon. La République* [2002], traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2004.
- MARCHAND S. et P. PONCHON, *Platon. Gorgias, suivi de l'Éloge d'Hélène de Gorgias*, traduction, introduction et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- MCDOWELL J., *Plato. Theaetetus*, translated with notes, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- MERIDIER L., *Platon. Ion. Ménexène. Euthydème*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- MOUZE L., *Platon. Le Sophiste*, introduction, traduction et notes, Paris, Le Livre de Poche, 2019.
- NARCY M., *Platon. Théétète*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, GF-Flammarion, 2^{ème} édition corrigé, 1995.
- PACHET P., *Platon. La République*, Paris, Gallimard, 1993.
- PRADEAU J.-F. et F. FRONTEROTTA, *Platon. Hippias majeur / Hippias mineur*, traductions inédites, introductions et notes, Paris, GF-Flammarion, 2005.
- ROBIN L., *Platon. Œuvres complètes* [1940-1942], traduction nouvelle et notes, avec la collaboration de J. Moreau, Paris, Gallimard, 1950, 2 vol.

ROWE C., *Plato. Statesman* [1995], edited with an introduction, translation and commentary, Warminster, Aris & Phillips, 2004.

ROWE C., *Plato. Republic*, translated with an introduction and notes, Londres, Penguin, 2012.

SHOREY P. et W. PREDDY, *Plato. Republic* [1935], Cambridge, MA / Londres, Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 2000, 2 vol.

SLINGS S. R. (éd.), *Platonis Respublica*, Oxford, Clarendon Press, coll. « Oxford Classical Texts », 2003.

TAYLOR C. C. W., *Plato. Protagoras* [1976], Oxford, Oxford University Press, coll. « Clarendon Plato series », 1991.

Autres textes anciens

BEKKER I et O. GIGON, *Aristotelis Opera*, Berlin, de Gruyter, 1831-1870, 5 vol.

BREMOND E. et G. MATHIEU, *Isocrate. Discours*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1929-1962, 4 vol.

CASSIN B., *Si Parménide. Le traité anonyme « De Melisso, Xenophane, Gorgia »*, édition critique et commentaire, Lille, Presses Universitaires de Lille, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cahiers de philologie vol. 4 », 1980.

CASSIN B. et M. NARCY, *La Décision du sens : le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 13 », 1989.

DIELS H. et W. KRANZ (éd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich / Berlin, Weidmannsche Verlagbuehndlung, 6^{ème} édition, 1951-1952, 3 vol.

DORION L.-A., *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1995.

DORION L.-A., *Xénophon. Mémorables*, texte établi par M. Bandini, Paris, Les Belles Lettres, 2000-2011, 3 vol.

DOVER K. J., *Aristophanes. Clouds*, edited with introduction and commentary, Oxford, Oxford University Press, 1968.

DUMONT J.-P. (éd.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.

GOULET-CAZE M.-O. (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, introductions, traductions et notes, Paris, Le Livre de Poche, 1999.

HECQUET M., *Aristote. Les Réfutations sophistiques*, introduction, édition du texte grec, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 2019.

KANNICHT R., B. SNELL et S. L. RADT (éd.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-2004, 5 vol.

- KASSEL R. et C AUSTIN (éd.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin, de Gruyter, 1983-2022, 9 vol.
- LEGRAND P.-E., *Hérodote. Histoires*, texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1946-1956, 9 vol.
- MAZON P., *Homère. L'Iliade*, avec la collaboration P. Chantraine, P. Collar et R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1937-1938, 4 vol.
- PELLEGRIN P. (éd.), *Aristote. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.
- PELLEGRIN P., *Aristote. Topiques. Réfutations sophistiques*, introduction, bibliographie et index, traductions et notes par J. Brunschwig et M. Hecquet, Paris, GF-Flammarion, 2015.
- PRADEAU J.-F. (éd.), *Les Sophistes*, traductions, présentations et notes, Paris, GF-Flammarion, 2009, 2 vol.
- ROMILLY J. de, *Thucydide, La Guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit, introduction et notes par C. Mossé, Paris, Les Belles Lettres, 2009, 3 vol.
- SEGONDS A. P. et C. LUNA, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, texte établi, traduit et annoté, Paris, Les Belles Lettres, 2007-2021, 7 vol.
- SOMMERSTEIN A. H., *Aristophanes. Clouds*, edited with an introduction, translation and notes, Warminster, Aris & Phillips, 1982.
- VAN DAELE H., *Aristophane. Les Guêpes*, texte établi par V. Coulon, introduction et notes par C. Orfanos, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- VAN DAELE H., *Aristophane. Les Nuées*, texte établi par V. Coulon, introduction et notes par S. Milanezi, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Littérature secondaire

Articles et ouvrages sur Platon

- ANNAS J., *Introduction à la République de Platon*, B. Han (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994.
- ARRUZZA C., *A Wolf in the City. Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, New York, Oxford University Press, 2019.
- AUBENQUE P. (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991.
- BABUT D., « Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ πάσεται φλυαρῶν : les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique*, vol. 24, n° 1, 1994, p. 335-386.

- BABUT D., « Platon et Protagoras : l'"apologie" du sophiste dans le *Théétète* et son rôle dans le dialogue », dans D. Babut (éd.), *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 1994.
- BALANSARD A., *Enquête sur la doxographie platonicienne dans la première partie du Théétète*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « International Plato studies 29 », 2012.
- BENATOUIL T., *La science des hommes libres. La digression du Théétète*, Paris, Vrin, 2020.
- BENATOUIL T. et D. EL MURR, « L'Académie et les géomètres : usages et limites de la géométrie de Platon à Carnéade », *Philosophie antique*, vol. 10, 2010, p. 41-80.
- BENITEZ E. E., *Forms in Plato's Philebus*, Van Gorcum, Assen, 1989.
- BENSEN CAIN R., « Shame and Ambiguity in Plato's *Gorgias* », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 41, n° 3, 2008, p. 212-237.
- BENSON H. H., « Collection and Division in the *Philebus* », dans John Dillon et Luc Brisson (éd.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, p. 19-24.
- BERTRAND J.-M., *De l'écriture à l'oralité. Lecture des Lois de Platon*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1999.
- BEVERSLUIS J., *Cross-Examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BLONDELL R., *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- BONNEMAISON A., « *République* VII 537d-539d : un cas de schizophrénie socratique ? Réponse à un article de L.-A. Dorion », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. 37, n° 1, 2019, p. 27-59.
- BOSTOCK D., *Plato's Theaetetus* [1988], Oxford, Clarendon press, 2005.
- BRANCACCI A., « Eutidemo e Dionisodoro, gli ὀψιμαθεῖς del *Sofista* e un passo dell' *Eutidemo* », *Elenchos*, vol. 20, n° 2, 1999, p. 381-396.
- BRANCACCI A., « Il *Teeteto* e il suo rapporto con il *Cratilo* », *Elenchos*, vol. 41, n° 1, 2020, p. 27-48.
- BRANCACCI A., « Langage, ontologie et *paideia* dans l'*Euthydème* », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 161-185.
- BRISSON L. et J.-F. PRADEAU, *Les Lois de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

- BROWN L., « Innovation and Continuity : The Battle of Gods and Giants, *Sophist* 245-249 », dans J. Gentzler (éd.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 181-207.
- BROWN L., « Definition and Division in Plato's *Sophist* », dans D. Charles (éd.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 151-171.
- BRUNSCHWIG J., « Platon, *République* », dans F. Châtelet, O. Duhamel et É. Pisier (éd.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 880-892.
- BURNEYEAT M., « Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus* », *The Philosophical Review*, vol. 85, n° 2, 1976.
- BURNEYEAT M., « First words. A valedictory lecture », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 43, 1998, p. 1-20.
- BURNEYEAT M., *Introduction au Théétète de Platon* [1990], M. Narcy (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- BURNEYEAT M., « Utopia and Fantasy : The Practicability of Plato's Ideally Just City », dans Gail Fine (éd.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 297-308.
- BURNEYEAT M., « Plato on how not to speak of what is not : *Euthydemus* 283a-288a », dans *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 40-66.
- BURNEYEAT M. et M. FREDE, *The Seventh Platonic Letter. A Seminar*, D. Scott (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2015.
- CANTO-SPERBER M., *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- CAPRA A., *Ἀγῶν λόγων. Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milan, coll. « Il Filarete 197 », 2001.
- CARELLI P., « Power and Character in Plato's *Hippias Minor* », *Ancient Philosophy*, vol. 36, n° 1, 2016, p. 65-79.
- CHAPPELL T. D. J., *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- CLARK J. C., « The strength of knowledge in Plato's *Protagoras* (355a-358d) », *Ancient Philosophy*, vol. 32, 2012, p. 237-255.
- COLLOBERT C., « La rhétorique au cœur de l'examen réfutatif socratique : le jeu des émotions dans le *Gorgias* », *Phronesis*, vol. 58, 2013, p. 107-138.
- COREY D. D., *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 2015.

- CORNELLI G., « La colpa di Alcibiade : Il *Simposio* di Platone come apologia di Socrate », dans G. Cornelli et A. B. de Araújo (éd.), *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*, Naples, Loffredo, 2012, p. 77-96.
- CORNFORD F. M., « Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI.-VII. (II.) », *Mind*, vol. 41, n° 162, 1932, p. 173-190.
- CORNFORD F. M., « Plato's Commonwealth », *Greece & Rome*, vol. 4, n° 11, 1935, p. 92-108.
- COUSIN V., *Platon*, C. Mauve, M. Narcy, R. Raghianti et P. Vermeren (éd.), Paris, Vrin, 2016.
- CRIVELLI P., « Division and Classification : *Philebus* 14c–20a », dans P. Dimas, R. E. Jones et G. R. Lear (éd.), *Plato's Philebus. A philosophical discussion*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 34-54.
- DAVIDSON D., *Plato's Philebus*, Londres / New-York, Routledge, 1990.
- DELCOMMINETTE S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde / Boston, Brill, coll. « Philosophia antiqua 100 », 2006.
- DELCOMMINETTE S., « Odysseus and the Home of the Stranger from Elea », *The Classical Quarterly*, vol. 64, n° 2, 2014, p. 533-541.
- DEMONT P., « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », *L'Information littéraire*, vol. 60, n° 2, 2008, p. 3-9.
- DIXSAUT M., « Isocrate contre des sophistes sans sophistique », dans *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 63-85.
- DIXSAUT M., « Platon et le logos de Parménide », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur Parménide*. Tome II : problèmes d'interprétation, Paris, Vrin, 1987, p. 215-253.
- DIXSAUT M., « La négation, le non-être et l'autre dans le *Sophiste* », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 165-213.
- DIXSAUT M., « L'affirmation de Philèbe (11a-12b) », dans M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, 1999, vol. 1/2, p. 27-28.
- DIXSAUT M., « Images du philosophe », *Kléos*, n° 4, 2000, p. 191-248.
- DIXSAUT M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001.
- DIXSAUT M., *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* [1985], Paris, Vrin, 3^{ème} édition revue et corrigée, 2001.
- DIXSAUT M., *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003.
- DIXSAUT M., « La rhétorique, une définition impossible ? », dans F. Alesse, F. Aronadio, M. C. Dalfino, L. Simeoni et E. Spinelli (éd.), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e*

- storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Naples, Bibliopolis, 2008, p. 79-103.
- DORATI M., « Platone ed Eupoli (*Protagora* 314c-316a) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, vol. 50, n° 2, 1995, p. 87-103.
- DORION L.-A., « La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 88, n° 79, 1990, p. 311-344.
- DORION L.-A., « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques ? », dans T. M. Robinson et L. Brisson (éd.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000, p. 35-50.
- DORION L.-A., « La critique de l'*elenchos* socratique dans la *République* (VII 537d-539d) », dans J.-B. Gourinat et J. Lemaire (éd.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2016, p. 43-66.
- DORTER K., *The transformation of Plato's Republic*, Lanham, Lexington Books, 2006.
- EL MURR D., « Socrate aux Portes du Bien : l'occasion manquée du *Philèbe* (61a-65a) », dans A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (éd.), *Aglaïa. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Vrin, Paris, 2010, p. 373-386.
- EL MURR D., « *Desmos* et *logos* : de l'opinion vraie à la connaissance (*Ménon*, 97e-98a et *Théétète*, 201c-210b) », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2013, p. 151-171.
- EL MURR D., « Why the Good ? Appearance, Reality and Desire For the Good in *Republic*, VI, 504b-506d », *Méthexis*, vol. 27, 2014, p. 47-60.
- EL MURR D., *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2014.
- EL MURR D., « Logique ou dialectique ? La puissance normative de la division platonicienne », dans J.-B. Gourinat et J. Lemaire (éd.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2016, p. 107-133.
- EL MURR D., « Platon contre (et avec) Thrasymaque », dans B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éd.), *L'esprit critique dans l'Antiquité. Tome 1 : Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 343-364.
- EL MURR D., « Eristic, antilogy and the equal disposition of men and women (*Plato, Resp.* 5.453b-454c) », *The Classical Quarterly*, vol. 70, n° 1, 2020, p. 85-100.
- EL MURR D., « Plato and Utopia : Philosophy, Power and Practicability in *Plato's Republic* », dans J. Opsomer, G. Roskam et P. Destrée (éd.), *Utopias in Ancient Thought*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2021, p. 121-143.
- EL MURR D., « Kingly Intertwinement. 308b10-311c10 », dans P. Dimas, M. Lane et S. S. Meyer (éd.), *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 239-271.

- EL MURR D., C. GILL et G. R. BOYS-STONES (éd.), *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013
- FERRARI F., « L'immagine della nave e la natura della tecnica politica in Platone », *Teoria Politica. Nuova Serie*, vol. 5, 2015, p. 101-112.
- FERRARI G. R. F., *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2005.
- FERRARI G. R. F., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- FERRARI G. R. F., « Socratic Irony as Pretence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, 2008, p. 1-33.
- FINE G., « Conflicting Appearances : *Theaetetus* 153d-154b », dans C. Gill et M. McCabe (éd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 105-133.
- FINE G., « Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus* », *Apeiron*, vol. 31, n° 3, 1998, p. 201-234.
- FOSSHEIM H. J., « Method in the *Philebus* », dans J. Dillon et L. Brisson (éd.), *Plato's Philebus : Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, p. 31-35.
- FUSSI A., « Why Is the *Gorgias* so Bitter? », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 33, n° 1, 2000, p. 39-58.
- FUSSI A., « Socrates' refutation of Gorgias », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 17, n° 1, 2002, p. 123-145.
- FUTTER D. B., « Shame as a Tool for Persuasion in Plato's *Gorgias* », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, n° 3, 2009, p. 451-461.
- GAGARIN M., « Socrates' "Hybris" and Alcibiades' Failure », *Phoenix*, vol. 31, n° 1, 1977, p. 22-37.
- GARDELLA M., « Conflictos socráticos en el *Eutidemo* : la crítica platónica a la dialéctica megárica », *Argos*, vol. 36, 2013, p. 45-64.
- GAVRAY M.-A., *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.
- GENTZLER J., « The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the *Gorgias* », *Ancient Philosophy*, vol. 15, 1995, p. 17-43.
- GILL M. L., « The Divine Method in Plato's *Philebus* », dans J. Dillon et L. Brisson (éd.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2010, p. 36-46.
- GIORGINI G., « Plato and the Ailing Soul of the Tyrant' », dans S. Gastaldi et J.-F. Pradeau (éd.), *Le philosophe, le roi, le tyran. Études sur les figures royale et tyrannique dans*

- la pensée politique grecque et sa postérité*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009, p. 111-127.
- GROTE G., *Plato and the Other Companions of Sokrates* [1865], Cambridge, Cambridge University Press, 2009, vol 1.
- HACKFORTH R., « Plato's Divided Line and Dialectic », *The Classical Quarterly*, vol. 36, n° 1/2, 1942, p. 1-9.
- HAWTREY R. S. W., « How do dialecticians use diagrams ? - Plato, *Euthydemus* 290b-c », *Apeiron*, vol. 12, n° 2, 1978, p. 14-18.
- HAWTREY R. S. W., *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society, coll. « Memoirs of the American Philosophical Society 147 », 1981.
- HECKEL M., *Plato's guide to Philosophical Preparedness : the Dangers of Philosophy and How to Handle Them*, Cornell University, 2017.
- HECKEL M., « Plato on the role of contradiction in education », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 25, n° 1, 2017, p. 3-21.
- IRWIN T., *Plato's Ethics*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1995.
- JOUËT-PASTRE E., *Le plaisir à l'épreuve de la pensée. Lecture du Protagoras, du Gorgias, et du Philèbe de Platon*, Leyde / Boston, Brill, coll. « Brill's Plato Studies Series volume 1 », 2018.
- KAHN C. H., « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983, p. 75-121.
- KAHN C. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University press, 1996.
- KERFERD G. B., « Plato's Noble Art of Sophistry », *The Classical Quarterly*, vol. 4, n° 1/2, 1954, p. 84-90.
- KERFERD G. B., « Le sophiste vu par Platon : un philosophe imparfait », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 13-25.
- KLOSKO G., « Toward a Consistent Interpretation of the *Protagoras* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 61, 1979, p. 125-142.
- KLOSKO G., « Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues », *The Classical Quarterly*, vol. 33, n° 2, 1983, p. 363-374.
- KLOSKO G., « The "Straussian" Interpretation of Plato's *Republic* », *History of Political Thought*, vol. 7, n° 2, 1986, p. 275-293.
- LAKS A., « L'utopie législative de Platon », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 181, n° 4, 1991, p. 417-428.

- LAKS A., *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- LANDY T., « Philosophy, Statesmanship, and Pragmatism in Plato's *Euthydemus* », *Interpretation*, vol. 25, n° 2, 1998, p. 181-200.
- LANE M., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- LANE M., « "Emplois pour philosophes" : l'art politique et l'Étranger dans le *Politique* à la lumière de Socrate et du philosophe dans le *Théétète* », F. Teisserenc (trad.), *Les Études philosophiques*, n° 3, 2005, p. 325-345.
- LANE M., « The evolution of *eirōneia* in classical Greek texts. Why Socratic *eirōneia* is not Socratic irony », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 31, 2006, p. 49-83.
- LANE M., « Reconsidering Socratic Irony », dans D. Morrison (éd.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 237-259.
- LANE M., « Founding as legislating : the figure of the lawgiver in Plato's *Republic* », dans N. Notomi et L. Brisson (éd.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 104-114.
- LANE M., « Politics as Architectonic Expertise ? Against Taking the So-Called "Architect" (ἀρχιτέκτων) in Plato's *Statesman* to Prefigure this Aristotelician View », *Polis : The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, vol. 37, 2020, p. 449-467.
- LARIVÉE A., « Eros Tyrannos : Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the *Republic* », *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 6, n° 1, 2012, p. 1-26.
- LASSEGUE M., « L'imitation dans le *Sophiste* de Platon », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 247-265.
- LEFEBVRE D., « Puissance et philosophie. Sur le Platon de Monique Dixsaut », dans A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina (éd.), *Aglaïa. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, p. 39-68.
- LEVY D., « Socrates vs. Callicles : examination & ridicule in Plato's *Gorgias* », *Plato Journal*, vol. 13, 2013, p. 27-36.
- LUBLINK S., « Who May Live the Examined Life ? Plato's Rejection of Socratic Practices in *Republic VII* », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, n° 1, 2011, p. 3-18.
- LUDWIG P. W., « Eros in the *Republic* », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 202-231.
- MACE A., « Un monde sans pitié. Platon à l'école de Thrasymaque de Chalcédoine », *Philosophie antique*, vol. 8, 2008, p. 33-60.

- MALCOLM J., « Does Plato Revise his Ontology in *Sophist* 246c-249d? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, n° 2, 1983, p. 115-127.
- MÁRQUEZ X., *A Stranger's Knowledge. Statesmanship, Philosophy and Law in Plato's Statesman*, Las Vegas / Zurich / Athènes, Parmenides Publishing, 2012.
- MATTHEWS G. B., « Socrates' Children », dans G. B. Matthews et S. M. Turner (éd.), *The Philosopher's Child: Critical Perspectives in the Western Tradition*, Rochester, University of Rochester Press, 1998, p. 11-18.
- MCCABE M. M., « Developing the Good itself by itself: critical strategies in Plato's *Euthydemus* », *Plato: Online Journal of the International Plato Society*, vol. 2, 2002.
- MCCABE M. M., « Protean Socrates: Mythical Figures in the *Euthydemus* », *Ancient Philosophy of the Self. The New Synthese Historical Library*, vol. 64, 2008, p. 109-123.
- MCCOY M., *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- MCKIM R., « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », dans C. Griswold (éd.), *Platonic Writings / Platonic Readings*, New York, Routledge, 1988, p. 34-48.
- MERKER A., « Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale: Parménide, Platon, Heidegger », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, vol. 36, 2014, p. 59-84.
- MILLER M. H., *The Philosopher in Plato's Statesman*, La Haye / Boston / Londres, Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- MILLER T., « Socrates' Warning Against Misology (Plato, *Phaedo* 88c-91c) », *Phronesis*, vol. 60, n° 2, 2015, p. 145-179.
- MOHR R., « Forms in Plato's *Euthydemus* », *Hermes*, vol. 112, 1984, p. 296-300.
- MORAVCSIK J., « Being and meaning in the *Sophist* », *Acta Philosophica Fennica*, vol. 14, 1962, p. 23-78.
- MORRISON D., « The Utopian Character of Plato's *Republic* », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 232-255.
- MORROW G. R., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws* [1960], Princeton, Princeton University Press, 1993.
- MOSS J., « Shame, Pleasure, and the Divided Soul », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 29, 2005, p. 137-170.
- MOSS J., *Plato's Epistemology. Being and Seeming*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- MOUZE L., *Chasse à l'homme et faux-semblants dans le Sophiste de Platon*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

- MULHERN J. J., « *Tropos and polytropia in Plato's Hippias Minor* », *Phoenix*, vol. 22, 1968, p. 283-288.
- NAILS D., *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.
- NARCY M., *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin, 1984.
- NARCY M., « Why was the *Theaetetus* written by Euclides », dans D. El Murr, C. Gill et G. R. Boys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 150-166.
- NEHAMAS A., « Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic : Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n° 1, 1990, p. 3-16.
- NEHAMAS A., *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- NESTLE W., *Platon. Protagoras*, Leipzig / Berlin, B. G. Teubner, 1931.
- NICHOLS M. P., « The *Republic's* Two Alternatives. Philosopher-Kings and Socrates », *Political Theory*, vol. 12, n° 2, 1984, p. 252-274.
- NIELSEN K. M., « The tyrant's vice: *pleonexia* and lawlessness in Plato's *Republic* », *Philosophical Perspectives*, vol. 33, n° 1, 2019, p. 146-169.
- NIGHTINGALE A. W., « Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*: A Study in Generic Transformation », *Classical Antiquity*, vol. 11, n° 1, 1992, p. 121-141.
- NIGHTINGALE A. W., *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- NŌTOMI N., *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge classical studies 1999 », 1999.
- NUSSBAUM M., « Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom », dans J. Henderson (éd.), *Aristophanes. Essays in Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 43-98.
- O'BRIEN M. J., « The "fallacy" in *Protagoras* 349d-350c », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 92, 1961, p. 408-417.
- PALPACELLI L., *L'Eutidemo di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, Milan, Vita e Pensiero, 2009.
- PALPACELLI L., « Discussion », dans S. Scolnicov, *Euthydemus. Ethics and Language*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 101-129.
- PALUMBO L., « *Mimesis* in the *Statesman* », dans B. Bossi et T. M. Robinson (éd.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2018, p. 209-230.

- PEIXOTO M., « On the Limits of Law and the Sovereignty of the Wise. Conjectures about the Primacy of Law in Plato's *Statesman* », dans B. Bossi et T. M. Robinson (éd.), *Plato's Statesman Revisited*, Berlin / Boston, de Gruyter, 2018, p. 249-262.
- REEVE C. D. C., *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- REEVE C. D. C., « Goat-Stags, Philosopher-Kings, and Eudaimonism in the *Republic* », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 22, 2006, p. 185-209.
- RENAUD F. et H. TARRANT, *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- RENAUD O., *Platon, la médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- ROBINSON R., « Plato's consciousness of fallacy », *Mind*, vol. 51, n° 202, 1942, p. 97-114.
- ROSEN S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1983.
- ROSEN S., *Plato's Republic. A Study*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2005.
- ROWE C., « The argument and structure of Plato's *Phaedrus* », *The Cambridge Classical Journal*, vol. 32, 1986, p. 106-125.
- ROWE C., « Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy », *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 121, 2001, p. 63-76.
- ROWE C., « Socrate, les lois et les *Lois* », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 2, n° 16, 2002, p. 259-273.
- ROWE C., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ROWE C., « The *genei gennaia sophistikē* of *Sophist* 231b », dans D. Nails et H. Tarrant (éd.), *Second Sailing. Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2015, p. 149-167.
- ROWE C., M. WELBOURNE et C. J. F. WILLIAMS, « Knowledge, perception and memory: *Theaetetus* 166 B », *The Classical Quarterly*, vol. 32, n° 2, 1982, p. 304-306.
- RYLE G., *Plato's progress*, Cambridge, Cambridge University press, 1966.
- SANTAS G. X., *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, Londres / Boston / Henley, Routledge and Kegan Paul, 1979.
- SANTORO F., « La citation des *Nuées* dans l'*Apologie de Socrate* de Platon », dans A. Laks et R. Sætta Cottone (éd.), *Comédie et philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013, p. 193-206.

- SAYRE K., « The *Philebus* and the Good : the Unity of the Dialogue in which the Good is Unity », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, n° 2, 1986, p. 45-71.
- SCHOFIELD M., « Who were οἱ δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44a ff. ? », *Museum Helveticum*, vol. 28, n° 1, 1971, p. 2-20.
- SCHOFIELD M., *Plato. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- SCHOFIELD M., « Callicles' return: *Gorgias* 509-522 reconsidered », *Philosophie antique*, vol. 17, 2017, p. 7-30.
- SCOLNICOV S., *Euthydemus. Ethics and Language*, Sankt Augustin, Academia Verlag, coll. « Lecturae Platonis 8 », 2013.
- SCOTT D., « Platonic Pessimism and Moral Education' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 17, 1999, p. 15-37.
- SCOTT D., *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Cambridge studies in the dialogues of Plato », 2006.
- SCOTT D., « *Erōs*, Philosophy, and Tyranny' », dans D. Scott (éd.), *Maieusis. Essays in ancient philosophy in honour of Myles Burnyeat*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 136-153.
- SCOTT G. A. (éd.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002.
- SEDLEY D., *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SEDLEY D., *The midwife of platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SEDLEY D., « Plato's Tsunami », *Hyperboreus*, vol. 11, 2005, p. 205-214.
- SEDLEY D., « Philosophy, Forms, and the Art of Ruling », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 256-283.
- SEDLEY D., « Socratic intellectualism in the *Republic's* central digression », dans D. El Murr, C. Gill et G. R. Boys-Stones (éd.), *The Platonic Art of Philosophy. Studies in Honour of Christopher Rowe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 70-89.
- SEDLEY D., « La classification du *Théétète* par Thrasylle », dans D. El Murr (éd.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2013, p. 295-307.
- SERMAMOGLIOU-SOULMAIDI G., *Playful Philosophy and Serious Sophistry*, Berlin, de Gruyter, 2014.
- SILVA T., *Naming the Wise: the Sophos, the Philosophos and the Sophistēs in Plato*, University College London, 2017.

- SLINGS R. S., « Critical Notes on Plato's *Politeia*, V », *Mnemosyne*, vol. 52, n° 4, 1999, p. 385-407.
- SMITH N. D., « Plato on Knowledge as a Power », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, n° 2, 2000, p. 145-168.
- SOULEZ A., « Le dire comme acte du sophiste. Ou : invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 53-73.
- SPRAGUE R. K., « Parmenides' Sail and Dionysodorus' Ox », *Phronesis*, vol. 12, n° 1, 1967, p. 91-98.
- STALLEY R. F., *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- SWANSON C., « Socratic Dialectic between Philosophy and Politics in *Euthydemus* 305e5-306d1 », *Plato Journal*, vol. 19, 2019, p. 43-90.
- TEISSERENC F., « "Il ne faut en rien être plus savant que les lois". Loi et connaissance dans le *Politique* », *Les Études philosophiques*, vol. 3, n° 74, 2005, p. 367-383.
- TEISSERENC F., *Le Sophiste de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « [CNED-PUF] Série philosophie », 2012.
- TELL H., *Plato's Counterfeit Sophists*, Cambridge, Center for Hellenic Studies, 2011.
- TRIVIGNO F., « Paratragedy in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 36, 2009, p. 73-105.
- VASILIOU I., « Conditional Irony in the Socratic Dialogues », *The Classical Quarterly*, vol. 49, n° 2, 1999, p. 456-472.
- VASILIOU I., « Socrates' Reverse Irony », *The Classical Quarterly*, vol. 52, 2002, p. 220-230.
- VEGETTI M., « *Beltista eiper dynata*. The status of utopia in the *Republic* », dans F. Ferrari, T. Lynch et M. Vegetti (éd.), *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 105-122.
- VEGETTI M., « Défi sophistique et projets de vérité chez Platon », F.-X. de Peretti (trad.), *HAL-0179459*, 2018, p. 1-10.
- VLASTOS G., « Was Polus Refuted ? », *American Journal of Philology*, vol. 88, 1967, p. 454-460.
- VLASTOS G., « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983, p. 27-58.
- VLASTOS G., « Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development », *The American Journal of Philology*, vol. 109, n° 3, 1988, p. 362-396.
- VLASTOS G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

- VLASTOS G., *Socratic Studies*, M. Burnyeat (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- WOLFF F., « Le chasseur chassé. Les définitions du sophiste », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 17-52.
- YUNIS H., « The Protreptic Rhetoric of the *Republic* », dans G. R. F. Ferrari (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 1-26.
- ZAKS N., « Διακριτική as a ποιητική τέχνη in the *Sophist* », *The Classical Quarterly*, vol. 70, 2020, p. 432-434.
- ZAKS N., « Éristique et réfutation socratique dans le *Sophiste* de Platon », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 267-288.
- ZUCKERT C. H., *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 2009.

Autres études sur la culture, l'histoire et la pensée ancienne

- BRANCACCI A., « Ippia, gli hola, e Anassagora », dans L. Palumbo (éd.), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Naples, Loffredo, 2012, p. 245-255.
- BRANCACCI A., « La pensée politique d'Hippias », *Méthexis*, vol. 26, 2013, p. 23-38.
- BRICKHOUSE T. C. et N. D. SMITH, *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- BRUNSCHWIG J., « Du mouvement et de l'immobilité de la loi », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 34, n° 133/134, 1980, p. 512-540.
- BRUNSCHWIG J., « La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne », dans Jonathan Barnes et M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics*, Naples, Bibliopolis, 1988, p. 19-127.
- BRUNSCHWIG J., « L'*Organon* : tradition grecque », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS éditions, 1989, p. 482-502, vol 1.
- BURNEYAT M., « Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Antiquity », *The Philosophical Review*, vol. 85, n° 1, 1976, p. 44-69.
- BYL S., « La comédie d'Aristophane, un jeu de massacre », *Les Études classiques*, vol. 57, n° 2, 1989, p. 111-126.
- BYL S., « Les Mystères d'Éleusis dans les *Nuées* », dans S. Byl et L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 11-68.

- CASSIN B., « Du faux ou du mensonge à la fiction », dans B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1986, p. 3-29.
- CASSIN B. (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.
- CASSIN B. (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie 80 », 1986.
- CASSIN B., « Les Muses de la philosophie. Éléments pour une histoire du *pseudos* », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, p. 291-316.
- CASSIN B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1995.
- CASSIN B., *Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism*, New York, Fordham University Press, 2014.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY F., « Sophistique et scepticisme », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 149-165.
- CENTRE DE RECHERCHE PHILOLOGIQUE, « Antisthène : sophistique et cynisme », dans B. Cassin (éd.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 117-147.
- COULOUBARITSIS L., « Initiation et Pédanterie », dans S. Byl et L. Couloubaritsis (éd.), *Mythe et Philosophie dans les Nuées d'Aristophane*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 69-85.
- CRUBELLIER M. et P. PELLEGRIN, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.
- DELCOMMINETTE S. et G. LACHANCE (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021.
- DEMONT P., « Les Humeurs : une question de goût », dans J. Jouanna et J. Leclant (éd.), *La médecine grecque antique*, Actes du 14^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 & 11 octobre 2003, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2004, p. 53-69.
- DORION L.-A., « Dialectique et éristique dans les *Réfutations sophistiques*, chapitres 12 et 15 », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 8, n^o 1, 1990, p. 41-74.
- DORION L.-A., « Éristique et sophistique dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 289-313.
- EL MURR D., « Friendship in Early Greek Ethics », dans D. C. Wolfsdorf (éd.), *Early Greek Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 566-592.
- FAIT P., « Protagoras' Attack on Wrestling and the other Arts : the Cradle of Antilogie and Eristic », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 47-81.

- GAVRAY M.-A., « Protagoras, la lutte et les *Discours terrassants* », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 23-46.
- GOSLING J. C. B. et C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- GOURINAT J.-B. et J. LEMAIRE (éd.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2016.
- GUTHRIE W. K. C., *Les sophistes* [1969], Jean-Pierre Cottereau (trad.), Paris, Payot, 1976.
- GUTHRIE W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, vol. 4.
- HANSEN M. H., « The Athenian "Politicians", 403-322 B.C. », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 24, 1983, p. 33-55.
- HUFFMANN C., « Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs », dans M. Dixsaut (éd.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Vrin, Paris, 1999, vol. 2/2, p. 11-31.
- ISMARD P., *L'Événement Socrate*, Paris, Flammarion, 2013.
- KERFERD G. B., *Le mouvement sophistique* [1981], A. Tordesillas et D. Bigou (trad.), Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie temps modernes », 1999.
- LAKS A. et R. SAETTA COTTONE (éd.), *Comédie et Philosophie. Socrate et les « Présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2013.
- LEMAIRE J., « Aristote et les arguments éristiques », dans S. Delcomminette et G. Lachance (éd.), *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, Paris, Ousia, 2021, p. 315-334.
- LLOYD G. E. R., *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- MULLER R., *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988.
- NOËL M.-P., « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis*, vol. 2, 1998, p. 19-36.
- NOËL M.-P., « Aristophane et les intellectuels : le portrait de Socrate et des "sophistes" dans les Nuées », dans *Le théâtre grec antique : la comédie*, Actes du 10ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 1er & 2 octobre 1999, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, coll. « Cahiers de la Villa Kérylos 10 », 2000, p. 111-128.
- NUSSBAUM M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* [1986], Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- POMELLI R., « Ippia, la calunnia e la città », *Annali Online di Ferrara-Lettere*, vol. 1, 2009, p. 104-123.
- ROMILLY J. de, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- ROMILLY J. de, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, MA / Londres, Harvard University Press, coll. « The Carl Newell Jackson lectures », 1975.
- ROMILLY J. de, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988.
- ROMILLY J. de, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Paris, Fallois, 1995.
- STONE I. F., *The Trial of Socrates*, New York, Anchor Books, 1988.
- STRAUSS L., *The City and Man*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1964.
- TORDESILLAS A., « L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique : la notion de *kairos* », dans B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 31-61.
- UNTERSTEINER M., *Les Sophistes* [1949], A. Tordesillas (trad.), Paris, Vrin, 1993.
- VILLACEQUE N., *Spectateurs de paroles. Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*, Rennes, Presse Universitaires de Rennes, 2013.

Index des passages cités

ANONYME	v. 517	34	1012b13-18	197
	v. 518-626	31		
<i>Sur Méliossos,</i>	v. 540	393	<i>Réfutations sophistiques</i>	
<i>Xénophane et Gorgias</i>	v. 569-570	32	164a20-21	309
979a12-980b21	v. 638	33	165a1-3	310
	v. 657	33	165a20-31	313
ARISTOPHANE	v. 658	33	165b9	303
	v. 659-693	33	165b18	304
<i>Fragments (Kassel-</i>	v. 829	35	167a1-6	305
<i>Austin)</i>	v. 874-875	33	169b25	303
Fr. 506	v. 882-888	33	169b25-27	312
	v. 928	35	169b27-29	312
<i>Guêpes</i>	v. 1075-1082	33	170a12-19	309
v. 1309	v. 1111	34	171b4-5	303
	v. 1146-1147	34	171b25-34	303
<i>Nuées</i>	v. 1148-1149	33	173a	87
v. 98-99	v. 1229	33	175b3-14	306
v. 112-113	v. 1247-1251	33	175b8-10	308
v. 129-130	v. 1273-1274	35	175b10	308
v. 144-168	v. 1278-1295	33	183a37	307
v. 193-217	v. 1309-1310	34	183a37-39	307
v. 194	v. 1311-1315	33	183b1-2	313
v. 225	v. 1399-1400	458		
v. 227-233	v. 1404-1405	33	<i>Rhétorique</i>	
v. 239-241	v. 1420	458	1391a8	386
v. 245-246	v. 1480	35	1402a23-27	180
v. 260	v. 1484-1485	36	1402a27-28	312
v. 264-265			1410a24	395
v. 317-321	ARISTOTE			
v. 331			<i>Topiques</i>	
v. 333	<i>Constitution des</i>		100a18-21	307
v. 359	<i>Athéniens</i>		101a28-b4	307
v. 360	28, 3	455	108a36-37	313
385			133b16	313
v. 361	<i>Éthique à Nicomaque</i>		156b-157a	313
v. 362	1100b20	139	161a24-33	312
v. 365 sq	1145b25-28	142	164b	313
v. 367				
v. 376-379	<i>Histoire des animaux</i>		CRATINUS (Kassel-	
v. 380-381	554a27-28	463	Austin)	
v. 404-407	620b19-25	71		
v. 412			<i>Seriphioi</i>	
v. 419	<i>Métaphysique</i>		Fr. 223	392
v. 429-430	987a29	354		
v. 439-451	997b34-998a6	169		
v. 500	1008a28-30	197		

DEMOSTHENE			24e-25a	389	
		<i>Panathénaïques</i>	25d	461	
<i>Contre Midias</i>		26-28	89, 289	26a	53, 461
150	458	230	292	26b-28a	461
				27c	461
DIOGENE LAËRCE		MELISSOS (Diels-Kranz)	28e	418	
			29c-d	286	
II, 39	9	Fr. 5	349	30a-e	243
II, 87-90	246	Fr. 7	349	30e5	71, 419
IX, 51	180	Fr. 8.1	349	31a	419
IX, 53	393			31c-d	418
IX, 55	337	PARMENIDE (Diels-Kranz)		31d	419
				32a-b	418
EUPOLIS (Kassel-Austin)		<i>Poème</i>		32a-d	418
		Fr. 2	343	32b-c	461
<i>Les flatteurs</i>		Fr. 8	349, 350	33a	411
Fr. 157-158	116			33a-b	326
Fr. 171	116	PLATON		33c-d	61
				33e	416
<i>Origine incertaine</i>		<i>Alcibiade I</i>			
Fr. 386	36	104a-b	407	<i>Banquet</i>	
		105b	407	175d	238, 330
EURIPIDE		127d-e	408	177d-e	23
		131e10-132a4	408	201e-202a	121
<i>Antiope (Kannicht)</i>		135e6-8	409	214a4	392
Fr. 188	90			215a-b	70
		<i>Apologie de Socrate</i>		215e4-216b6	410
GORGIAS		18a-e	11	216a5	409
		18b	49	216b2	245
<i>Éloge d'Hélène</i>		18c5	49	216b3	245
1	366	18c9-d1	49	216b6	409
6	33	18d6	49	219e-221b	418
8	100	19a	461	221b	35
9	100	19a-b	9		
13	393	19a-20a	11	<i>Charmide</i>	
14	100	19b	49	163d	132
		19d-e	27	165c-d	277
HERODOTE		20b	27	166c-e	73
		21b-d	283	168e-169d	277
VIII, 118	385	21d	49	173a3	35
		22e	49	176a3	35
HOMERE		23a	50, 331,		
		369		<i>Cratyle</i>	
<i>Iliade</i>		23a3	49	384b	132
I, v. 247-252	485	23b	50, 164	385e-386d	200
		23c-d	50	386c	191
ISOCRATE		23c-24a	61	386d	287
		23d	49, 458	390c	119
<i>Sur l'échange</i>		23e-24a	9	391a-b	321
268	89, 289	24a	50	393c-d	321

401b	36, 385	283a7	284	295a	280, 327
		283b1	284	295b	269
<i>Criton</i>		283d-e	298	295c-296b	290
46b-49e	460	283d4	298	295d	178, 269
49e-54e	460	283e	269	295d1-2	91
50b	460	283e-288a	269	295e	270
50e-51c	460	283e1	298	296a-b	270
51b-c	460	284a-b	350, 374	296d-e	374
51d-53a	460	284a-286d	299	296e-297a	270, 274
52a	460	284b-c	350, 374	297b-299a	296
52e-53a	460	285b	298	297c	266, 270,
53a-54b	460	285b-c	300	345	
53c1-2	461	285b7-c6	300	298b-300d	270
54b-c	460	285c-d	301	299c	273
54d	237	286b7	284	299c-d	172
		286c	29, 180,	300d-e	174, 272
		267, 269		300e	286
<i>Euthydème</i>		286c-288a	287	300e-301b	286
271c	29, 266,	286c2	284	301a2	298
267, 280		286c3	284	301a4	270
271c-272a	267	286d12	290	301a8-9	271
271c-273e	393	287a	269	301b	285, 314
271c1	267	287b	351	301b1-2	271
271c5	284	287c-d	273	301e-303a	296
271d-272a	293	287e-288a	269	302a	280
272a-b	336	288a6	284	302b	272
272b	285, 288	288a8	284	302e	272
272b10	266	288b	266, 301	302e-303a	231
272c	29	288b-c	72, 269,	303a	272
272d	276	280, 299		303b	285, 308
272e	418	288b6	284	303b7-c3	285
272e4	302	288d8	290	303c-304b	280, 285
273a-b	308	290b-c	274	303c4	284
273c-d	293	290c5	274	303c7-d1	285
273d5	284	290e	275	303d	358
273e-274d	280	291a	276, 300	303d-e	311
275b	409	291a2-5	275	303e	287
275c-d	280	292b	277	303e-304a	287
275d-277c	73, 299	292e	276	303e1-2	287
276d	88	293a	280	303e3	287
276d4	284	293a-296d	336	303e4	287
276e	280	293b-d	173	304b-c	288
277d-e	188	293c	269	304d	285, 289
277d-278b	124	294a4	284	304e	290, 298,
277e	266, 299	294c-d	297	330	
277e-278a	302	294c-e	346	304e4	35
277e-278b	269	294d	273, 280,	304e7	290
277e-278c	88	302		305a-b	294
278c	299	294d-295a	299	305a3	290
279e-280a	301	294e-296d	299	305b	289, 290
283a-b	280				

305b4	284	461c3-4	83	484c	290
305b6	290	461d	84	484c-485d	88
305c7	291, 292	461d-e	134	484c7-8	88
305d	291	464b-465e	390	485a-d	109
305d1-2	291	465b	57	485b2	88
305d6-7	291	465c	84	485c-d	89
305d8	291, 292	465e	84	485d-e	36
305e	301	466a-468e	53, 152	485d7-e1	88
305e2	301	466a-481b	85	486a-c	89
306b-c	284	466b	84	486a8	89
306b2	291	466c	27	486b1-2	89
306c4	291	466c-d	84	486c	89
306c5-9	292	466e	85	486c4-d1	90
307a	294	467b	84	486c6	35
307b-c	281	467e-468a	121	486c8-d1	88
307b7	293	468c	153	486e-487e	90
307c8	293	469b	85	486e-488b	96
		472a	286	486e5-6	96
<i>Euthyphron</i>		472b-c	85	487a-b	105
2b	9	472e	85	488c-d	99
5a	283	473a	85	489a5	96
		473a1	85, 86	489b	178
<i>Gorgias</i>		473e	85, 135,	489b8	91
447a1	80	418		489c1	91
447a3	80	473e5	108	489d	104
447c2	79	474a	85, 418	490b-e	100
447c3	79	474a-b	96, 135	491b-c	105
447d-448a	336	474b	85, 97	491d-e	99
448d	84	474c	87	492d	149
449b-c	79	474c-475e	99	492e-494b	96
449c5-6	79	475a	103	494c-d	99
452d	80	475c-e	85	494d	167
452e	84	475d	115	494d1	91
454b	80	476a-479e	85	495a	118
454d-e	398	479e8-9	85	495a-b	91
455a	80	480b-d	85	495a5	96
456a-b	398	480e	95	495c-497a	91
456c-457b	80	480e-481a	100	495e-497a	99
457c4-e5	81	480e1	86	495e-500a	148
457d-e	154	480e1-2	85	496a6	284
457d1	80	481d	86, 107	496c3-6	96
458a	81, 327	482c	86	496d3-5	96
458a7	81	482c-e	167	497a2	96
458b	82	482c5	86	497a6	92
458c3	82	482d5	86	497b7	92
458c6	82	482e-483a	98	497d3	96
458d1-4	82	482e2-4	87	498e11	96
458d7	82	483a-b	87	499b	95, 97
460d-461a	80	483a2-3	57	499b5	92
461b8-c2	83	483c-d	91	499b6	92

499e-500a	152	521a	115	304b5	35, 66
500a	92	521d	418	304d	58
500d6-7	96	521e-522a	449	304e	288
500e3	96	522b	88		
501a-c	92	522c8	96	<i>Hippias mineur</i>	
501c	92	522d3	96	363c-d	57, 336
502e-517a	118	522e	94	365b4	52
503c7	96	523a	96	365b5	52
504a5	96	523a-527e	94	365d	140
504b6	96	527a	96	365e	54
504d	92	527a2	89	366d3	54
504d-e	105, 397	527b	97	366d4	54
505c-d	92	527d2-3	96	366e	54
506c-507c	92			367c8	54
506c-509c	94	<i>Hippias majeur</i>		368b-e	393
506c7	96	281d	27	369b	54
507a	92	282b	27	369b-c	40, 52, 141
507c	99, 105	283d	320	369b8-c2	56
509e4-5	96	284e	63	369c6	56
510a	92	285b-e	142	369c7-8	56
511a4-5	92	286c-e	58	370e	54
511c-513c	94	286c5	58	372a	58
513c-d	96	286d	59	372d-e	54
513c4-6	94	286d7	58	372e1	55
513c5	107	286e7	59	372e3	55
513c8	95	287a-b	59	372e4	55
513e	93	287a2-3	59	373b	40, 52, 57
514a	93	287a4-5	59	373b4	58
515b	154	287e	59	373b4-5	57
515b5	93	288a3-5	63	373b5	68
515b6	93	288d1-2	64	373c	57
515c2-4	96	288d2	64	374a-e	54
515d10	96	288d5	59	375d5	55
516b10	96	291a3-4	64	375d7	55
516c8	96	291d-e	64	376b-c	55
516c9	93	293a	75	376b5-6	55
516c10	93	293a2-3	64		
516d	93, 97	294d	64	<i>Lachès</i>	
516d1	93	295a	64	183d7	392
516d5	96	297e	64	186d-e	283
517a	397, 398	297e3	59	187e-188c	72
517a2	96	298b8	35	192c-d	125
517c4-7	93	299a-b	65		
517c8	96, 97	301b	40, 52, 62,	<i>Lettre VII</i>	
518a6	96, 97	285, 314		324b-d	414
519c-d	75	301b2-7	60	324d-326b	414
519d	94	301d2-3	61	331d-333a	484
520a	27, 87	301e3-4	60		
520a-b	27, 87	304a-b	27, 40, 52		
520a6-8	84	304a4-b6	62	<i>Lois</i>	

625d-628e	456	865a-874d	466	71e-72a	71
628d	456	874e-875d	466	73c-d	71
630e-631a	473	875a1-2	466	75b	69
631e-632c	472	875a2	466	75c-d	69, 132,
632c5-6	474	875a2-4	466	179, 221	
636a	477	875a5-6	467	75c8-d1	69
636e	467	875a8	467	75d4	69
644c-e	468	875b1-3	468	77b	71
644c-645c	471	875b2	466	77b-78b	53, 152
644d2	471	875b3-4	468	78a	153
644d2-3	471	875b7	466	78e4-6	71
645a	471	875c-d	478	79c2	60
689a-b	468	875c4	466	79d5	60
697c-d	467	875c5-7	469	79e-80d	40, 69
702b-e	476	875d	470	79e6-80b6	70
702e1-2	477	875d2	466	80a-b	144
707e-708d	479	875d2-3	469	80a3	71
708e-709d	479	875d3	470	80c	73, 144,
709c	477	892d-893a	483	249	
709d-712a	479	895a	321	80c-d	326
710a5	479	897d3	363	80d	299
711b-c	480	900c	483	80d5-8	73
711c5-6	484	909a	473	80d7	73
711d-e	485	957c6-7	471	80e	299
711d6-7	485	961a	475, 478	80e1-2	299
711d7	485	961b	475	80e2	73
711e	485	961b2	478	81b-d	238
713c-714a	466	961c-965a	473	81c	299
714a1-2	471	962b	476	81d6	73
715c-d	478	962c	474	84a-c	74, 238
715c7	478	962d-963a	473	85c-d	238
715d5	478	963a11-b2	475	85c-86a	299
716c	155	963b-965d	474	86b-c	299
719e-723b	471	963c-964b	473	88b	146
734e6	472	964a	483	89d	75
735b-737b	477	964d	473, 478	90d2-3	75
737d6-7	472	964e3-4	478	91b	75
739b-e	470, 477	965b-966b	473	91c1	75
753b-d	478	965b10	473	91c4	75
769a-770c	472	965c2	474	92b-c	75
770a	472	966b1	473	92d	76
770b7-8	472	966c-968a	473	92e-93a	76
772a-c	472	967c8	475	94d-95a	40, 69
772b-c	483	968d-e	475	94e	76
772c-d	472	969c6-7	483	94e3	76
779d	470			94e5	76
803d	456	<i>Lysis</i>		95b-c	27
840e	472	211b-c	265	95c	320, 394
841e	472			96d	132
857d2	475	<i>Ménon</i>		97e-98a	238

98a3	74	265d-266b	255	15e5	255
98b	13, 74	265e	223	16a7-8	256
99b-d	118	266b-c	256	16a8-b1	256
99b6	76	266c	27	16b-17a	261
99c	76	266c-269c	398	16b6	255, 257
100b	76	267a-b	27	16b6-7	260
		267c-d	27, 400	16b7	260
		269d	27, 398	16c-17a	255
<i>Parménide</i>		270a	36, 385	16c1	260
128a-e	248	270a1	36	16c9	255
130e-131a	270	270b-272b	398	16d1	255
130e-131c	248	271a	27	16d2	256
133b-134e	353	271d-272a	435	16d4	255
135b-c	229	272a	398	16d7	255
135d	36	272d-274a	398	16e4-17a3	257
135e	248	274a	288	17a	247, 252
		277b-c	435	17a3	260
<i>Phédon</i>		278d	331, 369	17a3-4	246
64a	299			17a4	246
70c	36			18a-d	259
75c-d	299	<i>Philèbe</i>		19b	260
79d	353	12c	252	19c-20c	260
89c11-12	231	12d-e	246	23b	255
89d-91a	231	12d-21d	148	67b	149
89d5-6	232	13a	246		
90a-b	404	13b-c	246		
90b	106, 233	13c	246, 247	<i>Politique</i>	
90b-c	179	13c9-d1	246	258b	451
90c3-4	232	13d	252, 255	258d-260c	443
90c9-d1	232	14b5-7	247	259a-b	484
91a	154, 233	14c-17a	41	266d	320
100d	270	14c4-5	247	283c-284e	443
101e	348	14c9	247	285d-e	443
103c-105e	355	14d7	248	286a	473
		15a	248	286b-287a	288
<i>Phèdre</i>		15b	162, 248	286d	443
242b	418	15b-c	261	287a	443
245c-246a	356	15b1	249	287d	439
249a	299	15b2	249	291a	439
258d-274a	397	15b3	249	291a-b	439
260d-261a	398	15b4	249	291a-c	439
261a7-8	398	15b4-5	249	291c	72
261b-e	30	15c	257	291c3	440
261c	27	15c2	249, 250,	291e	447
261d	332	260		292d4-5	443
261e2	30	15d-16a	261	292e	441
262a-b	53	15d4-16a1	250	292e-293a	484
262a-c	398	15d5	255	293a-b	447
263a-c	398	15d8	250	293d	463
263d-264c	398	15e	246, 255	293e	447, 448,
265c-266b	398	15e4	260	457	

294a	448	301c	481	319b-d	117
294a-c	447	301c6	481	319b3-4	118
294b4	470	301c9	454, 481	319e-320b	118
294c1	470	301d	454, 481	319e1-2	118
294c8	470	301d4	462	319e2	117
294d	452	301d9-e2	463	320c-324d	119
294d-295b	448	301e	465	324e-328d	119
295c-e	448	301e3-4	457	325c-326e	389
296a-297b	448	302a-b	457	328d	116
296b	444	302b-303b	448	328e-335c	113
297a	444	302e6	465	328e4	120
297b-c	441	303c	72, 439,	329a	119, 120,
297b-302b	448	448, 449		130	
297d	457	303c-d	439	329a3-4	119
297e3-4	448	303c2-5	440	329b	119
297e5	470	303d-304a	440	329b1	120
297e11-12	449	304a-305e	440	329c-330b	145
297e13	449	305b-c	444	329c-334c	120
298a-299e	449	306a-311c	444	329d-330a	120
298a-b	449, 454			329e	120, 145
298a-e	482	<i>Protagoras</i>		329e5-6	121
298c-e	450	309a	329	330a	120
298d5-7	450	309a-316a	114	330c-332a	121
298d5-e1	452	309d	114	331a7-b1	121
298e-299a	450	310e	114	331b4-5	122
298e4	449	312a	114	331c-d	118
299b	36, 385	312c-e	114	331e	122
299b-c	450, 454,	313a-314b	158	332a1	122
462		313c-e	114	332a6-7	123
299b-d	43, 449	313c-314b	320	332b2	124
299b4-5	450	313e2	115	333a-b	123
299b5	450	313e8	115	333a8-b2	123
299b7	36	314a-b	147	333b	125
299b7-8	450	314b	114	333b3-4	125
299c	451	314b-c	115	333c	118
299c1-3	451	314c7	115	333c7-9	118
299d-e	451	314e	116	333d8	127
300a-b	452	315a8-b1	116	333d9-e1	127
300a-301d	449	316a-328d	113	333e	127
300b	457	316b-329b	117	333e-334a	126
300b1-2	452	316d-e	117, 184	333e2-4	126
300b2	452	317b	27, 117	333e5	126
300b3	452	317c6	117	334a1	127
300c	452, 457	318a-320b	155	334a1-2	127
300c-d	453	318d-e	170, 394	334b-c	185
300c5-7	449, 453	318e	117	334b6-7	127
300d-e	448, 453	318e-319a	117, 151	334c	145
300e	441	318e-320a	320	334c-338e	128
301a	457	319a4	117	334c7	126
301b1-2	457	319a10-b1	117	335a4-8	128

335d-338e	113	341d8	138	352a-357c	53
335d	130	341e1	141	352d-e	151
335d2-3	130	341e7-342a2	138	353a4	150
335d7	130	342a-343b	139	353c4	150
336b	167	342a-347a	139	353d-e	149
336b2	130	342a7	130	353e6	150
336b3	130	342d5	130	354a-c	149
336b6-7	130	343b-c	139	354c-e	149
336b8-c2	131	343b4-5	130	354d-e	152
336c2-4	131	343d	136	354e8-355a6	151
336d	130	344b-e	139	355a-b	149
337a3-4	131	344b3	141	355a1-2	148
337a6	132	345b	139	356c	150
337a8-b1	131	345d-e	139	356d4	150
337b	179	345e-346e	140	356d8	150
337b5	131	346d3	121	357a1	150
337b6	132	347a	140	357b	150
337b7	132	347c-e	136	357b4	150
337c	132	347e	140	357b7	150
337c1-2	132	348a	118	357c6-7	150
337c2-3	132	348a3-6	143	357d	150
337d4	133	348b	144	357e	151
337e1-2	133	348c1	144	357e2-8	151
338a1	133	348c3	144	358a-d	153
338a3-4	133	348c6	144	358b2-3	151
338b4	133	349a-362a	113, 145	358c6	151
338c5	134	349b4	145	358c6-7	153
338c5-6	134	349c	145	358d4	151
338d5-e2	135	349d	121, 124	358e	153
338d6	134	349d2-5	145	359c-e	153
338e	135	349d6-8	145	359d	118
338e-349a	113, 136	349e-351b	145	360b	153
338e7	136	349e2	146	360c	153
339a-e	136	349e3	153	360d	125, 154
339a-341e	136	350b	146	360d4-5	154
339a1	137, 138	350b6-7	146	360d6	154
339b1	136	350c	146	360d8	154
339c4-5	137	350d7-e1	147	360e3-4	154
339d10	137	351a2	147	360e7-8	154
339e	138	351a2-3	147	361b1-2	155
339e2	137	351a3	147	361c2-6	155
340a-b	132	351a7	147	361d7-e5	156
340a-341e	136	351b-360d	146	361e4-5	156
340b-d	137	351b1	147		
340d	141	351b4	148		
340e	138	351b5	148	<i>République</i>	
341a-c	137	351b6	148	327e	278
341a1	137	351b7-c1	148	336b-d	68
341a3	138	351c-d	149	336b-341c	40
341a4	138	351c4	148	336c1	66
				336c4	67

336d4	66	450b2	220	487b3	381
336e-337a	66	451a	222	487d-502c	42
337a4-5	66	451a1	220	487d8	381
337a8	27	451c-456b	41, 220	488a	383, 385
337d	27, 69	451c-457b	422	488a-e	397
338b	69	452d6	220	488a-489a	450
338c2-4	66	453a7-8	220	488a-498c	430
338d2-3	67	453b-c	162	488a8	383
339c-e	482	453b-e	221	488b-c	384
339e5	27	453e-454b	28	488b2	384
340d-341a	482	453e1-3	222	488c4	383
340d2	67	454a	222, 223,	488d	384
341a-b	69	248		488d4	384
341a5-9	67	454a1	383	488e	36
341b1-2	67	454a-1-8	221	488e3	36, 384
341b8	67	454b	221	489a1	385
347c-d	420	454b1-2	222	489b	382
357a-367e	391	454b4-6	222	489b-c	386
363e	402	454d-456b	221	489b5-6	386
363e-365a	401	457c-469b	422	489c5	384
365a-366c	401	461d	299	489c6	36, 384
365a7	401	463c	299	489d	387
365d1-2	401	469b-471c	456	489d-495b	387
365d2-6	401	472a	275	489d2	387
366c1-2	402	472c-d	437	489d3	387
372d-e	278	472c-e	422	489d11	426
374e-376c	398	473a	421, 422	490a-c	388
375a-b	417	473b6-7	422	490b-c	399
375a-e	325	473c-e	422	490e-491a	387
375a-376c	404	473d	244, 485	490e-497a	244
375e9-10	401	473d-e	467	491b	399
389b-c	424	473d-487c	381	491b-c	388
409e-410a	417	473e	420	491c	406
410b-412a	417	474b	110	491d-e	228, 388,
412c	225	474b-480a	13, 110,	397	
412d9-10	235	398, 404		491d1	402
412e4	235	475d-e	369	491d1-2	402
413b	231	477b-480a	355	491d1-5	403
413c9	231	477c-478e	238	491d3	403
413d1	235	477d	355	491d4	403
414a1	235	478a	355	491d4-5	403
414a4	235	479a	110	491d7-e5	403
414a5	235	484a-487a	110	491d8	403
414b-415c	424	484a-487e	398	491e	106
419a-420b	420	485a-487a	404	492a	404, 412,
430b	235	487b	434	426, 433	
433b4	419	487b-d	40, 108,	492a-494a	382
449a	421	381		492a5	433
449b-450b	278	487b-502c	379	492b	137
450b	224	487b1-d5	109	492b-c	423

492b1-2	389	496d	397	518e-519a	404
492b2	389	496d6	418	519c-521b	420
492c	397	497a	419	519e-520a	467
492d	389	497a4-5	420	520d	420
492d1-2	426	497b	404	521c-540c	224
492d2	426	497b-c	427	523a-524d	229
493a	412, 433	497b1-c3	427	531e	473
493a-b	423	497d	288	532a-b	277
493a-c	383, 397	497d8-10	240	532d	224
493a-d	390, 394	498a	240	533b-d	275
493a1-2	433	498a4	240	533c	226
493a7-8	390	498b5	417	533c-d	224, 225
493c-d	390	498c	420, 434	533c-534c	227
493d-494a	423	498c3-4	417	534b-c	224, 225,
494a	118, 376,	498d-500a	462	446	
429		498d-502c	430	534b	473
494a3	423	498d7-499a9	395	534c	226
494a5	423	499-502	433	534c1-2	226
494a7-8	423	499a	382	534c3	226
494b	399	499b	244	534e	224, 225
494b-c	402	499b5-6	428	535a-536b	225
494b-d	388	499c	437	535d	417
494b-e	426	499c-d	428, 485	536b2	417
494c	406	499e-502c	429	536c2	225
494c-d	405, 407	500a1	431	536d	225
494c6	383	500a2-7	429	537a2	235
494d-e	405	500b	387	537a11	235
495a10-b6	405	500b1-6	393	537b	417
495c	387	500d8-9	429	537b8	235
495c-496a	382, 387,	500e4	430	537c	473
397, 426		500e-501c	472	537c2	225
495c3-4	391	501c5-6	430	537c3	225
495d-e	415	501c10	430	537c9	235
495e5	392	501e-502a	430	537d	233
495e5-6	392	501e1	430	537d-539d	41, 162,
496a	395	501e5-502a2	430	227, 229, 231, 240	
496a5-9	392	502b	431	537d3	235
496b	393	502c	421, 434	537d5	226, 227
496b-c	24, 379	504b-506d	206	537d6-7	226
496b1-3	412	504d	472	537e1	227
496b1-c5	412	505b	149	537e1-2	227
496b2	413	505b-c	277	537e4	227
496b3-5	412	505c-509d	148	538c5	227
496b4	413	506b-c	419	538c6	232
496b5-6	412	510b-511c	274	538d-e	228, 230,
496b6	413	511b	225	244	
496b6-7	416	511d	353	538d1-2	227
496b6-c3	412	517a	419	538d8	227
496c2-3	416	517d-e	419	539a	228
496c3-5	412	518c4-5	238	539a-c	230

539a5	227	216c-d	333	232b11-12	336
539a9	227	216c3	333, 334	232b12	336
539b-c	228, 246,	216c4-5	333, 334	232d9	320
253		216e-217a	347	232e	337
539b1-6	227	217a	333	232e-233a	369
539b2	227	217a-b	333, 369	233a	337
539c	234	217b	442	233a3	336
539c-d	244	217c-d	334	233b	337
539c6	227	217c5	334	233c	300, 337
539d	190, 231	218b-d	321	233c10-11	337
539d5	227	218d5	377	233d	367
539d6-7	228	219a1	377	233d-e	338
539d7-8	228	221c-231e	319	233d-234c	332
539d8	227	221c5-223b8	319	233d3	337
539e	236	221d-231e	318	234c	340
540a	277	222d-e	329	234c-d	348
540a-b	420	223c1-224d3	319	234c3	338
540a4-5	236	223c3	335	234c4	338
540a5	235	224d4-e5	319	234c6-7	338
540d-e	485	224e6-226a5	319	234d	338
545d1-2	241	225b	172	234d4	338
545e	241	225b-c	28	235a-b	334
545e-547a	241	225d10-11	330	235a-236d	72
546c7	241	225d12	330	235a8	338
546d2	241	225e	319	235c2-3	338
548c-d	472	226a6	323	235c7	377
553b	67	226a6-231b9	319	235d1-2	370
557e-558a	244	226b-d	323, 334	235d6	338
561c-d	292	227a8	377	236a4-5	339
565d-e	325	228c	326	236a5-6	339
574d-575a	410	229b-d	323	236a8	338
575d	67	229c	326	236b7	339
579d	410	229e-230e	324	236c-d	340
582a-d	100	230b	327	236c7	339
590d	434	230b-d	326	236d-237a	340
591e-592b	432	230b-e	328	236e	367
592a5-b4	433	230c	327	236e1	340
598c-e	340	230d	245	236e2	340
598d	72	231a	324	236e2-3	340
605c-606b	400	231a3	324	236e4	340
608a	237	231b8	319, 324,	236e5	340
		325		237a	341
		231c	335	237a3-4	340
<i>Sophiste</i>		231c-e	319	237a4-5	341
216a2	331	231e	331	237a8-9	341
216a3	331, 334	232a	335	237b	342
216a4	331	232a-237b	336	237b-c	321, 360
216b-c	332	232a3	335	237b-242b	341
216b6	331, 332	232b-233c	332	237b-252e	341
216b8	332	232b3	336	237b2	342
216b3-4	333				

237b10	342	246b7-8	351	254e-255e	362
237c-238a	342	246c-d	352	255a	361
238a-c	342	246d	352	255c-e	361
238c	345	247a-c	352	256d-259c	362
238c10-11	343	248a	355	257b-c	121
238d-239c	343	248a4-5	351	258b-c	362
239e-240a	297	248a7-8	360	258c	361, 362
240a	346	248a11-13	360	258d-e	362
240a2	345	248b	352, 354	258e-259a	346
240b-c	344	248e	353	259c-d	361
240b2	343	248e-249c	373	259d	365
240b7-8	343, 344	248e-249d	356	259e	361, 366
240c	345	248e7-8	352	259e2	365
240c5	345	248e8-249a1	353	259e4-6	365
240d2	344	249a-b	356	260a5-6	365
240d3	344	249a-250a	358	260a6	366
240d6	344	249b	353	260b-c	366
240d9	344	249c-d	361, 363	260c	357, 367
241a	345	249c6-d4	357	260d-261a	366
241b6-7	346	249c11	363	261c	366
241d	342	249d	251	262a	367
241d3	346	249d3	364	262d-e	367
241d7	346	250d-e	357, 358	263a-d	367
241e	347	251b	359	263d	367
242a	333	251b-c	88, 252,	263e	367
242a1-2	347	328, 358, 364, 365		263e-264a	366, 367
242a2	347	251d	359, 361	264a	366
242a11	347	252a	359	264b	119, 361
242b	341	252b6	360	264c-268b	367
242b6-7	347	252b9	359	264e3-265a1	377
242c-243c	348	252c	360	265a1-2	377
242c-252e	347	252c4	359	265a2	377
242c6	348	252d	360	265b	367
242d	349	253a-264b	361	265b-266d	367
242d-243a	348	253b-d	361	266e	370
243d-244a	349, 358	253b-254a	371	267a	367
243d7	377	253c	375	267a8	370
244b	349	253c7-9	362	267b9	369
244b-c	349	253d	361	267c	318, 378,
244b-e	349	253d2-3	361	438	
244b-245d	345	253e	334	267e1-2	369
244d	349, 350	253e-254a	369	267e2-3	369
244d-245b	350	254a	361, 376	267e8	367
244e	349	254a-b	318	268a	63, 368
244e-245e	349	254a8-9	361	268b	337, 348,
245c	350	254a8-b1	376	368	
245c-d	351	254b	376	268b-c	28
245d-e	351	254c	361	268b8	438
246a4	351	254d	363	268c1	368
246b	351, 353	254d10	361	268d	337

268d3-4	322, 368	162b	189	167c	169, 186
		162c	168	167c2	186, 198
<i>Théagès</i>		162d	174	167d-168c	175
127e	416	162d-e	231	167d4-5	201
		162d-163a	168	167e1	178
<i>Théétète</i>		162d2	167	167e4	178
145e	163	162d3-4	167	167e5	178
149a-151d	164	162d6	168	168a2-b2	179
150b-151d	326	162e	169	168b6	201
150c-d	164	162e5-6	168	168d8-e3	188
150d	164	162e9	168	169a	191
150d5	172	163a-c	171	169b6	190
151a	418	163c5-7	171	169b7-8	190
151b6	165	163d-164d	173	169c1-2	190
151c7	164	163d1-164b11	173	169c4	190
151d2-3	165	163d7	35	169c6	190
151e	163	164b	173	169d	191
152a	163, 243	164c-d	28	169d-e	208
152a-169d	167	164c8	28	169d-171d	167
152a2-3	155	164c8-d2	174	169d-179b	41
152c	163, 192	164c10	28	169d3-8	191
152d-160e	163	164e-168c	175	169e	191, 192
152e	341	165a	169	169e8-170a1	192
154a2	201	165b	173	170a	193
154c-155d	200	165b2-d5	173	170a3-4	192
154c7	163	165c	173	170a6	194
154d8	164	165d6	175	170b	194
154e1-2	164	166a-d	175	170b-e	193
154e2-3	164	166a-168c	168	170b6	193
154e5	164	166a1	176	170c	194
155d10	164	166a3	176	170c2	193
158b2	167	166b	200	170c6-7	194
158d4	167	166b-c	177	170c7	194
158e3	167	166b2	177	170d-e	194
160c8	163	166c	188	170d5	194
160e	164	166c-d	178	170d8	194
161c	167, 201	166c-167d	166	170e1	194
161c-d	287	166c1-2	178	170e6-171a1	202
161c-162d	165	166c3	178	170e7	193
161c-165e	41, 161	166c4	201	170e7-171c7	196
161c-179c	164	166c5	201	171a1-5	203
161c2-3	198	166c9-d7	181	171a6-b8	196
161c3-d1	165	166d-167d	176	171c1-2	201
161d	167, 191	167a	184	171c5-7	197
161d-162a	183	167a-c	27	171c8-9	203
161d3	167	167a6-b4	182	171c10-d3	204
161d5-7	198	167b	195, 201	171d	184, 203
161d7-e3	166	167bl	198	171d2	35
161e-162a	166	167b3-4	207	171d9-e1	207
162al	198	167b4-c7	187	171d9-172b8	205

171e	167	177c6-179b5	206	II, 149	354
171e5	207	177c7	207		
172a-b	214	177d2	207	SEXTUS EMPIRICUS	
172a7	207	178a8-b8	196		
172a7-8	207	178c	208	<i>Contre les professeurs</i>	
172b	187	178c-179a	208	VII, 65-87	344
172b1	207	178e	27, 186,	VII, 67	344
172b6	198	209, 213		VII, 389-390	194
172b7-8	207	179a10	205		
172b9-177c5	206	179b-d	198	SOPHOCLE	
172c-176a	213	179b6	210		
172c-177c	212	179c	209	<i>Œdipe à Colone</i>	
172d	216	179c2	198	v. 914	458
172d-e	214	179c4	198		
173a	214, 216	179d-183c	164	THUCYDIDE	
173a8-9	169	179e-180b	204		
173d	214	184b-187a	164, 171	III, 37-38	455
173e	216	189e-190a	119	III, 37-40	454
174a	214	195c	36	III, 37, 3	455
174a-175d	214	210d	218	III, 37, 4	455
174b	215			III, 38, 7	455
174c	214	<i>Timée</i>		III, 49	458
174d-e	215	22d8	236	IV, 75	416
175a-b	215	25c	456		
175c-d	89, 214,	25d	456	XENOPHON	
216		28b-c	428		
175d	215	30a-b	356	<i>Apologie de Socrate</i>	
175e-176a	215	30d	363	30-31	76
176a-177c	213	73c-74b	403		
176a2-3	215	77a-c	185	<i>Cyropédie</i>	
176b1	213	77a6	402	V, 1, 24-25	463
176c	213	86c	403		
176d-177b	213	87e-88c	417	<i>Mémorables</i>	
176e-177a	214			I, 2, 9	458
177a	215	PROCLUS		I, 2, 12	411
177b	207			I, 2 31-38	412
177c	215	<i>In Parmenidem</i>		III, 9, 4	124, 153
177c-d	389	I, 657-658	330		

Index des auteurs anciens

Les titres de dialogues ou d'ouvrages portant le nom d'un auteur ancien ne sont pas comptabilisés. En revanche, les apparitions des auteurs anciens en tant que personnages dans certains dialogues sont comptabilisées.

Alcméon	349	320-322, 330, 336, 338, 341, 349, 351, 358, 368, 393, 394, 490, 499
Alexandre d'Aphrodise	281	
Ameipsias	35	Gorgias 19, 27, 29, 33, 49, 70, 79-83, 86, 87, 92, 98-100, 102, 104, 105, 106, 111, 117, 133, 267, 295-297, 314, 320, 325, 336, 344, 349-351, 353, 366, 368, 373, 374, 393, 394, 398, 489, 495
Anaxagore	32, 49, 413	
Anaximandre	32	
Antisthène	212, 266, 286, 358	Héraclite 19, 163, 201, 348, 414, 496
Archiloque	401	Hérodote 19, 385
Archylaos	349	Hésiode 137, 349, 351, 401
Aristippe	319	Hippias 27, 52-66, 75, 141, 151, 175, 267, 282, 295, 300, 320, 322, 336, 393, 394, 489-491
Aristophane	10, 11, 31-36, 46, 49, 50, 62, 90, 212, 215, 301, 330, 384, 385, 392, 393, 458, 455, 462, 489, 496	Hippocrate 19, 393
Aristote	13, 15, 19, 71, 87, 104, 139, 142, 169, 173, 180, 197, 200, 201, 203, 265, 268, 281, 302-316, 354, 372, 386, 455, 463	Homère 52, 53, 401, 485
Callias	35	Ion de Chios 349
Cratinus	392	Isocrate 19, 88, 89, 212, 289, 292-294, 296, 297, 319, 393, 395
Cratyle	163	Leucippe 32, 352
Démocrite	32, 352, 393	Mélistos 349
Démosthène	458	Parménide 22, 286, 287, 305, 318, 331, 334, 341-350, 354, 373, 375, 377, 453, 495
Diogène d'Apollonie	32	Phérécyde de Syros 349
Diogène Laërce	9, 180, 246, 267, 337, 393	Philolaos 254
Empédocle	32, 348	Pindare 401
Euclide de Mégare	192, 266, 414	Plutarque 61, 410
Eudoxe de Cnide	246	Polycrate 10, 411, 458
Eupolis	35, 36, 116	Proclus 330, 354
Euripide	88, 90, 301	Prodicos 29, 33, 36, 49, 116, 117, 131-133, 137, 138-141, 151, 165, 179, 295, 394
Euthydème (et Dionysodore)	29, 39, 41, 51, 62, 72, 83, 87, 88, 91, 102, 104, 112, 139, 172-174, 180, 200, 204, 265-315,	Protagoras 16, 27, 29, 33, 40, 41, 45, 46, 75, 113-160, 161, 163-218, 231, 233,

246, 267, 274, 286, 287, 295, 314, 319-322, 324, 336, 341, 345, 374, 389, 393, 394, 493-495, 499

Pythagore 19, 393

Sextus Empiricus 194, 197, 200, 201, 203, 344

Simonide 113, 136-144, 386

Sophocle 458

Speusippe 326

Télésciclès 35

Thalès 214

Thrasylle 163

Thrasymaque 27, 45, 50, 51, 57, 63, 65-69, 72, 86, 109, 224, 278, 325, 389, 391, 400, 434, 467, 482, 489-491

Thucydide 19, 76, 410, 416, 454-456, 458

Xénophane 349

Xénophon 10, 19, 32, 76, 124, 153, 411-414, 458, 463, 458, 499, 500

Zénon d'Élée 30, 248, 331, 332, 377

Index des auteurs modernes

- ADAM J., 230, 392, 393, 413, 414, 417, 429
ANNAS J., 433
ARRUZZA C., 401, 406, 412, 420
AUBENQUE P., 319, 337, 346, 362, 363
BABUT D., 101, 102, 104, 180, 213
BALANSARD A., 173, 177, 181, 185, 191, 209
BENATOUIL T., 170, 208, 212, 213, 215, 216, 217
BENITEZ E. E., 249, 251, 253
BENSEN CAIN R., 99, 100
BENSON H. H., 255
BERTRAND J.-M., 478, 483
BEVERSLUIS J., 16, 38, 45, 54, 55, 96, 105
BLONDELL R., 23, 37
BOSTOCK D., 196, 197
BRANCACCI A., 18, 60, 63, 115, 163, 273, 286, 287, 358
BRICKHOUSE T. C., 10
BRISSON L., 29, 255, 256, 429, 452, 460, 468, 472, 483
BROWN L., 351, 353, 368, 375
BRUNDSCHWIG J., 299, 304, 307, 313, 352, 422, 423, 455
BURNET J., 43, 181, 182, 222, 248
BURNYEAT M., 51, 80, 183, 184, 187, 194, 197, 199, 200, 209, 210, 212, 214, 298, 299, 331, 381, 399, 406, 413, 432
BYL S., 33, 34
CAMPBELL L., 171, 186, 354
CANTO-SPERBER M., 29, 266, 268, 275, 286, 293
CAPRA A., 113, 123, 124, 136, 140, 141
CARELLI P., 53, 54
CASSIN B., 15, 16, 26, 182, 203, 266, 325, 337, 345, 346, 372, 374
CAUJOLLE-ZASLAWSKY F., 372
CHAPPELL T. D. J., 196, 209
CLARCK J. C., 149
COLLOBERT C., 101, 105
CORDERO N.-L., 317, 324, 330, 331, 343, 344, 349, 354, 359, 365, 366, 367, 376, 377
COREY D. D., 16, 17, 27, 39, 294, 301
CORNELLI G., 411
CORNFORD F. M., 182, 185, 186, 225, 230, 319, 330, 354, 476
COULOUBARITSIS L., 33, 34
COUSIN V., 311
CRIVELLI P., 249, 252, 256
CROISSET A., 80, 126, 136, 140, 142, 147, 150
CRUBELLIER M., 307, 314
DAVIDSON D., 251
DELCOMMINETTE S., 28, 249, 251, 252, 254, 267, 268, 273, 309, 328, 333, 369
DEMONT P., 89, 185
DIES A., 171, 182, 186, 330
DIXSAUT M., 12, 17, 18, 19, 22, 24, 25, 61, 89, 115, 129, 214, 222, 246, 249, 251, 254, 292, 302, 328, 334, 346, 350, 362, 375, 386, 398, 404, 406, 427, 431, 449, 450, 453
DODDS E. R., 79, 90, 101, 105
DORATI M., 116
DORION L.-A., 10, 26, 29, 51, 236, 238, 239, 242, 243, 253, 266, 267, 268, 304, 311, 312, 458
DORTER K., 390, 403
DOVER K. J., 34, 411
EL MURR D., 18, 63, 65, 74, 115, 163, 170, 192, 206, 221, 222, 277, 323, 421, 422, 431, 439, 441, 444, 454, 484
ENGLAND E. B., 475
FAIT P., 16, 267, 268
FERRARI F., 383, 427
FERRARI G. R. F., 283, 384, 399, 406, 422, 434
FINE G., 167, 194, 197, 200, 201, 399
FOSSHEIM H. J., 255
FRONTEROTTA F., 55
FUSSI A., 98, 100, 106
FUTTER D. B., 83
GAGARIN M., 411
GARDELLA M., 266
GAVRAY M.-A., 16, 65, 122, 123, 167, 169, 174, 183, 216, 267
GENTZLER J., 99, 100, 352
GILL M. L., 256
GIORGINI G., 406
GOSLING J. C. B., 246, 251, 256

GOURINAT J.-B., 236, 323
 GROTE G., 53
 GUTHRIE W. K. C., 15, 99
 HACKFORTH R., 225
 HANSEN M. H., 439
 HAWTREY R. S. W., 29, 268, 275, 277, 279,
 281, 293, 311
 HECKEL M., 14, 229, 230, 236, 237, 239
 HECQUET M., 303, 304, 305, 307, 308, 312
 HICKEN W. F., 43, 181, 182, 193, 343, 344
 HUFFMANN C., 254
 ILDEFONSE F., 136, 147, 150
 IRWIN T., 103, 114, 121, 152
 ISMARD P., 9, 455
 JOUËT-PASTRE E., 94, 96, 106, 107, 111,
 149, 150
 KAHN C. H., 83, 99, 277
 KERFERD G. B., 15, 28, 324, 325, 326
 KLOSKO G., 98, 113, 140, 156, 431
 LACHANCE G., 28, 267, 268, 273, 309, 328
 LAKS A., 32, 50, 469, 470, 471, 478, 482
 LANDY T., 292, 297
 LANE M., 66, 281, 282, 429, 441, 443, 444,
 445, 454, 457, 458
 LARIVEE A., 406, 410
 LASSEGUE M., 363, 377
 LEFEBVRE D., 18
 LEMAIRE J., 236, 309, 323
 LEROUX G., 222, 234, 240, 387, 395, 413,
 424
 LEVY D., 105
 LLOYD G. E. R., 19
 LUBLINK S., 234, 242, 243
 LUDWIG P. W., 406
 MACE A., 65, 68, 400, 402
 MALCOLM J., 354, 357
 MARCHAND S., 80, 100
 MARQUEZ X., 445, 452, 454, 459, 465
 MATTHEWS G. B., 243
 MCCABE M. M., 167, 277, 301
 MCCOY M., 20, 21, 37, 109, 334, 391, 399
 MCDOWELL J., 171, 173, 177, 182, 183,
 187, 196, 197, 207, 208, 212
 MCKIM R., 83, 85, 101
 MERIDIER L., 281
 MERKER A., 342
 MILLER M. H., 450, 462
 MILLER T., 232
 MOHR R., 270
 MORAVCSIK J., 358
 MORRISON D., 281, 422
 MORROW G. R., 469, 472, 474, 475
 MOSS J., 83, 238
 MOUZE L., 317, 324, 325, 328, 349, 361,
 369, 378
 MULHERN J. J., 54
 MULLER R., 266, 354
 NAILS D., 68, 106, 325
 NARCY M., 20, 171, 182, 183, 186, 192,
 203, 207, 208, 267, 271, 277, 279, 281,
 282
 NEHAMAS A., 283, 284, 285, 289, 295,
 363, 364
 NESTLE W., 116
 NICHOLS M. P., 381
 NIELSEN K. M., 292
 NIGHTINGALE A. W., 19, 37, 86, 95, 96
 NOËL M.-P., 15, 34, 35
 NOTOMI N., 317, 327, 331, 334, 339, 354,
 429
 NUSSBAUM M., 13, 14, 242
 O'BRIEN M. J., 146
 PACHET P., 222, 325, 387
 PALPACELLI L., 275, 286, 292
 PALUMBO L., 60, 440
 PEIXOTO M., 447
 PELLEGRIN P., 307, 314
 POMELLI R., 61
 PONCHON P., 80, 100
 PRADEAU J.-F., 55, 406, 452, 468, 472, 483
 REEVE C. D. C., 235, 383
 RENAUD F., 407
 RENAUD O., 104, 147, 150
 ROBIN L., 80, 123, 136, 147, 150, 154,
 171, 182, 186, 191, 207, 222, 257, 343,
 344, 365, 366, 378
 ROBINSON R., 29, 45, 440, 447
 ROMILLY J. de, 15, 72, 407, 447, 458
 ROSEN S., 327, 377, 405, 406
 ROWE C., 23, 177, 192, 277, 324, 325, 326,
 327, 383, 385, 393, 395, 399, 407, 439,
 449, 453, 454, 456, 470, 473, 476, 477
 RYLE G., 212, 243, 323
 SANTAS G. X., 99
 SANTORO F., 50
 SAYRE K., 259
 SCHOFIELD M., 94, 275, 277, 414, 445, 481
 SCOLNICOV S., 282, 286, 289
 SCOTT D., 71, 74, 79, 243, 406, 413
 SCOTT G. A., 51

SEDLEY D., 140, 163, 167, 193, 194, 197,
198, 199, 209, 277, 384, 419, 422
SERMAMOGLU-SOULMAIDI G., 279, 290
SHOREY P., 413
SILVA T., 19
SLINGS S. R., 43, 222
SMITH N. D., 10, 238
SOMMERSTEIN A. H., 31
SOULEZ A., 182, 372, 373
SPRAGUE R. K., 270, 271
STALLEY R. F., 474, 479
STONE I. F., 53
STRAUSS L., 39
SWANSON C., 291, 293
TARRANT H., 325, 407
TAYLOR C. C. W., 113, 121, 123, 124, 127,
136, 143, 150, 154, 246
TEISSERENC F., 346, 353, 444, 453, 454,
457
TELL H., 15
TORDESILLAS A., 15, 372
TRIVIGNO F., 95
UNTERSTEINER M., 15
VASILIOU I., 283
VEGETTI M., 51, 427, 431
VILLACEQUE N., 455
VLASTOS G., 22, 51, 96, 97, 99, 230, 243,
282, 283, 284
WOLFF F., 319, 322, 327, 329
YUNIS H., 399, 432
ZAKS N., 323, 328, 332
ZUCKERT C. H., 23

Table des matières

Introduction	9
État de la question.....	13
Philosophie et sophistique : (im)précisions conceptuelles.....	21
Images de philosophes	21
La sophistique	26
Le Socrate d'Aristophane	32
Usages heuristiques du drame et de l'analyse logico-conceptuelle	37
Parcours	39
Éditions et traductions	43
Première partie. Les méprises sur le philosophe	45
Chapitre 1. Le philosophe accusé	49
I. L' <i>elenchos</i> , l'aporie et la destruction des valeurs	51
1) Les deux <i>Hippias</i>	52
2) Le livre I de la <i>République</i>	65
3) Le <i>Ménon</i>	69
II. L'invraisemblable vérité du philosophe aux yeux de l'opinion.....	77
1) Persuader les interlocuteurs sur la vie bonne et sur ce qu'est un philosophe : échecs momentanés et réussites prospectives dans le <i>Gorgias</i>	78
2) Le philosophe en sophiste, du fait d'être philosophe jusqu'au bout	98
Chapitre 2. Le triomphe du « sophiste » Socrate dans le <i>Protagoras</i>	113
I. Le prologue : le passage d'un régime du discours à un autre (309a-316a)	114
II. La question de l'enseignement de la vertu (316b-329b).....	117
III. Premier examen de la vertu : le sophiste mis en difficulté (329c-334c).....	120
IV. L'intermède : le Socrate sophiste des sophistes et le changement d'attitude de Socrate (334c-338e)	128
V. L'exégèse poétique, ou comment retourner la sophistique contre elle-même (338e-349a) ..	136
VI. Second examen de la vertu : le triomphe de Socrate et l'étrange communauté d'opinion avec les sophistes (349a-362a).....	145
Conclusion sur la première partie : Socrate, la sophistique et la réfutation.....	158

Deuxième partie. Les dérives éristiques du <i>logos</i> philosophique	161
Chapitre 3. Les attaques contre le relativisme protagoréen dans le <i>Théétète</i>	163
I. Les réfutations puérides	165
1) La première critique : Socrate en orateur démagogue (161c-162d).....	165
2) La première défense de Protagoras : le sophiste dépossédé (162d-163a).....	168
3) L'argument du langage : l'occasion manquée (163a-c).....	171
4) Les paralogismes éristiques de Socrate (163d-164d).....	173
5) Qui parle ? Le double jeu de Socrate.....	174
6) La seconde défense de Protagoras (164e-168c).....	175
II. Les réfutations sérieuses	188
1) La seconde apologie de Protagoras : un coup pour rien ?.....	189
2) Auto-réfutation de Protagoras ou argument du nombre ?.....	193
3) L'argument du futur, ou la réfutation des protagoréens frileux	205
4) La digression au miroir des réfutations du relativisme protagoréen	212
Chapitre 4. Les potentialités éristiques du <i>logos</i> philosophique	219
I. Les éristiques par ignorance (<i>République</i> V, 451c-456b)	220
II. Réfutation et éristique dans la <i>République</i>	224
1) Des dialecticiens aguerris à la dialectique des jeunes naturels philosophes	224
2) Les dangers de la réfutation pour les naturels philosophes de la cité idéale (537d-539d).....	227
3) Un danger aisément évitable ?.....	236
4) Doit-on interdire la réfutation dans les cités existantes ?	242
III. Les potentialités éristiques du <i>logos</i> dans le <i>Philèbe</i>	246
1) De la question du plaisir à celle de l'un et du multiple.....	246
2) Les apories de l'un et du multiple : difficultés puérides et sérieuses.....	247
3) Nature du langage et éristique	250
4) La dialectique comme rempart contre l'éristique ?.....	254
Troisième partie. Possibilités et conditions de la démarcation du philosophe et de ses avatars sophistiques	263
Chapitre 5. La philosophie contre l'éristique, tout contre elle, dans l' <i>Euthydème</i>	265
Préalable. L' <i>Euthydème</i> est-il un dialogue sur la sophistique ?.....	266
I. L'impossible démarcation	268
1) L'échec des réfutations sophistiques	268
2) L'impasse éristique.....	272

II. Positivité de l'éristique.....	280
1) L'éloge des éristiques par Socrate : un éloge provocateur à remettre en perspective.....	280
2) L'éristique, avec la philosophie contre le savoir de l'Anonyme.....	289
3) La recommandation finale de Socrate	293
III. Philosophie et éristique : de quelques airs de famille	295
1) Radicalité de l'éristique dans le champ de la sophistique : le rapport à l'opinion.....	295
2) L'usage exclusif du <i>logos</i>	297
3) Avatars des thèses platoniciennes.....	298
Conclusion : prendre le risque de l'éristique	300
Appendice : l' <i>Euthydème</i> au prisme des <i>Réfutations sophistiques</i> d'Aristote.....	302
Chapitre 6. Le <i>Sophiste</i> , ou la démarcation réussie	317
I. La première chasse : les captures paradoxales	318
1) La prolifération des définitions du sophiste (221c-231e)	319
2) La sixième définition, une capture manquée ?	323
3) Retour sur la première partie du dialogue.....	329
II. La seconde chasse : ce qu'il en coûte de capturer le « sophiste réel ».....	335
1) Le passage de transition : de l'éristique à la production d'images (232a-237b).....	336
2) Les contradictions ontologiques (237b-252e).....	341
3) L'ontologie remaniée et ses conditions (249c-d, 253a-264b).....	361
4) La capture finale (264c-268b)	367
Conclusion sur le <i>Sophiste</i>	370
Appendice : Platon a-t-il manqué la sophistique ? La réponse du <i>Sophiste</i>	371
Transition : De la sophistique au politique	375
Quatrième partie. Les philosophes et la cité	379
Chapitre 7. La réponse aux accusations contre la philosophie au livre VI de la <i>République</i>	381
I. L'apologie de la philosophie comme substitut doxique à l'exercice dialectique	382
1) Du philosophe inutile au philosophe inutilisé.....	383
2) Du philosophe corrompue à la philosophie corrompue	387
3) Le rappel de la distinction entre philosophie et éristique comme réponse à l'accusation contre Socrate	394
4) Un morceau de rhétorique philosophique	397
II. Quelle place pour les philosophes dans la cité ? La corruption des naturels philosophes	401
1) Du naturel philosophe au naturel tyran : les corrompus	402

2) La corruption incarnée : Alcibiade	406
3) Les exceptions	412
III. Doit-on choisir entre apologie de la philosophie et réalisation empirique de la cité juste ?.	421
1) Le contexte : la troisième vague et la réalisation empirique de la cité idéale	421
2) Premier obstacle : l'antagonisme de la multitude et la mauvaise réputation de la philosophie	423
3) Deuxième obstacle : le caractère nécessaire de la corruption	425
4) Le rôle du discours philosophique dans la modification de l'opinion populaire vis-à-vis de la philosophie.....	429
Chapitre 8. Politique, loi et philosophie dans le <i>Politique</i> et les <i>Lois</i>	437
I. Le savant politique, ses prétendants et le philosophe dans le <i>Politique</i>	438
1) Exil et subordination des prétendants : le sophiste et le politique	439
2) Les différences fines : le philosophe et le politique.....	442
II. Loi et examen philosophique : une tension non résolue du <i>Politique</i>	446
1) La loi comme seconde possibilité et le cas Socrate	447
2) Le royal tisserand, une reine des abeilles ?.....	463
III. La seconde navigation dans les <i>Lois</i> : une place pour le savoir dans une cité légaliste.....	466
1) La justification du projet des <i>Lois</i>	466
2) La loi et l'intelligence : l'intelligence dans la loi	470
3) Le savoir au pouvoir, mais quel savoir pour quelle forme de pouvoir ?.....	477
Conclusion.....	489
Bibliographie.....	501
Index des passages cités	521
Index des auteurs anciens.....	537
Index des auteurs modernes	539
Table des matières	543

RÉSUMÉ

Nul plus que Platon n'a mis en évidence les dangers inhérents à l'exercice philosophique. La présente étude a pour but de restituer l'importance, la cohérence et la complexité de cette problématique dans l'ensemble du corpus platonicien. Pour cela, elle l'aborde à l'aune de la difficile démarcation du philosophe et des sophistes dans les dialogues de Platon. La mise en scène répétée des échecs de Socrate auprès de certains de ses interlocuteurs est en effet sous-tendue par une certaine image péjorative du philosophe auprès des non-philosophes, celle d'un sophiste éristique qui, loin de rechercher la vérité, vise uniquement la victoire et corrompt la jeunesse. Platon affine et approfondit ainsi les raisons de la condamnation de Socrate par les Athéniens, en montrant qu'elles tiennent à la nature même de la philosophie et à sa confusion toujours possible avec le discours sophistique. Mais la collusion entre philosophie et sophistique n'est pas seulement chez Platon le fait d'une confusion dont le philosophe ferait l'objet, et qui aurait pour cause l'ignorance de l'opinion populaire : l'éristique constitue également un risque interne à l'examen philosophique, comme en témoigne l'usage assumé de certains arguments éristiques par Socrate, ainsi que plusieurs passages des dialogues où est mis en évidence un risque de dérive éristique du *logos* philosophique lui-même. Il s'agira de montrer que ce risque est inhérent à l'exercice philosophique sous toutes ses formes, et qu'il demeure pour partie incompressible, de sorte qu'on ne saurait l'évacuer entièrement ou s'en prémunir à l'avance. Platon ne cesse donc de sonder les frontières entre philosophie et sophistique en interrogeant leur parenté problématique, ainsi que les conditions et les limites de leur démarcation. Cela conduit à la question proprement politique de la place du philosophe dans la cité : si la philosophie est vouée à demeurer au moins pour partie inaudible auprès des non-philosophes, il devient extrêmement difficile d'envisager que le philosophe prenne un jour part au pouvoir, ou même que l'examen philosophique cesse d'être condamné comme une sophistique corruptrice. Platon est cependant loin d'en rester à ce constat d'échec, et élabore à partir de la reconnaissance de ces difficultés différentes solutions pour ménager une place à la philosophie dans les cités existantes.

MOTS CLÉS

Platon – philosophie – dangers – sophistique – éristique – démarcation

ABSTRACT

No philosopher has shed more light than Plato on the dangers inherent to the practice of philosophy. The main purpose of this study is to show the importance, coherence and complexity of this issue within the Platonic dialogues, by focusing on the difficult distinction between the philosopher and the sophists. The charge that Socrates is a sophist, namely someone who seeks victory in discussions and corrupts the youth, explains his repeated failures to convince his interlocutors that he is only looking for the truth. In depicting these failures, Plato thus explores further the very reasons that led the Athenians to condemn Socrates and shows that these reasons stem from the very nature of philosophy and its potential confusion with sophistic speeches. Yet, this confusion does not always depend on the ignorance of the many: mere verbal quarrel is also a risk intrinsic to philosophical inquiry, as shown by Socrates' use of eristic arguments and his warnings against the possible eristic drift of the philosophical *logos* itself. I argue that such a risk is inborn to philosophy and that it remains partly ineradicable, so that one cannot evacuate it entirely or protect oneself from it beforehand. Plato thus constantly probes the boundaries between philosophy and sophistry by questioning their problematic kinship, as well as the conditions and limits of their distinction. In doing so, Plato also sheds new light on the issue of the philosopher's political role: if philosophy remains inaudible to non-philosophers, how can the philosopher ever take part in government? And if he cannot, how will philosophical inquiry cease to be condemned as a form of corrupting sophistry? Not only Plato acknowledges these difficulties but he proposes several solutions, which are considered in the final chapters of this thesis, in order to make room for philosophy in actual cities.

KEYWORDS

Plato – philosophy – dangers – sophistic – eristic – distinction