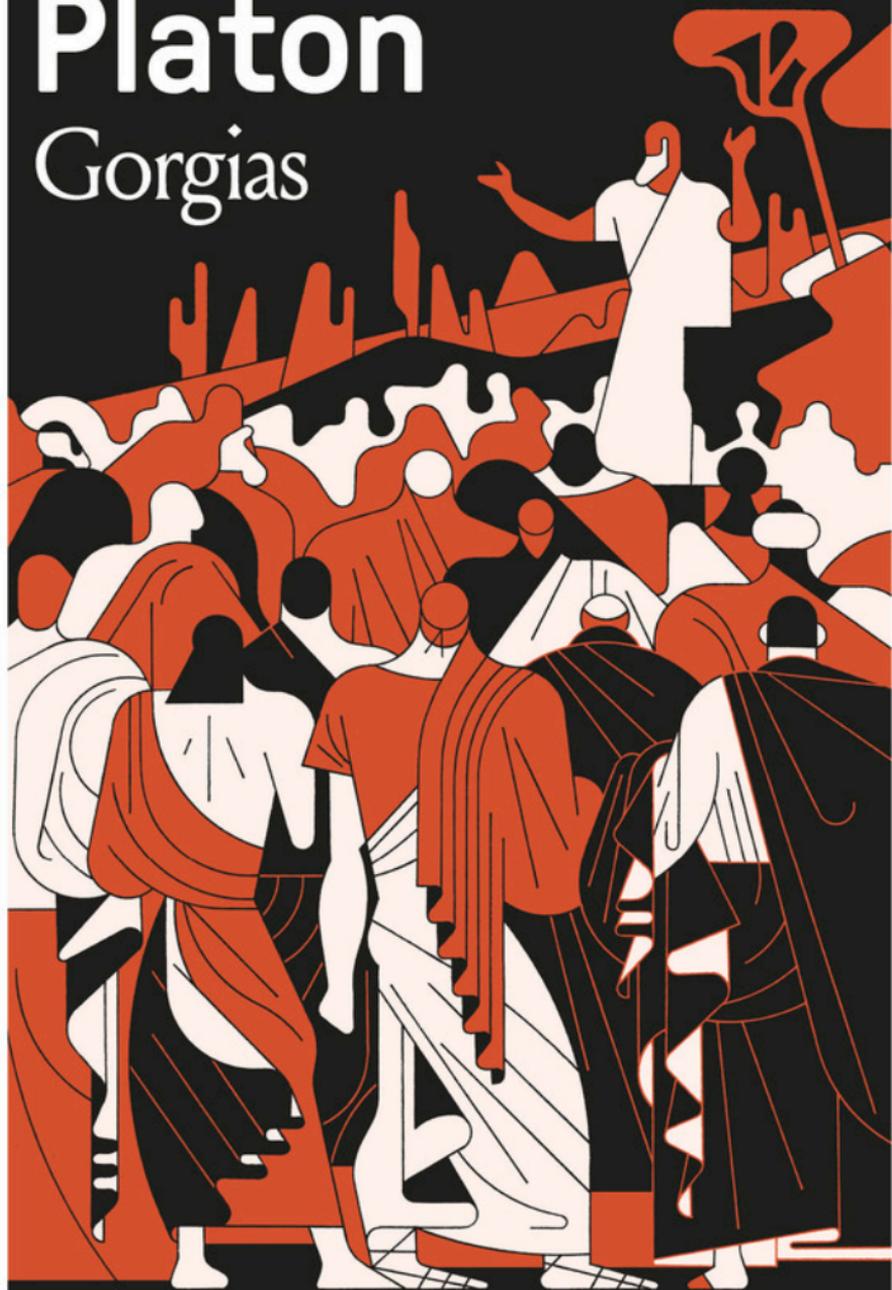


# Platon

## Gorgias



Traduction et édition de Monique Canto-Sperber

GF



# GORGIAS

*Tous les Dialogues de Platon  
dans la même collection*

- ALCIBIADE, traduction de Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau.
- APOLOGIE DE SOCRATE, CRITON, traduction de Luc Brisson.
- APOLOGIE DE SOCRATE, traduction de Luc Brisson.
- LE BANQUET, traduction de Luc Brisson.
- CHARMIDE. LYSIS, traduction de Louis-André Dorion.
- CRATYLE, traduction de Catherine Dalimier.
- EUTHYDÈME, traduction de Monique Canto-Sperber.
- GORGIAS, traduction de Monique Canto-Sperber.
- HIPPIAS MAJEUR, HIPPIAS MINEUR, traductions de Francesco Fronterotta et Jean-François Pradeau.
- ION, traduction de Monique Canto-Sperber.
- LACHÈS. EUTHYPHRON, traduction de Louis-André Dorion.
- LES LOIS, Livres I à VI, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau.
- LES LOIS, Livres VII à XII, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau.
- LES MYTHES DE PLATON, traduction de Jean-François Pradeau.
- LETTRES, traduction de Luc Brisson.
- MÉNEXÈNE, traduction de Daniel Loayza.
- MÉNON, traduction de Monique Canto-Sperber.
- PARMÉNIDE, traduction de Luc Brisson.
- PHÉDON, traduction de Monique Dixsaut.
- PHÈDRE suivi de « La Pharmacie de Platon » par Jacques Derrida, traduction de Luc Brisson.
- PHILÈBE, traduction de Jean-François Pradeau.
- LE POLITIQUE, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau.
- LES PREMIERS DIALOGUES, traduction d'Émile Chambry.
- PROTAGORAS, traduction de Frédérique Ildefonse.
- LA RÉPUBLIQUE, traduction de Georges Leroux.
- LE SOPHISTE, traduction de Nestor L. Cordero.
- THÉÉTÈTE, traduction de Michel Narcy.
- TIMÉE. CRITIAS, traduction de Luc Brisson.

PLATON

# GORGIAS

*Traduction,  
introduction et notes*

de  
Monique CANTO-SPERBER

GF Flammarion

*On trouvera en fin de volume une chronologie retraçant les principaux événements politiques et militaires, contemporains de Socrate et de Platon.*

Ouvrage initialement publié  
avec le concours du Centre national du livre.

© 1987, FLAMMARION, Paris,  
pour l'ensemble de cette édition ; édition revue  
et augmentée 1993, 2007 et 2024.

ISBN 978-2-0804-5425-6

## AVIS DES TRADUCTEURS

Le but de cette nouvelle traduction des œuvres de Platon est de dépasser l'opposition grand public/spécialistes. Elle voudrait rendre les dialogues platoniciens accessibles au plus grand nombre tout en fournissant aux spécialistes un instrument de travail qui fasse le point de la recherche actuelle. Pour ce faire, cette nouvelle traduction a l'ambition d'être, aussi souvent qu'elle le peut, explicite. Explicite sur le texte, puisque, pour chacun des dialogues, sont précisés l'édition que nous suivons et les lieux où nous nous écartons de ce texte de référence. Explicite aussi sur la traduction : nous voulons respecter, autant que possible et sans que cela nuise à la compréhension immédiate du texte français, le mouvement du texte, le jeu des particules de liaison, l'ordre des mots, le rythme de la phrase et les parentés sémantiques qui existent entre les termes du texte original. Explicite enfin sur la substance du texte traduit : nous voulons essayer de donner le cadre de lecture et les instruments de compréhension qui facilitent l'intelligibilité de chaque dialogue. Nous nous attacherons donc à expliciter les allusions, les références, la signification et l'usage de certains termes, afin de permettre au lecteur d'apprécier pourquoi la traduction est ce qu'elle est. Cette lucidité acquise à la fois sur l'original platonicien et sur le texte traduit laisse à la traduction la

possibilité de n'être pas qu'un simple décalque, mais de manifester, pour reprendre le mot de Goethe, la force de la pensée traduite et l'originalité de la langue de traduction.

LUC BRISSON, MONIQUE CANTO-SPERBER.

## REMERCIEMENTS

*Je remercie Luc Brisson pour sa lecture et ses suggestions, Pierre Vidal-Naquet pour la lucidité de ses avis et Dan Sperber pour l'attention et le sens critique avec lesquels il a lu les différentes étapes de ce travail.*



## INTRODUCTION

Les Anciens racontaient qu'un paysan corinthien, amateur de textes philosophiques, lut et admira le *Gorgias*. Convaincu par l'exhortation socratique à vivre en étudiant la philosophie, il délaissa sa charrue et partit pour Athènes où il devint platonicien<sup>1</sup>. Mais la défense de la vie philosophique et la condamnation des valeurs politiques de la cité d'Athènes, si présentes dans le *Gorgias*, n'ont pas toujours provoqué l'enthousiasme. Dans la *Volonté de puissance*<sup>2</sup>, Nietzsche rappelle ces lignes du *Gorgias*, où Socrate critique la politique de prestige réputée avoir fait la grandeur de l'Athènes de Périclès<sup>3</sup>. Mais ce ne sont ni la force ni le courage de l'attitude socratique que Nietzsche reconnaît en cette condamnation ; au contraire, il ne voit, dans une telle défense de la philosophie, qu'une pièce à conviction qui prouve le fanatisme anticulturel de Platon ainsi que son ascétisme prétendument philosophique, contraire à toute la vie grecque.

Le rappel de ces deux réactions de lecteurs, tout à fait opposées, mais aussi absolues l'une que l'autre,

1. Themistius, *Orationes* 23, 295c-d (p. 356 Dindorf), cité comme anecdote 135 in Swift Riginos A., *Platonica, The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leyden, Brill, 1976, pp. 184-185.

2. Nietzsche, *Volonté de puissance* (Kröner, 430 et 747).

3. 517b-519e.

n'est pas seulement prétexte à anecdotes. Leur radicalisme vient du texte qui les a provoquées. Le *Gorgias* est un dialogue critique, qui juge et condamne, mais c'est aussi une œuvre militante, qui défend une cause et exhorte à s'y rallier. La critique, d'abord : c'est celle de la rhétorique, mais aussi celle de la politique que la rhétorique sert. La cause, ensuite : c'est la cause de la philosophie. La critique de la rhétorique a donc pour motif la défense de la philosophie. Or chacun de ces deux partis, rhétorique et philosophie, possède ses défenseurs. La rhétorique est représentée par trois personnages, Gorgias, Polos et Calliclès, qui incarnent chacun trois manières différentes d'être rhéteur, et qui, l'un après l'autre, tentent de justifier la rhétorique. Face à eux trois, Socrate apparaît comme le champion de la philosophie.

Cette confrontation entre les rhéteurs et le philosophe reste sans résolution nette. Certes, Socrate paraît avoir le dernier mot. Après avoir exposé à loisir toutes ses convictions, Socrate dit à Calliclès : « Ton raisonnement n'a aucune valeur. » Le *Gorgias* s'achève ainsi. Mais en fait, Calliclès, qui a décidé de se taire, qui ne veut plus rien répondre, n'en pense pas moins. Socrate ne l'a ni réfuté ni convaincu, comme il n'a pu amener ni Gorgias ni Polos à reconnaître explicitement qu'ils avaient tort et que c'était à cause de la fausseté de leur jugement que Socrate avait quasiment pu les contraindre à se contredire.

La violence critique de Socrate dans le *Gorgias*, sa défense passionnée de la philosophie, n'ont donc pas beaucoup d'effet sur Gorgias, Polos ou Calliclès, auxquels elles sont pourtant directement adressées. Mais, la liberté du lecteur, ancien ou moderne, n'en est que plus grande puisque aucune conviction n'est acquise et le débat pas encore clos. Le lecteur peut choisir pour ou contre des arguments, des critiques, des engagements, dont il est fait état dans cette confrontation, opposés à d'autres arguments, à d'autres condamnations, à d'autres résolutions aussi forts et déterminés

que les premiers. Le paysan corinthien et Nietzsche sont deux d'entre ces lecteurs. Ils ont lu le *Gorgias*, et ils ont choisi. De l'enjeu précis d'un tel choix, il sera question plus loin. Mais pour comprendre ce débat, il faut d'abord le présenter dans son contexte : rappeler le mouvement d'ensemble du *Gorgias*, l'objet du dialogue, ses acteurs, et la date dramatique qu'on peut lui assigner.

## LES CARACTÉRISTIQUES DU DIALOGUE

### I. *Le mouvement du Gorgias.*

L'ensemble du *Gorgias* est scandé par les changements d'interlocuteurs. Socrate s'entretient avec Gorgias, puis avec Polos, enfin avec Calliclès, avant de ne parler, pour ainsi dire, qu'avec lui-même. Ces quatre séquences principales sont précédées par une courte introduction qui présente les acteurs du dialogue ; et elles se concluent sur un mythe, que Socrate raconte, et qui semble valoir comme la conclusion du dialogue. Le *Gorgias* est un entretien direct, dans lequel les interlocuteurs parlent pour eux-mêmes et qui, exception faite du mythe final, ne comprend aucun récit.

#### *Présentation : lieu et acteurs.*

Le dialogue se tient dans la demeure de Calliclès, où réside Gorgias, le rhéteur sicilien. C'est donc chez Calliclès qu'arrivent Socrate et son ami, Chéréphon. Ils y retrouvent Gorgias, Polos et Calliclès. Leur intention est explicite : ils veulent s'entretenir avec Gorgias et apprendre de lui en quoi consiste la rhétorique qu'il enseigne. Chéréphon pose les questions, mais Gorgias n'a même pas le temps d'y répondre que Polos, lui aussi orateur et admirateur de Gorgias,

s'interpose. Pour couper court à toutes questions supplémentaires, Polos se met à faire l'éloge de l'art enseigné par Gorgias : la rhétorique. Socrate intervient alors et critique le discours de Polos. Il demande à Gorgias de répondre en personne. Polos et Chéréphon se retirent. La discussion commence entre Gorgias et Socrate.

1. *Gorgias et Socrate : comment définir la rhétorique ?*  
(449a-461b)

Aux questions de Socrate, Gorgias finit par répondre que la rhétorique est l'art des discours, qui sont destinés à persuader les tribunaux, ou toutes les autres assemblées, et portent sur le juste et l'injuste. Socrate suggère alors de définir la rhétorique comme l'ouvrière, ou la productrice, du sentiment de conviction, et Gorgias accepte la formule. Reste à savoir en quoi consiste un tel sentiment de conviction. Est-il l'effet d'un savoir ? ou bien dépend-il d'une simple croyance ? Gorgias répond, à l'aide d'un long discours, que la rhétorique produit la conviction en faisant croire à ce qu'elle dit, qu'elle s'est ainsi acquis une extraordinaire puissance puisqu'elle peut persuader ce qu'elle veut sans même connaître ce qu'elle fait croire. Mais, ajoute Gorgias, une telle puissance ne doit pas être utilisée abusivement. Il faut s'en servir avec justice, et s'il arrive en effet que certains individus en usent mal, ce ne sont ni la rhétorique ni les maîtres de rhétorique qu'il faut incriminer.

A ce moment-là, Socrate demande à Gorgias d'être bien conscient de ce qu'ils sont en train de faire. Ils se posent l'un à l'autre des questions et s'efforcent d'y répondre avec vérité et précision, sans recourir aux facilités de la rhétorique. Cette exigence définit pour Socrate l'entretien dialectique, et il importe, pour que cet entretien se poursuive, de se plier à ce qu'il requiert. Mais Gorgias semble prendre prétexte de l'ennui des auditeurs pour refuser de s'engager dans

une discussion plus longue. Malgré tout, devant l'insistance du public, Gorgias et Socrate se résolvent à prolonger leur échange.

Les dernières réponses de Gorgias servent de point de départ à Socrate. Quels sont les rapports de la rhétorique et de la justice ? Faut-il qu'un orateur acquière la connaissance de la justice avec l'art de la rhétorique ? Gorgias répond que oui. Lui-même, dans son enseignement de la rhétorique, fait apprendre la justice à ceux qui ne la connaissent pas déjà. Alors, Socrate soulève une difficulté : si tous les orateurs, qui pratiquent la rhétorique, sont censés connaître la justice, comment est-il possible — comme l'avait suggéré Gorgias en remarquant qu'on pouvait faire un usage injuste de la rhétorique — qu'un orateur se serve injustement de son art rhétorique ?

Avant que Gorgias n'ait pu répondre, Polos intervient brusquement et reproche à Socrate d'induire Gorgias en erreur. Socrate réplique à Polos qu'il peut répondre à la place de Gorgias à condition de jouer le jeu de la discussion et de renoncer à ces longues tirades qui sont propres à la rhétorique.

*2. Polos et Socrate : la rhétorique est une flatterie ; le seul bien est la justice. (461b-481b)*

Plutôt que de répondre aux questions de Socrate, Polos somme Socrate de dire quel art est, selon lui, la rhétorique. Socrate réplique qu'à ses yeux la rhétorique n'est pas un art, mais un procédé empirique, ou une routine, qui relève de la flatterie. Par flatterie, Socrate précise qu'il entend la contrefaçon d'un art, contrefaçon qui, au lieu de vouloir le bien de son objet, ne vise qu'à son plaisir. Pour rendre sa pensée plus concrète, il ajoute que la cuisine et l'art du maquillage (respectivement contrefaçons de la médecine et de la gymnastique) sont deux formes de flatterie qui recherchent le plaisir du corps, tandis que la rhétorique et la sophistique, lesquelles flattent l'âme

et visent à son plaisir, sont les faux-semblants de la justice et de la législation.

A cette description de la rhétorique, Polos oppose la toute-puissance politique des orateurs, toute-puissance que Socrate conteste. Si les orateurs, tout comme les tyrans, ne sont pas capables de reconnaître ce que sont leur bien véritable et leur réel avantage, ils n'ont aucun moyen de profiter de leur toute-puissance : leur propre pouvoir n'est pas avantageux pour eux. Polos n'est apparemment pas convaincu par une thèse si paradoxale. Aussi demande-t-il à Socrate s'il n'envierait pas l'homme qui est à même de faire ce qu'il veut dans sa propre cité. Socrate répond que non, si une telle liberté est celle d'accomplir toutes sortes d'actions injustes. Car, tel est le plus grand mal : commettre l'injustice, tandis que le seul bien est la justice.

A cette thèse qui nie que l'homme injuste puisse être heureux, Polos réplique en rappelant la carrière du tyran Archélaos, parvenu au pouvoir après avoir commis les plus graves injustices. Archélaos est donc, semble-t-il, un homme tout à fait injuste et parfaitement heureux. Mais Socrate récuse cet exemple, l'usage qu'en fait Polos et la façon dont celui-ci s'entretient avec lui. Polos apporte, en effet, en guise de preuves, des témoignages extérieurs, au lieu que le seul témoignage qui importe à Socrate est celui de son interlocuteur. Socrate réaffirme sa thèse et renchérit sur elle, en soutenant que l'homme injuste qui reste impuni est encore plus malheureux que celui qui est puni.

Pour prouver ce qu'il dit et en convaincre Polos, Socrate montre que commettre l'injustice est plus laid, et donc plus mauvais, que la subir ; que la punition est un bien qui délivre du pire des maux, l'injustice ; que le bonheur consiste à agir avec justice ou à être justement puni si on a mal agi ; qu'Archélaos, comme tout autre tyran ou orateur qui commettrait des injustices, ne peut donc être ni tout-puissant ni

heureux. Enfin, Socrate revient à la question de la rhétorique et souligne qu'à la rigueur, celle-ci pourrait être utile, non pas pour se défendre au tribunal ou gagner de l'influence dans la cité, mais pour s'accuser publiquement, et accuser aussi ses proches, dès qu'on commet une injustice.

3. *Calliclès et Socrate : la force de la nature et son injustice.* (481b-506b)

C'est alors que Calliclès entre en scène. Il intervient dans la discussion en s'adressant à Chéréphon et en lui demandant si Socrate, en défendant des thèses si paradoxales, parle sérieusement ou pour se moquer. Socrate répond lui-même à la place de Chéréphon ; il proteste de son sérieux et déclare à Calliclès que, comme lui, il est amoureux. Mais si Calliclès risque bien d'être aussi inconstant que ses objets d'amour, qui sont les deux Démos — le jeune Démos, fils de Pyrilampe, et le Démos, ou peuple d'Athènes —, lui Socrate, en revanche, est aussi constant et aussi sérieux que la philosophie qu'il aime.

Calliclès réplique en reprochant à Socrate de confondre délibérément la nature et la loi afin d'égarer ses interlocuteurs. Dans l'ordre de la nature, il n'y a pas d'autre droit que la force, laquelle donne le droit d'avoir plus que les autres. C'est cette même force de la nature qui vaut dans l'ordre social, où la seule loi qui vaille n'est pas la loi positive, mais la loi de la nature. En revanche, la loi positive, contraire à la loi de la nature, n'est faite que par les faibles pour garantir leur faiblesse contre la puissance des forts. La philosophie, selon Calliclès, ne permet guère de découvrir ou de comprendre ces vérités. Socrate est donc invité à ne plus s'y consacrer et à s'occuper de la vie de la Cité.

A cette sortie de Calliclès, Socrate répond qu'il connaît le goût que celui-ci, dans sa jeunesse, éprouva pour la philosophie. C'est le signe, selon Socrate, que la présente ardeur de Calliclès est inspirée par l'intérêt

et l'amitié dont celui-ci fait preuve à l'égard de Socrate. Non sans ironie, Socrate souligne qu'il a raison de poursuivre un entretien avec un interlocuteur si favorablement disposé à tester la valeur de son âme et à lui conseiller la meilleure façon de vivre.

C'est le sens exact de la force des forts qui fait l'objet des premières questions que Socrate adresse à Calliclès. Calliclès admet que la force des plus forts est la force du plus grand nombre ; puis, il affirme que les hommes les plus forts sont les hommes les plus intelligents et les plus courageux, qui savent le mieux agir dans le domaine politique. Enfin, pressé par les questions de Socrate, Calliclès ne tarde pas à reconnaître que l'homme le plus fort est l'homme le plus à même d'éprouver de fortes passions, de les entretenir et de les satisfaire.

A cette conception de Calliclès, Socrate oppose une allégorie : celle des êtres insatiables, dont l'âme est comme une passoire, d'où toute satisfaction s'échappe et demande constamment à être renouvelée. La force des hommes les plus forts n'est donc faite que de leur insatisfaction. Après cela, Socrate souligne l'impossibilité d'affirmer que le plaisir est identique au bien, car il est nécessaire d'admettre qu'il y a des plaisirs bons, qui nous sont utiles, et d'autres mauvais, qui nous sont nuisibles. D'où le besoin d'une méthode qui nous permette de les distinguer et de faire servir les seuls plaisirs bons à la réalisation de notre bien.

Mais Socrate souligne alors que ce qui l'oppose à Calliclès porte sur la plus fondamentale des questions : le choix à faire entre deux sortes de vie. L'une est la vie qui s'accomplit dans la cité, avec tous les moyens du pouvoir politique, la rhétorique surtout. L'autre est une vie, retirée de la politique, et entièrement dévouée à la philosophie. La première est soumise à la volonté et aux désirs de ceux dont on veut gagner le crédit : en effet, cette vie de politique et de rhétorique n'est possible que par la flatterie. La vie de

philosophie, au contraire, est une vie indépendante et consacrée au bien de l'âme.

Socrate recourt alors aux exemples historiques. Les orateurs, considérés comme les bienfaiteurs d'Athènes, ceux auxquels la Cité a conféré la toute-puissance, ont-ils cherché à améliorer leurs concitoyens — ce qui est la véritable fin de la politique — ou seulement à les gratifier et à leur faire plaisir ? Certes, le vrai bien que ces orateurs auraient pu donner à leurs concitoyens n'était ni la richesse ni le prestige, mais la justice, l'ordre et l'harmonie. Tels sont les véritables biens de l'âme, radicalement contraires à ce dérèglement et à cette relâche qui représentent, pour Calliclès, le bien suprême.

A ce moment de l'entretien, Calliclès se rebiffe et rompt son engagement à répondre ce qu'il croit vrai, engagement qui, jusque-là, avait rendu possible l'entretien dialectique. Pour satisfaire aux instances de Gorgias, Calliclès acceptera de jouer le rôle du répondant de Socrate, mais il refuse d'assumer la responsabilité de ses réponses et affirme par avance qu'il ne se sentira pas le moins du monde réfuté si Socrate finit par découvrir une contradiction dans ce qu'il dit.

#### 4. *Socrate seul : le choix d'une vie de justice et de philosophie.* (506b-527e)

Dans cette dernière séquence du *Gorgias*, Socrate fait à lui seul les demandes et les réponses. Il rappelle d'abord que, si le bien véritable consiste en la justice et en la tempérance, toutes les forces de l'individu et celles de la cité doivent tendre à acquérir ces vertus. L'essai de définir la rhétorique est donc subordonné au débat mené sur les valeurs respectives de la rhétorique et de la philosophie.

Socrate considère d'abord que, si la rhétorique peut lui permettre de se défendre et par là de sauver sa vie, il existe encore une autre sorte de protection, bien plus efficace que la rhétorique et qui consiste à ressembler

au peuple ou au tyran qu'on sert, bref, à être aussi injuste que lui. Or personne n'accepterait de sauver sa vie à ce prix. Ce qui fait le prix de la vie n'est donc pas de vivre le plus longtemps possible, mais de vivre selon la justice.

Par ailleurs, si on considère les grands hommes d'Athènes que Calliclès citait en exemples (Périclès, Cimon, Miltiade et Thémistocle), on verra que ces politiques se sont mis en effet au service du peuple, mais ils n'ont pas rendu ce peuple meilleur. La preuve en est qu'ils ont tous été, d'une façon ou d'une autre, victimes de l'injustice de leurs concitoyens ; or, à ces concitoyens, qui les ont si injustement accusés, ces grands hommes, s'ils avaient été de vrais politiques, auraient dû enseigner la justice.

Puis, Socrate fait part à Calliclès de sa propre résolution : ne pas chercher à faire plaisir à l'âme, mais la rendre meilleure. Les risques d'être injustement accusé et condamné à mort n'en seront que plus grands pour lui, mais au moins est-il sûr d'éviter l'injustice et de pouvoir se présenter au-devant de la mort avec la certitude d'avoir mené une vie de justice.

#### *Mythe et conclusion.*

L'entretien est terminé, et pour confirmer la force de ses convictions, Socrate rapporte un mythe qu'on lui a raconté. Ce mythe, dit-il, est une histoire vraie, elle évoque le jugement des morts aux Enfers. La richesse et le prestige acquis au cours de la vie terrestre n'y ont aucune valeur, seule la bonne qualité de l'âme et l'habitude de justice décident de la destination des morts. En effet, dans ce tribunal des morts, aucune dissimulation, aucune illusion, aucune rhétorique ne peuvent rien : l'âme est totalement mise à nue. Du seul point de vue de l'utilité, il faut donc pratiquer la justice, car elle seule peut nous éviter une vie de tourments éternels. Le *Gorgias* s'achève par

cette récusation des arguments de Calliclès, qui voulaient prouver le bénéfice de l'injustice.

## II. *L'objet du Gorgias.*

Sur quoi porte le *Gorgias*? A lire le résumé ci-dessus, on peut facilement dresser la liste des sujets abordés. Et cette liste est bien longue : la rhétorique bien sûr ; mais aussi la différence entre savoir et croyance ; la possibilité d'une science de la justice ; l'art et ses contrefaçons (empirisme, routine, flatterie) ; la relativité de la puissance ; la définition du mal (commettre l'injustice) et celle du bien (pratiquer la justice) ; l'utilité de la punition ; l'incompatibilité entre la nature et la loi ; le plaisir comme bien ; la valeur de la philosophie ; la finalité de l'action politique et la sanction des hommes d'Etat ; la destination de la vie, et les liens entre la justice et le bonheur. Sans compter les nombreuses remarques de Socrate qui définissent l'entretien dialectique (lequel procède par questions et réponses et exige de préciser les conditions de vérité de toutes les conclusions acquises) pour l'opposer au discours rhétorique, soucieux surtout de l'effet produit sur l'auditoire et du pouvoir gagné sur lui.

### 1. *Rhétorique et justice.*

Malgré l'abondance et la diversité des thèmes abordés dans le *Gorgias*, deux registres de questions peuvent être dégagés. Ils groupent, d'une part, les questions qui ont trait à la définition de la rhétorique, à l'impossibilité de l'assimiler à un art et donc à la dénonciation de toutes les contrefaçons de l'art (routine, empirisme et flatterie) dont la fin est le plaisir au lieu du bien ; et, d'autre part, les questions qui se rapportent à la justice et à la philosophie comme

engagement de vie et connaissance du vrai bien de l'homme. Mais ces deux registres de questions ne se succèdent pas dans le *Gorgias*, ils se composent et interfèrent, comme c'est le cas aussi dans le *Phèdre* et le *Politique*<sup>1</sup>.

L'association d'une critique de la rhétorique à une réflexion sur la justice et la morale n'est donc pas propre au *Gorgias*, mais là, ces deux thèmes sont articulés l'un à l'autre d'une façon bien singulière. Car, si les premières questions de Socrate portent explicitement sur la rhétorique, les réponses qu'il paraît attendre — et cela, dès le début du *Gorgias* — ne valent pas seulement pour dire ce qu'est la rhétorique, mais aussi pour définir la justice comme le seul bien. Or dès que les motifs du choix entre vie de rhétorique (et de politique) ou vie de justice (et de philosophie) se précisent, une première conclusion est aussitôt tirée sur la valeur et l'utilité de la rhétorique. En bref, la critique de la rhétorique est toujours motivée par la volonté de définir quel genre de vie il faut adopter.

Dans les manuscrits médiévaux du *Gorgias*, comme dans le catalogue des dialogues platoniciens cités par Diogène Laërce, le *Gorgias* est indiqué avec le sous-titre « sur la rhétorique », sous-titre, semble-t-il, au moins aussi vieux que le premier groupement par tétralogies, c'est-à-dire par groupes de quatre dialogues, des œuvres de Platon<sup>2</sup>. En particulier, l'impossibilité de réduire le *Gorgias* à n'être qu'une critique de la rhétorique avait déjà été remarquée par les commentateurs néo-platoniciens. Voici comment Olympiodore définit la visée du *Gorgias* : savoir quels

1. *Phèdre* 269e-270c, *Politique* 283c-287b.

2. Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, III, 59. Le groupement des œuvres de Platon en tétralogies a été utilisé par Thrasyllus d'Alexandrie (mort en 36 avant J.-C.), astrologue de Tibère, mais il semble en fait plus ancien.

sont « les principes éthiques capables de nous procurer le bonheur politique<sup>1</sup> ». Olympiodore lisait donc le *Gorgias* comme un dialogue consacré aux valeurs morales capables de fonder l'action politique.

Comment décrire de façon précise l'articulation des deux thèmes traités dans le *Gorgias* (critique de la rhétorique et définition d'une morale de vie) ? La première discussion entre Socrate et Gorgias porte sur la rhétorique, elle s'interrompt au moment où Socrate veut savoir si le maître de rhétorique doit enseigner la justice et être nécessairement juste. Malgré ce changement de sujet, l'entretien entre Polos et Socrate s'amorce sur la rhétorique et s'achève sur la question de savoir en quoi la rhétorique peut être utile. Mais toute la partie centrale de la confrontation entre Socrate et Polos est consacrée à distinguer le bien apparent du bien réel, la fausse puissance de faire ce qu'on veut de la vraie puissance d'agir selon son bien. Après cela, la discussion entre Socrate et Calliclès porte sur la question du choix de vie (politique ou philosophique) avec deux courtes digressions consacrées à la rhétorique comme instrument de salut et pratique de la flatterie populaire. Le mythe réunit enfin rhétorique et philosophie en dressant la scène d'un tribunal divin, où la rhétorique ne peut plus rien, mais où tout dépend de la justice.

Nous pouvons donc reprendre, à titre indicatif, le schéma proposé par Dodds pour décrire la combinaison de ces deux thèmes : rhétorique (ci-dessous désigné par a) et éthique (représenté par b).

1. Olympiodore, *In Platonis Gorgiam Commentaria*, éd. L. G. Westerink, Leipzig, Teubner, 1970. Olympiodore vécut à Alexandrie au VI<sup>e</sup> siècle après J.-C. Philosophe néo-platonicien, il écrivit des commentaires du *Gorgias*, du *Phédon*, du *Philèbe* et de l'*Alcibiade*, ainsi qu'une vie de Platon et une introduction à la philosophie d'Aristote.

	Socrate et Gorgias
a	449c-461b
b	in fine
	Socrate et Polos
a	461b-466a
b	466a-480a
a	480a-481b
	Socrate et Calliclès
b	(allusions à a) 482c-486d
b	486d-500a
a	500a-503d
b	503d-515b
a	515b-521a
b	521a-526d
b	(allusions à a) 526d-527e <sup>1</sup>

## 2. Rhétorique et philosophie.

Le partage entre rhétorique (associée à l'action politique) et philosophie (en rapport avec la réflexion éthique) était assez familier aux contemporains de Platon. Un fragment d'Antisthène résume assez bien le contenu de l'opposition entre rhétorique et philosophie : « Si tu veux qu'un garçon vive avec les dieux, enseigne-lui la philosophie, si c'est avec les hommes, enseigne-lui la rhétorique<sup>2</sup>. » Ce qui rend la rhétorique si utile pour vivre dans la Cité est le pouvoir dont elle dispose. En effet, pour les interlocuteurs du *Gorgias*, il est bien clair que c'est au péril de la vie qu'on néglige la rhétorique et qu'on renonce à savoir se défendre devant les hommes<sup>3</sup>. Lorsque Socrate demande s'il

1. Dodds, p. 3.

2. Antisthène, frg. 173 in Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Rome, Ateneo, 1983, tome I, p. 386, cité en trad. fr. in L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, Ottawa, 1975, p. 57. Antisthène (mort en 365, à un âge avancé) fut un disciple de Socrate et le fondateur de l'école Cynique.

3. 521b-522b.

faut vivre une vie publique, à laquelle la maîtrise de la rhétorique garantisse le succès, l'influence, le pouvoir, ou bien une vie plus retirée, dévouée à la philosophie et à la recherche de la vérité, ce qu'il propose n'est pas seulement un choix entre deux styles d'existence, c'est aussi un choix entre la vie et la mort.

Vie politique ou vie philosophique ? Vie d'injustice ou de justice ? Le débat resterait abstrait entre Socrate et ses interlocuteurs s'il n'était évident pour tous qu'il existe un moyen de pouvoir et de succès. Ce moyen, c'est la rhétorique, qui rend l'injustice trop aisée et trop fructueuse pour que la raison commune puisse éviter d'opter pour elle. Le choix d'une vie de justice — et donc *a fortiori* d'une vie de philosophie — se révèle être malheureux, sans avantage immédiat. Pourtant, c'est à prouver qu'une telle vie représente le seul bien réel que le *Gorgias* va s'employer.

Une telle preuve sera d'autant mieux acquise que la condamnation de la rhétorique et l'exhortation à la philosophie ne se réalisent pas de la même façon. La critique se fait par la réfutation des prétentions de la rhétorique — la mise en évidence des contradictions que ces prétentions entraînent et leur incompatibilité avec les valeurs courantes, avec les opinions communes que la rhétorique n'est aucunement prête à dénoncer. Une telle réfutation s'adresse aux trois personnages qui se succèdent dans le *Gorgias* pour servir la cause de la rhétorique : Gorgias, Polos et Calliclès. L'engagement à la philosophie, en revanche, prend la forme d'une exhortation, d'un protreptique (en quelque sorte, un exercice de conversion), fondé sur des arguments et des raisons et qui destine la volonté et le désir du sujet à l'étude de la philosophie ainsi qu'à la pratique de la justice<sup>1</sup>. Ce protreptique à la philosophie se concentre dans les conseils que Socrate adresse à Calliclès, dans l'exhortation à reconnaître la supériorité de la justice

1. Sur le protreptique, voir pp. 89-92.

et dans le mythe final de la destination des âmes ; il soutient la défense de la philosophie et s'articule à la critique de la rhétorique comme toute résolution de s'orienter vers le vrai bien exige la dénonciation des faux biens.

Mais si la rhétorique est mise en cause d'un bout à l'autre du *Gorgias*, est-ce bien la même rhétorique que défendent Gorgias, Polos et Calliclès ? L'unité du *Gorgias* est difficilement contestable : les moments du dialogue s'enchaînent aussi naturellement que sont liés entre eux les thèmes abordés. De plus, chaque entretien radicalise la discussion précédente, rend explicites les conditions que l'interlocuteur n'avait pas formellement énoncées, tout comme le relais des questions posées sur la rhétorique par celles qui portent sur l'éthique politique représente un approfondissement de l'analyse. Dans le *Gorgias*, la rhétorique fait, pour ainsi dire, une triple entrée en scène qui structure le dialogue. Ce déroulement en trois actes est unique dans les dialogues platoniciens. Certes, dans le livre I de la *République*, on trouve un relais de personnages identique (Céphale, Polémarque et Thrasymaque), mais ceux-ci, bien qu'ils soient successivement convoqués pour traiter d'un sujet comparable, n'ont pas entre eux un lien défini<sup>1</sup>. Au contraire, les interlocuteurs de Socrate, dans le *Gorgias*, sont solidaires entre eux : ils éprouvent une même admiration pour la rhétorique, et chacun d'eux précise, au moment où il intervient, quel rapport le lie à son prédécesseur<sup>2</sup>. La logique du *Gorgias* n'est donc pas seulement argumentative, c'est aussi une logique des problèmes associée à une logique dramatique. D'où l'unité, renforcée par la dynamique de la discussion, qui lui vient de cet enchaînement.

1. Cf. *République* I, voir aussi P. Friedländer (*Plato*, 1964, II, 226) et Gauss (*Handkommentar zu den Dialogen Platons*, 1956, II, 1, 27).

2. 461b-c et 482c-e.

Face à la rhétorique, incarnée par trois personnages, il y a Socrate, qui fait l'unité du dialogue : il pose les premières questions, il raconte la dernière histoire. Mais il est aussi directement pris à parti par ses interlocuteurs : il a donc à se défendre, à justifier ses choix, à rappeler son passé, à pressentir son avenir. L'unité du *Gorgias* est également fondée sur la cohérence d'une personnalité et sur la solidité d'un engagement de vie. Au fur et à mesure que les débats se développent, la consistance et l'intégrité d'un tel engagement ne font que se confirmer.

### III. *Les acteurs du Gorgias.*

Les acteurs du *Gorgias* sont au nombre de cinq. Ils forment, d'une part, le groupe des rhéteurs interrogés par Socrate (Gorgias, Polos et Calliclès), et, d'autre part, le groupe de Socrate (Socrate bien sûr et Chéréphon). Dans ce dernier groupe, le personnage principale est Socrate, mais cela ne fait pas de Chéréphon une simple doublure de Socrate. En effet, c'est Chéréphon qui, au nom de Socrate, interroge Gorgias, et c'est à lui que Calliclès s'adresse pour interrompre l'entretien entre Socrate et Polos<sup>1</sup>.

D'un autre côté, les trois interlocuteurs de Socrate défendent une même chose, mais avec des accentuations différentes : Gorgias est le maître incontesté en matière de rhétorique ; Polos incarne l'orateur populaire (soucieux de sa moralité, mais prêt à commettre, sous la protection d'un tyran, les pires injustices) ; enfin, Calliclès défend la politique des forts et prétend fonder publiquement le droit de la cité sur la force de la nature. Chacun des interlocuteurs de Socrate se définit donc par rapport à ses comparses dans la défense de la rhétorique et dans une opposition commune aux thèses socratiques.

1. 447c et 481b.

1. *Gorgias*.*La carrière de Gorgias*.

Le rhéteur Gorgias était originaire de Léontium, en Sicile, une colonie grecque de Naxos (île située au sud-est de la Grèce, entre la Péninsule et l'Asie Mineure). Il était sans doute né aux environs de 483 et serait mort en 376 : il était donc encore vivant en 399, année de la mort de Socrate. Il serait arrivé à Athènes en 427, déjà âgé d'une cinquantaine d'années, deux ans après la mort de Périclès. Citons Diodore de Sicile : « A cette époque les Léontins [...] se trouvèrent en butte aux menées belliqueuses des Syracusains. Ne parvenant plus à supporter le poids de cette guerre et courant le risque de succomber sous la supériorité des Syracusains, ils envoyèrent à Athènes des ambassadeurs avec mission de demander au peuple de leur fournir un secours immédiat afin de mettre leur cité à l'abri des périls. A la tête de la délégation se trouvait l'orateur Gorgias, que l'aisance de sa parole plaçait bien au-dessus de ses compatriotes. [...] Arrivé à Athènes, il se présenta devant l'Assemblée du peuple, et fit aux Athéniens un discours sur leur alliance ; l'exotisme de son éloquence frappa les Athéniens, qui étaient gens d'esprit, épris de culture. [...] A la fin, il persuada les Athéniens d'accorder aux Léontins une aide militaire, et il s'en retourna à Léontium, après que son art oratoire eut fait l'admiration d'Athènes<sup>1</sup>. »

Le séjour de Gorgias à Athènes fut suivi d'un autre en Thessalie où il devint, semble-t-il, encore plus célèbre que le rhéteur Tisias, « et Jason qui était alors tyran de Thessalie, le plaça bien plus haut que Polycrate qui occupait le plus haut rang dans l'enseignement athénien<sup>2</sup> ». Philostrate, dans une lettre,

1. Diodore de Sicile, *Histoire*, XII, 53 (D.K. 82 A4), cité dans la trad. de J.-P. Dumont, voir Bibliographie p. 114.

2. Pausanias VI, 17, 7 (D.K. 82 A7).

confirme l'étendue du succès de Gorgias : « Valeureux et nombreux étaient les admirateurs de Gorgias : d'abord les Grecs de Thessalie, chez qui le verbe "gorgianiser" devint synonyme de "parler en public", ensuite l'ensemble des Grecs devant lesquels il prononça, à Olympie, de la borne du temple, un discours contre les Barbares. Aspasia de Milet<sup>1</sup>, dit-on, avait aiguisé à la manière de Gorgias la langue de Périclès ; Critias et Thucydide tiennent manifestement de lui leur grandeur et leur élévation, l'un par sa facilité, l'autre par sa force<sup>2</sup>... » Peu de choses sont connues sur le reste de sa vie, sinon qu'il était très riche, apparemment fort dépensier, qu'il se faisait payer cent mines (ce qui était, pour l'époque, une somme considérable), et qu'il expliquait lui-même sa longévité par sa défiance à l'égard du plaisir<sup>3</sup>.

### *Gorgias était-il un sophiste ?*

La carrière de Gorgias, son succès, sa popularité le rapprochent beaucoup des sophistes, c'est-à-dire des représentants de ce mouvement culturel apparu à Athènes au cours du v<sup>e</sup> siècle. Sans vouloir donner au groupe formé par les sophistes les plus connus (Protagoras, Hippias, Prodicos, Critias, Antiphon, Thrasymaque) une homogénéité qui n'existait sans doute pas, il reste que les différents individus de ce groupe semblaient avoir la même façon de vivre.

Les sophistes étaient le plus souvent étrangers, c'est-à-dire originaires d'une autre cité qu'Athènes.

1. Figure marquante de la société athénienne, elle vécut avec Périclès de 445 à 429 et lui donna un fils qui n'acquit la citoyenneté athénienne que fort tardivement. Aspasia fut injustement accusée d'avoir influencé Périclès dans sa politique belliqueuse à l'égard de Sparte. Elle est l'héroïne d'un dialogue composé par Eschine le socratique, et elle serait l'auteur du discours rhétorique prononcé par Socrate dans le *Ménexène*.

2. Philostrate, *Lettres*, 73 (D.K. 82 A 35).

3. Diodore de Sicile, cf. p. 26, n. 1 ; Isocrate, *Sur l'échange* 155sqq ; Athénée, *Le Banquet des sophistes* XII, 548c-d.

Ils menaient une vie itinérante, mais séjournèrent régulièrement à Athènes où ils étaient accueillis dans les meilleurs cercles de la Cité et s'entouraient de jeunes gens dont ils faisaient leurs disciples. Par ailleurs, les sophistes faisaient payer leur enseignement et se faisaient connaître à l'occasion d'une sorte de conférence publique, appelée *epideixis*, prononcée le plus souvent dans une maison privée, devant un public choisi, au cours de laquelle ils donnaient un échantillon de leur savoir-faire et de leur habileté<sup>1</sup>. Tel est le portrait-type du sophiste avec lequel la personnalité de Gorgias semble assez bien cadrer. Gorgias a fait lui aussi un séjour fameux à Athènes, il y devint fort célèbre, il s'y était entouré de jeunes gens qui suivaient son enseignement et auxquels il demandait une rétribution.

Mais la difficulté essentielle qui interdit de ranger Gorgias purement et simplement dans le groupe des sophistes tient à l'objet de son enseignement. En effet, beaucoup plus que leur manière de vivre (une caractérisation extérieure et, somme toute, contingente), c'était leur prétention à enseigner la vertu qui caractérisait les sophistes. Ceux-ci s'engageaient, pour reprendre les formules de Protagoras, à enseigner à leur disciple « la prudence pour chacun dans l'administration de sa maison, et, quant aux choses de la Cité, le talent de les conduire en perfection par les actes et par la parole<sup>2</sup> ». Or une telle prétention, qui permet de comprendre à la fois la puissance novatrice du mouvement sophistique et l'hostilité que celui-ci provoqua (hostilité éprouvée par l'opinion publique athénienne à l'égard de l'engagement sophistique de faire de la vertu (*arētē*), qualité morale et valeur fondamentale de la noblesse athénienne, l'objet d'un enseignement rétribué) ne semble pas avoir été jamais

1. *Hippias Majeur* 282c-284e, *Protagoras* 314d-316a ; sur l'*epideixis*, voir note 2, p. 313.

2. *Protagoras* 318e-319a, et aussi *Euthydème* 273d.

émise par Gorgias. En tout cas, on ne trouve la moindre trace d'une telle promesse ni dans les témoignages de son enseignement ni dans les textes platoniciens où sont évoquées la personnalité de Gorgias et la nature de sa profession<sup>1</sup>.

Dans le *Protagoras*, Platon paraît décrire assez exactement le cercle des sophistes contemporains (Protagoras, Hippias, Prodicos) groupés, dans la maison de Callias, autour de Protagoras. Mais, de cette scène sophistique, Gorgias est absent, et son nom n'est même pas mentionné. La suite du dialogue donne implicitement la raison d'une telle exclusion : le *Protagoras* critique la prétention spécifique des sophistes — enseigner la vertu et faire de leurs disciples des hommes appréciés par la Cité et assurés du pouvoir politique. L'absence de Gorgias laisse donc penser qu'il n'est pas à inclure dans le nombre de ceux qui soutenaient une telle prétention. Par ailleurs, ni dans le *Gorgias* ni dans le *Ménon*, Gorgias n'est représenté comme un professeur de vertu ; en effet, dans ces dialogues, il apparaît comme un maître de rhétorique qui défend le caractère technique de ce qu'il enseigne<sup>2</sup>. Certes, on peut opposer à cela que dans l'*Hippias Majeur*, Gorgias est désigné sous le nom de « sophiste (*sophistês*) de Léontium », mais le terme de « sophiste » est à comprendre, dans ce contexte, au sens général de « savant<sup>3</sup> ». Rappelons enfin que, dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate se démarque de ceux qui font « profession d'enseigner à prix d'argent », « comme Gorgias le Léontin, comme Prodicos de Céos, comme Hippias d'Elis<sup>4</sup> ». Or, précisément, ce qui permet de comparer Gorgias à Prodicos et à Hippias tient au fait que Socrate ne mentionne ici que la rétribution de l'enseignement, commune au professeur de vertu comme au

1. *Ménon* 95c ; Isocrate, *Sur l'échange* 155 et 268.

2. *Gorgias* 465c et *Ménon* 95c.

3. *Hippias Majeur* 282b.

4. *Apologie de Socrate* 19e.

professeur de rhétorique, sans aucunement préciser l'objet d'un tel enseignement.

Mais Gorgias n'est pas seulement un rhéteur, professeur de rhétorique. Il s'est intéressé aussi à des questions plus philosophiques. Un passage du *Ménon* semble faire de lui un disciple d'Empédocle<sup>1</sup>. De plus, Sextus Empiricus et le Pseudo-Aristote nous transmettent le texte d'un *Traité du non-être*, dont il serait l'auteur, traité où il est montré que rien n'existe (ni être éternel, ni être en devenir, ni un, ni multiple) car rien ne saurait être ni pensé, ni énoncé, ni communiqué. La filiation à peu près assurée entre ce texte et la doctrine de Parménide contribuerait à faire de Gorgias un penseur qui aurait participé activement aux polémiques suscitées par la pensée éléatique<sup>2</sup>. Mais, le fait que ni Platon ni Aristote ne fassent nulle part la moindre mention du *Traité du non-être* de Gorgias — bien qu'ils aient l'un et l'autre, à plusieurs reprises, l'occasion d'établir la doxographie apparemment complète de la question de l'existence du non-être<sup>3</sup> —, le fait aussi que Gorgias lui-même, à la fin de *Eloge d'Hélène*, désigne celui-ci comme un « divertissement » (*païgnion*), peuvent laisser penser que, même si le sujet du *Traité du non-être* est emprunté aux polémiques philosophiques de l'époque, héritées de la pensée éléatique, l'écrit de Gorgias n'est peut-être rien d'autre qu'un pastiche philosophique destiné à prouver l'habileté rhétorique de son auteur<sup>4</sup>.

1. *Ménon* 76c.

2. Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 65-87 (D.K. 82 B3) et Pseudo-Aristote, *Sur Melissus, Xénophane et Gorgias* 979a12-980b22 ; voir bibliographie succincte donnée par B. Cassin, *Si Parménide*, P.U.L., Lille, 1980, pp. 600-607.

3. *Sophiste* 241d-249d, et Aristote, *Métaphysique* A 983b7-990a32, E 1026b2-1028b6.

4. Isocrate, *Hélène* 1-4, et G. B. Kerferd, *The sophistic movement*, pp. 93-100 ; pour la bibliographie de la question, voir p. 114.

*Gorgias et la rhétorique.*

Car Gorgias, avant d'être un fameux professeur et peut-être un philosophe, disciple et critique de Parménide, était un rhéteur, « enchanteur des mots ». Platon le présente toujours, dans le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Ménon*, et le *Gorgias*, comme l'homme « habile à parler (*deinós légein*) » et qui peut tout obtenir grâce à la force de conviction de son discours<sup>1</sup>. Non pas que Gorgias, dans les dialogues platoniciens, soit particulièrement convaincant — le *Gorgias*, en particulier, le montre assez maladroit et inconscient de la faiblesse de ses propos —, mais une réputation d'extraordinaire orateur lui avait été faite dès son arrivée à Athènes et lui est toujours restée.

Chez Gorgias, l'orateur se doublait du reste d'un remarquable improvisateur : « Gorgias fut le fondateur du discours improvisé. Se présentant au théâtre, à Athènes, il eut l'audace de dire : “Proposez !” C'était lui le premier à tenir ce périlleux propos, démontrant par là qu'il possédait un savoir total, et qu'il pouvait se permettre de parler de n'importe quoi, à propos<sup>2</sup>. »

Il est assez difficile de se faire une idée précise de l'art rhétorique de Gorgias et des aspects de son style qui ont pu provoquer un tel effet sur ses auditeurs. Les témoignages anciens semblent insister surtout sur l'inattendu du style de Gorgias (ses constructions soudain brisées et ses transitions brutales, « ses chutes abruptes, ses attaques soudaines<sup>3</sup> ») qui prenait l'auditeur par surprise et le privait de toute sa ressource d'objections. Par ailleurs, Gorgias fut le premier à utiliser les recours d'expression qui permettent de dramatiser le langage et de lui conférer une réalité de contrainte : « il usa des tropes, des métaphores, des

1. *Banquet* 198c, *Phèdre* 267a, *Ménon* 95c.

2. Philostrate, *Vies des sophistes* I, 1 (D.K. 82 A1a).

3. Philostrate, *Lettres*, 73 (D.K. 82 A35).

allégories, des hypallages<sup>1</sup>, des catachrèses<sup>2</sup>, des hyperbates<sup>3</sup>, des répétitions, des reprises, des retournements, des correspondances sonores<sup>4</sup> ». Tous ces témoignages vont dans le même sens : Gorgias fut le premier à tenter de se servir en prose, pour l'éloquence politique et judiciaire, de moyens verbaux, de procédés stylistiques, qui, jusque-là, appartenaient exclusivement à la poésie et au style figuré<sup>5</sup>.

Mais les innovations de Gorgias ne sont pas seulement stylistiques. Elles consistent aussi en la façon de traiter un sujet. Cicéron rappelle dans le *Brutus* que, selon Gorgias, « le propre de l'orateur est d'être avant tout à même de rehausser un objet quelconque par l'éloge et de le déprécier par la critique<sup>6</sup> ». Le rehaussement ou la dépréciation, dont il est ici question, sont du reste assez radicaux : ils peuvent contribuer à une altération, voire à une modification radicale, de la réalité traitée. Bien des sujets paradoxaux de Gorgias (*L'éloge d'Hélène*, *La défense de Palamède*) n'en sont plus si on souligne que ce qui intéresse Gorgias est,

1. Figure de rhétorique qui attribue à un objet l'acte ou l'idée qui conviendrait plutôt à l'objet voisin ; par exemple, ce vers du *Cimetière marin* de Valéry : « Où tant de marbre est tremblant sur tant d'ombre. »

2. Conjonction de deux termes aux significations contradictoires qu'une figure de style (métaphore, métonymie ou synecdoque) a mis en rapport, figure dont le sens premier a disparu de l'esprit de celui qui l'emploie et qui s'accompagne d'une qualification étrangère au sens premier (exemple : les bras d'un fauteuil, les pieds d'un meuble).

3. Figure de rhétorique par laquelle on ajoute à une phrase, qui semble achevée, un épithète, un complément ou une proposition, ajout qui crée un effet de surprise et se trouve mis en relief. Par exemple : « Albe le veut, et Rome » (Corneille, *Horace*, II, 6) et le début des *Rêveries d'un promeneur solitaire* de Rousseau : « Depuis quinze ans et plus ».

4. *La Souda*, SV *Gorgias* = (D.K. 82 A2), cf. p. 35, n. 2.

5. Syrianus dans Denys d'Halicarnasse, *De l'imitation* (8, p. 31, 13, éd. Usener).

6. Cicéron, *Brutus*, XII, 47 ; et aussi, Platon, *Phèdre* 267a.

semble-t-il, le défi de pouvoir modifier la qualification et l'appréciation d'un sujet traditionnel, plutôt que le choix d'une cause inattendue<sup>1</sup>.

*La critique de Platon à l'égard de Gorgias.*

Quels sont donc les griefs de Platon à l'égard de Gorgias ? Ces griefs sont spécifiques à la rhétorique, puisque Gorgias est épargné de la critique généralement adressée à tout représentant de la sophistique, critique qui conteste la possibilité d'enseigner la vertu. En fait, les reproches platoniciens ne portent pas tant sur les moyens rhétoriques dont Gorgias fait usage (toute la technique du langage qui, par des artifices stylistiques, influence l'esprit de l'auditeur et entraîne sa conviction) que sur la définition même de la rhétorique — le choix des sujets, la logique de la conviction, et, plus radicalement encore, toute la destination de l'art rhétorique : faire passer pour vrai ce qui ne l'est pas et convaincre de ce dont l'orateur est incapable de dire si c'est vrai ou si ce n'est pas vrai<sup>2</sup>.

Ce grief essentiel est formulé à plusieurs reprises au cours du *Gorgias* : la rhétorique ne s'intéresse pas à la vérité, elle se soucie seulement de l'apparence et du vraisemblable ; la rhétorique n'a aucunement l'ambition de bien traiter ce dont elle parle, mais seulement de faire plaisir au public auquel elle s'adresse. Substituant l'apparence à la vérité et le plaisir au bien, elle

1. « Aussi mon propos est-il, en fournissant par ce discours une explication raisonnée, de mettre fin à l'accusation dont est l'objet cette femme décriée, et de mettre fin à l'ignorance de ceux qui la blâment, en leur témoignant qu'ils se trompent et en leur montrant ce qui est vrai. [...] J'ai aboli par mon discours l'infamie dont une femme était victime, j'ai rempli le contrat que j'avais contracté au commencement de mon discours. Je me suis efforcé d'anéantir l'injustice du blâme et l'ignorance de l'opinion ; j'ai voulu rédiger ce discours comme un éloge d'Hélène, et comme un jeu pour moi. » *Eloge d'Hélène*, 2 (D.K. 82 B10 et 21.) Cité dans la trad. J.-P. Dumont.

2. *Phèdre* 259e-263c, 267d-269d, *Ménexène* 235a-b, *Politique* 291a-e.

est doublement en défaut par rapport à ce qui caractérise un art véritable (*tékhnē*) ; elle n'a donc ni règles, ni normes, ni critère d'exactitude, ni moyen d'évaluation ; elle ne peut pas participer à la science, dont elle n'est qu'une contrefaçon ; elle représente un pseudo-art, de flatterie et de plaisir, sans règles ni souci du bien<sup>1</sup>.

Certes, on peut penser que cette critique serait plus juste si elle était adressée, plutôt qu'à Gorgias, à ses épigones et imitateurs, qui répètent mécaniquement des procédés enseignés par le maître, bien qu'ils soient incapables d'en comprendre les raisons ou d'en maîtriser les effets. Mais si c'est bien à eux que Platon semble réserver les critiques les plus dures, celles-ci ne peuvent manquer d'atteindre l'art de Gorgias dans la mesure où cet art est susceptible d'une reproduction aussi irréflechie et mécanique de la part de ses sectateurs<sup>2</sup>. Si la prétendue technique du langage, introduite par Gorgias, permet à la rhétorique de traiter indifféremment du bien et du mal et d'être malgré cela convaincante, une telle indifférence morale a pour conséquence l'impossibilité que la rhétorique soit un art véritable. C'est ce dernier point que Socrate développe, dans le *Gorgias*, en s'adressant cette fois à Polos.

## 2. Polos.

Le rhéteur Polos nous est beaucoup moins connu que Gorgias. Il serait lui aussi originaire de Sicile. La date de son arrivée à Athènes est incertaine, comme les raisons qui l'y envoyèrent et la durée du (ou des) séjour qu'il y fit. D'après le témoignage du *Gorgias*, il serait, semble-t-il, l'auteur d'un *Art oratoire* (*tékhnē rhētorikē*). Socrate a l'air de citer un passage de cet écrit — ce qui peut donner une idée du style de

1. 464b-466a.

2. *Phèdre* 269a-d.

Polos —, mais il n'est pas exclu que cette citation ne soit une invention platonicienne destinée à charger le Polos du *Gorgias*, même si ce Polos platonicien est inspiré par un Polos véritable<sup>1</sup>.

Sont également attribués à Polos un traité sur les termes (*perì léxeōn*) ainsi qu'un ouvrage consacré à la mythologie<sup>2</sup>. Enfin, dans le *Phèdre*, Platon fait de lui l'auteur d'un certain nombre de livres : « Et Polos, maintenant, comment nous y prendrons-nous pour donner une idée de ses *Sanctuaires oratoires des Muses* ? des chapitres, par exemple, du *Redoublement*, du *Style sentencieux*, du *Style imagé* ? Et aussi bien, son *Vocabulaire de Licymnius*, cadeau que lui fit ce dernier pour la composition de *La Beauté de la langue*<sup>3</sup> ? » Les titres mentionnés dans ce passage du *Phèdre* représentent-ils chacun un ouvrage de Polos ? Ou bien n'indiquent-ils que les différentes parties d'un unique recueil, consacré à l'art rhétorique, recueil qu'évoquerait Platon dans le *Gorgias* ? Sans doute faut-il pencher pour la seconde possibilité. En effet, l'énumération du *Phèdre* fait la liste des différents procédés de la technique rhétorique, et il est assez vraisemblable que chacun de ces moyens ait fait à lui seul l'objet d'un chapitre dans un ouvrage général, consacré à la rhétorique, dont Polos serait l'auteur.

Ce traité de Polos sur l'art oratoire a dû avoir un certain succès, puisque Aristote semble en citer, au début de la *Métaphysique*, un court extrait<sup>4</sup>. La formule mentionnée, dont Aristote espère, manifestement, qu'elle est connue de tout le monde, ressemble beaucoup à celle que Socrate, dans le *Gorgias*, attribue à Polos. Mais encore faudrait-il être assuré qu'Aristote ne se limitât pas à citer Platon sans avoir nécessairement

1. 448c et 462c.

2. *La Souda*, SV *Gorgias* (I, 388, p. 535, Adler) ; cf. Vlastos G., *Bibliographie*, p. 112.

3. 267b-c.

4. Aristote, *Métaphysique* A 1, 981a4.

vérifié que cette indication platonicienne correspondait en effet à un véritable écrit de Polos. Une telle hypothèse paraît tout de même assez improbable étant donnée la bonne connaissance de la rhétorique qu'Aristote devait avoir<sup>1</sup>. On peut donc admettre qu'il existait un écrit de Polos semblable à celui dont parle Socrate, écrit qui regroupait sans doute les différents chapitres indiqués dans le *Phèdre*, mais il reste assez probable aussi que, dans le passage du *Gorgias*, Platon ait pastiché le style de Polos au lieu de le citer fidèlement<sup>2</sup>.

Indépendamment de ces quelques allusions à ses écrits, le portrait de Polos tracé dans le *Gorgias* n'est pas des plus flatteurs. Il est représenté comme jeune, impatient, trop prompt à parler et à répéter les leçons apprises. Il n'évite aucune des difficultés d'argumentation proposées par Socrate, et il a beaucoup de mal à comprendre l'exigence socratique d'un entretien dialectique où les deux interlocuteurs présents se dévouent entièrement à la recherche désintéressée de la vérité. Il recourt sans cesse à des exemples historiques, aux opinions communes, ou aux sarcasmes<sup>3</sup>. Par ailleurs, Polos se présente comme l'admirateur de Gorgias, comme son disciple et son assistant, mais cette allégeance à l'égard de son maître n'est pas toujours exempte d'une certaine rivalité<sup>4</sup>. Il semble être d'accord avec les idées exposées par Gorgias et, pour répondre aux questions de Socrate, développe les conditions de la défense de la rhétorique que son maître vient de prononcer. C'est à la faveur de cette tentative que Polos fait connaître son point de vue sur la rhétorique.

1. Aristote fréquenta l'Académie qu'il quitta soit du vivant de Platon (Diogène Laërce V, 1), soit après sa mort. Il y aurait été chargé de l'enseignement de la rhétorique et aurait systématiquement attaqué la rhétorique d'Isocrate.

2. Comme il l'avait fait avec Gorgias, cf. 450b-c et note 9, p. 315.

3. 467b, 468e, 470c, 471d-472d, 473e.

4. 448a.

L'idéal de vie de Polos se laisserait définir comme la volonté d'être tout-puissant parmi les hommes, d'avoir du succès et de l'influence — cela, au fond, à n'importe quel prix —, mais à condition de garder une certaine respectabilité et la réputation d'un homme de bien. Aussi la valeur fondamentale pour Polos est-elle l'apparence de moralité, même si cette moralité de façade excuse la plus terrible injustice. Le plus grand mal qu'on puisse subir est d'être pris en flagrant délit d'action criminelle et d'être puni pour son crime — il faut donc que la situation dans laquelle on a commis une injustice puisse garantir une totale impunité. C'est dans ce sens que l'exemple d'Archélaos, le tyran, est probant. Mais c'est un cas limite qui nous informe surtout de l'esprit dans lequel Polos conçoit la discussion, voulant à toute force acculer Socrate à défendre un paradoxe insoutenable<sup>1</sup>.

Le Polos du *Gorgias* est donc le représentant d'une forme d'hypocrisie sociale contre laquelle Socrate s'est battu avec une grande énergie. Socrate affirme en effet que le seul bienfait qu'on puisse rendre à la cité est d'examiner, de questionner, de scruter tous les hommes qui prétendent être bons et faire le bien de leurs concitoyens ; un tel examen est le seul moyen de s'assurer que cette prétention n'est pas hypocrite, mais correspond bien à une réalité<sup>2</sup>. À l'inverse, la seule pression morale qui puisse s'exercer sur quelqu'un comme Polos tient à la honte qu'il éprouverait à devoir reconnaître que ses croyances les plus profondes sont radicalement opposées aux valeurs qu'il se sent socialement obligé de défendre. L'hypocrisie sociale de Polos fournit donc paradoxalement une limite au cynisme de son attitude intellectuelle. Comme le remarquera Calliclès, c'est à cause de cette limite que sa position est vulnérable<sup>3</sup>.

1. 473b-d, voir pp. 71-72.

2. *Apologie de Socrate* 29c-30c, 30e-31a, 38a-41b.

3. 482d-e.