Rhétorique sophistique et dialectique philosophique dans le *Gorgias* de Platon

par

Lidia Palumbo*

Dès le début le *Gorgias* annonce l'objet de son propos : on parle d'une guerre, d'une bataille (πολέμου καὶ μάχης, 447a1). Comme toutes les batailles platoniciennes, elle concerne le λόγος, ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas d'un affrontement *purement verbal*, parce que ce qui concerne les mots ne concerne jamais *seulement* les mots qui sont, par définition, ce qui renvoie à quelque chose d'autre que soi. C'est ce renvoi, avec tous les problèmes qu'il comporte, qui constitue le vrai thème du *logos*, c'est-à-dire qu'il représente ce sur quoi ceux qui discutent, à un certain moment du discours, doivent se confronter et s'affronter.

Le *Gorgias*, 472c6-d1, parle explicitement de l'importance de cet affrontement, de cette ἀμφισβήτησις : « Le sujet de notre discussion n'est vraiment pas insignifiant, loin de là, et, – affirme Socrate – s'il est très beau de savoir comment le traiter, en revanche, il est très laid de l'ignorer. C'est, pour l'essentiel, la question de savoir si on reconnaît, ou si on ignore, qui est heureux et qui ne l'est pas »[1].

---

* Università « Federico II » di Napoli (Italie).

1. Pour la lecture du texte nous avons utilisé l'édition de E.R. Dodds, *Plato, Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, 1959, et la traduction française de M. Canto, *Platon, Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, 1993, la modifiant légèrement parfois. Nous avons tenu compte aussi de la traduction italienne de S. Nonvel Pieri, *Platone, Gorgia*, traduzione, introduzione e commento, Napoli, 1991.

Dans ce dialogue, les problèmes les plus importants de l'horizon spéculatif de Platon, à savoir la question de la connaissance, c'est-à-dire la tension à définir « ce qu'il est beau de savoir et laid d'ignorer », et la question du bonheur, c'est-à-dire l'effort visant à repérer les données gnoséologiques qui permettent de « reconnaître l'homme heureux », fondent une idée de la philosophie interprétée non pas comme une forme spécifique de savoir, mais comme « une certaine relation de désir au savoir, relation qui altère et le désir et le savoir »[2], modifiant ainsi le sens commun des mots et prêtant le maximum d'attention – à leurs entrelacements, à leurs répétitions et à leurs transformations.

La torsion que la philosophie opère sur les mots est, dans ce dialogue, plus que jamais évidente et le traitement particulier qu'ils subissent, lorsque Socrate commence à parler, ne laisse intact aucun contour sémantique dans la mesure où ce dernier délimite en permanence les différentes significations des mots. De cette façon, la notion de dialectique prend lentement dans le texte ses propres contours, et cela se passe dialectiquement, c'est-à-dire à travers une graduelle différenciation de la dialectique même de la notion qui lui est contraire : à savoir la dangereuse dimension sophistique de la rhétorique qui, probablement, reçoit justement, à son tour, et pour la première fois, dans ce dialogue, une dénomination et une conceptualisation[3].

2. Cf. M.Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, 1985, p. 13.

3. Cf. E. Schiappa, « Did Plato coin *RHETORIKE* ? », *American Journal of Philology*, CXI (1990), pp. 457-470. La thèse de l'essai est que le mot *rhêtorikê* a été forgé par Platon pendant la composition du *Gorgias*, aux environs de 385. Les arguments fournis en faveur de cette hypothèse sont au nombre de deux : 1) les attestations qui nous restent du mot démontrent que son utilisation dans le texte est nouvelle. En effet, le mot n'apparaît pas dans les textes du Ve et du début du IVe siècle dans lesquels on se serait attendu à le trouver. 2) Platon a une forte propension pour la création des termes en ική qui indiquent des arts verbaux ; en effet les mots éristique, dialectique et antilogique sont tous nés avec les écrits de Platon. Cf. aussi du même auteur, « ῥητορική : what's in a name ? Toward a revised history of early Greek rhetorical theory », *The Quarterly Journal of Speech*, LXXVIII (1992), pp. 1-15. Pour une réfutation de cette hypothèse, cf. N. O'Sullivan, « Plato and ἡ καλουμένη ῥητορική », *Mnemosyne*, XLVI (1993), pp. 87-89.

Comme nous le savons, dans la première scène du dialogue, Socrate et Chéréphon arrivent en retard et donc n'ont pu écouter l'ἐπίδειξις de Gorgias qui vient de se terminer. Calliclès leur en promet une nouvelle chez lui, s'ils veulent bien le suivre, mais Socrate désire moins *écouter* une ἐπίδειξις[4] du sophiste, que faire en sorte qu'il accepte de discuter (διαλέγεσθαι) avec eux (447c1-4). Ici, apparaissent clairement les contours de l'opposition qui existe entre rhétorique et dialectique, qui constituera la structure de tout le dialogue. Le terme ἐπίδειξις qui indique le discours d'apparat, la déclamation, l'essai d'éloquence, revient bien cinq fois dans la seule première page et dessine efficacement la dimension propre à l'orateur, seul protagoniste d'une situation où les rôles sont bien déterminés : il *déclame*, et les *autres* ont la tâche passive de ἀκούειν. Une telle attribution des rôles, envisage également, dans ce contexte, une variante qui est la spécialité de la rhétorique de Gorgias : ceux qui sont, en effets, présents, comme Calliclès le souligne, pourront l'interroger sur ce qu'ils veulent et il répondra à chaque question. Il s'agit là d'un passage fondamental. En effet, c'est justement en exerçant jusqu'au fond, et en toute liberté, le droit d'interroger, que cette variante, et la rhétorique elle-même, seront démasquées par Socrate comme étant une fiction, une fiction qui tend à faire passer des auditeurs passifs pour des interrogateurs réels, un ensemble préfabriqué de réponses pour des réponses réelles, un sophiste raffiné pour un véritable savant. Et le chiffre de la dissimulation sera l'élimination des mots du domaine artificieux de la rhétorique, avec ses parcours préétablis, et leur restitution au domaine ouvert, problématique, paradoxal, de la dialectique philosophique.

A une lecture superficielle, même dans la nouvelle formulation de la discussion entre Socrate et ses interlocuteurs, les tâches paraissent rigidement assignées : le premier, qui dit ne pas savoir, paraît jouer le rôle classique de l'interrogateur ; les seconds, prétendus savants, paraissent avoir la fonction de répondre ; mais, en y regardant de près, le dialogue que Socrate va construire est différent et cette diversité est le fondement de l'essence même de la dialectique telle qu'elle est vue dans le *Gorgias*. Selon ce que M. Dixsaut écrit « le dialogue

4. Sur le concept d'ἐπίδειξις, cf. *Platon, Gorgias*, trad. fr. M. Canto, *op. cit.*, p. 313, n. 2

platonicien n'a d'autre fonction que de maintenir ouverte la dimension interrogative au coeur même de la réponse et la dimension inventive au cœur même de la question »[5]. Ce n'est qu'ainsi, en effet, que peut se construire un *dia-logos*, l'espace verbal de la recherche commune à l'intérieur de laquelle enseigner c'est tout d'abord savoir apprendre et apprendre signifie enseigner à soi-même, transformant le savoir en une *physis*, en « une nature capable de résister à n'importe quelle force d'éducation, de déviation, de séduction »[6].

Rien de plus éloignée du *dialogos*, dans cette perspective, que la manière dont Polos participe à la discussion dans le prologue du *Gorgias*, une manière absolument artificieuse, où ce qui frappe le plus réside dans le fait que les réponses n'ont aucun rapport avec les questions qui sont posées. Socrate affirme que Polos est « bien préparé » (παρεσκευάσθαι, 448d1-2) et dit de lui qu'il « s'est exercé à ce qu'on appelle rhétorique (καλουμήνην ῥητορική) plutôt qu'à discuter (μᾶλλον [...] ἢ διαλέγεσθαι) » (448d9-10).

Mais à ce point du prologue, on ne voit pas clairement ce qu'est la rhétorique ou la dialectique philosophique, et c'est justement dans la tentative de construire les définitions de ces deux notions, que Socrate invite Gorgias à se substituer à Polos dans la discussion, mais il faudra attendre encore quatre pages entières, au cours desquelles Socrate mettra au pied son interlocuteur, pour trouver une première définition.

Une définition de la rhétorique est nécessaire, car la dialectique se définira, comme on le verra, par contraste, pourrait-on dire ou implicitement, par accumulation de données antithétiques à celles qui servent à définir la rhétorique.

En 452e9-453a7, on peut lire :

> « *Socr.* : A présent, Gorgias, j'ai l'impression que tu as très précisément indiqué pour quelle sorte d'art tu tiens la rhétorique, et, si je saisis bien, tu dis que la rhétorique produit la conviction (πειθοῦς δημιουργός, 453a2), que c'est tout ce à quoi elle s'occupe et que c'est essentiellement à cela qu'elle aboutit. Peux-tu indiquer

5. Cf. M.Dixsaut, *op. cit.*, p.29.
6. Cf. M.Dixsaut, *op. cit.*, p.37.

> un autre pouvoir propre à la rhétorique, en plus du pouvoir de mettre la conviction dans l'âme des auditeurs ?[7].
>
> *Gorg.* : Aucunement, Socrate, au contraire, à mon avis, tu la définis comme il faut : la rhétorique consiste pour l'essentiel en ce que tu as dit ».

Tout de suite après ce passage, nous rencontrons quelques remarques qui serviront, en revanche, à définir la dialectique philosophique (453a 8-c5) :

> « *Socr.* : Ecoute bien, Gorgias, sache que ma conviction à moi (comme s'il disait "je persuade moi-même de cela" : ὡς ἐμαυτὸν πείθω, 453a 8-b1) est que, si on discute avec quelqu'un, on veut savoir de quoi on parle (αὐτὸ τοῦτο περὶ ὅτου ὁ λόγος ἐστίν, 453b2). Moi, en tout cas, je suis comme ça, et je veux croire que toi aussi.
>
> *Gorg.* : Où veux-tu en venir, Socrate ?
>
> *Socr.* : Je vais te le dire tout de suite. Ce sentiment de conviction dont tu parles, produit par la rhétorique, en quoi consiste-t-il et sur quelle sorte d'objets porte-t-il, sache que je ne le vois pas clairement (σαφῶς, 453b7); malgré tout, je soupçonne (ὑποπτεύω, 453b8), bien sûr, comment, à mon sens, tu définis cette conviction et son objet. Cependant, je ne t'en demanderai pas moins de dire en quoi consiste ce sentiment de conviction, produit par la rhétorique, et sur quels objets il porte. Mais quoi ! si je soupçonne ta réponse, dans quel but vais-je te la demander, au lieu de la dire moi-même ? Vois-tu, ce n'est pas toi qui est visé, c'est notre discussion (οὐ σοῦ ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, 453c2-3), je voudrais qu'elle progresse de façon à rendre parfaitement évident (καταφανές, 453c4) pour nous ce dont elle traite. Alors, regarde (σκόπει, 453c4) si, à ton avis, *je t'interroge justement*[8] (δικαίως, 453c5) ».

Si on essaie de repérer, dans ces lignes[9], les remarques qui nous serviront pour ce qu'est la dialectique philosophique, nous trouvons en

7. Cf. B. Cassin, « Le arti della persuasione », in S. Settis (ed.), I *Greci. Storia cultura arte società*, Torino, 1997, 2, pp. 817-837.
8. En traduisant εἴ σοι δοκῶ δικαίως ἀνερωτᾶν σε (453c4-5) nous nous éloignons de la traduction de M. Canto qui propose en revanche : « regarde si, à ton avis, j'ai le droit de reprendre ma question ».
9. A ce propos, S. Nonvel Pieri, *Platone, Gorgia, op. cit.*, pp. 328-329, met en évidence le ton de ces lignes qui sont d'une répétitivité lancinante, voire captieuse, qui contraste avec l'habituelle concision des interventions socratiques, normalement

premier lieu la caractérisation de Socrate, d'après laquelle, ce que l'on est sur le point de dire, sert à persuader tout d'abord celui qui parle. Il s'agit évidemment d'une remarque polémique par rapport à la rhétorique qui se préoccupe exclusivement de la persuasion de l'interlocuteur ; mais ce n'est pas tout : en effet il s'agit, surtout, d'un renvoi à cette conception du savoir, dont on parlait auparavant, entendu comme capacité d'enseigner à soi-même, préalable à l'enseignement des autres, sur lequel Platon reviendra dans tous ses dialogues ; un savoir, comme il est dit juste après, qui se représente comme savoir du *logos*. Le dialecticien est celui qui, avant de commencer une discussion, veut déterminer *ce sur quoi porte le discours*, et ne peut discuter qu'avec ceux qui partagent l'importance de cette opération préjudicielle. Elle a la fonction d'*éclaircir*. De rendre clair non seulement ce qui est obscur en tant que pas *encore* éclairci par la discussion, mais surtout d'éclaircir ce qui paraît clair mais qui ne l'est pas en réalité et sur quoi l'accord des interlocuteurs n'existe que superficiellement, comme par exemple de clarifier le sens des mots d'usage commun, jamais assez approfondi, car chaque fois qu'on essaie de le définir on s'aperçoit qu'il n'existe pas du tout un usage commun des mots. Ceux-ci, en effet, prennent des significations différentes lorsqu'ils se trouvent dans des contextes nouveaux, et un contexte est toujours nouveau si le désir de savoir fait irruption en lui. Le dialecticien possède quelques suppositions sur le sujet dont on discute, mais il les met de côté : le domaine dialogique, préalable au logique, où prend place son désir de savoir, exige une sorte d'ἐποκή des convictions irréfléchies, et exige aussi de s'en remettre à la dimension de l'interrogation. Cela arrive, affirme Socrate, non pas par respect de l'interlocuteur, mais par une exigence profonde du *logos* « afin qu'il procède de sorte à rendre le plus clair possible ce dont on parle ». La tâche de ceux qui parlent, laissant ainsi de côté toute

elliptiques, ton qui peut s'expliquer comme une *mimêsis* des involutions simplistes de la rhétorique, ou bien comme une insistance intentionelle en vue de signifier que ce qui paraît évident et manifeste n'est pas du tout donné pour sûr. Mieux encore, si le passage doit être lu comme un préambule à l'énonciation (exprimée tout de suite après) de la fondamentale centralité du *logos*, ce ton peut s'expliquer comme un « rallentando », marquant en permanence la même note pour faire ressortir et émerger le thème principal.

distinction entre interrogateur et interrogé, sera de surveiller (σκοπεῖν) si la discussion se passe δικαίως, justement.

Construite pour ainsi dire obliquement, pendant les pauses d'un discours qui a pour *definiendum* la rhétorique, la notion de dialectique se représente en tant que tension vers l'élaboration d'un savoir qui est donc tout d'abord savoir de soi : l'exigence, de la part de celui qui parle, qui est de se persuader soi-même de la vérité de ce qu'il dit, fait allusion à cet exercice constant d'auto-contrôle critique, sans lequel il n'y a pas de discours dialectique. Mais cela ne suffit pas : dans la définition du διαλέγεσθαι concourent, au même titre, d'autres éléments : la préoccupation de la clarté dans la détermination du sujet, la définition de l'objet du discours, la recherche des référents réels des termes qu'on utilise, tels sont les opérations que les interlocuteurs doivent faire en commun, en contrôlant au fur et à mesure le sens des mots, leur opacité et leur transparence, laissant de côté toute conviction pré-dialogique, toute supposition non encore examinée de façon critique, et surtout, vérifiant, à chaque étape de l'argumentation, si ce que l'on est en train de dire, on le dit *justement*. Et Platon ne se borne pas à dire vraiment (ἀληθῶς), ou bien correctement (ὀρθῶς), mais il dit δικαίως, selon la justice. Dans cette dernière et très importante remarque nous rencontrons une première allusion à ce lien intime unissant le logique, l'ontologique et l'éthique qui, très marquée dans ce dialogue, caractérise toute la pensée de Platon[10]. Selon ce que M. Vegetti écrit[11], la première préoccupation d'Aristote visera à dénouer ce lien puissant qui associe étroitement le savoir théorique, la pensée morale et la praxis politique.

Mais avançons dans notre lecture du texte qui vise à saisir, dans le vif de la situation dialogique, les relations de différence entre rhétorique et dialectique. De la première, on a dit, à ce point de la situation, qu'elle est « auteur de persuasion ». Cette affirmation – prononcée par Socrate en guise de synthèse de ce que jusqu'à maintenant Gorgias a dit sur son art – est considérée par le sophiste comme une définition adéquate de la rhétorique. Cela souligne, dans

10. Sur la question, cf. G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli, 1996. Cf. aussi, S. Rotondaro, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli, 1998.

11. Cf. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1994[3], p. 159.

les intentions de Platon, une sorte de reconnaissance, de la part de l'orateur, de l'habilité définitoire du dialecticien. Selon Socrate, en revanche, on est encore loin d'avoir prononcé la définition correcte ; elle nécessite, en effet, une série de spécifications ultérieures qui indiquent de quel type de persuasion la rhétorique est l'auteur et en quoi consiste son objet. Gorgias répète patiemment ce qu'il a dit : il s'agit de la persuasion que l'on exerce dans les tribunaux et les autres assemblées, et son objet concerne ce qui est juste et ce qui ne l'est pas : περὶ τούτων ἅ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα (454b7). A ce point là de la discussion, Socrate affirme quelque chose qui va servir à dessiner les contours de l'art dialectique :

> « *Socr.* : Certes, Gorgias, moi-même je soupçonnais bien que c'était de cette forme de conviction, portant sur ce genre de questions, que tu voulais parler. Je dis cela pour que tu ne sois pas étonné, si, dans peu de temps, je te demande encore quelque chose, qui a tout l'air d'être évident, mais dont, malgré tout, je cherche encore une fois à savoir ce que c'est. Vois-tu, je le répète, si je pose des questions, c'est pour que notre discussion puisse se développer d'une façon cohérente, pas du tout pour te mettre en cause ; au contraire, je crains qu'on ne prenne l'habitude de se faire une fausse idée de ce que dit l'autre et d'attraper au vol ses propos (προαρπάζειν τὰ λεγόμενα, 454c3)[12]. Aussi, toi, tu vas développer ton point de vue, point par point, et comme tu l'entends » (454b8-c5).

Ces lignes dédiées à la « méthodologie d'une correcte discussion » sont suivies par l'examen de quelques mots-clé du vocabulaire platonicien : μάθησις, πίστις, ἐπιστήμη. Il s'agit ici de dispositions relatives à la connaissance qui, malgré leur diversité, ont pour point commun la condition de la persuasion : en effet, aussi bien ceux qui ont appris et qui savent, que ceux qui tout simplement croient, sont persuadés, non pas de croire pour les uns et de savoir pour les autres, mais de savoir pour tous les deux. Et pourtant, il existe entre ces deux conditions une profonde différence : la persuasion fondée sur la

12. S. Nonvel Pieri, *Platone, Gorgia, op. cit.*, p. 331, souligne que ce verbe ne se trouve que chez Platon (puis plus tard chez Lucien, Joseph l'hébreu, Sextus Empiricus) et que pour cette raison, « en tant que terme qui n'était pas d'usage courant, il devait avoir un relief particulier, fortement saillant, faisant ressortir la valeur figurée et violente de l'*harpazein* (enlever, arracher avec force) ».

croyance (πίστις), peut être fausse, celle qui est fondée sur le savoir (ἐπιστήμη), qui est atteinte à travers l'apprentissage, ne peut l'être en aucun cas. La construction de la persuasion fondée sur le savoir relativement à ce qui est juste ou injuste demande du temps ; ce n'est donc pas ce type de persuasion qui est exercé par les rhéteurs (orateurs). Le discours montre d'une manière irréfutable que ces derniers, esclaves, du sablier comme il sera dit dans le *Théétète*[13], ne sont à même de produire que cette persuasion qui repose sur la croyance, sur la confiance que des auditeurs incompétents placent à la hâte en des orateurs pareillement incompétents, confiance que des multitudes ignorantes peuvent accorder et retirer dans l'espace d'un matin (cf. 454c-455a).

Le pouvoir que les orateurs démontrent en persuadant les masses est fondé sur l'ignorance aussi bien des orateurs que des masses. L'exemple de Gorgias le montre bien ; il raconte qu'il est plus apte que son frère médecin à convaincre les malades de se faire soigner (456b1-c6). Il en est de même des élèves de Gorgias qui, après avoir appris la rhétorique, en font un usage injuste, révélant ainsi n'avoir pas du tout appris de leurs maîtres un savoir sur la justice (458e-461a). Les orateurs eux-mêmes, réfutent par leur attitude la définition gorgienne de la rhétorique en tant que technique ayant pour objet les δίκαιά τε καὶ ἄδικα (454b7).

A ce point de la discussion, on en est à un tournant important. Socrate a révélé que les affirmations de Gorgias ne sont pas cohérentes mais il hésite à réfuter son interlocuteur et, en exprimant son malaise, il ajoute des élément nouveaux utiles pour définir ce qu'est la dialectique :

> « *Socr.* : J'ai peur de te réfuter, j'ai peur que tu ne penses que l'ardeur qui m'anime vise, non pas à rendre parfaitement clair le sujet de notre discussion, mais bien à te critiquer. Alors, écoute, si tu es comme moi, j'aurais plaisir à te poser des questions, sinon, j'y renoncerais (457e3-458a2).
>
> Veux-tu savoir quel type d'homme je suis ? (ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; 458a2-3). Eh bien, je suis quelqu'un qui est content d'être réfuté,

13. Cf. *Théétète*, 172e, 201a-b ; L. Palumbo, « Struttura narrativa e tempo nel *Teeteto* », in G. Casertano (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, 2000, pp. 225-237.

quand ce que je dis est faux, quelqu'un qui a aussi plaisir à réfuter quand ce qu'on me dit n'est pas vrai, mais auquel il ne plaît pas moins d'être réfuté que de réfuter. En fait, j'estime qu'il y a plus grand avantage à être réfuté, dans la mesure où se débarrasser du pire des maux fait plus de bien qu'en délivrer autrui. Parce qu'à mon sens, aucun mal n'est plus grave pour l'homme que se faire une fausse idée des questions dont nous parlons en ce moment. Donc, si toi, tu m'assures que tu es comme moi, discutons ensemble ; sinon, laissons tomber cette discussion, et brisons-là (διαλύωμεν τὸν λόγον, 458b3) ».

Dans ce passage est esquissée la figure du dialecticien, l'espèce, la *physis*, à laquelle il appartient. A la détermination de celle-ci, concourent non seulement la structure de sa pensée autocritique, sa tension à la clarté, sa volonté de justice, autant d'éléments que nous avons déjà rencontrés et que nous allons rencontrer encore, mais aussi une sorte d'élégance, une forme de discrétion, qui ne lui permettent pas de discuter sans avoir vérifié dans l'interlocuteur l'existence de sentiments analogues aux siens, relativement à ce qui est agréable ou désagréable.

Rien n'est plus désagréable pour l'« espèce d'hommes » à laquelle appartient Socrate, que d'opiner faussement sur des questions importantes, donc rien n'est plus doux qu'être réfuté lorsqu'on est esclave de l'erreur. Il s'agit d'une affirmation qui non seulement place le dialecticien aux antipodes de l'orateur – pour ce dernier, en effet, être réfuté est la pire des défaites – mais elle invente pour lui un monde différent de celui où vivent tous les autres, un monde où le rythme du temps, de la nature du plaisir, les symboles de la victoire ou de la défaite, sont différents. La mesure, la « juste mesure » de ce monde est le *logos*, mais Gorgias n'appartient pas à ce monde, pour lui la mesure n'est pas le *logos*, mais les gens, la masse des auditeurs. En effet, sa réponse au discours de Socrate est la suivante :

« Peut-être nous faut-il songer à connaître l'avis des nos auditeurs. Car, tout à l'heure, avant que vous n'arriviez, j'ai fait entendre à cette assistance une assez longue présentation. Or, si, à présent, nous parlons ensemble, cette discussion, sans doute, nous entraînera trop loin. Nous devons donc connaître l'avis de nos auditeurs, pour ne pas les retenir s'ils ont autre chose à faire » (458b4-c2).

Il est alors possible d'observer la distance entre un orateur et un dialecticien en regardant la différence qui existe entre les objets dont ils prennent soin. Ce qu'il faut ἐννοεῖν (considérer, 458b5) – dit Gorgias – est l'indice d'agrément de l'auditeur ; celui-ci en effet, détermine le trop ou le trop peu, la limite au-delà de laquelle on risque de passer la mesure. Posséder la mesure de la changeante sensibilité de celui qui écoute signifie être sûr de construire un discours persuasif, et c'est exactement cela qui fait d'un orateur un orateur. On peut exprimer ce concept en soulignant la dimension subjective de la rhétorique, son caractère *ad hominem*, là où, à plusieurs reprises, la dialectique s'est elle-même présentée comme tension vers un savoir objectif, construction d'un *elenchos* qui n'est pas réfutation d'un interlocuteur, mais réfutation du faux, exigence de clarté dictée directement par le *logos*, qui, pour ainsi dire, avance d'une manière impersonnelle, à un rythme qui n'est pas toujours prévisible ; et c'est cette tension à suivre ce rythme qui caractérise le dialecticien, son horizon, sa mesure et la mesure de son discours.

Temps de la rhétorique et temps de la dialectique se confrontent, donc, sur le terrain de la différence entre un discours qui se modèle sur les exigences de l'interlocuteur, et un interlocuteur qui se modèle sur les exigences du discours, et où les gens présents sont invités à voter en faveur de la continuation ou bien de l'interruption de ce dialogue particulier, pétri de difficultés de communication allant jusqu'au paradoxe d'un Socrate qui finira par répondre tout seul à ses propres questions, parce qu'aucun interlocuteur ne voudra plus partager avec lui, à un certain moment, un espace dialogique où la loi est établie par un *logos* qui ne connaît pas d'autre mesure que le rythme impersonnel de son avancement nécessaire.

On trouvera ce cas de figure un peu plus loin. Présentement tous les gens votent en faveur de la continuation de la discussion qui se borne à mettre en évidence les contradictions d'un Gorgias admettant et niant simultanément que l'orateur est maître de justice. Le *logos* dialectique a démontré, en effet, sans aucune possibilité d'être démenti, que si les élèves des orateurs font un mauvais usage de l'enseignement rhétorique, c'est parce qu'il n'y a pas un vrai apprentissage de la justice des élèves auprès des orateurs, et là où il n'y a pas d'apprentissage, il n'y a pas véritablement de maîtres. Les affir-

mations de Gorgias prouvent qu'elle ne peuvent pas s'accorder (συνᾴδειν, 461a2) entre elles.

Après avoir ainsi relevé la contradiction interne au discours, on se trouve dans une situation aussi bien par le code dialectique que par celui de la rhétorique, à savoir la réfutation. Mais comme nous l'avons vu, l'évaluation que les deux codes en fournissent est différente. Elle est en effet pour le premier code un κέρδος (461a3), un gain, un avantage, parce qu'il s'agit du refoulement d'une erreur quelconque, et donc d'un mal ; il s'agit, pour le second, en revanche, d'une défaite, une défaite qui doit être vengée avec un discours nouveau et plus émancipé. Voilà alors quelle sera la tâche de Polos auquel est confiée, dans la fiction dramatique, la nouvelle défense de la rhétorique face aux attaques de la dialectique.

Dans la nouvelle répartition des rôles, l'interrogateur sera Polos et Socrate aura l'inhabituelle fonction de répondre. La première question propose à nouveau la question de la définition de la rhétorique. Selon Socrate, la rhétorique est une ἐμπειρία (462c3), une pratique capable de produire la joie et le plaisir (χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας, 462c7), une forme de *flatterie* (κολακεία, 463b1), qui n'est pas une technique (ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, 463a6-7)[14], mais qui paraît l'être (δοκεῖ μὲν εἶναι, b3) partageant ainsi cette condition ontologique avec la cuisine, l'esthétique, la sophistique. Elle est l'image d'une partie de la politique (πολιτικῆς μορίου εἴδωλον, 463d2). Mais une explication est nécessaire. Il y a, en effet, explique Socrate, des techniques du traitement de l'âme et des techniques de traitement du corps. Et il y a, ensuite, cachées au-dessous de celles-ci, leurs images, qui font semblant d'être ce dont elles ne sont que des images. La technique de traitement de l'âme s'appelle *politique* et est partagée en deux parties : *législation* et *justice*. La technique de traitement du corps, en revanche, n'a pas de nom, mais est partagée elle aussi en deux parties : *gymnastique* et *médecine*. La flatterie est responsable de la création d'images trompeuses de chacune de ces parties : celles qui font semblant de prendre soin de l'âme s'appellent *sophistique* et *rhétorique*, celles qui font semblant de prendre soin du corps s'appellent *cuisine* et *esthétique*. La différence fondamentale entre les

14. Pour une autre négation du statut technique de la rhétorique sophistique, cf. *Phèdre*, 259-266.

techniques et leurs images consiste dans le fait que les premières n'agissent toujours qu'en vue du mieux (πρὸς τὸ βέλτιστον, 464c4) ayant, pour chacune des propositions thérapeutiques, une explication ; les secondes, en revanche, agissent toujours en vue du plaisir et ne comportant aucun critère. Les hommes dépourvus d'intellect confondent les secondes avec les premières et aussi les images avec les techniques ; mais il faut savoir que celles-ci sont distinctes par nature (φύσει, 465c5), et c'est à cause de leur ressemblance qu'elles sont mélangées.

Cette dernière remarque nous fournit un nouvel élément, très important, destiné à jouer un rôle fondamental dans la détermination de la notion de dialectique dans tous les dialogues platoniciens successifs au *Gorgias*. Celle-ci, en effet, focalise son attention sur la capacité de distinguer la nature des étants, capacité qui représente l'essence même de l'art dialectique et que les cas de ressemblance mettent à l'épreuve. « L'homme avisé doit être toujours en garde contre les ressemblances – affirmera Platon dans *Le Sophiste* – car celles-ci sont un genre très glissant » (231a6-8)[15]. Mais il y a différents types de ressemblances[16] : il y a la ressemblance que l'ingénu croit saisir entre des choses évidemment différentes, et celle que les personnes attentives aperçoivent entre des étants effectivement unis par des éléments de même genre, mais il y a surtout la ressemblance – la plus intéressante et la plus dangereuse pour la philosophie – des images qui sont faites avec art en vue de se substituer aux originaux. L'analyse de ce type de ressemblance concerne la distinction entre réalité et apparence, et c'est seulement un dialecticien, entraîné aux subtilités diairétiques qui sera capable de la saisir et, en la saisissant, de la démasquer. Dans le texte du *Gorgias*, aussi bien que dans beaucoup de contextes platoniciens où est abordée la question de la ressemblance, est souligné le cas particulier de ces φαντάσματα, c'est-à-dire de ces apparences qui représentent la dimension de l'illusion, bien différente de la vérité ; mais qui *semble* représenter la

15. Cf. *Platon*, *Le Sophiste*, traduction inédite, introduction et notes par N. L. Cordero, Paris, 1993.

16. Sur cet argument, cf. L. Palumbo, « Realtà e apparenza nel *Sofista* e nel *Politico* », in Ch. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 1995, pp.175-183.

vérité soit à ceux qui sont dans l'erreur, soit à ceux qui confondent le vrai savoir et l'imitation vulgaire, le bien et sa dangereuse fausse image qu'est le plaisir.

Avec cette allusion à la ressemblance, le discours du *Gorgias* sur la rhétorique, examiné du point de vue de la dialectique, atteint son point culminant : la rhétorique, dit Socrate, est pour l'âme ce que l'art culinaire est pour le corps (466d). Ainsi, le cuisinier qui, dans le traitement du corps, choisit les aliments dans le but de procurer le plaisir du palais et se substitue au médecin qui est le seul à connaître le bien du corps, trompe les hommes et les flatte ; de la même façon, l'orateur[17] qui, dans le traitement de l'âme, se substitue au politicien et débite son faux savoir aux auditeurs, leur disant non pas la vérité mais ce qu'ils veulent écouter ; sa duperie, remplie d'aptitude à la flatterie, est destinée – à cause de l'ignorance de ses interlocuteurs – à apparaître comme art véritable, plutôt que son indigne imitation.

L'opération effectuée par Socrate afin de démasquer la vraie habilité rhétorique, qui, loin d'être l'art de la persuasion fondée sur la justice, s'est révélée être une capacité à tromper construite sur l'ignorance. Elle est entièrement basée sur cette tension à la définition, à la détermination, la plus claire possible, des contours des mots dont on parlait auparavant et qui constitue le chiffre de la dialectique.

Le texte donne au lecteur l'impression que Socrate voit devant lui une architecture d'étants qui demandent à être dénommés à nouveau pour exprimer des significations nouvelles et articulées, le discours en sa totalité étant scandé par des expressions qui soulignent la conscience du sens linguistiquement innovateur de ce qu'on est en train de dire.

En effet, lorsqu'il commence à expliquer ce qu'il entend par rhétorique, Socrate dit :

> « Ce que moi, *j'appelle* rhétorique (ὃ δ᾽ ἐγὼ καλῶ τὴν ῥητορικήν, 463a2-3) relève d'une activité qui n'est pas des plus belles [...], une telle activité, pour le dire en un mot, *je l'appelle* (καλῶ, 463a8) flatterie. La flatterie comporte, à mon avis, plusieurs parties, différentes les unes des autres (463b1-2). La cuisine est l'une de ces parties : elle a l'air d'être un art, mais j'ai de bonnes raisons de penser qu'elle n'est pas un art, rien qu'un savoir-faire, une routine. La rhétorique aussi, *j'en fais* (ἐγὼ καλῶ, 463b5) une partie de la flatterie, comme l'esthétique, bien sûr, et la sophistique : cela fait quatre parties, avec quatre objets distincts [...]. *Je soutiens* (λέγω, 464a7) qu'il existe un état du corps et un état de l'âme, qui donnent, au corps et à l'âme, l'air d'être en bonne santé, alors qu'ils n'ont aucune santé [...]. Il y a donc deux genres de choses, et je soutiens qu'il y a deux formes d'arts (δύο λέγω τέχνας, 464b3). L'art qui s'occupe de l'âme, je l'appelle politique (πολιτικὴν καλῶ, 464b4). Pour l'art qui s'occupe du corps, je ne suis pas à même, comme cela, de lui trouver un nom, mais *j'affirme* (λέγω, 464b6) que tout l'entretien du corps forme une seule réalité, composée de deux parties [...] ».

17. La deuxième partie de la comparaison n'est pas explicitée dans le texte.

Les mots sont repensés en vertu de leur introduction dans la perspective dialectique, pour exprimer un univers scandé en parties, dans lequel chaque partie a un nom, même lorsqu'il n'est pas encore utilisé, et où chaque nom est juste car il exprime une appartenance, une inclusion, une différence. Dans cette perspective, les termes assument une vitalité qui leur vient du fait d'être traités en tant qu'êtres pensants : de la κολακευτική, par exemple, la technique flatteuse, à un certain moment on dit que αἰσθομένη, s'étant aperçu, ayant eu vent (464c5) du fait que les techniques de traitement du corps et de l'âme sont au nombre de quatre – de plus, on spécifie que cette donnée rattachée à cette technique n'est pas l'objet d'un savoir (οὐ γνοῦσα λέγω, 464c6), mais plutôt le fruit d'une approximation, « sans rien y connaître, elle a visé juste » (στοχασαμένη, 464c6) on « a décidé » ainsi de les partager en quatre parties, et de faire en sorte que chacune de ces parties puisse être prise pour la technique thérapeutique qu'elle imite.

S'il y a des expédients rhétoriques, *a fortiori*, il doit y avoir encore plus d'expédients dialectiques. Ils consistent à soumettre les mots à un traitement qui leur confère la couleur et l'épaisseur des choses qu'ils doivent exprimer. Parler, c'est représenter, créer des univers sémantiques, en effet, c'est utiliser des signes linguistiques et des figures de l'imagination ; c'est-à-dire utiliser tous les éléments du

monde complexe de la communication[18]. Mais là où l'orateur se propose de persuader, le dialecticien veut montrer et cela comporte une différence de fond pour celui qui voit que, au sujet du même argument, le premier construit autant de discours que ses interlocuteurs, alors que le second ἀεὶ ταὐτὰ λέγειν (cf. 491b6-7), vise à répéter toujours les mêmes choses. Du point de vue dialectique la tension démonstrative d'un *logos* n'exprime pas un point de vue subjectif, mais une vérité nécessaire. Le lien entre chaque affirmation et la tension démonstrative du *logos* entier peut donc ne pas être clair aux interlocuteurs qui doivent se borner à contrôler l'exactitude du déroulement dialogique afin que la démonstration apparaisse, pour ainsi dire, toute seule. Ce contrôle consiste à vérifier le caractère nécessaire des passages logiques et leur rigueur morale. L'élément logique et l'élément éthique concourent au même titre à la détermination d'un sens, à l'exclusion d'une hypothèse, à l'assignation d'une dénomination, comme, par exemple, le fait l'indifférence morale de la rhétorique qui permet de déterminer que cette dernière ne peut être technique. S'il n'y a pas d'objections, les sens déjà acceptés font fonction de base pour la construction de nouveaux liens sémantiques, toujours plus articulés, et la réfutation, lorsqu'on a accompli tout le parcours du discours, n'a plus lieu d'être : il n'est pas difficile mais il est impossible de réfuter la vérité, comme Socrate le dit en 473b10-11. Dans la perspective dialectique, l'accord ainsi construit entre interlocuteurs est objectif, dicté par l'évidence d'un fragment significatif, par sa relation nécessaire à un autre fragment et puis à un autre encore, jusqu'à ce que, dans sa totalité, l'architecture dialectique montre avoir atteint des résultats qui, si on les avait regardés auparavant, seraient apparus paradoxaux ; le devenir de cette dialectique est tel qu'au sujet des liens les plus improbables, il entraîne dans le tourbillon du consensus les ennemis les plus acharnés.

La structure dialogique est alors, pour ainsi dire, l'âme de la dialectique : en son absence le consensus entre interlocuteurs manquerait, ainsi que l'accord entre ceux qui parlent représente la

18. Cf. L. Rossetti, « The Rhetoric of Socrates », *Philosophy and Rhetoric*, 22 (1989), pp. 225-238.

garantie de la vérité de ce qu'on est en train de dire[19]. Mais il est nécessaire qu'il s'agisse d'une *vraie* structure dialogique, qui n'inclue donc pas des questions du genre de celles qui seront qualifiées d'interrogatives rhétoriques. On peut en trouver un exemple dans le texte, lorsque, tout de suite après le discours sur les techniques et sur leurs images, Polos, réfutant tout ce qu'on a dit à ce sujet, pose cette unique pseudo-question, demande à Socrate : « Ainsi, les orateurs de qualité te paraissent être mal considérés dans leurs cités, on les prend pour des flatteurs ! » (466a). Dans la perspective de Socrate, cette question, posée de cette manière, n'est telle qu'en apparence ; en effet, dans l'intention de celui qui l'a posée, elle prévoit une seule possibilité de réponse et, ce qui est pire, une réponse erronée. En revanche, une vraie question, pour le dialecticien, est la position d'un problème – à la rigueur même celui qui la pose n'en connaît pas encore la réponse ; en ce sens, alors, elle ne peut pas indiquer avec certitude la direction que le discours suivra. Se conduire de cette manière veut dire faire semblant de demander, c'est donner une forme interrogative à toutes les assertions simples : « Par le Chien, Polos, – s'exclame, en effet, Socrate peu après – je te jure qu'à chaque mot que tu prononces, je me demande vraiment si tu parles en ton nom propre, pour faire connaître ton opinion, ou si tu m'interroges ! » (466c3-5).

La fausse structure dialogique que Socrate perçoit dans l'argumentation de Polos est un autre de ces éléments qui concourent à dessiner autour de la rhétorique une aura de fausseté. Comme toutes les choses fausses, celle-ci est plus facile à définir au négatif, à travers la détermination de ce qu'elle n'est pas : une technique du traitement de l'âme. Non seulement elle ne l'est pas mais, comme toutes les choses fausses, elle veut paraître ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, se faire passer pour une *vraie* technique du traitement de l'âme. Cette technique vraie dans le texte du *Gorgias* est la politique, et ses parties sont la législation et la justice. La dialectique[20],

19. Cf. aussi M. Fattal, «Le *logos* dans le *Phèdre* de Platon (265d, 266a et 270c)», *Recherche sur la Philosophie et le Langage*, 18 (1996), pp.231-253 ; repris dans M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, 2001 pp. 129-157.

20. Voir *supra*, dans ce même volume, G. Casertano, « Définition, dialectique et *logos* ».

qui constitue le fond de tout le discours du texte, n'est pas mentionnée, mais il faut croire que pour le Platon du *Gorgias*, dialectique et politique sont la même chose. Evidemment, il s'agit d'une *certaine* politique à laquelle se réfère Socrate lorsqu'en 521d il affirme être le seul parmi ses contemporains à se dédier vraiment (ἀληθῶς, 521d7) à la πολιτικῇ τέχνῃ. « Le *Gorgias* – selon ce qu'écrit Monique Canto[21] – est un dialogue critique, qui juge et condamne, mais c'est aussi une oeuvre 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 » qu'il faut repenser dans les termes, éthiquement révolutionnaires, de vraie technique politique. Si on ne parle pas de dialectique en tant que science ayant un statut épistémologique défini, c'est tout simplement parce qu'elle n'existe pas encore en ces termes dans la pensée de Platon et c'est parce qu'elle existera probablement à partir des analyses du *Gorgias*. Dans la perspective de cette hypothèse, dialectique et rhétorique naissent simultanément selon Platon, et se définissent à travers un mécanisme de différenciation spéculaire, qui considère l'une comme une science véritable et l'autre comme une imitation de la première ; toute détermination de l'une est incompréhensible si on n'évalue pas parallèlement la détermination de l'autre, comme il arrive pour toute notion négative en relation à la notion positive qui lui correspond.

Polos et Socrate, même si entre mille difficultés dues à la différente façon d'organiser la discussion, continuent leur affrontement verbal qui maintenant se propose d'établir si les orateurs ont au moins du pouvoir dans les villes (466b). Rapprochés des tyrans, ils sont décrits par Polos comme ceux qui font ce qu'ils veulent et, si le chiffre du pouvoir est celui-ci, ils sont bien sûr les plus puissants de la ville (466d). Socrate, en revanche, affirme que les tyrans et les orateurs, loin de faire ce qu'ils veulent, font plutôt ce qui leur paraît être le meilleur (466e). Etant dépourvus d'intellect, les orateurs ne savent pas juger ce qui est effectivement le meilleur pour eux. Incapables donc de

21. *Platon, Gorgias*, trad. fr. M. Canto, *op. cit.*, p. 10.

vrai jugement, ils ne sauront se procurer aucun vrai avantage, ce qui veut dire qu'ils ne jouissent en réalité d'aucun pouvoir (466e-467a). Cette question peut être réduite à l'écart sémantique qui sépare la condition de ceux qui font ce qu'ils veulent (ποιεῖν ἃ βούλονται, 467b2) de la condition de ceux qui, tout en faisant ce qu'ils croient (ποιοῦντες ἃ δοκεῖ αὐτοῖς, 467b8), ne font pas ce qu'ils veulent (οὐκ οὖν ποιοῦσιν ἃ βούλονται, 467b6). Tout le monde, en effet, veut le bien, mais c'est seulement auprès de ceux qui savent juger que le bien est reconnu comme tel et devient le guide d'un comportement qui effectivement est utile. Sans intellect, il n'y a pas de pouvoir ; personne, en effet, n'aspire à avoir le pouvoir de se faire du mal. Sans intellect, il n'y a pas de justice et la condition de ceux qui vivent injustement est à plaindre, et n'est sûrement pas à envier.

Une correcte analyse sémantique des notions de volonté et de pouvoir est capable de bouleverser toute la hiérarchie des valeurs sur laquelle vivent, en l'ignorant, ceux qui ne savent pas. La possibilité de l'*adikos eudaimon*, de l'injuste heureux, qu'on retrouve chez les anciens écrivains comme un inquiétant contresens moral, n'est pour Socrate qu'une contradiction[22]. Le bonheur est en effet indissolublement lié à l'éducation et à la justice (470e6-7).

Polos, évidemment, n'accepte pas la perspective herméneutique de Socrate et considère qu'elle est réfutée par les faits (τὰ γὰρ χθὲς καὶ πρώην γεγονότα ταῦτα ἱκανά σε ἐξελέγξαι ἐστίν, 470d1-2) qui démontrent que beaucoup d'injustes sont heureux.

Il s'agit d'une affirmation importante. En effet la discussion de cette affirmation proposera à nouveau, et tout de suite après, dans toute la prégnance de son irréductibilité, l'opposition entre la perspective rhétorique et la perspective dialectique.

Pour un dialecticien, les événements, τὰ γεγονότα, les événements de l'existence ne peuvent rien réfuter, car la réfutation, l'exercice de l'*elenchos*, est tout d'abord la considération du *logos* comme mesure d'un jugement qui, pour être juste, doit discerner selon la valeur, en rapportant la vie à autre chose qu'elle. Choisir le fait à l'élément de jugement signifie renoncer à tout jugement et contempler, sans la comprendre, la répétition infinie des tautologies du réel. La rhétorique,

22. Cf., *Platone, Gorgia*, trad. it. S. Nonvel Pieri *op. cit.*, p. 387.

avec sa vocation flatteuse, tend justement à faire cette opération de non-herméneutique, de refus de la pensée, de renoncement à la construction d'un sens : si on y regarde de près, elle ne répète pas le point de vue de la masse, mais elle l'élabore, c'est elle-même qui l'invente et qui le transforme en opinion publique ; cette élaboration n'est pas le fruit d'une interprétation, mais d'une intuition. La rhétorique pressent ce que les gens veulent ou ne veulent pas écouter, et elle agit par conséquent, en prononçant des discours qui ne peuvent pas ne pas rencontrer la faveur des auditeurs parce qu'ils sont créés à la mesure de cette faveur[23]. Une rhétorique impopulaire est une contradiction dans les termes parce que la popularité est l'essence même de cette pseudo-science qui construit son pouvoir sur le nombre des consensus : « tu te mets à me réfuter – dit Socrate à Polos – ῥητορικῶς (471e2), comme les rhéteurs au tribunal ». Et il explique exactement comment se produit ce type de réfutation dans les tribunaux :

> « Au tribunal, en effet, on estime qu'on réfute son adversaire si on présente, en faveur de la cause qu'on défend, un bon nombre de témoins, très bien vus de tout le monde, tandis que la cause adverse, elle, n'a qu'un seul témoin, sinon aucun. Mais ce genre de réfutation n'a aucune valeur pour la recherche de la vérité. On sait bien qu'il arrive parfois qu'un homme soit mis en cause par de faux témoignages abondants et qui semblent dignes de foi » (471e3-472a2).

Les opinions s'affrontent ici : Polos soutient qu'un homme, même s'il commet des injustices et est injuste, peut être heureux ; Socrate, affirme, en revanche, que cela est impossible. Presque tous les Athéniens et les étrangers, s'ils étaient invités à témoigner, témoigneraient en faveur de Polos ; en revanche, concernant Socrate, il n'y a que lui-même qui peut parler, et pourtant cela n'indique en aucune façon que Polos a réfuté Socrate.

> « Mais, sache que moi, je ne suis pas d'accord avec toi, même si je suis le seul à ne pas l'être. En effet, tu ne peux pas me forcer à être d'accord. Seulement, avec tous les faux témoignages que tu

23. Cf. G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, 1991. Cf. aussi *Per l'emancipazione. Critica della normalità, a c. del « Collettivo 33 »*, Napoli, 1997, pp. 36-38.

> présentes contre moi, tu essaies de me déposséder de tout mon bien : la vérité. Quant à moi, si je ne parviens pas à te présenter, toi, en personne, comme mon unique témoin, qui témoigne pour tout ce que je dis, j'estime que je n'aurai rien fait, dont il vaille la peine de parler, pour résoudre les questions que soulève notre discussion » (472b3-c1).

Ce passage offre la possibilité d'envisager l'opposition entre rhétorique et dialectique à partir du point de vue de l'opposition de l'un au multiple : Socrate, seul, contre la masse des *polloi* qui témoigneraient en faveur de son adversaire, représente le cas d'une unité qui vaut plus qu'une multiplicité par rapport à la vérité, car elle se configure en tant que totalité cohérente, en accord avec elle-même, comme ὁμολογία ayant eu raison des désaccords les plus dangereux : ceux qui, dans l'intimité de chacun, opposent pensée et existence, raison et désir, vérité et délire. Dans la perspective dialectique, une telle unité prévaut sur la pluralité parce qu'elle possède la capacité de dépasser toute polysémie désagrégeante, de se rattacher au sens cohérent, d'assurer la victoire de la forme sur l'indistinct, sur la dispersion, sur la confusion. Seule l'unité, celle du fragment signifiant ou de la totalité structurée, est porteuse d'un sens ; sans unité il n'y a pas de discours et le discours est le seul instrument qui permette à chacun de prévaloir sur la multitude, le seul antidote contre le pouvoir excessif de la majorité, le seul instrument correctif contre la tyrannie du nombre sur la raison et de la quantité sur la qualité. Les plus nombreux – la multiplicité indifférenciée dont la seule détermination est numérique, la masse indistincte des *polloi* – sont profondément convaincus que le fait de subir une injustice (ἀδικεῖσθαι) est pire (κάκιον) que de la commettre (ἀδικεῖν, 474c5-6), mais leur hypocrisie sociale les oblige à reconnaître que le fait de commettre une injustice est plus mauvais (αἴσχιον, 474c7) que de la subir. Leur hypocrisie qui, paradoxalement, fournit une limite à leur cynisme[24], représente donc le point faible de leur position qui apparaît dans la défense de Polos. C'est cette brisure, cette incohérence, ce manque d'unité qui permettra au dialecticien d'opérer sa réfutation logique et éthique affirmant, en même temps, que ce qui est plus mauvais est

24. Cf. *Platon, Gorgias*, trad. fr. M. Canto *op. cit.*, p. 37.

également pire, et que la condition de celui qui subit une injustice est toujours préférable à celle de celui qui la commet (474c7-8). C'est la reconstitution d'une unité qui couvre la distance entre le caractère abstrait de la morale et le caractère concret de l'existence qui montre que le bonheur est impossible dans l'asservissement à l'incohérence tendant à éviter ce qui est physiquement douloureux ou socialement humiliant, mais non pas ce qui est moralement mauvais. Socrate, qui croit en une éthique aussi nécessaire que la logique, une éthique pour laquelle κακόν et αἰσχρόν sont ταὐτόν, la même chose, l'emporte finalement dans la discussion parce que son critère d'évaluation de l'existence est constamment le même *logos* unitaire qui détermine l'exactitude de la pensée et du discours.

Dans cette perspective, il est alors absurde de soutenir – comme Polos le fait – que, ayant agit injustement, il est préférable de ne pas être puni, parce que le *logos* affirme que la qualité d'une action accomplie par un agent est subie par un patient en conformité à la manière dont elle est accomplie par l'agent : s'il y a quelqu'un qui bat avec force quelque chose, il est nécessaire qu'il existe quelque chose qui est battu avec force ; donc, s'il y a quelqu'un qui punit justement, il y aura nécessairement quelqu'un qui est puni justement. Et, si le juste et le beau sont la même chose, celui qui subit une punition juste reçoit quelque chose de beau. Evidemment, cette beauté ne concerne pas le corps, mais l'esprit ; la punition, en effet, libère l'esprit du plus grand des maux, à savoir la méchanceté, et aucune condition n'est préférable à celle de la libération du mal (476b-478d).

D'une façon surprenante, Polos succombe devant cette démonstration dialectique qui tend à démontrer non seulement que le fait de commettre une injustice est pire que de la subir, mais que la condition de celui qui est puni pour l'injustice commise est préférable à celle de celui qui ne l'est pas (479c-e). De cette façon, le rhéteur Polos renverse complètement ses affirmations initiales et arrive, docilement, à admettre, avec Socrate, que le comportement moralement incorrect est dû à l'ignorance des valeurs examinées et que, comble du paradoxe, l'utilité de la rhétorique – dans le cas où l'on veut faire du mal à un ennemi par exemple – réside dans le fait de s'engager, dans les tribunaux, à utiliser tous les moyens juridiques possibles, pour que, ce dernier, purgeant sa peine, ne puisse pas se purifier des fautes commises (480e5-481b5).

A ce point de la discussion, Calliclès, l'orateur agressif, intervient et accuse Socrate de parler comme un δημηγόρος, un démagogue (482c5). Il analyse avec lucidité la précédente discussion de Socrate avec Gorgias et Polos et y repère exactement les moments où, par honte, ils ont évité de dire ce qu'ils pensaient et, répondant aux questions de Socrate, de manière conforme à l'habitude humaine, sont tombés dans son piège[25]. Ce dernier consiste à superposer le critère herméneutique de la loi à celui de la nature, ou encore, réside dans l'habilité à renverser la superposition lorsqu'elle est en faveur de l'interlocuteur. Mais, si on a du courage, on se montrera sans préjugés en défendant, contre toute loi, le droit naturel, qui est le droit de la *pleonexia*, de la prédominance du plus fort sur le plus faible, et Socrate aura ainsi le dessous dans la discussion et montrera toute la faiblesse des argumentations dialectiques qui, recommandées pour l'éducation d'un jeune homme, paraissent ridicules lorsqu'elles sont défendues par un vieux. Un homme libre, qui a un esprit noble, doit tendre à acquérir de la capacité à persuader ; cette dernière lui permettra, en effet, de devenir puissant, de contribuer aux délibérations de justice, mais surtout de se défendre soi-même dans un tribunal, lorsqu'il se trouvera en danger d'être condamné à mort. Le fait que Polos et Gorgias aient été réfutés par Socrate ne veut que dire qu'ils se sont affrontés sur un terrain qui n'est pas le leur, parce que situés au dehors des mesures du bon sens dans l'espace *atopique* où vivent, isolées du monde, les affirmations paradoxales de la philosophie (cf. 482e-486d).

Socrate loue la franchise du discours de Calliclès et affirme que cela concerne πάντων δὲ καλλίστη ἡ σκέψις (487e7-8), la recherche la plus belle de toutes, celle qui se propose d'établir comment doit être un homme, de quoi il doit s'occuper étant jeune ou étant vieux. Il discuteras donc bien volontiers avec Calliclès qui, à la différence de Gorgias et Polos, évite d'hésiter outre mesure et dit, en toute occasion, exactement ce qu'il pense (486d-488a).

25. C'est ce qui s'est passé, avec Gorgias, lorsqu'il a hésité à dire qu'il n'aurait pas enseigné la justice à quelqu'un qui serait allé chez lui sans la connaître et, avec Polos, lorsqu'il a admis que le fait de commettre une injustice était pire que de la subir (cf. 482c7-e2).

La troisième partie du *Gorgias* où, encore une fois, s'affrontent les points de vue de la rhétorique et de la dialectique, comporte une certaine dramatisation du dialogue entre Socrate et Calliclès. Ici, ce qui est particulièrement évident, c'est la tentative platonicienne de donner une vision pour ainsi dire stéréoscopique du problème traité, associant successivement deux raisonnements alternatifs[26]. Tout d'abord est énoncée la thèse de Calliclès selon laquelle il est juste, par nature, que le plus fort vole avec violence les biens du plus faible, que le meilleur ordonne le pire et que le supérieur ait plus que l'inférieur (483c9-d6 ; 488b2-6) ; à la différence de la justice qui, selon la loi, affirme, en revanche, exactement le contraire, tout simplement parce qu'elle a été faite par la multitude, qui est plus faible, et doit se défendre (483b4-c6). Socrate affirme ne pas comprendre. Il ne comprend pas les différences de significations qui existent entre les expressions suivantes : supérieur, meilleur, plus fort : « être supérieur, être meilleur, être plus fort, est-ce pareil ou est-ce différent ? » (488d1-3). Dans *Le Sophiste*, l'Etranger d'Elée dira que la première tâche de la dialectique est de ne pas confondre ce qui est identique avec ce qui est différent (253d1-3) et, ici et maintenant, Socrate, en abordant la discussion avec le plus irréductible de ses adversaires, focalise son attention tout d'abord sur la science de la distinction sémantique. Cette science lui permettra immédiatement de réfuter les affirmations de Calliclès ; si, en effet, supérieur signifie, comme il l'admet, la même chose que meilleur, les plus nombreux étant supérieurs par nature aux moins nombreux, il en dérive que ce sont eux les meilleurs ; et donc la loi, qui est l'expression de leur point de vue, est faite par les meilleurs et non pas, comme l'affirme Calliclès, par les plus faibles. Loi et nature concordent et ne représentent pas, comme l'affirme Calliclès, des contraires (488d4-489b6).

Cette réfutation, ainsi que les suivantes, sont jugées par Calliclès comme implacablement liées aux mots ; il est évident en effet qu'en défendant la thèse de la supériorité des meilleurs, Calliclès ne parle pas d'une supériorité numérique mais d'une supériorité de l'intelligence ; ce sont les plus intelligents, en réalité, et certainement pas les plus nombreux qui, selon la justice de la nature, doivent avoir plus que

26. Cf. G.F. Neddu, *Il ginnasio e la scuola : scrittura e mimesi del parlato, Lo spazio letterario nella Grecia antica*, Roma, 1992, I , 1, pp. 555-585, p. 574.

les autres. L'intelligence dont il parle est celle qui se manifeste dans les affaires politiques ; en effet, c'est ici que les meilleurs sont les plus forts et même les plus courageux, et c'est à eux seuls que revient le gouvernement de la cité (491c6-d3).

La parabole esquissée dans le texte par les trois interlocuteurs de Socrate est, à ce moment, complète : au vieux Gorgias qui a reconnu l'importance de l'éthique dans la rhétorique, et au jeune Polos[27], qui a contesté cette reconnaissance du maître, mais qui a accepté, au moins formellement, les lieux communs de l'éthique traditionnelle, succède Calliclès, qui n'accepte aucune des concessions de ses prédécesseurs dans la discussion et qui présente un point de vue intimement cohérent exactement contraire à celui de Socrate. Là où, en effet, Calliclès juge les valeurs morales à partir de la mesure externe et extrinsèque du succès dans la *polis*, Socrate, en un mouvement opposé, juge les valeurs politiques à partir de la mesure morale de l'auto-gouvernement[28], spécifiant qu'avec l'expression « auto-gouvernement » (ἑαυτοῦ ἄρχειν, 491d9) il veut signifier la capacité de donner des ordres au désir et au plaisir (491d8-e1).

Sur ce point s'ouvre l'abîme immense qui sépare le point de vue de Calliclès de celui de Socrate. Cet abîme ne permettra même pas une véritable réfutation d'un des deux discours. Afin qu'il y ait *elenchos*, en effet, il est nécessaire de parler un langage commun, de partager au moins un fragment de cet univers de significations auquel on renvoie lorsqu'on discute ; mais entre Socrate et Calliclès il n'y a pas d'espace dialogique. Bientôt, l'orateur s'arrêtera, en effet, de parler, et le philosophe terminera tout seul son raisonnement.

L'abîme de la distance s'ouvre dès que se montre, à l'horizon du discours, la question du désir. Selon Calliclès il ne faut pas freiner le désir, mais le laisser croître démesurément, et le satisfaire par tous les

27. Sur Polos, « la personnalité la plus faible entre les trois adversaires de Socrate », cf. C. H. Kahn, « Drama and dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosphy*, (1983), pp. 75-121.

28. Cf. *Platone, Gorgia*, trad. it. S. Nonvel Pieri , *op. cit.*, p. 437.

moyens, parce que c'est justement en lui, et non pas ailleurs, que réside le chiffre du bonheur[29].

Mais, si le bien était la même chose que le plaisir, comme certains le croient à l'instar de Calliclès, le mal devrait être la même chose que la douleur. Le raisonnement démontre, à l'opposé, que le rapport bien-mal est différent du rapport plaisir-douleur : le bien et le mal, en effet, sont contraires entre eux (495e) et, comme tous les contraires, ils ne peuvent pas être possédés et être perdus en même temps. Le plaisir et la douleur sont, en revanche, des sensations qui s'éprouvent simultanément et se perdent simultanément, comme le prouve le fait que, par exemple, boire est un plaisir dans la mesure où celui qui boit a soif, mais avoir soif signifie éprouver un désir, et tout désir est une douleur. Lorsqu'on boit, en ayant soif, on fait simultanément l'expérience d'un plaisir et d'une douleur ; cela démontre que plaisir et douleur ne sont pas contraires, ils ne sont donc pas la même chose que le bien et le mal (495a-497d).

Il est intéressant de remarquer que cette argumentation qui est, de tout le *corpus* platonicien, un des exemples les plus intéressants du point de vue dialectique, est considérée par Calliclès comme étant un sophisme (οὐκ οἶδ' ἄττα σοφίζῃ, ὦ Σώκρατες, 497a6). Il voudrait se soustraire à cette discussion, mais Gorgias l'invite à continuer de répondre à Socrate et Calliclès accepte de mauvais gré.

L'argumentation qui suit tend à démontrer que la thèse qui identifie bien et plaisir est insoutenable à partir d'une sorte de démonstration par l'absurde : elle part de l'assomption de la thèse qu'elle veut réfuter et, la mettant en relation avec quelques exemples concrets, elle analyse les conséquences inacceptables où elle mène. Si le bien est la même chose que le plaisir, et si les vils jouissent autant, ou même plus, que les courageux, alors les vils sont meilleurs ou aussi bons que les courageux (497d-499b). Dans cette section du texte, la dialectique se structure comme un savoir mathématique : une fois établie une identité entre deux termes, exactement comme dans le cas d'une égalité numérique, il en dérive qu'ils sont interchangeables dans toutes leurs occurrences. Si le bien est la même chose que le plaisir, ceux qui

29. Sur la notion de bonheur chez Platon cf. G. Casertano, *Platone e la felicità contro il sistema*, in *Il concetto di felicità nel pensiero filosofico*, Ferrara-Roma, 2001, pp. 15-48.

jouissent peuvent être définis comme bons et ceux qui souffrent comme étant méchants ; ceux qui jouissent plus seront bons dans une grande mesure, ceux qui jouissent moins seront bons dans une moindre mesure (498e). Pour être acceptée, la thèse de Calliclès devrait réécrire tout le vocabulaire : le terme méchant (κακόν), qui d'un côté est accepté dans son sens courant, qui indique celui qui est idiot (ἄφρων), et qui, comme le déclare Calliclès, jouit autant ou même plus – que celui qui est bon (498b-c), ce terme est utilisé aussi, sur la base de l'identité établie entre bien et plaisir, méchanceté et douleur, pour indiquer celui qui souffre (498d4-e3). Il en dérive l'absurdité suivante, à savoir que le méchant est méchant et bon dans la même mesure que le bon, et même plus que lui, puisqu'il jouit et souffre autant et plus que le bon.

Voici démontrée l'importance de l'opération qui tend à établir le sens des mots, opération fondamentale pour la dialectique, mais négligée par la rhétorique qui pourtant considère les mots comme ses outils privilégiés dans la mesure où ils lui permettent d'accéder au consensus et au pouvoir. Calliclès essaie de sortir de cette impasse en disant n'avoir donné à l'argumentation de Socrate qu'un consentement badin, mais que, en réalité, lui aussi, comme tout autre homme, pense que certains plaisirs sont meilleurs et d'autres pires (499b4-8). Socrate, alors, propose à nouveau la distinction faite auparavant entre techniques et empiries, les premières sont capables de pourvoir au mieux pour le corps et l'esprit, les secondes se consacrent seulement à l'obtention du plaisir ; les unes sont capables de rendre raison de leurs propres opérations, les autres sont absolument irrationnelles et peu soucieuses du bien et du mal (500a-b). Calliclès, pressentant la direction prise par l'argumentation, confirme qu'il donnera son consentement à tout le discours uniquement pour plaire à Gorgias. Après quelques temps, il arrive à suggérer à Socrate de faire son discours tout seul, et de ne pas demander à chaque phrase son consentement qui désormais est très difficile à accorder, même par complaisance (505d8-9). Dans cette invitation de Calliclès se cache probablement l'insinuation selon laquelle, le discours dialectique, malgré son apparence dialogique est peu soucieux du point de vue de l'auditeur et demeure toujours un monologue, un soliloque, qui ne peut pas être partagé, un délire situé à une distance de six mille pieds de la réalité de l'existence concrète dans laquelle le bonheur est donné

par le plaisir, le pouvoir par le consentement, et où les mots ont moins d'épaisseur mais certainement plus d'efficacité que Socrate ne voudrait leur donner. Socrate lui-même, confirmera d'une certaine manière l'impossibilité de l'espace dialogique et la solitude du philosophe, conclura tout seul son discours, revenant encore une fois sur la question de la justice.

Si, comme le soutien Calliclès, pour ne pas subir une injustice il faut devenir les amis des puissants et si, comme les vieux savants le soutiennent, il ne peut y avoir d'amitié qu'entre semblables, alors pour ne pas subir une injustice il faut devenir semblable au tyran et encore, par un deuxième mouvement presque syllogistique, on pourrait dire que si le tyran est injuste, celui qui l'imite commettra une injustice, et par conséquent, la condition permettant d'éviter de subir l'injustice est opposée à celle permettant d'éviter de la commettre (509c-511a).

Si le but de notre existence n'était pas celui du bien vivre mais tout simplement celui du vivre, toutes les techniques de la conservation du corps seraient fort bien respectées, et pourtant ceux qui se dédient à cette activité en ont une modeste opinion : le pilote du bâteau qui nous conduit d'une côte à l'autre de la Grèce, après avoir accompli son devoir se promène lentement, adoptant une attitude humble, sur le quai, du côté de la mer, car il sait que les passagers qu'il a transportés ne sont pas devenus meilleurs pendant le parcours (511b-512a). Cette sage considération de soi devrait être l'apanage des hommes politiques et des rhéteurs du passé et du présent qui, sur des parcours également indifférents par rapport à la vertu, ont conduit les citoyens qui s'étaient confiés à eux. En fait, hommes politiques et rhéteurs ont une très haute opinion de leur activité, qu'ils considèrent comme étant noble du seul fait qu'elle est source de profit et de prestige, mais lorsque la période de l'impopularité se présente à eux, et qui parfois dure jusqu'à leur mort, comme cela est arrivé à Cimon, à Thémistocle, à Miltiade, ils se plaignent d'être les victimes de l'ingratitude humaine. En fait, cette plainte est un ἀνόητον πρᾶγμα, quelque chose d'insensé (519b3), car celui qui occupe une προστατεία, une charge publique, a une fonction éducative, doit prendre soin de sa ville et la rendre juste. Si un jour cette ville désire injustement la mort de son éducateur, cela veut dire qu'elle n'est pas devenue juste et donc le chef dont on désire la mort n'est pas un vrai chef, parce qu'il n'a accompli aucune éducation de sa ville : « le chef d'un Etat ne saurait

être injustement mis à mort par l'Etat dont il est le chef ! » (519b8-c2). Et ainsi de suite, tout au long d'un parcours d'affirmations qui s'articulent l'une à côté de l'autre pour démontrer l'inconsistance de la politique basée sur la rhétorique, la précarité de son pouvoir, le caractère contradictoire de ses référents historiques, logiques et sémantiques. Et pourtant, tout le monologue de Socrate est marqué par la conscience que la pseudo-science de la rhétorique, indifférente au bien et asservie au plaisir, garantit dans ce monde la possibilité de la survie. Pour les interlocuteurs du *Gorgias*, écrit Monique Canto[30], il est 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 ». A ce propos, l'auteur cite un fragment d'Antisthène : « Si tu veux qu'un garçon vive avec les dieux, enseigne-lui la philosophie, si c'est avec les hommes, enseigne-lui la rhétorique »[31]. Et c'est justement dans cette perspective que se détermine le dialogue[32], confiant le dernier mot à un mythe (523a-526d) qui transporte parmi les dieux le tribunal du jugement suprême, le seul tribunal qui compte pour ceux qui veulent être vraiment philosophes. Les dieux de ce mythe, qui n'est pas un mythe mais qui est plutôt un discours vrai (523a), jugent d'une manière absolument différente de celle des hommes d'ici-bas, et la différence est donnée par le fait que, étant nus, ils jugent des hommes nus (γυμνούς, 523e1). La condition de la γύμνωσις, de la nudité, est celle de l'*être sans*, non seulement sans ce quelque chose que normalement on porte, les vêtements, marques extérieures et extrinsèques du rang ou du sens, mais *absolument* nus. Dépourvus de tout, sauf de soi-mêmes, les hommes du mythe arrivent devant leurs juges dépouillés du corps et de tout l'appareil sensoriel qui normalement émousse les capacités de pensée de l'esprit ; dépouillés de la vie qui est la cause la plus forte de distraction de la vérité et dépouillés aussi d'un autre élément, qu'ils possédaient auparavant, à savoir la possibilité de

30. *Platon, Gorgias*. trad. fr. M Canto, *op*. cit., p. 22.

31. Cf. G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Napoli-Roma, 1983, II, p. 386.

32. Dans les manuscrits médiévaux, ainsi que dans le catalogue des dialogues platoniciens cité par Diogène Laërce, le *Gorgias* est indiqué par le sous-titre *Sur la rhétorique* qui, semble-t-il, est aussi ancien, au moins, que le premier groupement des dialogues en tétralogies fait par Thrasylle d'Alexandrie, cf. *Platon, Gorgias*, trad. fr. M. Canto, *op. cit.*, p. 20.

prévoir le moment de leur mort. En ce temps-là, raconte le mythe, à cause aussi de cette pré-connaissance des hommes, les jugements étaient faits selon un mauvais discernement. Maintenant, en revanche, chacun des vivants est pris au dépourvu par la mort et cette immédiateté, ce manque absolu de préparation, est une garantie ultérieure de la véracité du jugement qui sera prononcé. Le destin de ces êtres nus qui iront à jamais dans le Tartare ou dans les Iles des bienheureux, dépendra de la prise en considération d'un seul élément : leur comportement indifférent ou attentif par rapport à la vertu. Tout le reste, comme le disent les derniers mots du dialogue, οὐδενὸς ἄξιος, ne vaut rien. Le jugement qui stigmatise comme étant absolument dépourvu de valeur tout ce qui normalement est considéré important est le chiffre du renversement complet que le texte veut proposer comme modèle d'une existence philosophique. Ce modèle regarde vers le *logos* et non pas vers la vie pour juger la vie et cela suppose que, sur le plan de la valeur, le tout et le rien s'échangent leurs rôles. Le chiffre de cet échange synthétise le sens de tout le discours du texte qui, ayant mis en scène l'opposition entre rhétorique et dialectique, pour ainsi dire διαλεκτικῶς et ῥητορικῶς, regardant ainsi la philosophie dans la perspective de l'orateur et la rhétorique dans la perspective du philosophe, a alternativement indiqué les valeurs de l'une et de l'autre comme un rien absolu, une pure privation, un manque total de sens. C'est pour cette raison que l'alternative entre la rhétorique et la dialectique, présentée au début comme un simple choix entre deux modèles de vie, devient, tout au long du texte, toujours plus risquée, jusqu'à devenir, au moment culminant où Calliclès prononce *post eventum* sa prophétie sur la condamnation de Socrate, un choix sans retour entre la vie et la mort. C'est alors que l'occasion du risque prend la forme d'un mythe et raconte l'existence d'un espace autre que celui dominé par l'hypocrisie de la cité, un espace où les mots refusent leurs valeurs rhétoriques pour indiquer simplement leurs objets. Dans cet espace du mythe, ce qui ailleurs apparaît comme un paradoxe n'est, en réalité, que détachement par rapport aux objets et aux soucis humains. Ce que les autres appellent délire n'est que le signe de la différence absolue, totale, démoniaque de l'existence philosophique.

(Traduit de l'italien par Alessandra Rivazio)

Platon, son « père Parménide » et l'héritage sophistique

par

Graciela E. Marcos de Pinotti*

La bataille que livre Platon contre le sophiste dans le dialogue qui porte son nom est en même temps une bataille contre l'ontologie de Parménide, dans laquelle s'enracine la thèse sophistique qui nie la possibilité de l'erreur et que notre philosophe se propose de réfuter. En vertu de ce double affrontement, Platon se trouve contraint d'adopter des stratégies complexes d'argumentation qui, comme nous tenterons de le montrer, l'associent à l'ennemi et l'en rapprochent beaucoup plus que l'on ne pourrait le supposer. Pour ce qui est de sa polémique avec Parménide, une fois établie la réalité du non-être à titre d'altérité ou de différence, Platon proclame avoir réfuté le *dictum* paternel qui nie le non-être. Néanmoins, dans la mesure où son objectif ultime est de démasquer certains arguments sophistiques fallacieux qui dénaturent l'esprit de la philosophie de Parménide, sa recherche ne l'éloigne pas mais le rapproche plutôt des arguments présentés par celui-ci. Quant à sa polémique avec la sophistique, cible directe de l'attaque du *Sophiste*, l'hostilité mutuelle n'empêche pas Platon de reconnaître que les occupations du philosophe et du sophiste se rejoignent sur certains points. Nous pourrions même dire qu'en vue de trouver une solution au problème du discours faux, Platon n'hésite pas à élaborer une conception du discours qui le rapproche dangereusement du rang de l'ennemi.

* Université de Buenos Aires, Conicet (Argentine).