

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Faculté Des Lettres Et Sciences Humaines

Université De Sherbrooke

PLATON : THÉÂTRE ET PHILOSOPHIE
Fondements, nature et visée de la méthode dialectique

Maxence GÉVAUDAN

Travail présenté à : Benoît CASTELNÉRAC (directeur de recherche)

Yves BOUCHARD

Mathieu MARION

en vue de l'obtention du grade de

MAÎTRE EN PHILOSOPHIE

RÉSUMÉ

Afin de comprendre le processus d'acquisition de connaissance chez Platon, nous proposons une étude de la dialectique selon un spectre large, en se focalisant principalement sur la nature dramatique des textes du corpus. À partir d'une analyse des fondements éléates de la méthode antilogique, nous tenterons par le biais de la dialogique (ou sémantique des jeux) de comprendre le caractère agonistique de la méthode proposée par Platon dans ses dialogues. Nous tâcherons par la suite de faire le lien entre les conclusions intermédiaires et la structure générale de la métaphysique platonicienne afin de ne pas perdre la cohérence du système pris dans sa globalité. Nous évaluerons la qualité de l'outil interprétatif obtenu à travers une lecture du *Gorgias*.

Mots-clés : Platon, Parménide, Zénon, éléatisme, antilogique, dialogique, joute, rhétorique agonistique, sophistique, Gorgias, Banquet, Théétète, Sophiste, Politique.

ABSTRACT

In order to understand Plato's knowledge acquisition process, we suggest a wide-range study of the dialectic, mainly focusing on the theatrical nature of his texts. From an analysis of the eleatic foundations of the antilogical method, we will try to understand the agonistic feature of the method given by Plato in his dialogs by using the dialogical logic (or game semantic). Then, we will bind our mid-conclusions and the general structure of Plato's metaphysic; in order not to loose the coherence of the whole system. We will evaluate the quality of our interpretative tool through a reading of the *Gorgias*.

Key-words: Plato, Parmenides, Zeno, eleatism, antilogic, dialogic, joust, rhetoric, agonistic, sophistic, Gorgias, Symposium, Theaetetus, Sophist, Statesman

AVANT-PROPOS

Il serait mensonger de prétendre que la rédaction de ce travail fut aisée : l'obstacle majeur ayant été en grande partie de définir clairement la problématique. Cela transparaît aujourd'hui encore dans la version finale, de part l'étendue des thématiques abordées. En effet, le sujet choisi — la dialectique chez Platon — est nécessairement vaste, et recoupe tous les aspects de la philosophie platonicienne : c'est par la dialectique que Platon parle de métaphysique, de politique, de morale, d'art, du pêcheur à la ligne, de l'âme... Il n'était donc jamais simple de savoir ce qui constituait pleinement un élément important pour la rédaction du travail. Or, si tout semble intéressant dans une recherche, plus rien ne l'est véritablement. Il faut nécessairement mettre en place des critères discriminants clairs, sans quoi rien ne progresse. Ceci prit du temps. De plus, le projet initial portait davantage sur les Éléates que sur Platon à proprement parler, il y eut donc un glissement de la lecture, allant de la dialectique comme simple support de l'héritage éléate, à la dialectique comme cœur même du travail, dont l'héritage éléate ne serait qu'un des angles étudiés.

Mais il existe un problème plus profond encore. Quelques curieux se demandent ce que peut être l'activité d'un chercheur en philosophie de l'Antiquité. Et après trois ans de travail, dont un an consacré en grande partie à cette recherche, il ne m'est toujours pas aisé d'être pleinement en mesure de répondre. Que cherche-t-on véritablement ? L'objectif est-il de retrouver la pensée d'un auteur, ou bien plutôt de tenter d'en faire le plus beau système possible ? Si l'on s'en tient à cette seconde approche — celle du littéraire, inscrite dans le profond sillon de la philosophie continentale — alors on voudrait lire Platon comme on lirait Proust ou Hugo, et l'on ne fait rien d'autre que du commentaire littéraire. On cherche la figure de style, on essaie de tout embellir, comme pour faire plaisir à l'auteur. On termine par faire de Platon un mystique et l'on trouve cela très joli d'imaginer que la philosophie se développe comme un poème. Et ainsi, doucement, est ajoutée une nouvelle pierre à l'édifice du *miracle grec*, fier de participer à un si bel ouvrage qui traverse déjà les âges depuis des siècles.

Dans notre cas, il fallut se faire violence et tenter de garder le cap, comme Ulysse pendant son retour vers Ithaque ; ici, le lit de Calypso est remplacé par les travaux de Luc Brisson, de

Jean-François Pradeau et de nombreux autres. Au détour d'une introduction au *Parménide*, on se surprend à être séduit par certains propos, on rêve d'une crypto-cosmologie, d'une ontologie pré-chrétienne, d'une monde des Idées à l'image du Jardin d'Éden. Et l'on commence progressivement à ne plus lire, mais à désirer le texte. Platon serait d'ailleurs bien plus plaisant s'il avait conceptualisé ensemble εἶδος et ἰδέα. On cherche à plaire, on joue sur les mots, on ajoute çà et là des majuscules... Bref, on ne commente plus l'original grec mais déjà une traduction. Fait-on encore de la philosophie ? Et comme Ulysse, l'on pense chaque jour être heureux, dans un fantastique festin ; le banquet est gargantuesque, les commentaires sont bien dodus, regorgent de belles idées ; mais dès lors que le soleil est derrière l'horizon, on pleure face au rivage en repensant à ce royaume lointain. Ce royaume où attend patiemment celle que l'on a laissée au début de ce périple. Le roi d'Ithaque l'appelle Pénélope, nous l'appelons « vérité ». Que dit-on encore de vrai sur ces textes, incapables de se défendre par eux-mêmes ? Dans l'Odyssée, il faudra l'aide des dieux pour que le héros reprenne la mer ; ici-bas, les dieux se font bien discrets. Tout au mieux, une Muse apparaît quelques fois, mais là encore, elle est le plus souvent muette.

Que le lecteur se rassure, nous n'avons fait qu'une courte escale sur l'île d'Ogygie, et avons même refusé l'immortalité proposée par la déesse. Le travail suivant, s'il présente des caractéristiques diverses et éparses, ne relève que d'une seule volonté : apporter un regard neuf et original sur la méthode dialectique telle que Platon nous la présente. Puisse-t-il servir cette cause !

Ποτὲ αὐτῆς ἐν ἀγορᾷ καὶ θοιμάτιον περιελομένης
συνεβούλευον οἱ γνώριμοι χερσὶν ἀμύνασθαι· « Νῆ Δί,
εἶπεν, ἴν' ἡμῶν πυκτευόντων ἕκαστος ὑμῶν λέγη, εὖ
Σώκρατες, εὖ Ξανθίππη; »

*Un autre jour, en pleine place, elle lui avait arraché son
manteau, et ses amis lui conseillaient de la punir par quelques
giffes : « Par Zeus, dit-il, pour que nous nous battions à coups
de poings, et que chacun d'entre vous crie : « Vas-y, Socrate !
vas-y, Xanthippe ! » ?*

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, 5

FORMAT DES CITATIONS

Toutes les citations de textes grecs utilisées dans notre travail proviennent de la banque de données du **THESAURUS LINGUÆ GRÆCÆ**.

Nous faisons coïncider chaque passage en langue originale avec sa traduction française. Afin d'éclairer le lecteur sur les choix de traduction, nous augmentons la graisse de la police des mots importants. À chaque groupe de mots mis en emphase dans la langue originale correspond un groupe de mots mis en emphase dans la traduction française selon l'exemple suivant :

Τὰ ζῷα τρέχει.

Les **animaux** courent.

(AUTEUR, *Œuvre*, Section du passage.)

Les fragment d'Héraclite sont éparses à travers l'ensemble de la littérature. Nous donnerons dans nos citations le numéro du fragment issu du **THESAURUS LINGUÆ GRÆCÆ**, puis en bas de page la référence textuelle d'où est issu ce fragment.

Concernant les traductions du grec, nous avons systématiquement pris le parti de la fidélité aux mots grecs, et ne l'avons modifiée que pour en rendre le résultat intelligible. Nous avons pleinement conscience que le résultat en français est parfois d'une piètre qualité littéraire. Le lecteur nous pardonnera, en gardant à l'esprit la célèbre formule, parfois attribuée au poète Charles Baudelaire : « Une traduction est semblable à une femme : si elle est belle, sans doute n'est elle pas fidèle. »

Les citations plus modernes (article, monographie, *etc.*) suivent le format *Chicago-Style* (AUTEUR date, page). Les références complètes se trouvent à la fin de notre travail, dans la section **RÉFÉRENCES**.

REMERCIEMENTS

Ce travail est le fruit d'une vaste réflexion, que je conduisis pendant près de trois ans ; je ne peux que remercier mon directeur Benoît Castelnérac ainsi que Mathieu Marion sans qui ce travail n'aurait jamais vu le jour. Le premier fut un guide hors pairs, patient et toujours de bon conseil. Le second, à travers son séminaire à Montréal, donna à mon travail un fantastique élan.

Je pense dans un deuxième temps à mon professeur de philosophie de l'Antiquité et professeur de grec ancien Jean-Joël Duhot, qui suscita en moi un immense intérêt pour la philosophie grecque lors de mes études à l'Université Lyon 3 Jean Moulin. Il m'évita ainsi une éventuelle passion pour la transsubstantiation, ou tout autre sujet de métaphysique médiévale, et je ne peux que lui en être gré.

J'adresse enfin toute ma tendresse à ma famille ainsi qu'à mon amie pour leur soutien inconditionnel.

INDEX DES FIGURES

Fig. 1 Lecture de l'argument de Zénon selon le modèle de Vlastos.....	28
Fig. 2 Double négation dans les logiques classique et intuitionniste	30
Fig. 3 Lecture de l'argument de Zénon proposée.....	34
Fig. 4 Représentation logique du deuxième fragment de Parménide.....	37
Fig. 5 Représentation dialogique du principe de non-contraction.....	76
Fig. 6 Représentation dialogique de la négation de l'antécédent	77
Fig. 7 Négation de l'antécédent et négation du conséquent	77
Fig. 8 Table de vérité de la négation de l'antécédent.....	78
Fig. 9 Arborescence dialogique semi-contradictoire	102
Fig. 10 Arborescence dialogique contradictoire	103
Fig. 11 Sortie d'une arborescence dialogique contradictoire	104
Fig. 12 Représentation dialogique Socrate - Gorgias 1 [449a - 452e].....	116
Fig. 13 Critique de Gorgias par Socrate [451e - 452e].....	117
Fig. 14 Représentation dialogique Socrate - Gorgias [457a - 461a]	120
Fig. 15 Table de vérité du principe de tiers exclu appliqué à [457a - 461a].....	122
Fig. 16 Arbre du principe de tiers exclu appliqué à [457a - 461a]	122
Fig. 17 Représentation arborescente du problème de l'injustice.....	138

SOMMAIRE

I. INTRODUCTION

1. Problématique
2. Méthodologie

II. LE PARMÉNIDE ET L'HÉRITAGE ÉLÉATE

1. Obstacles courants à la compréhension du Parménide
2. Première partie du Parménide : le paradoxe de Zénon
3. La méthode éléate

III. VERS UNE LOGIQUE DU DIALOGUE

1. La dialectique chez Aristote
2. La dialectique comme enrégimentation
3. Représentation dialogique : la sémantique des jeux

IV. ANTILOGIQUE ET ÉRISTIQUE

1. Contexte d'apparition de la dialectique
2. La figure du sophiste

V. ÉTUDES DE CAS

1. Gorgias : nature de la rhétorique
2. Polos et Socrate : mesures et morale
3. De Calliclès à la fin du dialogue

VI. CONCLUSION

RÉFÉRENCES

I. INTRODUCTION

1. Problématique

Le dialogue : fil rouge de l'œuvre platonicienne

Une main est tendue vers le ciel. L'autre tient la cigüe sans même daigner la regarder. Oui, il va la boire cette coupe ; mais avant, une dernière fois, continuons à discuter. Parlons de l'immortalité de l'âme, un dernier mythe eschatologique avant de partir... Les autres autour baissent les yeux. Le paradoxe est à son paroxysme : c'est en mourant maintenant qu'il devient immortel. Et jusqu'à ses dernières secondes, Socrate mène la discussion.

Lorsque que le chercheur travaille sur les différentes œuvres d'un auteur de l'Antiquité, le désir premier semble consister à trouver un système cohérent dans l'ensemble de son œuvre, laquelle ne se réduisant souvent qu'à quelques fragments. En croisant ses sources, le philosophe tente ainsi de mettre à jour l'unité fondatrice à l'origine de l'ensemble de la réflexion. Le chercheur est à cet instant dans une posture proche du mathématicien qui, face à un nuage de points, tenterait de retracer la courbe pour en retrouver l'équation unique. Dans le cas du corpus platonicien, le problème est tout autre. Là où certains ne nous laissèrent que quelques mystérieux passages, Platon confia aux âges la totalité de sa prolifique œuvre. La recherche d'unité ne consiste alors plus à combler les trous par des spéculations, mais bien au contraire à articuler ensemble une immense quantité d'informations semblant parfois contradictoires.

Bien que la présence du personnage de Socrate apparaisse comme un leitmotiv fiable¹, nous ne pouvons cependant parler d'unité des thèses socratiques. Il faut chercher cette unité du côté de la forme, plutôt que de fond. Par delà les sujet abordés ainsi que les thèses défendues, l'ensemble de ces œuvres sont toutes des illustrations d'une certaine *puissance de dialoguer*. Le dialogue prend place avec le personnage de Socrate : ce dernier rencontre divers personnages *a priori* persuadés de l'infaillibilité de leur science. Socrate leur fait alors prendre conscience des bornes de leurs connaissances. Ceci passe par la mise en évidence de limites inhérentes aux

¹ Socrate est présent dans tous les dialogues de Platon, hormis *Les Lois*.

définitions des notions formulées par ces personnages (l'amitié, l'amour, le beau, le juste, la tempérance, *etc.*). En partant d'une thèse de départ, Socrate propose le plus souvent d'arriver à la preuve de l'*impossibilité* de soutenir la thèse initiale. Ainsi, l'incapacité à définir un terme est un excellent moyen de voir que l'on ne le comprend pas entièrement.

Cette méthode d'examen n'est pourtant le sujet principal d'aucun dialogue : certes, elle est un outil systématiquement employé, mais n'est que vaguement définie. De la même manière chez les commentateurs, y compris de nos jours, elle reste une notion relativement peu étudiée pour elle-même. Elle demeure le plus souvent considérée comme compréhensible en soi et ne requérant pas d'études approfondies, et l'attention des commentateurs se porte bien souvent plus sur le contenu des argumentations que sur leur fonctionnement.

Le caractère aporétique

Même si le dialogue en tant que tel n'est jamais le sujet d'une des œuvres de Platon, nous devons tout de même remarquer que certains passages font référence à cette méthode.

Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν [αὐτὸ τὸ ἀληθές] ἐμπείρω ὄντι ὧν νυνδὴ διήλθομεν, ἄλλη δὲ οὐδαμῆ δυνατὸν ;

Et aussi que la **puissance de dialoguer** peut seule faire apparaître [le vrai lui-même] à un individu ayant fait l'expérience des sciences que nous venons de parcourir, mais que, **par aucune autre [puissance], ce ne serait pas possible ?**

(PLATON, *République*, VII, 533a.)²

Dans la philosophie platonicienne, l'objectif absolu du philosophe est clairement d'atteindre la vérité ; la puissance du dialogue est pour le philosophe l'outil pour atteindre cette dernière. Le dialogue devrait conduire, en se focalisant sur une notion donnée, à l'acquisition d'une vérité. Force est de constater que cela ne semble pas être le cas. Bien au contraire, le corpus platonicien ne laisse entrevoir le plus souvent que des réfutations de thèses, des opinions divergeant d'un dialogue à un autre, et surtout des paradoxes et des apories.

L'aporie est une fin sans réponse satisfaisante : cela se remarque aux dernières lignes du dialogue, ainsi qu'à l'ambiance ressentie. En effet, hormis dans le *Parménide*, il n'existe aucun

² Sauf indication contraire, les traductions grecques seront réalisées par nos soins.

dialogue se terminant de façon positive par une confirmation définitive de la vérité de la conclusion. Au mieux un *consensus* provisoire, mais dont le caractère absolu ne semble pas véritablement acquis. Le dialogue serait dans ce cas un bien mauvais moyen d'obtenir un savoir s'il ne pouvait apporter qu'une connaissance *négative* des choses. Le raisonnement de Socrate le rend certes capable de dire ce qu'une notion n'est pas, mais il est en revanche incapable d'énoncer clairement, et de façon consistante à travers le corpus, ce qu'elle est ; ce problème, nous lui donnons le nom d'apophatisme³ dialectique⁴. De plus, tel que le dit Platon, le dialogue n'est pas une puissance ou capacité parmi d'autres, mais la « seule » (μόνη, *id.* [533a]) méthode s'offrant au philosophe en quête de vérité. L'éventualité selon laquelle l'art du dialogue ne serait qu'une méthode incomplète parmi d'autres n'est donc pas envisageable, car il n'existe pour Platon aucun autre moyen d'atteindre la vérité.

Pour dépasser ce paradoxe de l'apophatisme dialectique (c'est-à-dire l'incapacité récurrente pour la méthode du dialogue d'avoir un jugement positif sur le réel, tout en étant pourtant la seule méthode capable d'en rendre raison selon Platon), nous pouvons orienter notre recherche vers la méthode telle que définie par Socrate, la maïeutique. Ce dernier explique à quelques reprises que son art⁵ est similaire à celui de sa mère, l'art de la sage-femme.

Εἶτα, ὦ καταγέλαστε, οὐκ ἀκήκοας ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς **μαίας** μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης; [...] Ἄρα καὶ ὅτι ἐπιτηδεύω **τὴν αὐτὴν τέχνην** ἀκήκοας ;

Pauvre innocent, est-ce que tu ignores que je suis fils d'**une sage-femme** très habile et renommée, Phénarète ? [...] N'as tu pas aussi entendu que j'exerce **le même art** ?

(PLATON, *Théétète*, 149a.)

Socrate fait accoucher « les âmes » (τὰς ψυχὰς, *id.* [150a]). Son travail consiste ensuite à examiner si l'être enfanté est plein de « fausseté » (ψεῦδος) ou de « vérité » (ἀληθές). Le

³ L'apophatisme est un terme référant de façon quasi exclusive à la théologie négative. Nous voulons ici retrouver le sens premier du verbe ἀπόφημι : « je nie » ; nous prendrons ce mot sans aucune acceptation théologique.

⁴ *Dialectique* est à comprendre ici comme l'adjectif propre au dialogue.

⁵ Dans le sens de la τέχνη grecque.

dialogue n'apporterait dans ce cas aucun savoir, mais permettrait de contrôler les savoirs acquis. Cependant, nous ne faisons ici que déplacer le problème de l'apophatisme dialectique. Si la maïeutique est l'art d'accoucher les esprits, il apparaît clairement dans les dialogues que la maïeutique socratique est bien souvent stérile en termes de contenu : elle n'accouche d'aucune définition définitive, mais elle énonce et contrôle les hypothèses.

Le postulat théâtral

Le lecteur pourra prétendre que cela ne repose que sur la contingence des rencontres, et que si Socrate avait eu de la chance, il aurait pu trouver un interlocuteur susceptible d'enfanter. Cela va alors à l'encontre d'un aspect fondamental du dialogue : un choix littéraire de représentation. Un dialogue est en soi une production d'ordre théâtral : il y a des personnages, des tirades (*i. e.* le texte prononcé), un cadre spatio-temporel, des décors et des indications scéniques. L'ensemble de ce qui gravite autour des tirades des personnages, nous l'appelons théâtralité. Dans une pièce de théâtre, la théâtralité se compose donc de tout ce qui relève de la mise en scène, tout ce qui n'est pas prononcé dans les tirades des personnages. Cela ne veut pas dire pour autant que la théâtralité ne dépend que du metteur en scène ; le texte lui-même contient déjà de la théâtralité : il s'agit entre autres des didascalies. Une didascalie, ou indication scénique, est un enseignement⁶ contextuel. Il ne s'agit pas d'une tirade, mais elle fait pourtant partie du texte de l'œuvre. La théâtralité ne s'exprime donc pas uniquement dans la représentation, mais aussi dans le texte.

Nous formulons alors ainsi ce que nous appelons le « postulat théâtral » : le personnage de Socrate est un archétype, il ne s'agit pas d'une histoire réelle. Socrate pourrait juste s'appeler « Le philosophe », de la même manière que Platon incarne parfois les thèses de Parménide et de Zénon en « l'Étranger d'Élée ». Nous sommes dans la représentation de personnages caractéristiques. En cela, l'œuvre de Platon tend à l'universalité de son discours car au dessus de la relativité du contexte demeure, de façon transcendante, un appel à l'universel.

⁶ L'étymologie de *didascalie* est d'ailleurs *διδασκαλία* signifiant *enseignement*.

Aux questions du caractère aporétique des dialogues, ainsi que de la stérilité de la maïeutique, nous devons alors affronter un problème d'ampleur. Il ne devient plus possible de justifier l'absence de réponse par un simple manque de chance. Nous partons du principe que Platon est maître à bord, et que le corpus dont nous sommes en possession est suffisamment complet pour que la représentation de la dialectique n'y soit pas tronquée. La méthode socratique chez Platon est supposée apporter des vérités, alors qu'elle ne semble dans les faits que mettre en évidence l'erreur, et ne conclure que par des apories⁷ ou des invitations à continuer le travail. Quelle est l'origine de cet écart entre l'objectif et le résultat de la recherche de vérité chez Socrate ? Nous pouvons nous demander s'il s'agit soit d'un effet nécessaire de la dialectique, auquel cas elle ne serait qu'un outil intermédiaire mais incomplet ; soit que la dialectique est victime d'une réalité transcendante, et alors le problème de l'apophatisme dialectique viendrait d'un apophatisme ontologique, c'est-à-dire que l'on ne pourrait rien dire sur l'être de façon positive⁸ chez Platon.

Dans cette dernière éventualité comme dans la première, si la vérité n'est pas accessible au moyen de la dialectique, quelle serait alors réellement la nature de l'exercice dialectique pour Socrate, sinon un jeu consistant à trouver des contradictions et à réfuter des adversaires ? Une telle activité n'est-elle pas fort ressemblante à l'activité des sophistes ?

Hypothèse de recherche : Platon, philosophe et dramaturge

.....

À la suite des paradoxes que nous venons d'évoquer, nous pensons qu'un élément de réponse se situe dans la nature même du texte de Platon : le dialogue. Pour bien des commentateurs, le dialogue n'est chez Platon qu'un choix stylistique pour illustrer une théorie. Ceux-ci pensent que le travail du commentateur revient à extraire le contenu philosophique du texte, afin de se défaire du poids littéraire charrié par le dialogue. Dans cette optique, Aristote

⁷ Nous ne négligeons pas l'existence de nombreux dialogues platoniciens où le caractère aporétique ne semble pas apparaître de façon évidente. Nous pensons par exemple à *l'Apologie*, le *Criton*, le *Phédon* mais aussi au *Banquet*. Cependant, notre propos est le suivant : jamais dans l'œuvre de Platon, Socrate ne répondrait à la proposition d'un interlocuteur : « cette définition est correcte et définitive ». Demeure alors une sensation d'incomplétude. L'unique exception est le *Parménide* sur lequel nous reviendrons abondamment par la suite.

⁸ Rejoignant ici la position plotinienne, en opérant un glissement de l'apophatisme à l'aphairétisme.

apparaît bien plus professionnel, puisqu'il écrit une philosophie de traités. Cependant, ferions-nous le même exercice avec Molière ou Shakespeare ? À l'évidence, non. Nous voyons bien qu'un résumé d'*Hamlet*, aussi minutieux soit-il, n'a plus grand lien avec l'œuvre originale. Dès lors, peut-on raisonnablement croire que cela fonctionnerait de la sorte chez Platon ? Est-il possible de comprendre le message du *Banquet*, sans le hoquet d'Aristophane ?

L'ensemble du message contenu dans l'œuvre de Platon nous est transmis par le biais du dialogue. Cependant, ce message n'est pas purement linéaire, et la dialectique à l'œuvre dans les dialogues perturbe la nature de ce message. En considérant les œuvres de Platon non plus comme de simples énonciations linéaires d'idées, mais plutôt comme des mises en scène représentant différents moments d'une réflexion générale, alors nous pourrions établir de manière plus correcte ce que sont les véritables thèses ontologiques dans le corpus platonicien.

La tradition raconte que Platon aurait commencé par écrire des œuvres théâtrales, avant qu'il ne les brûlât après avoir rencontré Socrate.

Ἐπειτα μέντοι μέλλον ἀγωνιεῖσθαι **τραγωδία** πρὸ τοῦ Διονυσιακοῦ **θεάτρου** Σωκράτους ἀκούσας **κατέφλεξε** τὰ ποιήματα εἰπὼν· « Ἥφαιστε, πρόμολ' ὦδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει. »⁹

Étant sur le point de concourir pour la **tragédie**, il rencontra Socrate devant le **théâtre** dionysiaque, et à la suite de leur entretien, il **brûla** ce qu'il avait écrit en disant : « Hephaios, vient ici. Platon maintenant a besoin de toi. »

(DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, III. [trad. GENAILLE])

Si l'anecdote semble peu crédible, elle est en revanche symbolique. De la même manière, les proches de Platon auraient retrouvé à sa mort une pièce d'Aristophane à côté de lui.¹⁰ L'œuvre de Platon dans sa totalité est d'ailleurs une vaste tragédie. Pensons au prologue d'*Antigone* de Jean Anouilh. :

Voilà. Ces personnages vont vous jouer l'histoire d'Antigone. Antigone, c'est la petite maigre qui est assise là-bas, et qui ne dit rien. Elle regarde droit devant elle.

⁹ Les guillemets ont été rajouté par nos soins pour rendre la citation plus lisibles. Celles-ci ne sont pas présentes dans le texte original tiré du *Thesaurus Linguae Graecae*.

¹⁰ La source de cette anecdote est l'émission de radio sur France Culture du 11 février 2008 intitulée « Les nouveaux chemins de la connaissance ». Elle nous est contée par Monique Dixsaut.

Elle pense. Elle pense qu'elle va être Antigone tout à l'heure, qu'elle va surgir soudain de la maigre jeune fille noire et renfermée que personne ne prenait au sérieux dans la famille et se dresser seule en face du monde, seule en face de Créon, son oncle, qui est le roi. Elle pense qu'elle va mourir, qu'elle est jeune et qu'elle aussi, elle aurait bien aimé vivre. Mais il n'y a rien à faire. Elle s'appelle Antigone et il va falloir qu'elle joue son rôle jusqu'au bout...

(ANOUILH 2008, 5)

Dès les premiers instants, nous savons tous que Socrate va mourir. Pourtant, nous regardons les dialogues s'enchaîner, l'histoire avancer. De la rencontre avec les Éléates jusqu'à sa condamnation à mort, Platon retrace toute la vie philosophique d'un personnage, l'histoire d'un homme. Nous pourrions essayer de comparer les œuvres de Platon aux écrits de l'historien Xénophon¹¹, réaliser des travaux d'archéologie afin de savoir si la rencontre entre Socrate et Parménide eut été possible. Quel intérêt dans un travail de philosophie ? Tout cela reviendrait à renier le cœur même de l'œuvre de Platon, sa puissance littéraire.

A fortiori, nous avançons l'idée selon laquelle la théâtralité représente une part importante du message philosophique, y compris de l'exercice dialectique. Penser les personnages des dialogues comme des acteurs jouant un rôle retourne considérablement les perspectives de lecture. Nous tâcherons donc, dans la suite de notre travail, de démontrer en quoi la dialectique possède une part de jeu n'étant pas incompatible avec la recherche de vérité. Si les œuvres de Platon sont considérées plutôt comme des pièces de théâtre que des réalités historiques, alors la représentation d'une aporie dans un dialogue ne peut plus être vue comme un simple constat d'échec de la méthode du dialogue, mais comme un moment obligatoire dans une conception plus large. Les dialogues de Platon ne sont pas des pièces en eux-mêmes, mais simplement les actes d'une seule œuvre, qu'il faut comprendre dans sa totalité.

Il convient enfin de préciser ce que nous entendons par le personnage de Socrate, et l'adjectif *socratique* s'y rapportant. Socrate est un personnage ayant existé, cela ne fait presque

¹¹ Il n'est jamais simple de parler de *méthode historique* dans le contexte antique. Cependant, la méthodologie de Xénophon se rapproche de celle de Thucydide, dont il compléta l'œuvre. Même si le dialogue socratique était à l'âge classique un style littéraire à part entière, nous pensons que l'approche de Xénophon repose sur des événements et des situations probables. Platon, philosophe et dramaturge, joue davantage dans le registre du symbolique.

aucun doute. Cependant, nous ne sommes pas ici dans un travail d'historien pur et simple, la philosophie antique n'est pas une archéologie des faits, sinon une archéologie de la pensée. Dans le cas présent, la seule pensée que nous choisissons d'étudier est celle de Platon. Nous considérons alors davantage Socrate comme personnage littéraire et dramatique, plutôt qu'en tant qu'individu ayant réellement vécu toutes les aventures qui lui sont attribuées. Cela possède sur le plan méthodologique de nombreux avantages, le premier étant que la réalité historique des faits ne nous importe guère. Qu'importe que Socrate ne rencontrât pas Parménide dans sa jeunesse ; le personnage créé par Platon a effectivement *vécu* cette rencontre. L'ensemble de notre travail reposera donc sur Socrate, personnage *dramatique* des œuvres de Platon.

Notre objectif ne sera autre que de définir de façon juste la méthode à l'œuvre dans les dialogues de Platon. Nous défendons l'idée selon laquelle notre position de lecture influence les résultats de la dialectique platonicienne. Notre hypothèse de recherche peut alors se résumer en une phrase : en considérant les œuvres de Platon comme des productions théâtrales, nous serons à même de trouver davantage de réponses que dans le cadre d'une lecture traditionnelle. Ceci nous permettra de comprendre d'une autre manière, sous un nouveau jour, les perspectives en jeu dans les dialogues. Certains problèmes d'ordres métaphysique et ontologique devraient alors trouver de nouvelles réponses, invisibles jusqu'ici. Il est vrai que nos interrogations sur la dialectique peuvent sembler quelque peu hétérogènes. Notre hypothèse de travail place tous nos espoirs du côté interprétatif. Cela apparaîtra peut-être arbitraire, en risquant de contraindre le texte à se conformer à notre théorie. Nous devons donc prendre soin de définir avec rigueur notre méthodologie afin d'éviter toute détérioration du sens initial au profit de notre approche.

2. Méthodologie

De l'élaboration d'un outil interprétatif aux considérations métaphysiques

Notre travail se divisera en quatre grands moments. Notre hypothèse de départ présuppose l'existence de réponses dans l'œuvre de Platon. En effet, notre recherche n'aurait pas lieu d'être si nous pensions que la dialectique platonicienne était totalement incomplète, et que certaines réponses n'avaient pas été formulées par Platon. Nous marquons ici un choix initial fort, en refusant de croire d'une part à un apophatisme dialectique chez Platon (c'est-à-dire que la dialectique n'est pas apte à trouver de vérités à cause de sa nécessaire incomplétude), mais aussi à un simple « appel à la continuation du travail », comme si Platon n'avait fourni que la méthode, sans résultats. Au contraire, nous partons de l'idée selon laquelle la dialectique a déjà atteint son but (dans les textes), et qu'il ne tient qu'à nous, lecteurs de Platon, de comprendre ces réponses.

Selon le vieil adage, la vérité est *l'adéquation entre l'être et la pensée*, c'est-à-dire l'élaboration d'un jugement juste. Ainsi, tout comme un texte sera *vrai* en vertu de son rapport au monde, une lecture sera *vraie* selon son rapport au texte. Dans un premier temps, il s'agira pour nous de définir précisément ce qu'est la méthode socratique, c'est-à-dire d'en comprendre les règles de fonctionnement. Nous nuancerons notre définition en lui imposant comme bornes les définitions d'autres méthodes proches mais différentes (éristique, antilogique, *etc.*). Cette partie relèvera clairement d'un caractère historique, s'inspirant des grandes théories interprétatives sur la dialectique de l'Antiquité à nos jours (de manière non exhaustive, mais significative). Notre *modus operandi* consiste en l'élaboration d'une grille de lecture apte à augmenter notre capacité à comprendre le fonctionnement des raisonnements argumentatifs de la dialectique platonicienne. Notre originalité reposera évidemment sur ce que nous avons appelé le *postulat théâtral*. La position interprétative que nous élaborerons partira de notre hypothèse de recherche, selon laquelle il ne convient pas de lire Platon comme un bloc monolithique, mais comme une succession de scènes, ayant chacune un objectif propre. Cet outil que nous concevrons est interprétatif, c'est-à-dire que sa visée n'est autre que d'accroître notre *acuité conceptuelle* face au texte d'un dialogue, de la même manière que des lunettes augmentent l'acuité visuelle d'une personne myope ou astigmatique, sans modifier l'objet regardé. L'outil ne modifie pas le contenu du

texte, il modifie notre perception de celui-ci. Ce point nous paraît très important, dans la mesure où cette perspective purement interprétative n'est pas simple à respecter dans l'élaboration d'un outil interprétatif. Chaque système interprétatif implique des schèmes logiques de fonctionnement différents. Nous devons donc nous assurer, dans la mesure du possible, que les schèmes impliqués par l'outil que nous allons élaborer ne sont pas incompatibles avec les schèmes du contexte d'écriture.¹² Au contraire, nous voulons que ceux-ci soient les plus proches possible, afin d'être en adéquation avec la volonté de l'auteur. Nous profiterons de cette partie pour évoquer différents problèmes interprétatifs en lien avec la méthode dialectique. Cette partie s'achèvera par un choix d'ordre logique, que nous justifierons, quant au meilleur moyen de représenter les échanges dialectiques.

Dans un troisième temps, nous nous attacherons à comprendre ce que pourrait être l'origine de la dialectique. Pour paraphraser Aristote, si notre premier moment aura été consacré à la cause matérielle de la dialectique (son fonctionnement propre, ses règles), le troisième temps de notre travail se tournera vers d'une part sa cause efficiente, et d'autre part vers sa cause finale (en effet, la dialectique comme production humaine ou projet, permet cette superposition entre origine et finalité). Nous en profiterons pour tirer les conclusions métaphysiques, et plus précisément ontologiques, de nos choix interprétatifs et représentatifs des moments dialectiques. En effet, notre point de départ est que la grille interprétative de l'exercice dialectique affecte considérablement les résultats métaphysiques. Nous ferons alors une analyse élargie des grands traits métaphysiques du système platonicien, puis tâcherons de comprendre comment la dialectique s'intègre dans ce système. Nous serons dans l'obligation de faire une revue des préoccupations ontologiques de quelques présocratiques, afin de comprendre le contexte d'apparition de la méthode dialectique proposée par Platon dans ses dialogues. Nous nous pencherons ensuite plus en avant sur les aspects métaphysiques directement en lien avec les présupposés induits par la dialectique telle que nous l'aurons définie dans le chapitre précédent.

¹² Nous pensons ici à R. G. Collingwood prenant l'exemple d'une traduction du grec *πόλις* par le mot « État », en l'affligeant de tous les concepts contemporains propre à notre concept d'État, et à observer des erreurs dans les écrits politiques grecs. Pour Collingwood, cela revient à traduire le mot grec *τριήρης* par « bateau à vapeur » : on s'étonnerait par la suite des variances conceptuelles et des incohérences suite à l'usage du mot *τριήρης*, lu comme bateau à vapeur, dans les textes antiques (COLLINGWOOD 1994).

Il ne faut pas perdre de vue que l'objectif final est d'élaborer une position de lecture apte à dépasser les difficultés « superficielles » des dialogues afin d'en comprendre le sens profond. Il ne s'agit pas pour autant de faire de la sur-interprétation ou de l'invention.

Le dernier moment de notre travail consistera en la mise en application de notre système représentatif à un certain nombre de passages, issus du corpus platonicien, principalement le *Gorgias*. L'objectif sera ici double : d'une part expérimenter notre outil représentatif en « condition réelle », c'est-à-dire sur de longs passages, où l'enchevêtrement des idées ne va pas de soi. Notre outil ne prend son sens que dans le cadre de l'analyse profonde d'un passage, et de ses articulations avec les autres passages. D'autre part, nous pourrions étudier le rapport entre la dialectique et le projet métaphysique chez Platon. Le troisième moment de notre travail opérera donc la synthèse entre nos remarques d'ordre *logique* du premier moment de notre travail, et les considérations plus métaphysiques du deuxième. Nous reviendrons par la suite plus abondamment sur le choix du *Gorgias*. Nous pouvons d'ores et déjà évoquer le sujet du dialogue comme motif principal. En effet, le troisième moment de notre travail reposera principalement sur la distinction entre l'activité sophistique et l'activité philosophique. Le *Gorgias* représente la suite logique de notre interrogation théorique, puisque le dialogue représente à la fois une réflexion théorique sur le sujet, en questionnant la nature de la rhétorique, mais aussi une illustration pratique en opposant directement le personnage de Socrate à des sophistes.

La quasi-totalité de notre travail reposera sur les travaux de Benoît Castelnérac et de Mathieu Marion. Nous leur empruntons *le regard dialogique*, qui seul permet de donner à cette étude une cohérence générale, en faisant de l'exercice du dialogue un moment stratégique dont l'issue est incertaine. Ainsi, de nombreux éléments découlant de cette analyse (critique des travaux de Vlastos, interprétation du poème de Parménide, lecture des sophistes, *etc.*) s'inscrivent en toute logique dans le même sillon. De plus, nous avons choisi de nous appuyer sur les récents travaux d'Alain Séguy-Duclot, dont l'analyse porte sur des centres d'intérêts souvent identiques aux nôtres. Parfois nous nous en inspirons, parfois nous nous en détachons, mais ses travaux permettront toujours de servir de référentiel, surtout dans la deuxième moitié de notre travail.

Le risque de l'approche synthétique

Le projet que nous présentons ici peut apparaître au lecteur, en bien des endroits encore, peu défini, vague, voire teinté d'une certaine prétention. Nous connaissons le danger inhérent à notre travail. Bien souvent, le *désir de système* pousse le commentateur à créer de vastes catégories dans lesquelles il tenterait, souvent par la violence du *sur-commentaire*, de ranger les concepts selon un ordonnancement préétabli. L'objectif est pour nous de retrouver une lecture cohérente de l'ensemble du travail que Platon nous propose, sans pour autant lui infliger le cadre *a priori* de notre volonté. Nous désirons ainsi formuler une théorie de la dialectique (ou tout du moins en dessiner les contours). Or, la nature même du texte de Platon nous force à prendre l'ensemble du corpus en considération, puisque la méthode du dialogue s'y applique en tout endroit. Si les résultats de notre travail pourront sembler parfois arbitraires, nous aimerions alors insister davantage sur la méthode proposée que les résultats en eux-mêmes.

Les travaux de recherche ont pour critère de qualité la précision de leur problématique. Dans notre cas, celle-ci semble peu délimitée ; si cela peut ressembler à une faiblesse, le lecteur saura y voir la volonté d'un effort de synthèse. Prenant l'exemple de la biologie, l'étude minutieuse d'une cellule ne prend pleinement son sens que replacée dans l'organisme dans son ensemble. De la même manière, la dialectique étant le fil rouge de l'œuvre platonicienne, il aurait été maladroit selon nous de se contenter de quelques passages. Celle-ci ne prend tout son sens que dans l'optique d'un projet plus général. La philosophie n'est pas une position définitive mais plutôt une posture intellectuelle face au monde, pas une réponse mais une façon d'aborder les questions. Si chaque dialogue se concentre sur un problème unique, les différents raisonnements se chevauchent et interagissent entre eux. Comprendre la méthode dialectique ne consiste pas simplement à comprendre des *moments dialectiques*, mais comment cette suite de moments est au cœur d'une œuvre totale et efficace.

Nous ne pouvons que reconnaître la vaste portée de notre projet. Il est évident que notre problématique ne s'inscrit pas dans une simple question technique, mais implique un grand nombre de réflexions corrélaires. En réalité, notre travail sera amené à traiter un vaste ensemble de thèses platoniciennes (ontologie, méthode de recherche, mythologie, implication politique,

etc.). Le lecteur comprendra que notre objectif étant initialement l'élaboration d'une méthode synthétique, il serait vain de focaliser l'ensemble de notre travail sur quelques lignes d'un dialogue. Ne pas avoir circonscrit notre recherche à un corpus réduit n'est pas une pure prétention, mais une réelle volonté d'éclaircissement et d'approfondissement de la pensée platonicienne dans son ensemble.

II. LE *PARMÉNIDE* ET L'HERITAGE ÉLÉATE

Socrate joue les béotiens

Ce que nous appelons le *postulat théâtral* nous permet de penser le problème de l'origine de la dialectique sous un autre angle. Si la théâtralité du corpus de Platon n'est pas un choix simplement esthétique, mais un point clé de la pensée de l'auteur, alors nous devons lire l'ensemble des dialogues comme autant de scènes d'une vaste tragédie se terminant par la mort de Socrate. Sur le plan dramatique, *Le Parménide* de Platon est l'œuvre première : il s'agit de la première scène de cette *tragédie philosophique*. Socrate y est jeune, non-initié à la philosophie et vulnérable face à la dialectique d'experts tels que Parménide et Zénon. Socrate incarne une posture de béotien. Commencer notre travail par *Le Parménide* n'est cependant pas sans prétention : l'ouvrage est reconnu à travers les siècles comme l'une des pièces les plus obscures de l'ensemble du corpus. Mais comprendre d'une nouvelle façon *Le Parménide* est un moyen nécessaire pour relire Platon. En fonction de la lecture qu'un commentateur fait du *Parménide*, toute sa vision du platonisme se trouve modifiée. Finalement, cela représente pour nous un avantage méthodologique : en commençant par *Le Parménide*, nous serons à même de reconstruire plus facilement la pensée de Platon.

Il existe une raison nous conduisant à commencer notre étude par *Le Parménide*. En effet, dans sa présentation de la théorie platonicienne, Diogène Laërce déclare que l'origine du style du dialogue remonterait à Zénon d'Élée.

Διαλόγους τοίνυν φασι **πρώτον** γράψαι Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτην.

On dit que Zénon d'Élée fut le **premier** à écrire des **dialogues**.

(DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, III.)

Propos qu'il réitère plus loin en citant un texte disparu d'Aristote.

Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι **πρώτον** Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν **εὐρεῖν**,
Ζήνωνα δὲ **διαλεκτικὴν**.

Aristote, dans [son ouvrage] le *Sophiste* déclare qu'Empédocle **trouva**¹³ la rhétorique le premier, et **Zénon** la **dialectique**.

(DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, VIII.)

Ces deux citations, bien qu'elles ne puissent constituer une preuve historique, démontrent à l'évidence un large courant de pensée dans l'Antiquité laissant entendre que le principe du dialogue, voire la méthode dialectique, seraient l'œuvre de Zénon, disciple de Parménide. Sans toutefois tirer de conclusion hâtive, nous pouvons reconnaître une certaine cohérence entre les propos de Diogène Laërce et notre idée selon laquelle la rencontre avec les éléates représentée dans le *Parménide* serait à l'origine de la pratique philosophique de Socrate.

Enfin, s'il était encore nécessaire de justifier le caractère nécessaire de commencer notre travail par le *Parménide*, il existe un dernier point pouvant sembler anodin et relevant pourtant selon nous d'une grande importance. Comme évoqué un peu plus haut, face à ce sentiment d'impuissance de la dialectique dans presque tous les dialogues, le *Parménide* est un des seuls à se terminer positivement (quoique de manière très abrupte), avec la certitude pour les participants d'avoir trouvé des choses on ne peut plus vraies (Ἀληθέστατα [166c]). Il s'agit pour nous de comprendre ce que peut être la valeur de cette vérité, et si à la lumière de nos interprétations, l'exercice socratique ne deviendra pas davantage compréhensible.

¹³ Nous traduisons volontairement l'infinitif εὑρεῖν par le passé simple **trouva**.

1. Obstacles courants à la compréhension du *Parménide*

La notion d'obstacle interprétatif

Le *Parménide* est certainement l'un des dialogues de Platon ayant la réputation la plus forte. Il est à la fois obscur, complexe, fastidieux, répétitif et dans le même temps au cœur de toute une interprétation métaphysique de la pensée de Platon. Cependant, puisque notre étude doit nécessairement commencer par ce dialogue, il convient de s'interroger de prime abord sur les éventuels problèmes de lecture risquant de s'offrir à nous. La question est naïve ; qu'est-ce qui rend le *Parménide* si compliqué par rapport aux autres dialogues ? Sur le modèle de Gaston Bachelard dans la *Formation de l'esprit scientifique*, nous décidons de commencer notre étude à partir de la notion d'*obstacle*.¹⁴ Quels sont les obstacles empêchant le lecteur de trouver directement dans ce dialogue des réponses claires promises par la méthode socratique ? Comment un même ouvrage peut-il tantôt être lu comme un traité de cosmologie, tantôt comme la clé de voute de l'ontologie platonicienne, et pour d'autres enfin comme un simple exercice dialectique ?

Selon nous, bien des obstacles ne se trouvent pas *dans* le texte, ils sont propres au contexte de lecture. Les obstacles en question ne sont pas du côté du texte, mais uniquement du côté du lecteur. C'est pourquoi nous parlerons d'obstacles interprétatifs. Ces obstacles sont des problèmes propres à l'esprit du lecteur : celui-ci n'arrive jamais l'esprit vierge de tout préjugé lorsqu'il entame sa lecture. Quel travail intellectuel est-il alors nécessaire d'effectuer au préalable afin de saisir pleinement la nature et la visée du *Parménide* ? Il ne s'agit pas simplement d'un problème de compréhension mais de représentation de la dialectique ; c'est un exercice se trouvant dans un corpus très éloigné de nous, autant sur les plans temporel, linguistique que culturel.

Nous ne pouvons cependant énumérer de manière exhaustive l'ensemble des obstacles interprétatifs. Nous choisissons donc, afin de préciser au mieux notre méthodologie de recherche,

¹⁴ « Quand on cherche les conditions psychologiques des progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que *c'est en terme d'obstacle qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique.* » (BACHELARD 2004, 15)

d'évoquer quelques uns des plus représentatifs d'entre-eux. L'enjeu de ce premier moment est conséquent, il s'agit à la fois d'adopter la position intellectuelle adéquate afin d'étudier la dialectique platonicienne, en faisant table-rase de nos préjugés de lecture ; et dans un second temps, d'interpréter le texte du *Parménide* au plus proche de ce qu'il pouvait être dans l'esprit de son auteur. Ce dernier point n'est pas anodin, la philosophie de l'Antiquité dans son projet même, est une archéologie de la pensée. Il ne s'agit pas tant de dire ce qui a été écrit ou dit, mais de justifier le sens de ce qui a été dit, au moment où cela a été dit. Il s'agit d'un projet de cohérence, mais aussi d'authenticité, à l'image de l'archéologue qui ne fait pas que constater la présence d'un objet dans le sol, mais l'en sort, le nettoie, et cherche enfin à comprendre précisément son usage. Le temps alternant aussi bien les corps que les mots, nous devons garder à l'esprit que les étranges ronds de bronze oxydés et ne reflétant rien, aujourd'hui dans les musées, furent jadis d'étincelants miroirs.

Les obstacles que nous allons maintenant étudier ne sont pas propres qu'au *Parménide* et s'appliquent en partie aux autres dialogues de Platon, et certainement à d'autres textes de l'Antiquité. Demeure un dernier point en suspens qui n'aura pas échappé au lecteur ; s'il existe des obstacles *externes*, n'existe-t-il pas aussi des obstacles *internes* ? À l'évidence, oui : lorsque le propos est confus,¹⁵ la ponctuation absente (que l'on pense aux fragments d'Héraclite, dit *l'Obscur*), *etc.* Ceux-ci seront traités dans la suite de notre travail, lors de la lecture de l'œuvre proprement dite.

L'obstacle historiographique

Le premier de ces obstacles est à l'évidence un problème d'ordre historiographique. À travers l'histoire de la philosophie, le fait que telle œuvre soit encore présente plutôt qu'une autre n'est jamais issu du hasard, bien que cela soit une évidence, il faut prendre le temps de comprendre les conséquences que cela peut avoir dans notre travail. Au contraire, pendant des siècles, la conservation des œuvres ne dépendait que de la « bienveillance » de copistes, le plus souvent moines, qui inlassablement reproduisaient certains ouvrages plutôt que d'autres. À l'évidence, nous pouvons avancer le fait que le fragment d'œuvres qui nous est arrivé du passé

¹⁵ À entendre comme « produisant la confusion chez le lecteur ».

correspond à ce qui était le plus recopié. À l'inverse, une œuvre produite en de rares exemplaires aura sûrement disparu à la suite de quelques incendies de bibliothèques et autres ravages. Nous arrivons alors à cette première idée, assez évidente certes mais néanmoins cruciale, qui est que l'ensemble des fragments antiques aujourd'hui accessibles le sont par un jeu d'intérêts et de subjectivités. De manière plus approfondie, nous pouvons même affirmer que ce qui est parvenu jusqu'à nous n'a pu le faire qu'en plaisant, pour des raisons diverses, aux instances responsables de la copie des manuscrits. Pour illustrer notre propos, nous pouvons dire que la survie des manuscrits est soumise à des lois semblables à celles auxquelles sont soumises les espèces animales d'après l'évolution darwinienne : les œuvres ayant survécu étaient celles les mieux adaptées à leur environnement, non pas naturel mais ici politique et culturel.

Nous pouvons alors évoquer la relation fréquente — voire systématique — entre les instances chargées de la copie des manuscrits, et les autorités religieuses du moment. Pour appuyer notre point, un simple constat suffit : parmi les *corpora* les plus fournis de la philosophie grecque, nous trouvons Platon et Aristote ; tout deux furent réemployés à maintes reprises dans le cadre de diverses théologies (à travers le néoplatonisme pour Platon, et dans le cas d'Aristote par l'œuvre scolastique thomiste entre autres). Il semble aujourd'hui difficile de lire *Le Parménide* de Platon sans avoir à l'esprit *Les Ennéades* plotiniennes. Dans la cinquième des *Ennéades*, Plotin fonde une métaphysique à partir de « L'Un » (τὸ ἕν) provenant directement du texte de Platon. Il s'agit pour Plotin du principe fondamental, la première des hypostases (ὑπόστασις). Les conséquences de cette lecture très particulière se retrouvent encore aujourd'hui dans notre appréhension de l'œuvre de Platon. En prenant « L'Un » comme principe métaphysique dans *Le Parménide*, l'éventualité même de l'exercice dialectique laisse place à un monologue ontologique.

Allant dans notre sens et critiquant une lecture trop plotinienne, Luc Brisson soulève ce problème dans l'introduction de sa traduction du *Parménide* et déclare :

La lecture du *Parménide* ici proposée rompt avec cette interprétation grandiose qui voit dans la seconde partie du *Parménide* une description des degrés de l'être, qui assimilés à des divinités, procèdent de l'Un.

(BRISSON 2011, 9)

Sans cet effort, nous ne lisons plus vraiment Platon, mais le Platon comme le lisait Plotin.

Pour reprendre notre approche historiographique, nous pouvons avancer l'idée que si le corpus de Platon existe encore, ce n'est pas uniquement pour lui-même, mais surtout en tant qu'il incarne les fondements du néoplatonisme, lequel, à travers Plotin notamment, était en adéquation avec une pensée chrétienne en pleine formation. *De facto*, nous ne lisons pas seulement Plotin comme un commentateur de Platon, mais aussi parfois Platon comme un précurseur de Plotin.¹⁶

Subjectivité de la traduction

Dans le cas de la philosophie de l'Antiquité, le lecteur doit faire face à un problème dû à la langue d'écriture. Le traducteur, à travers des choix lexicaux, stylistiques et typographiques, produit une interprétation personnelle de l'œuvre. La traduction représente le deuxième problème externe à la compréhension d'un dialogue de Platon. La langue grecque, bien loin de la langue française, ressemble en certains points davantage à la langue allemande dans son aspect interprétatif : syntaxe plus flexible et vocabulaire favorable aux néologismes et à la création lexicale. La langue grecque est une langue interprétative, en changement, pleine de possibilités.

Pour reprendre l'exemple de l'influence plotinienne dans le *Parménide*, nous pouvons simplement évoquer le choix de certains traducteurs de mettre une majuscule à « l'Un ». Il s'agit du choix de Léon Robin (*c.f.* ROBIN 1950), entre autres. À l'évidence, cette majuscule est purement arbitraire, étant donné que la distinction de casse n'apparaît qu'au IX^{ème} siècle, avec l'invention par les copistes byzantins des minuscules. Pourtant, Léon Robin insiste sur « l'Un » plutôt que « l'un » ou seulement « un », l'article défini n'étant pas systématiquement présent dans le texte grec. Ainsi est-il possible de dire que par sa traduction seulement, Léon Robin influence considérablement la lecture en conceptualisant une notion de façon arbitraire. Mais si la majuscule de « l'Un » peut sembler relever de l'ordre du détail, notre second exemple sera sans doute plus convaincant : il s'agit du concept d'« Idée » ou de « Forme ». Il est important de se questionner sur ce que nous appelons « Forme » ou « Idée ». Le concept repose sur deux mots

¹⁶ De la même manière, la dénomination de « Présocratiques » engendre une lecture biaisée et anachronique, en laissant croire que les premiers philosophes seraient là pour *préparer le terrain* au Socrate de Platon.

grecs : « εἶδος » et « ἰδέα ». Nous remarquons là encore le choix du traducteur qui place de manière presque systématique une majuscule comme pour confirmer au lecteur la présence d'un concept central.

En dehors du corpus platonicien, ces deux mots signifient l'allure, c'est-à-dire ce que l'on distingue d'une chose. Ils dérivent d'une même racine indo-européenne, celle du verbe ὀράω (voir, observer, porter son regard (c.f. BAILLY 1901)), dont l'infinitif aoriste est ἰδεῖν, donnant *video* en latin.¹⁷ D'un objet, nous identifions sa forme *stricto sensu*, par nos sens et plus précisément par la vue. L'idée ou forme n'est donc pas nécessairement dans la pensée. Elle est perçue par nos facultés intellectuelles, lorsque nous employons nos sens, ce qui nous permet de reconnaître un objet. L'idée ou forme est donc du côté du réel, au sens de la *silhouette*, c'est-à-dire ce que je vois d'une chose. Ce ne sont pas des termes issus d'un jargon philosophique mais de la vie courante. En outre, l'utilisation des mots dans le corpus semble ne pas respecter de règle précise, les deux termes seraient parfaitement interchangeables.¹⁸ Il semble alors peu probable que la théorie centrale d'un auteur ne mérite pas un terme à proprement parler, mais deux termes équivoques, interchangeables et issus du langage populaire. Nous voyons alors comment la traduction peut biaiser la lecture, en faisant des termes εἶδος et ἰδέα les éléments centraux d'une ontologie idéaliste.

La traduction est une activité subjective, et la compréhension de l'activité dialectique nécessite un accès au plus proche de la pensée et de l'imaginaire de l'auteur. Comme nous venons de le voir, par delà le problème évident de la polysémie de « λόγος », « εἶδος » ou encore « ἀγαθόν », il existe un problème de *subjectivité de la part du traducteur*, qui par ses choix lexicaux influence le contenu informatif de l'œuvre. Au lendemain de deux millénaires de philosophie profondément chrétienne, le travail de *dé*-construction reste conséquent.

¹⁷ En remplaçant le digamma disparu, nous retrouvons *φιδεα**, conduisant phonétiquement au *video* latin.

¹⁸ Cela n'est cependant pas l'avis de l'école néo-kantienne dite « de Marbourg », représentée notamment par Hermann Cohen et Paul Natorp. Selon ces derniers, il existerait une différence fondamentale entre l'εἶδος signifiant le concept (*Begriff*) socratique et l'ἰδέα (*Idee*) platonicienne. (c.f. FRONTEROTTA 2000)

Le problème du chronocentrisme de l'interprétation

Lire un philosophe n'est pas chose facile. Comme le précise Ferdinand Alquié dans son opuscule *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?*, l'attitude à adopter face à un texte de philosophie n'est jamais claire et est la source de nombreuses confusions à travers toute l'histoire de la philosophie.¹⁹ La philosophie ne peut se lire comme de la science pure, dans la mesure où la bonne compréhension d'un texte de philosophie dépend toujours d'un contexte. Ceci n'est pas le cas d'un ouvrage de mathématiques par exemple. Il est délicat d'affirmer que l'on puisse véritablement philosopher de manière absolue. Pourtant, lire un philosophe ce n'est pas non plus simplement lire l'œuvre d'un homme d'un point de vue psychologique. Nous pensons possible, dans une certaine mesure, de dissocier un homme de ses idées. Il s'agit pour nous d'adopter une posture du *juste milieu*, suivant ainsi les conseils de Ferdinand Alquié.

La philosophie n'est pas la science, elle n'est pas un système, ou un ensemble de systèmes, elle est une démarche, et une démarche n'a de sens que parce qu'une personne effectue cette démarche. [...] La démarche philosophique n'est pas une démarche que l'on puisse comprendre par des raisons psychologiques, ce n'est pas une démarche que l'on puisse comprendre par l'histoire ou à partir d'un certain état social.

(ALQUIÉ 2005, 89)

Les obstacles psycho-historiques découlent d'une prise de position trop unilatérale face au problème évoqué. Dans le premier cas, si le lecteur se place d'un point de vue anhistorique, alors le cadre spatio-temporel et l'ensemble du contexte d'écriture disparaissent. Ce processus conduit, dans le cas de la philosophie antique notamment, à un chronocentrisme du lecteur. En réfutant l'aspect humain et la situation d'écriture, il devient possible d'imaginer par exemple que les propos tenus par Platon concernant les philosophes Éléates furent totalement différents de la réalité. De la sorte, le lecteur part du principe que Platon aurait directement écrit pour lui, en sachant par avance que la pensée d'un auteur disparaîtrait et qu'il pourrait ainsi facilement la manipuler. Un exemple récent est de voir dans le personnage du Parménide de Platon un individu radicalement différent du Parménide historique, auteur du poème.

¹⁹ « [...] l'étonnement du philosophe de ne pas être compris me paraît être la source même de toute la philosophie occidentale. » (ALQUIÉ 2005, 29)

Pour reprendre la question récemment posée par John Palmer : le Parménide porte-t-il la trace d'une « lecture sophistique » qui gauchirait la pensée de Parménide au point de rendre impossible, ou à tout le moins très risqué, de l'aborder comme un témoignage fiable sur le Parménide historique ?

(CASTELNÉRAC 2014, 436)²⁰

Cette question, bien que légitime, néglige en partie le fait que dans le contexte d'écriture, les lecteurs de Platon connaissaient aussi le philosophe d'Élée, et qu'il eut été surprenant de le mettre en scène dans un ouvrage en lui faisant tenir des propos radicalement différents des siens.²¹ Il serait bien sûr maladroit de simplement dire que puisque Platon et Parménide vécurent durant des périodes proches, alors les propos de Platon ne peuvent qu'être l'exacte reproduction de la pensée éléate. Cependant, dans le cas précis des arguments de Zénon d'Élée, *Le Parménide* et son argumentation sont selon nous la preuve que le débat éléate ne tournait pas autour de l'existence ou non du mouvement, comme beaucoup le pensèrent — ou le pensent encore — ; nous aborderons ce point par la suite.

Lecture psychologique : l'exemple de la théorie du doute

Une lecture trop psychologique peut conduire à d'autres erreurs de lecture. En s'appuyant sur des études stylistiques cherchant à retrouver l'ordre d'écriture des dialogues de Platon en fonction des occurrences lexicales, l'argument « psychologique » conduit à considérer l'ensemble de la pensée de Platon sur un mode chronologique. Par exemple, si les études stylistiques tendent à confirmer que tel dialogue aurait été écrit dans une période de jeunesse, l'argument psychologique va utiliser la biographie de Platon afin de trouver des liens entre l'état d'esprit psychologique de Platon et le contenu du dialogue. Cette lecture psychologique et chronologique, utilisant en parallèle la biographie de Platon, revient à chercher du sens dans ce qui n'en a pas forcément (comme le lien éventuel entre un dialogue et un voyage, ou un quelconque évènement politique). Si cette technique peut sembler fonctionnelle, elle néglige

²⁰ Benoît Castelnérac fait référence à l'ouvrage de John Palmer : *Plato's Reception of Parmenides* (1999).

²¹ Remarquons cependant que les traces de « satire philosophique » remontent à Aristophane, contemporain de Socrate. Dans *Les Nuées*, il fait tenir des propos par Socrate ridicules et contraires à ceux rapportés par Platon ou Xénophon. Sans doute le contexte politique est-il à l'origine de ce dénigrement. Nous reviendrons plus en détails sur ce point par la suite.

cependant que Platon pouvait maîtriser différents styles à sa guise. Platon est à l'évidence un écrivain de l'imitation. Il ne serait selon nous pas impossible que *Les Lois* et *Le Criton* furent écrits durant la même période, dans des styles volontairement différents.²²

Plus encore, cette approche néglige volontairement certains éléments du texte, dans l'optique de faire rentrer l'œuvre dans un schéma prédéfini. En ce qui concerne *Le Parménide*, nous pouvons citer la théorie de Gilbert Ryle : ce dernier ne pouvait expliquer la critique de la théorie des Idées dans une période aussi tardive de la vie de Platon. Il fonda alors une théorie selon laquelle Platon serait entré dans une période de doute, laquelle l'aurait finalement conduit à se réfuter dans *Le Parménide* (c.f. RYLE 1994). Nous voyons ici un problème propre à toute théorie, qui dans un désir de cohérence préfère avancer des résultats contre-intuitifs plutôt que de revoir sa lecture. L'analogie avec la théorie psychanalytique est assez simple, en vertu de l'absence de critère de falsifiabilité : une théorie ne pouvant être réfutée par aucune expérience ne peut être véritablement scientifique.²³

À l'inverse, une approche nous semblant plus adéquate consiste à repérer les incohérences manifestes dans l'ensemble du corpus, tout en partant du principe que le système est *déjà* cohérent. Les incohérences apparaissant dans notre lecture ne viennent alors pas du texte mais de notre lecture. Cette méthodologie est plus modeste et rend à Platon les clés de la cohérence de son œuvre. Certes, cette position est arbitraire, mais en philosophie la vraisemblance d'une interprétation est directement liée avec la cohérence et la simplicité qu'elle donne à l'œuvre étudiée. Plus une lecture parvient à réunir l'ensemble d'un corpus et à en simplifier les concepts, plus elle devient vraisemblable. À l'inverse, plus une lecture nécessite de faire des détours logiques, sous-entend des aléas dans la lecture, ou fait l'impasse sur certains aspects plutôt que d'autres, et plus cette lecture nous paraît invraisemblable. Pensons à la géométrie : une seule courbe peut avoir différentes équations ; la plus simple est bien souvent la plus fonctionnelle.

²² Nous ne soutenons pas cette thèse, mais refusons dans notre méthodologie toute tentative — souvent délicate, voire hasardeuse — de rapprochement entre le style d'un dialogue et une éventuelle période de la vie de Platon.

²³ Tel que formulé par Karl Popper dans *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* en 1963.

2. Première partie du *Parménide* : le paradoxe de Zénon

Lecture anti-cinétique des arguments de Zénon

Le Parménide est composé d'un court prologue et d'un vaste dialogue divisé en deux parties inégales. La première, plus courte, restitue une rencontre (historiquement peu probable) entre Socrate et les deux philosophes d'Élée : Parménide et son disciple Zénon. Elle comporte une courte introduction puis laisse ensuite place à la mise à l'épreuve d'une théorie des idées (ou formes) défendue par Socrate. La seconde partie est une démonstration de dialectique entre Parménide et un jeune homme du nom d'Aristote.²⁴ Nous considérerons dans notre analyse que les arguments développés par les Éléates dans l'œuvre, et même dans l'ensemble du corpus de Platon, retranscrivent assez fidèlement la pensée de ces philosophes (d'après *l'obstacle chronocentriste* évoqué précédemment). Il convient, avant de commencer à analyser l'œuvre dans sa globalité, de s'interroger sur la nature réelle des arguments éléates, afin de replacer le dialogue de Platon dans un contexte intellectuel. Puisque la discussion commence après que Socrate eut écouté Zénon, il faut impérativement tâcher de les comprendre dans toute leur portée.

Les propos de Zénon ne nous sont pas directement rapportés mais nous savons que ceux-ci traitent de la multiplicité des êtres.

πῶς, φάναι, ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ **πολλά** ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ **ὅμοιά** τε εἶναι καὶ **ἀνόμοια**, τοῦτο δὲ δὴ **ἀδύνατον**: οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἶόν τε εἶναι; οὐχ οὔτω λέγεις; — οὔτω, φάναι τὸν Ζήνωνα.

Comment entends-tu ceci, Zénon : si les êtres sont **multiples**, il faut qu'ils soient à la fois **semblables** et **dissemblables** entre eux? Or, cela est **impossible** ; car ce qui est dissemblable ne peut être semblable, ni ce qui est semblable être dissemblable. N'est-ce pas là ce que tu entends? — C'est cela même, répondit Zénon.

(PLATON, *Parménide*, 127e. [trad. modif. COUSIN])

Cette idée rejoint les fameux paradoxes de Zénon. Nous pouvons prendre pour référence ce que rapporte Aristote dans *La Physique*, au livre Z. Dans l'argument de l'Achille, Zénon démontre

²⁴ Sans rapport certain avec le philosophe de l'*Organon*, quoi que la date de rédaction du dialogue eût permis à Platon cet anachronisme.

que « jamais (οὐδέποτε [239b14-29]), à la course, le plus lent²⁵ (τὸ βραδύτατον) ne pourra être atteint par le plus rapide (τοῦ ταχίστου) ». Le mouvement serait alors impossible selon ce critère, puisque une distance étant toujours divisible, il resterait toujours quelque distance à parcourir avant d’atteindre l’arrivée. Aristote propose une réfutation *de facto* de ce paralogisme : le constat empirique du mouvement.

τὸ δ' ἀξιούν ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, **ψεῦδος**· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ **δώσει** διεξιέναι τὴν πεπερασμένην.

Le fait de supposer que ce qui est devant n'est pas rejoint, est **faux** : tant qu'il est devant, il n'est pas rejoint ; mais il est cependant rejoint, puisqu'il [Zénon] **avouera** que la ligne finie est parcourue.

(ARISTOTE, *Physique*, VI, 239b26-29)

Les trois autres paradoxes de Zénon (le stade, la dichotomie et la flèche) suivent exactement le même schéma, et reposent *in fine* toujours sur la division à l’infini soit d’une distance, soit d’un moment.

Tout en distinguant ces deux séries d’arguments [contre le multiple et contre le mouvement], il faut reconnaître qu’il y a entre elles un lien étroit. C’est parce que Zénon a nié la pluralité qu’il nie le mouvement. En effet, le mouvement suppose le temps et l’espace, qui sont des continus ; c’est parce que ces continus ne sont pas composés ou, comme dit Zénon, ne sont pas multiples, que le mouvement y est impossible. Le mouvement, s’il est réel, divise le temps et le lieu où il s’accomplit ; il ne peut donc se produire dans un continu sans parties.

(BROCHARD 1926, 4)

Aristote les réfute de la même manière que pour l’argument dit de l’Achille, à partir du simple constat empirique (*i.e.* la flèche atteint la cible).

L’idée selon laquelle Zénon serait ici en train de nier l’existence du mouvement (argument *anti-cinétique*) nous semble hautement naïve. Le bon sens semble contredire l’idée selon laquelle deux hommes prendraient le bateau et traverseraient la mer Méditerranée pour finalement, arrivés à Athènes, déclarer que tout mouvement est impossible. L’argument anti-cinétique,

²⁵ Remarquons au passage l’absence de tortue.

parfois encore défendu, reflète selon nous un certain dédain vis-à-vis des penseurs éléates, occultant la portée de l'argumentation réelle.²⁶

Cette lecture fait l'impasse sur le constat empirique de l'existence du mouvement (β) que les Éléates ne pouvaient vraisemblablement pas nier. L'argumentation des Éléates ne peut pas reposer sur une réfutation du mouvement, un modèle *anti-cinétique*, sans quoi elle n'aurait aucune portée intellectuelle. Il serait alors peu compréhensible que Platon mette en scène pour la première fois le personnage de Socrate en présence de Parménide et Zénon. Cette *naissance* philosophique du personnage de Socrate n'en serait pas une si les Éléates n'avaient pas eu un rôle bien plus décisif.²⁷

La question est de savoir comment, dans l'un et dans l'autre, cette série de divisions, par définition inépuisable, peut être épuisée, et il faut qu'elle le soit pour que le mouvement se produise. Ce n'est pas répondre que de dire qu'elles s'épuisent simultanément.

(BROCHARD 1926, 4)

Les réponses proposés par la plupart des commentateurs ne répondent jamais à la véritable question. Plutôt que de chercher à comprendre le « pourquoi ? » des arguments de Zénon, ceux-ci (Aristote le premier) cherchent le « comment ? ». C'est pour ainsi dire manquer totalement l'objectif de Zénon, mais aussi et surtout éviter la difficulté : comment un espace et un temps continus peuvent être les supports de phénomènes discontinus ?

Vlastos et le raisonnement apagogique

Maintenant que nous avons mis à distance la lecture naïve d'un éléatisme anti-cinétique, il convient néanmoins de s'interroger sur une autre lecture, plus séduisante cette fois. Dans l'introduction du *Parménide* toujours, après avoir entendu Zénon tenir une longue liste d'arguments contre la multiplicité (plusieurs heures de lecture), Socrate demande à ce dernier de

²⁶ Un grand nombre de commentateurs d'Aristote surtout, semblent ne connaître de la pensée éléate que ce qu'Aristote a pu en dire. « [...] la tesis eleata [...] sostiene que todas las cosas están en reposo [...] el ser es infinito e inmóvil » (BOERI 2006, 65)

²⁷ Notre prise de position est arbitraire mais se justifie par un gain de cohérence dans l'œuvre de Platon. Il nous semble plus cohérent de penser que la première apparition de Socrate soit un événement marquant et instructif pour le lecteur, plutôt que l'occasion de l'exposé d'une position naïve et insoutenable.

préciser l'objectif de son premier argument : « Si les êtres sont multiples (Εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα [127e]), il faut qu'ils soient et semblables (ὅμοια) et dissemblables (ἀνόμοια), ce qui est impossible (ἀδύνατον) car ni les semblables ne peuvent être dissemblables, ni les dissemblables semblables ». L'argument contre la multiplicité du discours de Zénon repose donc sur le principe de non-contradiction. Cette contradiction, c'est l'impossibilité logique (ἀδύνατον) que quelque chose soit et ne soit pas. En d'autres termes, il s'agit de l'impossibilité pour tout être, que cet être puisse simultanément recevoir un prédicat et *en même temps* ne pas le recevoir.

Il est alors possible d'adopter une lecture moins naïve de l'argumentation de Zénon. Si Zénon a conscience de l'argument empirique de l'existence du mouvement, alors sa conclusion devient une antilogie. La question est alors la suivante : Zénon en démontrant l'impossibilité de la thèse du multiple (οὐκ ἔστι πολλά [128a]) est-il en train de soutenir la thèse opposée, c'est-à-dire la thèse de l'unité de l'être (ἐν [...] εἶναι τὸ πᾶν)²⁸ défendue par Parménide ? Cette question n'est pas sans importance, il s'agit d'un moment crucial de notre réflexion. Le jeune Socrate considère ici — à juste titre ? — que démontrer une contradiction dans une thèse consiste à donner raison à la thèse opposée. La critique de la multiplicité engagerait le soutien de la thèse de l'unité. À cette remarque, Zénon répond ceci :

ἀλλὰ σὺ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι, ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς **βοήθειά** τις ταῦτα [τὰ γράμματα] **τῷ Παρμενίδου λόγῳ** πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν **κωμῳδεῖν** ὡς εἰ ἓν ἔστι, πολλά καὶ **γελοῖα** συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ **ἐναντία** αὐτῷ.

Mais tu as rencontré juste en un point : la vérité est que ces [écrits] visent à **aider le discours de Parménide**, contre ceux qui voudraient **ridiculiser** en montrant que si tout était un, il s'ensuivrait de nombreuses conséquences **absurdes** et **contradictoires**.

(PLATON, *Parménide*, 128c.)

Zénon cherche, à travers sa liste d'arguments, à démontrer la présence de contradictions dans la thèse de la multiplicité. La dialectique pourrait alors être un mouvement de recherche de contradictions dans le but de soutenir une thèse opposée, c'est-à-dire le moyen d'opérer une

²⁸ Littéralement : « que tout est un ».

reductio ad absurdum. En vertu du principe de non-contradiction, cela semblerait parfaitement cohérent.

En s'appuyant sur le principe du tiers exclu, il serait possible que l'opposé des thèses contredites par Zénon soient celles qu'il défendrait. La première dialectique platonicienne serait une méthode de raisonnement par l'absurde. Il s'agit notamment de la lecture que décida d'adopter Gregory Vlastos.

Because it is allowed the waywardness of impromptu debate, elenctic argument may take any number of different routes. But through its motley variations the following pattern, which I shall call "standard elenchus," is preserved:

- (1) The interlocutor asserts a thesis, p , which Socrates considers false and targets for refutation.
- (2) Socrates secures agreement to further premises, say q and r (each of which may stand for a conjunct of propositions).³³ The agreement is ad hoc: Socrates argues from $\{q, r\}$, not to them.
- (3) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that q & r entail not- p .
- (4) Socrates then claims that he has shown that not- p is true, p false.

(VLASTOS 1994, 11)

En transposant le modèle de Vlastos à la première partie du *Parménide*, Zénon aurait conscience de l'existence du mouvement par le constat empirique, ce qui permet d'atteindre une contradiction. De cette contradiction découle la preuve de la thèse opposée à la thèse initiale *via* la *reductio ad absurdum*. Selon Vlastos, la négation du mouvement ne serait que la première étape du raisonnement.

α : Divisibilité de l'être			α
			.
			.
β : Existence du mouvement			.
			.
	[<i>Issu du constat empirique</i>]	β	$\neg \beta$
	<i>Contradiction</i>		\square
	<i>Reductio Ad Absurdum</i>		$\neg \alpha$

FIG. 1 LECTURE DE L'ARGUMENT DE ZÉNON SELON LE MODÈLE DE VLASTOS

La transposition que nous effectuons ne respecte pas complètement les propos de Vlastos, qui lui-même différenciait la dialectique de Zénon de l'*elenchus* socratique.

More objectionable is the assimilation of the *elenchus* to Zeno's dialectic, from which it differs in a fundamental respect. The refutands in Zeno's paradoxes are unasserted counterfactuals [...] Socrates, on the other hand, as we shall see, will not debate unasserted premises — only those asserted categorically by his interlocutor, who is not allowed to answer "contrary to his real opinion."

(VLASTOS 1994, 2)

Cependant, les différences entre les deux méthodes reposent selon lui sur la nature des hypothèses (prémises). Nous remarquons que cela ne perturbe pas notre lecture, puisque nous nous intéressons ici à la progression logique du raisonnement plutôt qu'à la nature de ses prémisses.

Nous remarquons alors qu'en supposant que les Éléates pratiquent la *reductio ad absurdum*, Vlastos condamne Socrate à reproduire le même schéma dans les dialogues suivants. Cela pourrait représenter une solution définitive au problème du caractère aporétique de la dialectique : il suffirait de remonter le cours des contradictions émises par Socrate, et de prendre les autres prémisses acceptées par l'interlocuteur afin d'obtenir le contraire de la thèse réfutée. Vlastos semble ainsi dépasser le problème des apories et parvient à entrevoir, *comme par un jeu de miroirs*, les mystérieuses thèses socratiques. Vlastos nomme ce processus « *elenchos* standard » (VLASTOS 1994, 11).

Critique de la position de Vlastos

La lecture de Vlastos n'est pourtant pas exempte de difficultés. Le principe de contradiction n'implique pas *nécessairement* le principe de tiers exclu. En d'autres termes, la négation d'une négation ne constitue pas une preuve de la thèse initiale. Il s'agit d'un point de lecture soulevé par Mathieu Marion, à la suite notamment des travaux de Jonathan Barnes. Marion justifie son propos à partir d'une lecture *intuitionniste*, considérant que la double négation ne peut être réduite à la thèse initiale.

Double négation avec tiers exclu

$$\neg\neg A \equiv A$$

Double négation sans tiers exclu

$$\neg\neg A \not\equiv A$$

FIG. 2 DOUBLE NÉGATION DANS LES LOGIQUES CLASSIQUE ET INTUITIONNISTE

Pour un intuitionniste, montrer que la supposition de A mène à une contradiction permet d'affirmer $\neg A$, mais montrer que la supposition de $\neg A$ mène à une contradiction permet seulement d'affirmer $\neg\neg A$, et non, par élimination de la double négation, que A .

(MARION 2014, 16)

Cependant, Marion ne prétend pas non plus que les Grecs eurent pleinement conscience de ces deux schémas différents. Il s'agit selon Marion d'adopter une position intermédiaire. Dans le cadre des joutes dialectiques éléates, l'objectif d'affirmer ou d'infirmer une thèse passe par la confrontation avec des contradictions ou antilogies. Pour cette raison, nous nommerons *antilogique* le processus argumentatif éléate. Dans l'antilogique éléate, une thèse vraie doit être exempte de contradiction. En revanche, il est faux de dire que pour les Éléates, faire découler une contradiction conduit à une preuve de l'inverse de la thèse initiale. Il n'y a pas, contrairement à l'avis de Vlastos, un recours au tiers exclu dans le cadre de la recherche dialectique chez les Éléates.

Il s'agit précisément du sens de la suite du passage du *Parménide* que nous avons vu plus haut :

ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι **γελοιότερα πάσχοι** ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἕν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει.

Cet écrit répond donc aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs objections et plus encore, en désirant démontrer qu'en réalité, l'hypothèse qu'il y a de la pluralité conduit à **des conséquences encore plus ridicules** que la supposition que tout est un.

(PLATON, *Parménide*, 128d.)

Zénon ne nie pas la présence de contradictions dans la thèse de Parménide, il montre une présence de contradictions encore « plus ridicules » (γελοϊότερα)²⁹ dans la thèse de la multiplicité. En cela, la situation est telle que l'application du tiers exclu semble impossible : Zénon ne déclare pas que la thèse de l'unité ne comporte aucune contradiction, mais que la thèse de la multiplicité comporte aussi des contradictions. La lecture de Vlastos apparaît maintenant comme trop simpliste. Pour appuyer notre point, citons la déesse Diotime de Mantinée du *Banquet* ; cette dernière apprend à Socrate que la justesse d'une position est une question de *juste milieu*. Dans le passage suivant, Socrate s'interrogeant sur la nature de l'Eros rapporte les propos de la déesse. La question est de savoir si Eros est beau et bon, ou laid et mauvais. La réponse de la déesse se situe dans un intermédiaire entre les deux positions.

Μὴ τοίνυν ἀνάγκαστε ὁ μὴ καλὸν ἐστὶν αἰσχρὸν εἶναι, μηδὲ ὁ μὴ ἀγαθὸν, κακόν. Οὕτω δὲ καὶ τὸν ἔρωτα ἐπειδὴ αὐτὸς ὁμολογεῖς μὴ εἶναι ἀγαθὸν μηδὲ καλόν, μηδέν τι μᾶλλον οἴου δεῖν αὐτὸν αἰσχρὸν καὶ κακὸν εἶναι, ἀλλὰ τι μεταξύ, ἔφη, τούτοιιν.

Ne rend pas **nécessaire** que ce qui n'est pas **beau** soit **laid**, et que ce qui n'est pas **bon** soit **mauvais**. Ainsi, comprends que pour avoir reconnu que l'amour n'est ni beau ni bon, il ne faut pas le croire laid et mauvais.

(PLATON, *Banquet*, 202c.)

Il s'agit d'un contre-exemple à l'idée que le principe de non-contradiction conduirait systématiquement à celui du tiers exclu. Diotime ne renie pas le fait qu'il est impossible que ce qui est beau soit laid dans le même temps, mais il est possible d'être dans une position ternaire ou *intermédiaire*.

Pour compléter la critique de Vlastos effectuée par Marion, nous pouvons simplement revenir sur la signification réelle de l'application du tiers exclu dans l'exercice dialectique. En pensant qu'une *réfutation* (sens que Vlastos donne à l'*elenchos*) conduit à l'instauration de la thèse opposée à l'hypothèse de départ, alors l'intérêt même du dialogue disparaît pour laisser

²⁹ L'emploi du superlatif nous permet d'envisager une vision plus *probabiliste* de la vérité chez les Éléates. Plus une théorie contient des contradictions, moins il est probable que celle-ci soit vraie. L'assertion la plus exempte de contradictions serait la plus pure, et donc potentiellement la plus proche de la vérité. L'antilogique éléate aurait une approche de la vérité comme *gain de cohérence*. Nous reviendrons sur ce point dans la suite de notre travail.

place à un dogmatisme « masqué ». L'exercice du dialogue ne serait qu'un prétexte pour avancer des thèses physiques, métaphysiques et morales. Deux arguments viennent selon nous contredire cette idée. Dans un premier temps, le nombre de dialogues. Si Platon avait désiré véhiculer des thèses toutes faites, l'usage répété d'une trentaine de dialogues semblerait parfaitement inutile et même délétère pour la compréhension de ses thèses. Il faut au contraire que le style du dialogue soit un élément important, voire nécessaire de la méthode de recherche platonicienne. Dans un second temps, les propos mêmes de Socrate, lorsque celui-ci explique sa méthode : la maïeutique. À plusieurs reprises, dans le *Théétète* par exemple, Socrate rappelle à son interlocuteur qu'il ne sait rien, et qu'il est stérile.

ἐπεὶ τόδε γε καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαίαις: ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοὶ μοι ὠνειδίσαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε: μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός, οὐδὲ τί μοι ἔστιν εὖρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον:

J'ai d'ailleurs cela de commun avec les sages-femmes que je suis **stérile** en matière de sagesse, et le reproche qu'on m'a fait souvent d'interroger les autres sans jamais me déclarer sur aucune chose, parce que je n'ai en moi **aucune sagesse**, est un reproche qui ne manque pas de vérité. Et la raison, la voici ; c'est que le dieu me contraint d'accoucher les autres, mais **ne m'a pas permis** d'engendrer. Je ne suis donc pas du tout sage moi-même et je ne puis présenter **aucune trouvaille** de sagesse à laquelle mon âme ait donné le jour.

(PLATON, *Théétète*, 150c. [trad. modif. CHAMBRY])

La position de Vlastos implique donc nécessairement que de tels passages, traitant de la méthode maïeutique, relèvent d'une forme de *manipulation* de la part du personnage de Socrate. L'*elenchos* standard de Vlastos est selon nous une négation du principe du dialogue. Notre critique de la lecture de Vlastos repose d'une part sur les propos mêmes de Socrate dans différents dialogues, et d'autre part sur la réalité littéraire qui est que Platon n'a écrit que — ou presque — des dialogues. La question qu'il s'agirait alors de poser à Vlastos serait simplement : pourquoi des dialogues ? Si Platon avait désiré mettre sa pensée en traités, pourquoi aurait-il persévéré dans le style littéraire du dialogue pourtant si propre à la confusion ? Nous voyons comment notre hypothèse de départ conditionne toute l'interprétation de la lecture de Platon. En

plaçant dans le style du dialogue un sens véritable (ce que semble ne pas faire Vlastos) la dialectique sort du dogmatisme.

Lecture proposée des arguments de Zénon

Ce que nous évoquions comme notre hypothèse du *postulat théâtral* permet ici d'entrevoir une réponse claire à cette question : le dialogue n'est pas un moyen dissimulé pour transmettre des thèses mais le cœur même du propos, une *méthode* qu'il s'agit maintenant pour nous d'étudier. Nous avons refusé l'argumentaire naïf voulant que Zénon essaierait de démontrer l'impossibilité du mouvement. Dans un même temps, la position de Vlastos nous est aussi apparue comme dénaturant le travail de Platon. Il devient alors nécessaire pour nous de proposer une lecture plus cohérente, à partir de nos critiques précédentes.

Nous reprochons à Vlastos son dogmatisme. Il s'agit alors selon nous, de simplement arrêter le raisonnement éléate à la mise en évidence d'une contradiction, sans tirer d'autre conclusion. Nous reprenons alors les arguments de Zénon, et les mettons en relation avec ce que nous avons compris plus haut : Zénon ne soutient pas — directement du moins — la thèse de l'unité de l'être, mais désire démontrer que la thèse inverse (de la pluralité) conduit aussi à des contradictions. En reprenant une fois encore le schéma représentant l'argumentation logique des arguments de Zénon, nous proposons maintenant une lecture dite *antilogique*, dont la dernière étape sera la contradiction (ou antilogie).

Si cette lecture peut sembler très proche de celle de Vlastos, elle s'en différencie sur un point fondamental. Dans le cas présent, la mise en évidence de la contradiction *ne permet pas* de prouver la thèse inverse à l'hypothèse principale de départ. Nous gardons cependant le constat empirique du mouvement, rendant à la pensée toute son intelligence.

α : Divisibilité de l'être β : Existence du mouvement	<i>[Issu du constat empirique]</i> <i>Contradiction</i>	β	α \cdot \cdot \cdot \cdot $\neg \beta$ <hr style="width: 100%;"/> \square
---	--	---------	--

FIG. 3 LECTURE DE L'ARGUMENT DE ZÉNON PROPOSÉE

La dialectique éléate est une antilogique puisque elle se contente de *montrer*, c'est-à-dire de mettre en évidence des contradictions, sans pour autant franchir le pas de la conclusion. Il n'y a donc pas, à proprement parler de *Reductio ad absurdum* chez les Éléates, ou du moins pas en ces termes.

Il s'agit maintenant de vérifier notre interprétation et de la justifier. Dans un premier temps, il devient clair que le problème que nous soulevions chez Vlastos du dogmatisme dialectique disparaît aussitôt. En effet, il est impossible de dire que les conclusions à la suite d'un raisonnement de cette forme soient des vérités — ou tout du moins des vérités positives. Mais nous devons alors faire face à un autre problème : si ses raisonnements se terminent par des antilogies, la méthode éléate est-elle à même de trouver quelque chose, ou est-elle bloquée dans ce que nous pourrions appeler un apophatisme méthodologique ? Nous voyons ici comment le questionnement soulevé par la lecture des arguments de Zénon nous conduit aux mêmes questions que celles que nous posions un peu plus tôt.³⁰

Pour sortir de ce paradoxe, il n'est pas nécessaire d'aller très loin. Si les arguments de Zénon semblent condamner à rester dans la contradiction, la fin même du *Parménide*, quelques pages plus loin, est au contraire bien plus affirmative.

— Ειρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τὰλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. — **Ἀληθέστατα.**

— Disons-le donc et ajoutons que, à ce qu'il semble, soit que l'un existe, soit qu'il n'existe pas, lui et les autres choses, relativement à eux-mêmes et les un aux autres,

³⁰ C.f. *supra* : I, 1 « Le caractère aporétique »

sont absolument tout et ne le sont pas, paraissent tout et ne le paraissent pas. —
Cela est parfaitement vrai.

(PLATON, *Parménide*, 166c-d. [trad. modif. CHAMBRY])

Bien que les arguments de Zénon semblent ne pas dépasser la contradiction, la méthode de Parménide dans la deuxième partie du dialogue est à même de trouver des vérités positives. La situation n'est pas propre au *Parménide*, mais se produit aussi à la fin du *Sophiste* et du *Politique*. Ces deux dialogues se terminent de manière positive, démontrant que l'acquisition d'une vérité était possible selon Platon.

Παντάπασι μὲν οὖν.

C'est donc **tout à fait** cela.

(PLATON, *Sophiste*, 268d.)

Κάλλιστα αὖ τὸν βασιλικὸν **ἀπετέλεσας** ἄνδρα ἡμῖν, ὦ ξένε, καὶ τὸν πολιτικόν.

Tu nous as encore **de la plus belle façon** défini **jusqu'à la fin**, cher étranger, l'homme royal et [l'homme] politique.

(PLATON, *Politique*, 311c.)³¹

L'hypothèse précédente que nous avons appelée « l'apophatisme dialectique » est ainsi parfaitement réfutée. Un jugement vrai sur le monde est possible chez Platon, et la dialectique ne peut être réduite à un simple plaisir de réfuter des interlocuteurs, puisque nous avons des exemples clairs de définitions positives et réussies.

Le principal point commun de ces trois dialogues est la présence comme interlocuteur principal, soit de Parménide et de Zénon (originaires d'Élée), soit de celui que l'on appelle « l'étranger d'Élée » (Ἐλεάτης Ξένος [216a.]). Il devient alors nécessaire dans le cadre de notre étude d'approfondir notre champ de recherche, en ne nous cantonnant pas seulement au *Parménide* comme première occurrence socratique du corpus platonicien, mais aussi aux autres écrits éléates.

³¹ Émile Chambry attribue cette phrase à « Socrate », ce que nous ne faisons pas. Nous suivons le *Thesaurus Linguae Graecae* et attribuons cette phrase à « Socrate le jeune » (Νεώτερος Σωκράτης) l'interlocuteur principal du dialogue, gardant ainsi la cohérence de la progression de la discussion jusqu'à sa conclusion.

3. La méthode éléate

Les deux voies du poème de Parménide

Notre étude des arguments de Zénon, évoqués au début du *Parménide*, nous conduit à interroger le projet éléate dans son ensemble, à travers notamment leurs écrits directs. Si ce recours peut sembler être une digression non nécessaire, il faut néanmoins se souvenir que dans l'optique de notre étude de la dialectique socratique, nous sommes actuellement face à une situation paradoxale : d'une part, l'héritage éléate telle que présenté par Zénon ne peut pas être dogmatique, et doit logiquement s'arrêter à l'antilogie ; et d'autre part, la méthode éléate est une méthode que Platon recommande dans l'optique de trouver des vérités. Nous devons alors, avant de continuer, définir clairement ce que peut être la méthode éléate *sans* Platon, c'est-à-dire principalement la méthode telle que présentée dans le poème de Parménide *Sur la nature*, afin de comprendre les origines du projet dialectique éléate.

Dès les première ligne du poème, le jeune homme est accueilli par la « justice » (Δίκη [fr. 1]) qui lui ouvre les portes des « chemins » (κελεύθων) de la « nuit » (Νύξ) et du « jour » (Ἥμας). Quelques lignes plus bas, la déesse explique au jeune homme que celui-ci doit apprendre « toutes choses » (πάντα) : à la fois le « cœur » (ἦτορ) « circulaire » (εὐκυκλέος) et « immuable » (ἀτρεμῆς) de la « vérité » (Ἀληθείη) ; et d'autre part les « opinions » (δόξας) des « mortels » (βροτοί) hors des « croyances vraies » (πίστις ἀληθής). La déesse déclare que le jeune homme « doit en juger » (χρῆν δοκίμως) en « naviguant » (περῶντα) pour « tout » (πάντα) « à travers tout » (διὰ παντός). Cette lecture rapide du premier fragment du poème de Parménide est lourde de conséquences. L'objectif de la dialectique éléate serait d'atteindre le cœur de la vérité. Cela confirme ce que nous évoquions plus tôt : il est impossible de penser que la finalité de la méthode se trouverait dans l'antilogie, la recherche doit se terminer par une vérité. Or, cette méthode consiste à analyser aussi bien les savoirs vrais que les opinions fausses. Cette *navigation* doit être faite pour chaque chose, à travers tous les possibles. La méthode éléate est donc une dialectique de la recherche ne devant rien négliger. Elle analyse tous les possibles.

Le second fragment nous renseigne sur le fonctionnement de cette méthode. Il n'existe pour la déesse que deux « voies de recherche » (ὁδοὶ [...] διζήσιός [fr.2]) compatibles avec « la

pensée » (νοῆσαι). La première est « qu'il est » (ἔστιν) et « qu'il est impossible de ne pas être » (μὴ εἶναι), il s'agit du « chemin de la certitude », accompagnant la « vérité ». La seconde voie est « qu'il n'est pas » (οὐκ ἔστιν) et « qu'il est nécessaire de ne pas être » (χρεών ἐστι μὴ εἶναι). Cette seconde route est un piège que le jeune homme « ne doit pas approcher » (ἀταρπόν).

Nous remarquons alors une apparente contradiction entre les deux fragments. Dans le premier fragment, la déesse déclare que toutes les possibilités doivent être envisagées. Dans le second fragment, elle semble se contredire et demander au jeune homme de ne pas pratiquer la deuxième voie. Comment peut-on alors concilier les deux injonctions afin de retrouver la cohérence du projet ?

A : « Il est »

$$(A \wedge \neg \Diamond(\neg A)) \text{ et } (\neg A \wedge \Box(\neg A))$$

FIG. 4 REPRÉSENTATION LOGIQUE DU DEUXIÈME FRAGMENT DE PARMÉNIDE

Il s'agit d'une enquête sur la variable « A ». Celle-ci est remplaçable par toute assertion. Entre les deux propositions, nous employons volontairement la conjonction de coordination « et » à la place du connecteur logique « \forall ». Dans le cas de l'utilisation de la conjonction logique « \forall », la formule ainsi créée irait à l'encontre du principe de non-contradiction puisque cela conduirait à admettre $(A \forall \neg A)$. La méthodologie de Parménide ne recherche pas seulement ce qui est mais elle recherche ce qui *est nécessairement*. De la même manière, cette méthodologie recherche également ce qui *n'est pas nécessairement*. Nous devons ainsi comprendre la formulation des deux voies comme deux moments distincts de la recherche. C'est pour cette raison que nous donnerons le nom de *conjonction méthodologique* au connecteur en question : sans la valeur logique de la conjonction, il signifie que les deux étapes co-existent.

ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν.

La plupart [des gens] **ignorent** en effet que sans explorer **toutes les voies**, sans cette divagation, il est **impossible** de tomber sur **le vrai** pour en avoir l'intelligence.

(PLATON, *Parménide*, 136d-e.)

Nous devons maintenant nous interroger sur ce que les paroles du premier fragment peuvent signifier vis-à-vis de la méthode proposée dans le deuxième. Contrairement aux idées courantes, nous ne pensons pas que la seconde voie ne doive pas être explorée. Les deux voies doivent être arpentées. Cependant, la première voie est seule productrice de *savoir positif*. La seconde voie est productrice de non-savoir, elle traite de ce qui n'existe pas. Ce n'est pas pour autant une *mauvaise* voie, mais cette dernière est réduite à l'aporie, elle relève de l'apophatisme ontologique (dire ce qu'une chose n'est pas, sans dire ce qu'elle est).

Certes, Parménide exclut le non-être comme inintelligible, mais cela n'est pas une raison suffisante pour penser que la seconde voie disparaît entièrement du raisonnement de Parménide à partir du fr. 2. Cette voie n'en montre pas moins ce qu'est une négation et permet de reconnaître que nier l'existence d'un objet de recherche constitue une impasse. En effet, beaucoup s'en faut que Parménide se prive de la négation dans son poème. L'usage de la négation soulève pourtant un problème pour l'énonciation de la vérité, puisqu'il est impossible d'obtenir une connaissance à partir de phrases négatives. Cela n'exclut pas que l'usage de la seconde voie soit nécessaire pour discerner «ce qui est» du contraire, voire que les deux voies puissent être employées alternativement ou de manière concurrente. La seconde voie reste une voie de recherche même si elle mène à l'aporie : en soutenant «ce n'est pas», il est impossible d'avancer. Mais cela est déjà un résultat : d'une part on y reconnaît une impasse, et d'autre part il semble que seule une affirmation puisse lancer la recherche puisqu'une négation ne contient en soi aucune information directe sur l'objet de la recherche.

(CASTELNÉRAC 2014, 444)

La deuxième voie du poème n'est pas l'impossibilité de l'enquête sur « A », mais l'absence du prédicat d'existence, c'est-à-dire la validité de « $\neg A$ », au niveau ontologique. Nous pourrions résumer les propos de la déesse en l'idée que l'on ne peut pas enquêter sur ce qui n'existe pas. Il ne s'agit pas de *défendre* une thèse mais *d'explorer* son contraire. Ici, la méthode ne vise pas à avoir raison face à un adversaire, mais à enquêter sur toutes les voies afin de trouver un absolu sans contradiction : la *vérité*. Les opinions des mortels ne sont pas l'usage de la deuxième voie, mais le mauvais usage des deux premières. La première voie est le seul chemin menant à la vérité, mais il ne s'agit pas directement de la vérité pour autant. La déesse nous propose une méthode, nécessitant encore un travail d'analyse et d'entraînement. Nous devons ici remarquer le parallèle évident entre la méthode présentée dans le poème de Parménide et ce que Socrate définit

comme son art « maïeutique ». Le terme *elenchos* plus haut défini comme « test » (par recherche d'éventuelles contradictions, contre le terme de « réfutation » proposé par Vlastos) consiste dans un rejet ou une acceptation, opéré après un test de validation. Ce test n'est pas sans rappeler la dokimasie (δοκιμασία), c'est-à-dire une analyse selon un certain nombre de critères bien définis. Lorsque le lexicographe Pollux parle de la dokimasie des animaux à sacrifier, il liste ainsi les éléments importants.

Προσακτέον δὲ θύσιμα ἱερεῖα ἄρτια, ἄτομα, ὀλόκληρα, ὑγιή, ἄπηρα, παμμελή, ἀρτιμελή, μὴ κολοβὰ μηδὲ ἔμπηρα μηδὲ ἠκρωτηριασμένα μηδὲ διάστροφα.

Il faut présenter des victimes qui conviennent pour un sacrifice, bien constituées, entières, intactes, en bonne santé, exemptes d'infirmités, avec tous leurs membres, avec des membres bien conformés ; elles ne doivent être ni mutilées, ni estropiées, ni amputées de leurs extrémités, ni difformes.

(FEYEL 2006, 36)^{32 33}

Il s'agit pour le philosophe en quête de vérité de vérifier si les assertions respectent les exigences de la logique, comme les animaux doivent respecter les exigences du sacrifice. Nous parlerons cependant plutôt d'*elenchos* pour désigner l'ensemble du processus d'évaluation ainsi que la phase finale d'acceptation ou de rejet de l'hypothèse.

Dans le cinquième fragment du poème, le poète nous dit qu'il lui est « indifférent » (Ξυνὸν [fr.5]) de commencer « d'un côté plutôt que d'un autre » (ὀππόθεν), car il reviendra en arrière (πάλιν). Nous retrouvons ici la recherche selon les deux méthodes. Nous pouvons comprendre que l'une des deux voies conduira nécessairement à une contradiction (une antilogie) alors que l'autre voie conduira à une vérité. Il s'agit d'emprunter tous les chemins possibles afin d'identifier le seul qui soit exempt de contradiction.

Nous pouvons doré et déjà tirer quelques conclusions sur la méthode de recherche éléate. Il faut systématiquement évaluer chaque voie possible. Dans le cas d'une enquête sur A, cela signifie donc d'une part « s'il est vrai que A », puis « s'il est faux que A ». La deuxième voie

³² D'après BETHE, E. (éd.), *Pollucis Onomasticon* (1900), I, 29.

³³ Grec et traduction sont de (FEYEL 2006)

n'est cependant pas suffisante pour établir un véritable savoir sur le monde : savoir que quelque chose est faux n'est qu'un premier pas, mais il convient par la suite de dépasser ce premier moment pour dire *quelque chose de positif*. Les deux voies sont fonctionnelles, mais il existe néanmoins une hiérarchie. Dans cette perspective, il apparaît que le caractère aporétique des dialogues relève de la seconde voie, celle du non-être. Arriver à une aporie, c'est être capable de dire ce qu'une chose n'est pas, c'est donc un progrès face à l'ignorance de départ. Mais cela n'est pas suffisant.

L'unité de l'être comme principe épistémologique

Nous devons maintenant nous pencher sur un autre aspect de la pensée éléate. En effet, la recherche selon les deux voies est un élément central de la méthode proposée par Parménide. Cependant, il existe un autre élément tout aussi important, et donnant lieu à de nombreuses interprétations. Il s'agit de la fameuse thèse de « l'unité de l'être ». Comme nous l'avons vu précédemment, les arguments de Zénon sur le mouvement servaient notamment à démontrer que la thèse de la pluralité de l'être était tout aussi invraisemblable — sinon plus encore — que celle de son maître Parménide. Il faut alors reconnaître l'évidence : Parménide soutenait effectivement une thèse sur l'unité de l'être. Encore est-il nécessaire de comprendre ce à quoi se réfère « l'être » et son « unité ». Cette thèse est exprimée dans le huitième fragment : moment clé de notre réflexion. Le poète nous dit que « ce qui est » (ἔστιν [fr.8]) est maintenant « tout entier » (ὁμοῦ πᾶν), « un » (ἕν) et « continu » (συνεχές). Dans ce passage, la déesse s'adresse au jeune homme dans le but de lui enseigner ce qu'est la vérité. Il ne s'agit plus seulement de savoir ce qui est, mais ce qui *est vrai*. Le rapport au discours est primordial ; souvenons-nous que les portes de cet enseignement avaient été ouvertes par l'incarnation de « la justice » (Δίκη [fr.1]) au premier fragment. La vérité est un jugement, pas un constat. La connaissance est un effort intellectuel de discernement entre l'être et le non-être. Enfin, l'action de « penser » (νοεῖν [fr.3]) et l'action « d'être » (εἶναι) sont « la même chose » (τὸ [...] αὐτὸ).

La méthodologie de la déesse consiste à *différencier* ce qui est de ce qui n'est pas. Il ne s'agit pas de la réalité mais de la vérité. La vérité est une chez Parménide : « l'un » est le principe *nécessaire* pour fonder un savoir. Si la vérité n'était pas une, alors des énoncés

contraires pourraient être considérés comme vrais. L'unité de l'être vrai est l'occasion³⁴ de la science pour les Éléates. Nous comprenons alors cette unité comme un principe non pas ontologique ou cosmologique, mais logique et épistémologique. L'unité ne porte pas sur le monde, mais sur un objet scientifique (objet de science). Il s'agit de l'expression la plus élémentaire du principe de non-contradiction. Si une chose est vraie, son contraire est nécessairement faux. Si nous rapprochons ceci du troisième fragment cité ci-dessus, nous pouvons comprendre que l'unité de l'être rejoint l'unité épistémologique. Pour qu'un savoir soit possible, il faut nécessairement que l'objet de ce savoir soit unique ; non pas que tous les objets de connaissance sont identiques et immuables, mais que les principes de connaissance sont perpétuels.

Dans la pensée éléate, aucun savoir n'est possible sans l'immuabilité et la persistance de l'être. Cette pensée s'oppose à l'idée d'une autonomie propre de l'être. Cette continuité de l'être a pour conséquence de rendre ce dernier accessible par la pensée. Le projet rationaliste éléate rejoint d'une certaine manière notre idée contemporaine de déterminisme.

Chez les êtres vivants aussi bien que dans les corps bruts les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue. Ce qui veut dire en d'autres termes que la condition d'un phénomène une fois connue et remplie, le phénomène doit se reproduire toujours et nécessairement, à la volonté de l'expérimentateur. [...] Tous les phénomènes de quelque ordre qu'ils soient existent virtuellement dans les lois immuables de la nature, et ils ne se manifestent que lorsque leurs conditions d'existence sont réalisées.

(BERNARD 1984, 13)

Ne faisons pas d'anachronisme, l'approche éléate n'est pas comparable à celle de Claude Bernard. Cependant, il faut selon nous, la comprendre *dans cet esprit*. L'objet de science est « un » parce qu'il est constant et éternel. Mais cela ne signifie pas que tout ce qui est pensé existe ou que tout ce qui existe forme une vaste unité cosmologique. En gardant à l'esprit que le poème expose une méthode (et non pas un récit mythique sur le monde à la manière d'Hésiode), il est assez clair que le fragment VIII, réputé comme étant le cœur de l'ontologie éléate, constitue en réalité un précis d'épistémologie. Il faut que l'objet de science soit *un*, sans quoi toute vérité ne

³⁴ *Occasion* est ici à prendre au sens de *principe nécessaire*.

serait que temporaire. Face au problème de la fondation d'un savoir, le déterminisme apparaît comme le premier pas épistémologique sans lequel rien ne peut être dit. L'un parméniézien, comme principe de science, est aussi le principe nécessaire de la définition. Pour appuyer notre théorie, nous nous référons à un fragment souvent mal interprété du poème de Parménide, le fragment V, déclarant que « le fait de penser » (νοεῖν) et celui « d'être » (εἶναι) sont une « même chose » (Τὸ γὰρ αὐτὸ). Non pas que Parménide soit en train de donner une réalité à tout objet de pensée, mais au contraire, on ne peut véritablement penser (au sens de connaître) que ce qui est (de manière durable). Pour ainsi dire, la pensée éléate ne nie pas l'existence du mouvement, mais dans le cadre de sa définition de « ce que doit être la science » (comme activité de connaissance du réel), il s'agit de ne s'attacher qu'aux *propriétés éternelles* des corps.

En bref, le poème de Parménide n'est pas un traité de cosmologie ni d'ontologie, il s'agit d'une méthode de recherche. La première question est : quel est l'objet recherché ? Ce que Parménide et Zénon nous disent est que la somme des parties d'un être (distance, moment, *etc.*) ne peut jamais égaler le tout : il existe toujours un je-ne-sais-quoi de plus dans la totalité. Ainsi, nous pouvons, comprendre que, contre les partisans du devenir et de la pluralité de l'être, il existe selon les philosophes éléates une unité de l'être comme *objet de science*. Malgré les divisions multiples, il existe toujours une transcendance. Penser la diversité, c'est se donner pour objectif de définir l'indéfinissable. À l'inverse, penser l'unité derrière le multiple, c'est avoir une chance de saisir ce qu'il y a de nécessaire dans le réel, et ainsi transcender ce dernier. La méthode éléate réfute en cela la capacité d'une définition *en extension* à être pleinement satisfaisante, au profit d'une définition *en compréhension*. En s'attachant à l'unique derrière le multiple, il faut être capable de saisir ce qui entre toujours — et nécessairement — dans la constitution de ce que l'on s'attache à définir.

Cet élément sera primordial dans la pensée platonicienne : à de nombreuses reprises, les interlocuteurs de Socrate tenteront de faire passer un groupe d'exemples (définition en extension) comme réponse aux questions de Socrate. Ménon par exemple, dans le dialogue éponyme, définira la vertu en donnant un ensemble de cas différents. Socrate n'est évidemment pas dupe.

Πολλῇ γέ τιτι εὐτυχία ἔοικα κεχρησθαι, ὦ Μένων, εἰ **μίαν** ζητῶν **ἀρετὴν**
σμηνός τι ἀνηύρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον.

J'ai l'impression d'avoir beaucoup de chance, cher Ménon, si à la recherche d'**une vertu**, j'en ai trouvé tout un **essaim** auprès de toi.

(PLATON, *Ménon*, 72a. [trad. Castelnérac])

Nous sommes ici en présence d'un parfait exemple de réfutation, non pas par contradiction (recours à une antilogie), mais plus en rapport à un problème méthodologique. Si la dialectique se pose pour objectif de définir une notion, cette définition ne doit pas être une suite d'exemple, mais la recherche du principe commun à tous ces exemples.

Demeure une dernière interrogation sur le poème : pourquoi cette thèse a-t-elle toujours été aussi mal comprise ? Le problème de l'interprétation du projet éléate vient en partie, selon nous, de l'absence de syntaxe définie dans la langue grecque. Dans les hypothèses énoncées par Platon dans *Le Parménide*, reprenant très certainement les thématiques abordées par les Éléates, la place de la conjonction « si » (εἰ) dans l'interrogation « s'il est un » (εἰ ἔν ἐστιν[137c.]) n'est pas parfaitement claire. Tantôt celle-ci se trouve avant la proposition (*i. e.* 137c.), tantôt celle-ci se trouve entre l'objet et le verbe (*i. e.* 142c.). Face à ce problème, Alain Séguy-Duclot propose l'idée selon laquelle Platon réaliserait un jeu phonétique et sémantique. La place de la conjonction définirait alors l'objet sur lequel porterait cette conjonction, ce qui aurait pour finalité de faire osciller le sens du verbe « être » (εἶναι) entre un sens copulatif et un sens existentiel. Denis O'Brien résume ainsi l'argument de Séguy-Duclot :

Si *hen*, privé d'article, est placé avant la conjonction gouvernant une proposition conditionnelle, il est le sujet du verbe, pris en son sens existentiel (donc *hen ei estin*, « si "un" est »). En revanche, si *hen*, privé d'article, est placé après la conjonction, il est le complément du verbe, pris en son sens copulatif (donc *ei hen estin*, « s'il est "un" »).

(O'BRIEN 2008, 230 [trad. SÉGUY-DUCLOT])

Cette argumentation rend possibles nos hypothèses de lecture. Il était nécessaire selon notre approche que les Éléates fussent capables de distinguer l'être copule de l'être comme prédicat d'existence. Cette lecture de Séguy-Duclot permet d'appuyer notre propre lecture, et justifie ainsi le projet épistémologique en remplaçant la lecture cosmologique. Cette interprétation rend grâce à la pensée éléate en général en lui permettant d'opérer la distinction logique entre la copule est

le prédicat d'existence. Nous pouvons alors comprendre que le cœur du problème pour le Parménide de Platon n'est pas de savoir s'il existe une unité fondamentale (si le « un » existe) mais si « ce qui est » possède une unité dans le temps et dans l'espace (si « ce qui est » est un). L'exercice éléate devient ainsi beaucoup plus clair et cohérent.

Réfutation de la théorie des idées du Parménide

L'un des éléments les plus perturbants lors de la lecture du *Parménide* est le fait que cet ouvrage, pourtant considéré comme ayant été écrit tardivement par Platon, semble d'emblée réfuter la théorie centrale de tout le système platonicien : la théorie des idées. Nous avons précédemment évoqué plusieurs problèmes relatifs à cette lecture naïve, notamment lorsque nous recensons les « obstacles interprétatifs » propres au *Parménide*.³⁵ Nous allons cependant revenir sur ce point, à la lumière de ce que nous avons compris de la méthodologie éléate. Que l'on ne s'y trompe pas, alors que la seconde partie du dialogue (vaste et fatigante) est selon nous d'un intérêt bien plus heuristique — donc méthodologique — qu'ontologique, nous devons cependant nous attacher tout particulièrement à ces quelques pages que Platon n'a pas placées ici par hasard.

La réfutation de la théorie des idées, alors portée par le jeune Socrate, intervient très rapidement et d'une façon assez surprenante. Socrate introduit sa théorie à partir de « la forme en soi de la ressemblance » (αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος [129a]) et la forme opposée à celle-ci, de « la dissemblance » (ἀνόμοιον). Selon Socrate, le problème que pose Zénon n'en est pas véritablement un. Pour Socrate, il n'est pas impossible qu'un être participe à la fois de la ressemblance en soi, en ce qu'il ressemble à un autre être, et participe dans le même temps de la dissemblance en soi, pour tout ce qu'il ne ressemble pas. Continuant ainsi son raisonnement, il déclare de la même manière qu'un être peut « participer » (μετέχειν) « de l'unité » (τοῦ ἑνός) et « participer aussi » (ἄ μὲν μετέχειν) « des choses multiples » (ταῦτα πολλὰ) en même temps. Le raisonnement socratique se porte sur « les genres et les espèces » (τὰ γένη τε καὶ εἶδη) des êtres — ce que la postérité appellera les *Idées*.

³⁵ C.f. *supra* : II, 1 « Obstacles courants à la compréhension du *Parménide* »

καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαύτως : εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τὰναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν: εἰ δ' ἐμὲ ἐν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι [...]

et de même, pour tout le reste, il ne faudrait pas moins s'étonner si on venait à démontrer que les genres et les espèces sont en eux-mêmes susceptibles de leurs contraires ; mais il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple.

(PLATON, *Parménide*, 129c. [trad. modif. COUSIN])

Le sujet ne porte alors plus sur les « choses visibles » (τοῖς ὁρωμένοις [129e.]) mais sur les « choses de l'intellect » (τοῖς λογισμῶ [130a.]).

À l'évidence, ce cours passage a été — et est toujours — considéré comme l'une des expressions fondatrice de la pensée métaphysique platonicienne. La méthode est en effet radicale. Il ne s'agit plus de s'interroger sur ce que l'on voit, mais sur ce que l'on peut penser. Il n'y a là rien qui sera réfuté par la suite. La suite est en revanche plus délicate : le fait de distinguer d'une part les objets visibles, et d'autre part les objets de l'intellect, suscite un vif intérêt chez Parménide. Dans cette proto-pensée platonicienne, Socrate énonce l'idée selon laquelle les objets visibles participeraient d'un ou plusieurs genres. Il faudrait alors pencher son esprit davantage sur ces genres que sur les choses visibles. La théorie étant posée, Parménide commence son travail d'accoucheur, en questionnant Socrate.³⁶

Parménide opère un décalage d'une notion (le beau, le juste, le bon) vers un individu (l'homme, le feu, l'eau, la boue, le poil, la saleté). Le décalage que Parménide opère n'est pas anodin, il s'agit au contraire d'un véritable problème d'ordre logique et sémantique. Le grec n'a pas de verbe autre qu'être (εἶναι) pour exprimer à la fois le fait d'exister (l'être au monde) et le fait de recevoir un prédicat (l'être copule). Lorsque l'on dit que « cet homme est juste », nous affirmons dans le même temps que « l'homme est au monde » — tout du moins comme objet de pensée — mais nous ne pouvons pas pour autant dire que « le fait d'être juste » existe, indépendamment d'un sujet. Pourtant, le problème se pose de manière inverse à l'esprit de

³⁶ Par le terme « d'accoucheur », nous marquons volontairement la paternité éléate de la méthode maïeutique socratique chez Platon.

Platon, puisque ce qui est remis en question n'est pas la capacité que l'esprit a de saisir ces valeurs transcendantes comme autant de réalités indépendantes — cela semble au contraire bien naturel pour Platon — mais en revanche d'opérer le même processus pour la compréhension des « sujets » du monde, propres à recevoir ces valeurs.

En effet, l'activité consistant à définir quelque chose (individu ou notion) oblige à dépasser cet individu, à le transcender. Or, la transcendance des individus n'est pas la même chose que la transcendance des valeurs. En effet, l'individu, en tant qu'être, est toujours dans le réel. Il n'existe pas — *a priori* — un individu en dehors du monde. En revanche, les valeurs sont déjà hors du monde, et ne peuvent s'exprimer que par l'expression qu'un sujet du monde peut en faire. Dire que différentes personnes participent de l'idée d'homme ne veut pas dire qu'il existe dans un autre monde un homme parfait qui serait le modèle de tous les hommes. Sinon, comme le dit Parménide, il faudrait une idée pour tout ce qui nous entoure, et le monde des idées serait un catalogue infini pour autant que l'on puisse diviser le réel (l'idée de main, l'idée de main gauche, l'idée de doigt, l'idée de pouce, l'idée d'ongle, l'idée de phalange, *etc.*).

La réfutation de Parménide est méthodologique, il est certes possible de diviser le réel indéfiniment (paradoxes de Zénon), mais son étude impose la division par genres et sous-espèces, et de postuler une unité fondamentale de ces éléments atomiques, sans quoi l'étude ne serait qu'une régression infinie. Cette distinction entre la division naïve et la division par genre est parfaitement illustrée par la remarque de l'étranger d'Élée dans sa réflexion sur le politique.

τοιόνδε, οἷον εἴ τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὖσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μὲν κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἐν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν· ἢ τὸν ἀριθμὸν τις αὐτὸ νομίζοι κατ' εἶδη δύο διαιρεῖν μυριάδα ἀποτεμνόμενος ἀπὸ πάντων, ὡς ἐν εἶδος ἀποχωρίζων, καὶ τῷ λοιπῷ δὴ παντὶ θέμενος ἐν ὄνομα διὰ τὴν κλήσιν αὐτὴν καὶ τοῦτ' ἀξιοῖ γένος ἐκείνου χωρὶς ἕτερον ἐν γίνεσθαι. **κάλλιον** δὲ πού καὶ **μᾶλλον** κατ' εἶδη καὶ δίχα **διαιροῖτ'** ἂν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρτίῳ καὶ περιττῷ τις τέμνοι, τὸ δὲ αὐτῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει, Λυδοῦς δὲ ἢ Φρύγας ἢ τινὰς ἑτέρους πρὸς ἅπαντας τάττων ἀποσχίζοι τότε, ἠνίκα ἀποροῖ **γένος** ἅμα καὶ **μέρος** εὐρίσκειν ἐκάτερον τῶν σχισθέντων.

Voici. Nous avons fait comme si, voulant diviser en deux le genre humain, on en faisait le partage à la manière de la plupart des gens d'ici, qui séparent la race hellénique de tout le reste, comme formant une unité distincte, et, réunissant toutes les autres sous la dénomination unique de barbares, bien qu'elles soient innombrables, qu'elles ne se mêlent pas et ne parlent pas la même langue, se fondent sur cette appellation unique pour les regarder comme une seule espèce. C'est encore comme si l'on croyait diviser les nombres en deux espèces en coupant une myriade sur le tout, dans l'idée qu'on en fait une espèce à part et qu'on prétendît, en donnant à tout le reste un nom unique, que cette appellation suffit pour en faire aussi un genre unique, différent du premier. Mais on devrait plus **sagement** et on **diviserait mieux** par espèces et par moitiés, si l'on partageait les nombres en pairs et impairs et le genre humain en mâles et femelles, et si l'on n'en venait à séparer et opposer les Lydiens, ou les Phrygiens, ou quelque autre peuple à tous les autres que lorsqu'il n'y aurait plus moyen de trouver **une division** dont chaque terme fût à la fois **espèce** et **partie**.

(PLATON, *Politique*, 262c-e. [trad. modif. CHAMBRY])

Cela illustre l'ambiguïté de la position éléate ; contrairement à ce que semble croire Vlastos, Zénon ne peut pas répondre à ses paradoxes. Le problème est toujours présent : l'esprit ne peut se poser que sur des êtres conçus dans l'unité, sans quoi aucun savoir ne serait possible. Pourtant, l'expérience semble affirmer que tout est toujours divisible. Il y a un écart entre la connaissance fonctionnant par recherche d'unité (de principe) et l'étude de la nature (reposant sur les mathématiques) qui nous indique que le réel est indéfiniment divisible. En d'autres termes, il existe un écart fondamental entre l'épistémologie et l'ontologie. Selon nous, c'est ce problème qu'il convient de garder à l'esprit lors de nos lectures de Platon, et non pas la question inverse de ce qu'est le réel. Nous postulons alors une approche épistémologique plutôt qu'ontologique. Il ne convient plus de dire que Platon parle de « ce qu'est le monde » mais de « comment il est possible d'avoir une connaissance sur ce monde ».

Nous souhaitons, à la suite de notre travail, donner de nouveaux éléments interprétatifs quand à ce que l'histoire de la philosophie appelle encore « une réfutation de la théorie des Idées ». Il n'y a, selon nous, réfutation que d'une approche très naïve de la théorie des Idées. Parménide démontre à Socrate qu'il est nécessaire de distinguer les valeurs et les individus, et que la transcendance de ce qui n'est pas au monde sans sujet n'est pas comparable à la transcendance de ce qui y est déjà. En cela, Platon anticipe parfaitement l'argument du troisième

homme d'Aristote, puisque le fait même de parler de « l'Idée d'homme » semble contradictoire. Rappelons cependant que le *Parménide* est l'*incipit* de l'ensemble de la pièce philosophique. Les positions ne sont pas encore définies, seulement des problèmes sont posés. Nous voyons cependant comment la tragédie philosophique commence par la réfutation d'une approche ontologique naïve, qui sera pourtant par la suite considérée comme la théorie centrale de Platon. En gardant à l'esprit ce que nous appelions plus haut le danger interprétatif du « chronocentrisme », nous comprenons comment Platon est vraisemblablement en train de répondre à d'éventuels détracteurs. En rédigeant le *Parménide*, il illustre de cette façon comment sa théorie ne peut se réduire à une lecture naïve. Il met d'ailleurs volontairement cette dernière dans la bouche d'un Socrate non initié à la philosophie. Le *Parménide* n'est donc pas un aveu de faiblesse mais bien au contraire la démonstration de l'écart qu'il pouvait exister entre la compréhension de la théorie platonicienne par certains, et la véritable pensée de l'auteur. Platon renvoie l'argument du troisième homme³⁷ au temps du jeune Socrate : ses détracteurs avaient presque un siècle de retard sur sa pensée.³⁸

Le « parricide » du Sophiste

.....

Nous pouvons désormais entrevoir assez clairement l'ensemble des éléments hérités de la pensée éléate et se retrouvant dans la méthode platonicienne de recherche de la vérité. Un dernier point en suspens nécessite brièvement notre attention : comment expliquer le fameux « parricide » du *Sophiste* ? En effet, l'étranger d'Élée déclare dépasser la position de Parménide.

Οἶσθ' οὖν ὅτι Παρμενίδῃ μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν;

³⁷ Le nom « troisième homme » (τρίτος ἄνθρωπος) nous vient d'Aristote (*Métaphysique* [990b17-1079a13 ; 1039a2] ; et *Réfutations sophistiques* [178b36]).

³⁸ L'un des exemples récents de crédit donné à la théorie du troisième homme comme moyen de réfuter la métaphysique platonicienne est de Gail Fine qui en 1995 disait : « *Although these differences between the various versions of the TMA [Third Man Argument] do not affect its logic, they may involve different conceptions of forms (are they paradigms? are they particulars, universals, or both?), of sensibles (are they imperfect?), and of the relation between forms and sensibles (is participation to be explicated in terms of paradigmaticism?). One possible moral is that whether or not we view forms as paradigms, as particulars or as universals or both, whether or not we view sensibles as being fully F, no matter what form is at issue (the form of man, or of large), Plato is still vulnerable to the TMA.* » (FINE 1995, 30)

Sais-tu que nous sommes depuis bien longtemps au-delà de **l'interdiction** de Parménide.

(PLATON, *Sophiste*, 258c.)

L'Éléate commence par montrer différents aspects du sophiste, en respectant sa méthode de recherche par antilogie. Il termine alors par l'idée que la sophistique est un art trompeur. Or, les sophistes avaient pour coutume d'utiliser l'argument même de Parménide, qui disait que le non-être n'est pas, de sorte qu'il serait impossible de penser ou de parler faux. L'Éléate décide donc d'attaquer cette idée par une longue digression — si longue qu'elle donna parfois le sentiment aux commentateurs d'être le sujet principal du dialogue. Ce passage n'est pourtant qu'une grande parenthèse qui devra se refermer pour laisser place à l'exercice définitionnel sur le sophiste, commencé au début du dialogue.

L'étranger arrive à la conclusion qu'il existe du non-être dans le simple fait de ne pas être identique à autre chose. Pour le dire autrement, du simple fait que l'Autre est (c'est-à-dire que tout n'est pas qu'un), alors il y a du non-être dans le fait de ne pas être identique à l'autre. Si A et B sont différents, alors il y a du non-être dans la mesure où *A n'est pas B*. Pourtant, A et B sont pleinement, et sont soumis à la règle de l'unité de l'être telle que nous l'avons vue précédemment. Il n'y a pas de contradiction entre l'unité de l'être comme objet de connaissance, et l'existence du non-être comme relation incorrecte entre deux êtres. Cette analyse sera primordiale pour comprendre par la suite la métaphysique platonicienne.

Qu'il y ait en effet une attaque de la pensée historique de Parménide n'est pas le sujet de notre travail. À l'évidence, Parménide était déjà âgé quand Socrate était jeune. Nous pouvons affirmer qu'il est impossible que Platon ait eu un contact direct avec Parménide, voire même Zénon. Platon ne put qu'en avoir un héritage lointain à travers les poèmes et les enseignements de ses maîtres, dont le Socrate historique. Ceci pour comprendre que l'héritage éléate chez Platon ne peut pas et ne doit pas être le reflet de la pensée de Parménide plus d'un siècle auparavant. Platon crée un éléatisme nouveau, unique, propre à ses convictions, son enseignement, mais aussi son contexte politique et idéologique (réponse à des détracteurs par exemple). Preuve en est, le personnage du *Sophiste* ou du *Politique* ne porte aucun nom, il est

juste un « étranger d'Élée ». Ce n'est plus Parménide ou Zénon, qui eux sont nommément présents dans le *Parménide*, mais un héritier, dont la pensée ne s'inscrit pas dans un hypothétique dogme éléatique, figé depuis le poème du maître.

Allant dans le sens de notre interprétation, nous prenons pour appui les travaux de Nestor-Louis Cordero, qui mit en évidence de nombreuses modifications dans les manuscrits. Selon ce dernier, l'étranger est à tort présenté comme un « disciple » (ἐταῖρος [216a]), mais devrait plutôt être compris comme étant au contraire « différent » (ἕτερον) des disciples de Parménide.

Le mot en question est ἕτερον, «différent, divers, autre que». Si nous choisissons ce mot, le deuxième ἐταίρων ne doit pas disparaître, car il est le seul qui reste, et la traduction du passage serait: «il est originaire d'Élée, mais (il y a un δε, toujours négligé) différent des compagnons (ἑτέρων, au pluriel) de Parménide et de Zénon». Voilà, à mon avis, quel est le texte véritable de la page 216a.

(CORDERO 1991, 31)

De la sorte, nous voyons clairement que Platon s'inscrit volontairement dans une lignée éléate, tout en se défaisant de l'approche classique. Il gardera la méthode antilogique éléate, et la définition par dichotomies (analyses successives des différentes voies), mais il se refuse dans le même temps à se soumettre à l'ontologie moniste d'une lointaine tradition éléate.

De la même manière que pour la théorie des Idées dans le *Parménide*, ce qui est à tort perçu comme une réfutation ou une contraction dans sa propre pensée, est en fait une réponse à ceux qui auraient mal compris ce que représente l'héritage éléate dans la pensée platonicienne. Platon précise ce qui constitue dans sa pensée un concept tel que l'unité de l'être (et donc le fait que le non-être ne soit pas). Prétendre que seul l'être puisse être pensé ne signifie en aucun cas qu'il soit impossible de concevoir ou exprimer ce qui n'est pas vrai. Le mensonge est parfaitement possible. Dire qu'il n'y a que l'être qui soit (comme objet de science) ne signifie pas qu'il n'y ait que de l'être dans les discours des hommes, bien au contraire. Cela se comprend d'ailleurs aisément : sans la possibilité de se tromper, la recherche philosophique n'aurait aucun intérêt, puisque toute assertion serait aussitôt validée du simple fait qu'elle ait été prononcée. Il faut donc ne pas rester dans une lecture naïve de l'unité de l'être éléate.

Première synthèse : dialectique ascendante ou anagogie

Il convient désormais de synthétiser ce que qui fonde *le socle éléatique* de la dialectique platonicienne. Premièrement, quel est l'objet de la recherche en question ? Chez les Éléates, comme chez Platon par la suite, la méthode recherche avant tout la vérité, c'est-à-dire une connaissance du réel qui soit nécessaire et sans contradictions. « L'unité de l'être » n'est que la théorisation de cet objet de recherche. Sans unité de l'objet de recherche, la recherche est impossible.

Ce que nous avons nommé *antilogique* consiste en une recherche de cohérence, c'est-à-dire l'élaboration d'un système partant d'un concept, et tentant de rejoindre des conclusions sans jamais rencontrer de contradiction. Cette dialectique est dite « ascendante » ou « anagogique³⁹ » car partant d'hypothèses, et elle remonte vers des principes qui seront finalement vrais (non plus probables, mais certains). Ce cheminement est ascensionnel, car en partant des données du réel, il forge une hypothèse et l'éprouve selon les lois de la logique. En étudiant toutes les possibilités, la dialectique ascendante arrive parfois à un résultat positif. C'est notamment le cas dans les dialogues menés par des Éléates (*Parménide*, *Sophiste*, *Politique*), ou suivant rigoureusement cette méthode (*Théétète*). L'*elenchos* consiste en un test de validité, soit par recherche de contradiction dans le système, soit de manière plus subtile, par la mise en évidence d'une inconsistance dans la méthode (*i. e.* « les abeilles » du *Ménon*).

Enfin, il ne convient pas de parler de *réfutation* car la réfutation sous-entend une prise de position. En déclarant que Socrate réfuterait telle ou telle position, nous construisons un cadre de pensée restreint dans lequel Socrate défendrait certaines thèses de manière masquée. Cela va à l'encontre même du principe du dialogue, et réduirait les ouvrages de Platon à du crypto-dogmatisme. Notre postulat théâtral nous impose davantage de profondeur dans l'étude et d'interroger le style dialogué dans sa complexité. Notre lecture ne supprime pas l'éventualité de résultats positifs dans quelques dialogues (nous en avons déjà annoncés), mais privilégie cependant l'idée selon laquelle le résultat comme « thèse platonicienne sous-jacente » n'est pas une nécessité, sinon une possibilité.

³⁹ Du grec ἀναγωγή signifiant « élévation ».

La dialectique est donc en partie une activité consistant à bien diviser, pour *catégoriser*, classer les êtres afin de les *définir* au mieux. Telle est la tâche de la dialectique que nous appelons ascendante. Une fois l'ascension effectuée, le dialecticien est en mesure de parler correctement du concept ou de l'être qu'il interrogeait. L'ascension est représentée par la sortie du philosophe hors de la caverne. Il faut sortir pour se défaire de l'attachement instinctif aux ombres, et monter jusqu'à contempler les êtres tels qu'ils sont vraiment. Mais cette définition de la dialectique semble incomplète pour le moment, l'héritage éléate ne recouvrant qu'une seule des facettes de cet art, à savoir son élan initial. La dialectique platonicienne s'inscrit pleinement dans la lignée de l'éléatisme mais ne pourrait s'y réduire.⁴⁰ Il convient désormais de nous intéresser davantage au fonctionnement de la dialectique, maintenant que nous avons mis en lumière les principes sur lesquels elle repose.

⁴⁰ Il est en réalité impossible de définir clairement ce que représente la ligne de pensée éléate du simple fait que les écrits manquent pour s'en faire une claire idée sur tous les sujets (politique, art, morale, *etc.*).

III. VERS UNE LOGIQUE DU DIALOGUE

Dialogue, dialectique et joute

Que la méthode socratique basée sur le dialogue soit couramment appelée « dialectique » présupposerait une différence entre le simple dialogue et la dialectique. Plus exactement, il y aurait des *moments* dialectiques au sein des dialogues. De manière générale, la dialectique est considérée comme une méthode rigoureuse, dont l'objectif serait l'acquisition d'un savoir, alors que le dialogue ne serait qu'une activité banale et quotidienne, ayant pour finalité l'échange d'informations. Pourtant, l'étymologie de ce que nous appelons dialectique nous renvoie au grec « διαλέγω », et semble ne pas se distinguer clairement du dialogue en général. Nous retrouvons d'une part la racine λεγ / λογ du discours et du raisonnement, qui malgré sa polysémie, représente toujours l'idée d'un travail de détermination du réel par la pensée.⁴¹ D'autre part, le préfixe « δια » implique une notion de *rapport*, d'*échange* et de *discrimination par division*.

Le dialogue est une activité quotidienne : toute interaction orale entre deux individus est une forme de dialogue. Pourtant, tout dialogue est-il dialectique ? Dans le dialogue comme dans la dialectique, nous remarquons une pluralité des positions : le *dialogue* est l'œuvre de plusieurs personnes qui échangent, quand le *monologue* n'est l'affaire que d'une seule. Mais ce qui semble distinguer la dialectique du dialogue semble résider dans sa prétention à fournir le moyen d'obtenir un savoir spécifique. La dialectique est alors une forme de raisonnement heuristique à plusieurs. Le raisonnement dialectique peut être qualifié d'argumentation puisque chaque individu donne des arguments allant dans le sens de sa pensée. Plus précisément, les participants de l'exercice dialectique argumentent en défendant une thèse, essayent d'en contredire une autre, ou énoncent des hypothèses au sujet de certains prédicats.

Comme nous le remarquons plus haut, Platon ne parle pas de dialectique mais plutôt de puissance de dialoguer. Il semble donc possible que la distinction entre le dialogue et la

⁴¹ Le λόγος est à la fois le discours, la parole, mais aussi l'argumentation, la rationalisation. Il se comprend généralement comme une opposition au μῦθος (la parole du poète, transcendant la rationalité du réel). Nous reviendrons par la suite sur cette opposition.

dialectique comme méthode de recherche soit postérieure à la rédaction des dialogues de Platon. Le dialogue est déjà une activité de recherche, les interlocuteurs ne parlent pas sans raison. Bien que certains dialogues puissent être purement informatifs et ne pas reposer sur un fonctionnement de questions et réponses, l'intérêt de la présence d'un deuxième interlocuteur repose justement sur l'éventualité d'une critique de la thèse initiale, ou tout au moins sur une évolution entre le point de départ des échanges et l'arrivée. Quelle différence peut-on faire entre le dialogue et la dialectique ? Quelle est la validité de la différenciation entre le cours normal du dialogue de l'activité dialectique ?

Ces interrogations nous amènent à mettre en doute la distinction entre la dialectique et le dialogue. Cette mise en doute n'est pas un reniement définitif sinon le commencement de notre réflexion. Le dialogue consiste en une discussion à plusieurs, à l'inverse du monologue. Le dialogue suppose alors *une intervention* des différents partis dans la conversation. Pour conforter notre idée ; les premières phrases de Socrate semblent le plus souvent initier insidieusement la totalité de l'exercice, en abordant naturellement le thème qui sera au cœur du dialogue, comme si ce que nous appelions *dialectique* n'était en fait que la simple progression d'une discussion.

Face à cette interrogation, nous décidons de répondre à la question inverse. Nous tâcherons de voir comment la dialectique a été définie, puis nous comparerons ceci au contenu des dialogues. Ainsi, si une différence existe véritablement entre dialogue et dialectique, nous serons à même de la confirmer. La dialectique est définie comme un exercice argumentatif. Mais le raisonnement dialectique diffère-t-il des autres raisonnements, et de quelle manière ? Quel rapport entretient la dialectique avec la déduction, l'intuition ou encore l'induction ?

Dans le cours du dialogue, la dialectique serait un moment différent, une méthode potentiellement plus *rigoureuse*, avec un projet défini à l'avance. Nous pensons pouvoir distinguer deux différences entre dialogue et dialectique : la nature (*i. e.* le fonctionnement structurel) et la visée (*i. e.* l'objectif). Cependant, nous devons remarquer que la nature d'une méthode dépend de sa visée, et réciproquement sa visée se définit par sa nature. Nous ne pouvons alors distinguer l'étude du premier de l'étude du second. Notre lecture présupposera (à

l'image d'un raisonnement par l'absurde) l'existence de moments dans le dialogue. Nous les appellerons *joutes dialectiques*.

S'interroger sur la nature des joutes dialectiques revient à s'interroger sur la nature de ce qu'une joute produit. Nous pourrions être tentés de répondre simplement qu'une joute dialectique produit un *savoir*, c'est-à-dire une connaissance qui puisse servir de vérité, mais cela nous apparaît insuffisant pour fonder une distinction précise entre dialectique et dialogue. De plus, l'intuition, la déduction ou l'induction sont autant de méthodes permettant l'obtention d'un savoir ; quel rapport peut entretenir la dialectique avec ces dernières ? Dans notre cas, la question fondamentale que nous devons nous poser est alors la suivante : que pouvons-nous espérer apprendre à la suite d'une joute dialectique ? Quelle peut être la nature d'un savoir émanant d'une joute ?

Nous voyons la limite méthodologique de notre interrogation en regard avec notre projet général. Si nous ne savons pas ce que peuvent être les productions d'une joute, il semble difficile de commencer l'élaboration d'une grille interprétative pour mettre à jour les réponses. En effet, cette situation est plus communément appelée « cercle vicieux ». Nous avons besoin de savoir ce qu'est une joute afin d'élaborer l'outil le plus efficace à la compréhension de ses résultats ; et dans le même temps, nous avons besoin de savoir ce que peuvent être les résultats espérés d'une joute afin de la définir pleinement.

Nous proposons de faire le choix d'utiliser d'autres auteurs que Platon pour comprendre la dialectique chez ce dernier. D'une part nous croyons que s'il existe un projet dialectique, alors ses différentes expressions partent d'une idée commune, d'autre part la nature de l'exercice influence nécessairement la finalité de celui-ci, si bien que le projet de Platon ne peut pleinement être interprété uniquement à travers d'autres auteurs. Nous ne réduisons pas toutes les dialectiques à un seul exercice commun dans toute l'Antiquité ; nous pensons simplement que cet exercice devait trouver une origine commune, et que cette origine doit au moins se retrouver en partie dans la visée de cet exercice. Une fois la visée définie, il sera bien plus aisé de voir en quoi ce projet s'exprime de différentes manières d'un auteur à l'autre. D'après ce postulat initial,

les différences entre les dialectiques reposeraient principalement sur la nature et la présentation des réponses.

Notre objectif est donc d'établir clairement quelles pouvaient être la visée et les conditions d'emploi des joutes dialectiques à l'époque de Platon. Ceci étant terminé, nous pourrons en déduire, de façon générale la nature des réponses engagées par l'exercice dialectique. Enfin, nous pourrons tirer des conclusions sur la méthode socratique, et élaborer l'outil interprétatif le plus adéquat.

1. La dialectique chez Aristote

Aristote, père de la logique ?

Avant de commencer notre étude sur l'héritage éléate, nous avons dans un premier temps repéré et analysé ce qui constituait selon nous les « obstacles interprétatifs » à la lecture du *Parménide*. Nous avons pourtant omis volontairement un de ces obstacles, qui ne peut être traité comme les autres, sa nature est plus complexe et requiert davantage de réflexion. Il s'agit d'Aristote, ou plutôt de l'image d'Aristote et de l'aristotélisme dans l'esprit des commentateurs. Pour beaucoup d'entre eux, Aristote est le fondateur de la logique telle que nous la connaissons. L'idée que la logique serait née avec la syllogistique aristotélicienne des *Premiers Analytiques* est bien répandue. En effet, Aristote, dans son *Organon*, s'est attaché à définir précisément l'ensemble des principes logiques de son époque, si bien que celui-ci est considéré comme « le père de la logique »⁴². Cela pose cependant un problème d'envergure. En attribuant à Aristote la paternité des éléments de base de la logique (principe du tiers exclu, principe de non-contradiction, logique modale, etc.), ces mêmes commentateurs font de la dialectique platonicienne une suite « heureuse » d'arguments sans réelle structure logique sous-jacente.

Nous devons alors dans un premier temps démonter le mythe de l'absence de logique pré-aristotélicienne, puis dans un second temps nous tâcherons de comprendre quelle est la place de la dialectique chez Aristote et ce que ses écrits peuvent nous apprendre dans le cadre de notre étude. L'écriture platonicienne est pleine de mystères, de métaphores, de symboles. Cela représente ce que nous avons appelé précédemment la *puissance littéraire* de Platon. Nous devons cependant remarquer que cette écriture n'aide pas lorsque nous désirons analyser de manière précise la méthode dialectique. Face à l'exégèse platonicienne, Aristote apparaît comme l'auteur le plus proche sur le plan conceptuel (relation de maître à élève) et spatio-temporel. Mais Aristote est aussi systématique⁴³ dans son écriture : les œuvres d'Aristote ne sont ni des

⁴² Les recherches contemporaines tendent cependant à replacer le travail d'Aristote dans son contexte, et non plus à en faire une production géniale *ex nihilo*. Nous espérons œuvrer en ce sens.

⁴³ Aristote tente d'écrire un système défini, regroupant tous les champs de la philosophie et s'articulant de l'un à l'autre.

dialogues, ni des poèmes, mais des traités de philosophie. À peu de choses près, ce modèle perdure jusqu'à aujourd'hui dans l'activité philosophique académique.

Opposition entre Topiques et Analytiques

Nous décidons d'effectuer une lecture des *Topiques* d'Aristote, dont le sujet est précisément la dialectique. Ce choix dans le cadre de notre étude n'est pas sans risque, les différences entre la pensée du Stagirite et de celle de Platon sont nombreuses, recouvrent tous les plans et risqueraient d'influencer notre lecture platonicienne. L'une de ces différences justifie cependant notre choix. En effet, Aristote n'écrit pas seulement sur la dialectique, mais aussi et surtout sur les syllogismes démonstratifs et déductifs. La lecture contemporaine a même une forte tendance à considérer que l'approche logico-syllogistique d'Aristote aurait dépassé la dialectique platonicienne. En d'autres termes, Aristote serait l'inventeur d'une méthode scientifique alors que Platon n'aurait fait que du bavardage dialectique. W. D. Ross le formule lui-même.

La discussion appartient à un mode de pensée révolue [...] Aristote a lui-même ouvert une meilleure voie, celle de la science ; ce sont ses propres *Analytiques* qui ont rendu ses *Topiques* surannés.

(ROSS 1930, 86. [trad. PARODI])

Cette citation de W.D. Ross est d'une très grande importance. Si cette hiérarchie entre dialectique et démonstration est avérée, alors notre lecture de Platon s'en verrait profondément changée. Dans cette perspective, Socrate serait confronté à l'aporie parce que sa méthode était défailante. Aristote aurait trouvé la solution à l'aporie de Platon.

L'idée selon laquelle Platon et Aristote s'opposeraient n'est pas nouvelle. Le premier est bien souvent décrit comme tributaire d'une idéologie céleste et accompagné d'un certain dégoût de la réalité sensible. La tradition attribue au second une méthode scientifique empirique et rationnelle : Aristote « père de la science ». Il convient de remettre en question cette dichotomie historique. Aristote fait-il lui-même une hiérarchie entre syllogisme dialectique et syllogisme démonstratif ?

Commençons par nous demander quel peut-être le rôle des *Topiques*. Un « τόπος » est en grec un lieu, au sens géographique, mais aussi figuré.⁴⁴ Les « τόποι » sont donc les lieux par lesquels il convient de passer dans tout bon *cheminement* intellectuel.⁴⁵ Aristote rédige donc une suite de *lieux* intellectuels par lesquels quiconque cherche un certain savoir doit passer. *Les Topiques* sont donc un manuel, à l'usage des esprits désireux d'entreprendre des réflexions dialectiques. Comme la totalité de son corpus ou presque, Aristote écrit pour des étudiants, ou tout du moins des personnes en *apprentissage*. La différence avec les œuvres de Platon est grande : Platon pense que le savoir nécessite un immense effort d'interprétation et de compréhension. À l'inverse, Aristote préfère adopter la posture déjà très scolaire du *livre de cours*.

Il s'agit de comprendre de quelle nature est ce savoir. Regardons comment Aristote ouvre lui-même son ouvrage.

Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας **μέθοδον εὐρεῖν** ἀφ' ἧς δυνησόμεθα **συλλογίζεσθαι** περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος **προβλήματος** ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν **ὑπεναντίον**.

Le propos de notre travail [sera de] **découvrir une méthode** grâce à laquelle d'abord nous pourrons **raisonner** [à partir] d'endoxes sur tout **problème** proposé ; [grâce à laquelle] aussi, au moment de tenir nous-mêmes un discours, nous ne dirons rien de **contraire**.

(ARISTOTE, *Topiques*, 100a18-21.)

Il précise son propos quelques lignes plus loin.

Πρῶτον οὖν ῥητέον **τί ἐστι συλλογισμὸς** καὶ τίνες αὐτοῦ **διαφοραί**, ὅπως ληφθῆ ὁ **διαλεκτικὸς συλλογισμὸς**· τοῦτον γὰρ ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην πραγματείαν.

En premier, bien sûr, on doit dire **ce qu'est un raisonnement** et par quoi ses espèces se **différencient** de manière à ce qu'on obtienne **le raisonnement dialectique** ; c'est là ce que nous cherchons, dans le travail que nous nous proposons.

(ARISTOTE, *Topiques*, 100a21-25.)

⁴⁴ Comme lorsque nous disons d'une assertion qu'il s'agit d'un « lieu commun ».

⁴⁵ Nous retrouvons cette idée dans le mot « méthode », constitué du grec « ὁδός » signifiant la route.

Le sujet est le syllogisme dialectique ; mais pouvons-nous pour le mot *syllogisme* garder la définition qu'Aristote en avait déjà fait dans les *Premiers analytiques* ? Nous croyons que cela est le cas, et nous appuyons ce choix sur le fait qu'Aristote répète à l'identique la définition des *Premiers analytiques* directement après le passage des *Topiques* que nous venons de voir. Un « syllogisme » (συλλογισμὸς [100a25]) est un « discours » (λόγος) dans lequel nous posons certaines choses, afin d'en faire « résulter nécessairement » (ἐξ ἀνάγκης) quelque chose d'autre à partir de « ce qui avait été posé » (διὰ τῶν κειμένων). Il n'y a donc qu'une seule syllogistique, au sens d'ensemble de *règles logiques*.⁴⁶

La dialectique est pour Aristote une méthode permettant de raisonner à partir d'endoxes, afin de pouvoir par la suite soutenir une thèse sans se contredire. Par *endoxe*, nous entendons l'antonyme de *paradoxe*, c'est-à-dire ce qui est approuvé par le plus grand nombre. La traduction latine *probabilis* est un faux ami, car il faut y voir non ce qui est possible, mais ce qui est approuvé.⁴⁷ L'endoxe est donc ce qui est reconnu par les grands hommes, nous pourrions dire aujourd'hui la communauté scientifique. Il faut y voir en substance un concept proche de celui de paradigme. Toute la différence entre les syllogismes démonstratifs et les syllogismes dialectiques serait contenue dans la nature des prémisses utilisées. Les règles logiques applicables, c'est-à-dire les formes valides de syllogismes, sont identiques d'un syllogisme à l'autre. Mais si les syllogismes dialectiques reposent sur des endoxes, ces derniers ne produisent aussi que des endoxes. En logique modale, nous dirions que ce qui est reconnu du plus grand nombre, n'est pas pour autant nécessaire. Les conclusions peuvent donc aussi ne pas être nécessaires (ce qui est valide — qui respecte les règles de la logique — n'est pas nécessairement vrai, d'autant plus que

⁴⁶ Nous prenons ici pour référence le travail de Benoît Castelnérac qui déclare : « Albeit the most frequent one, the reduction (*apagôgê*) is only one type of 'demonstration through impossibility' in the *Prior Analytics*. » en se basant sur les travaux de Robin Smith (SMITH 1989, p. 141–142) .

⁴⁷ Sur ce point de traduction, nous suivons à la lettre la remarque de Georges Frappier qui fut l'un des premiers à remarquer le décalage sémantique entre le *probabilis* latin de Boèce et le mot « probable » d'aujourd'hui. (FRAPPIER 1977, 115)

les endoxes ne sont en fait que les produits de l'induction du plus grand nombre⁴⁸). À l'inverse, le syllogisme démonstratif produit un savoir, puisqu'il procède de prémisses vraies. Aristote crée une hiérarchie, avec d'une part les syllogisme démonstratifs, producteurs de savoir, et d'autre part les syllogismes dialectiques, producteurs d'opinion. Les premiers seraient maîtres dans l'empire du nécessaire, les seconds esclaves de l'accidentel et du contingent.

Si ce que nous venons de voir est vrai, alors à quoi bon écrire les *Topiques* ? Comment justifier l'écriture d'un ouvrage — le plus long des six composants l'*Organon* — condamné à demeurer inférieur aux *Analytiques* ? Au deuxième chapitre des *Topiques*, Aristote évoque les utilités des différents syllogismes. Il y remarque trois utilités au syllogisme dialectique : « l'exercice » (γυμνασίαν [101a25]), « les entretiens » (ἐντεύξεις) et « les connaissances de caractère philosophique » (φιλοσοφίαν ἐπιστήμας).

Pour comprendre en quoi la dialectique est un exercice intellectuel, il suffit de voir que la dialectique est une préparation en vue d'échanges scientifiques. Les éléments du traité contenus entre les livres II et VII visent à développer les compétences qui seront nécessaires ultérieurement dans l'exercice scientifique. Ceci s'explique par l'identité des règles qui régissent à la fois les syllogismes démonstratifs et les syllogismes dialectiques. En bref, le *topos* dialectique se joint aux *topoi* démonstratifs parce qu'ils opèrent à partir des mêmes raisonnements selon des prémisses différentes. L'exercice dialectique est un entraînement à l'usage des règles de la logique, mais dans un contexte moins sérieux (puisque les prémisses ne sont que probables, et non pas certaines comme dans le cas de l'exercice démonstratif). C'est ainsi qu'il convient d'entendre la notion d'*entraînement*.

La seconde utilité concerne les entretiens. Il s'agit de la rencontre entre un dialecticien et un scientifique. Puisque les deux emploient les même lois logiques (la syllogistique), le

⁴⁸ Bien avant de le formuler comme David Hume le fera plus tard, les philosophes de l'Antiquité avaient cependant très clairement saisi ce qui allait devenir le « problème de l'induction ». En procédant du singulier au général, l'esprit s'appuie sur un nombre restreint de possibilités, et en tire une conclusion ayant valeur de règle *universelle*. Cependant, comme Platon le dira dans le *Gorgias* (que nous étudierons par la suite), la foule est très largement manipulée et est conduite en échec, le nombre n'est en rien garant d'une quelconque vérité : dans la *République*, seul un individu sort de la caverne, alors que tous les autres restent dans l'erreur.

dialecticien peut mettre à l'épreuve la position du scientifique. Si une position ne tient pas face à la dialectique, alors elle n'est pas encore scientifiquement défendable (manque d'explications ou de preuves). Les entretiens permettent, pendant des rencontres entre deux philosophes, de mettre en doute une position défendue par l'un des deux. Quand bien même s'agirait-il d'une prémisse considérée comme vraie par le premier, il pourrait ne s'agir que d'une endoxe pour le second : le premier verrait une nécessité là où le second ne verrait qu'une possibilité. Dans cette situation, le syllogisme dialectique permet donc une « mise à l'épreuve » des positions défendues.

[...] après s'être enquis de l'opinion de son adversaire, le dialecticien amorce une série de questions amenant l'adversaire à approuver une série de prémisses le conduisant à conclure le contraire de l'opinion donnée au départ : c'est de cette façon que l'opinion est dite mise à l'épreuve. [...] Il peut mettre à l'épreuve l'opinion elle-même, comme nous venons de le dire, ou une des prémisses de l'adversaire, mais en la traitant comme opinion.

(FRAPPIER 1977, 126)

Cette mise à l'épreuve se termine par le scientifique reprenant sa marche, possiblement soumis à de nouvelles erreurs, mais « débarrassé » par la dialectique des anciennes. À l'inverse, les opinions retenues après l'exercice sont des propositions approuvables, le scientifique devra en tenir compte dans sa science (FRAPPIER 1977, 125).

Ce qui ne passe pas la mise à l'épreuve dialectique est en manque d'explication ou de preuves. Inversement, une thèse qui passe le test entre dans une « véracité potentielle ». Néanmoins, cela ne constitue toujours pas de la science⁴⁹, au mieux des points de départ, des opinions desquelles on peut — ou ne peut pas — partir. Dans cette perspective la dialectique ne permet pas la création d'un savoir positif mais plutôt négatif : elle réfute ce qui est faux selon ses propres standards, mais ne permet pas pour autant de dire ce qui est vrai. La dialectique serait-

⁴⁹ Nous avons conscience des limites inhérentes à notre propos. Le mot « science » représente étymologiquement un savoir, mais le différencier de la croyance comme nous le faisons n'est certainement pas une évidence. Le lecteur pourra toujours nous objecter que tout savoir, aussi scientifique soit-il, repose sur la croyance de sa possibilité. Nous ne pouvons cependant pas nous permettre, pour des raisons méthodologiques, de rédiger un lexique entier sur ces notions. Nous nous référons donc, par défaut, au sens le plus général. La science est ici l'ensemble des savoirs dans le système d'un paradigme cohérent ; la fin de cette cohérence étant le début d'une révolution scientifique au sens de Thomas Kuhn.

elle « vide, vaine » ; comme le dit Aristote ? (FRAPPIER 1977, 126) Nous voyons émerger ici le caractère informel de la notion d'endoxe, nous reviendrons sur ce point par la suite.

La connaissance des principes premiers

Passons maintenant à la troisième utilité évoquée par Aristote. Comment un raisonnement n'étant pas nécessaire peut-il produire des connaissances philosophiques ? Le passage de l'ἔνδοξα à l'ἐπιστήμη semble profondément contre-intuitif. Aristote définit les principes de sciences au premier livre des *Seconds Analytiques* : l'hypothèse tout d'abord, sur laquelle repose un autre raisonnement. L'hypothèse est conclusion d'une science antérieure. L'hypothèse est possiblement soumise au même examen que la conclusion scientifique dans le débat. En confirmant son hypothèse comme une conclusion, le scientifique confirmera davantage encore son raisonnement, qui ne reposera plus sur du sable mais sur des principes solides et vérifiés. Il y a bien sûr le problème de la régression infinie.

Cela nous amène au second problème : l'axiome. Celui-ci « ne sera jamais démontré : mais sa condition peut ressembler à celle de l'hypothèse » (FRAPPIER 1977, 127). En réalité, il n'y a ici pas de grande différence, l'axiome étant une hypothèse explicite incluse dans un système de raisonnement, la dialectique permet de questionner sa valeur absolue, au même titre que les hypothèses.

Le véritable changement apparaît maintenant, avec l'étude des principes premiers :

ἔτι δὲ πρὸς **τὰ πρῶτα** τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην.

De plus, [ce travail] sert pour **les [principes] premiers** de chaque science.

(Aristote, *Topiques*, 101a35.)

Ces principes premiers sont antérieurs à tout savoir, ils représentent la *possibilité* même d'un savoir. Puisque le syllogisme dialectique repose sur des règles, il est impossible pour ce dernier de remettre en cause ses propres principes fondamentaux. La dialectique permet donc, de par sa nature investigatrice, d'interroger ce qui définit la notion même de savoir scientifique. Plus encore, la dialectique permet d'affiner et de repenser les définitions, qui sont les véritables principes fondateurs de tout savoir, puisque ce savoir doit être communiqué à autrui. La

dialectique implique un échange, une expression des concepts avec la possibilité constante que ceux-ci soit étudiés. La dialectique avance par divisions successives, dissociant progressivement le nécessaire du contingent. L'exercice de définition repose essentiellement sur cette dichotomie par identification de l'accidentel. Ce qui reste après exercice peut donc être considéré d'essentiel, ce sur quoi la définition peut s'appuyer (FRAPPIER 1977, 129). La mise à l'épreuve est donc nécessaire, sans quoi le système serait redondant.

Nous pouvons conclure ce premier moment sur la dialectique de manière positive. La dialectique est en effet hiérarchisée dans l'œuvre d'Aristote, mais pour des raisons bien différentes de notre postulat de départ. Contrairement à la citation de W.D.Ross, *Les Topiques* ne sont pas « surannés » ; au contraire ils représentent l'unique moyen pour s'attaquer à ce qui *vient avant la science*.⁵⁰ En ce sens, la dialectique n'est effectivement pas créatrice de savoir scientifique, mais sa méthode par endoxes et le respect des règles logiques issues de la même souche que les *Analytiques* en font l'unique moyen de commencer une recherche scientifique. De plus, il s'agit aussi du seul moyen de remettre en question ce qui apparaît à la communauté scientifique comme étant des évidences. Nous devons cependant garder à l'esprit que la dialectique ne produit aucun savoir définitif chez Aristote, il s'agit seulement d'une prise de position reconnue comme fiable dans le contexte du débat scientifique. La dichotomie entre science et dialectique n'étant pas la même chez Platon, nous partons du travail que nous venons de réaliser afin d'étudier la composition réelle d'une joute dialectique et de comprendre ce que celle-ci peut finalement produire.

La lecture axiomatique de la syllogistique aristotélicienne

L'histoire de la logique n'est pas sans exemples de projets interprétatifs dont la portée dépassa largement celle de la simple lecture. Les conséquences éventuelles d'un outil mal adapté, d'un projet mal interprété⁵¹, peuvent être véritablement délétères pour l'Histoire de la philosophie. À la fin du XIX^{ème} siècle, les avancées en mathématiques et en logique formelle

⁵⁰ Si ce ne sont que des *endoxa*, mais pas à comprendre au sens chronologique.

⁵¹ Non pas par l'auteur du projet (qui interprète nécessairement bien son œuvre) mais par les lecteurs de ce projet.

étaient nombreuses. Il semblait alors légitime et fécond *d'axiomatiser* les différents champs de la pensée afin d'observer les résultats obtenus. Jan Łukasiewicz décida d'axiomatiser la syllogistique aristotélicienne dans la lignée de l'École de logique polonaise naissante. Son projet reposait sur le principe d'une *linéarité* de la logique de l'Antiquité à nos jours ; réciproquement, il devait être possible, selon lui, d'appliquer des principes contemporains afin de « corriger » la syllogistique d'Aristote.

Ainsi la logique d'aujourd'hui n'est ni plus ni moins qu'une suite et une extension de la logique formelle antique. Ce n'est pas un courant à l'intérieur de la logique, avec laquelle quelques autres tendances pourraient coexister, mais précisément la logique formelle scientifique contemporaine entretient avec la logique antique une relation semblable à celle que, par exemple, les mathématiques contemporaines entretiennent avec les *Éléments* d'Euclide.

(ŁUKASIEWICZ 2010, 237. [trad. F. CAUJOLLE-ZASLAVVSKY])

Nous n'irons pas jusqu'à parler d'une *erreur* de la part de Łukasiewicz, mais il faut cependant reconnaître l'aspect hautement anachronique d'un projet de la sorte.

Łukasiewicz a donc fait un choix paradoxal, celui d'un système qui utilise intuitivement des règles qui ne seront formulées que par [l]es successeurs [d'Aristote].

(GOURINAT 2011, 79)

[Pour Łukasiewicz] la syllogistique d'Aristote est une axiomatique qui ne se rend pas compte qu'elle se sert des axiomes que sont les syllogismes, car elle ne se rend pas compte que ses syllogismes sont des implications.

(GOURINAT 2011, 80)

Łukasiewicz n'hésite pas à « corriger le travail d'Aristote » (ŁUKASIEWICZ 2010, 130) au regard de la logique contemporaine. Sa restauration⁵² ressemble alors davantage à un néologisme *syllogistico-axiomatique*.

Notre objectif n'est pas ici de rentrer dans le détail de l'approche axiomatique de la syllogistique d'Aristote opérée par Łukasiewicz. Nous évoquons l'œuvre de Łukasiewicz afin d'illustrer la *borne extérieure* de notre travail. Nous voulions cependant présenter

⁵² Nous pourrions comparer le travail de Jan Łukasiewicz à celui d'Eugène Viollet-le-Duc dans le domaine de la restauration architecturale. C'est dans ce sens que nous employons le terme de *restauration*.

l'axiomatisation de Łukasiewicz afin d'éclairer ce qui selon nous est une des raisons de la mauvaise connaissance et interprétation de la logique grecque. En prenant pour modèle la logique du système aristotélicien il apparaît que certaines conséquences philosophiques furent délétères pour la bonne compréhension de l'histoire de la logique.⁵³

Nous avons vu chez Aristote que le projet dialectique vise l'entraînement, la mise à l'épreuve des thèses, et finalement la remise en question des principes de science. Notre objectif initial est de comprendre la nature des productions dialectiques. Premièrement, nous pouvons dire, d'après notre étude aristotélicienne, que la dialectique semble produire un certain *savoir-faire* dans les entretiens. La dialectique est un entraînement à la méthode déductive, et donc à la méthode démonstrative en général. Mais la dialectique permet surtout l'interrogation des principes de science, les principes premiers de la théorie démonstrative. Cependant, à travers cette interrogation, la dialectique n'est productrice que d'un savoir d'ordre *négatif* : la dialectique ne peut rien asserter positivement, elle ne peut que réfuter un principe. Nous rejoignons ici notre idée initiale d'un *apophatisme dialectique*. Pourtant, si l'étude du projet dialectique chez Aristote peut nous servir de point de départ, elle doit être suivie d'une transposition à l'œuvre de Platon. Nous allons maintenant nous concentrer sur la nature des joutes dialectiques dans les dialogues.

⁵³ Nous pensons ici aux travaux de Willard Van Orman Quine ou encore de Gottlob Frege, dont la lecture de la logique de l'Antiquité nous semble bien souvent anachronique. La logique y est considérée dans sa continuité historique, sans se préoccuper de son aspect contextuel (caractère *agonistique*, que nous étudierons dans la suite de notre travail).

2. La dialectique comme enrégimentation

Le tableau de pointage

L'unité de l'être et les deux voies de recherche sont les principes fondamentaux, qui selon nous, constituent l'héritage éléate à l'œuvre dans la dialectique platonicienne. Mais le simple fait d'avoir défini ces principes dans le poème de Parménide ne permettent pas de dire précisément comment la dialectique platonicienne fonctionne. La suite de notre travail sera donc maintenant de faire le lien entre la méthode éléate — que nous appellerons antilogie — telle que définie, et son fonctionnement réel dans les dialogues de Platon. Comme évoqué précédemment, nous ne parlerons pas d'un *elenchos* standard (Vlastos) qui consisterait en un *elenchos* réfutatif, mais bien plutôt d'un *elenchos* comme test (dokimasia) par recherche de contradiction. Le fait de trouver une contradiction ne signifie alors pas le soutien attaché à une autre thèse inverse. Mais est-ce suffisant pour dire précisément que l'hypothèse de départ propre à cette thèse est fautive ?

Le raisonnement au cœur de la dialectique éléate repose sur la dérivation d'impossibilités au moyen de joutes, celles-ci se nommant des « discours contraires », des antilogies. De ces dérivations, les conclusions à tirer sont complexes et ne nous renseignent pas de façon binaire sur le réel ; nous l'avons vu avec la prêtresse Diotime de Mantinée (*Banquet*). L'antilogique éléate est un *entraînement* à dériver des contradictions à partir d'une thèse initiale, mais durant l'exercice dialectique, d'autres hypothèses que la thèse initiale sont soutenues. La représentation d'une conclusion découlant d'une thèse initiale est trop simpliste, il existe un grand nombre d'hypothèses intermédiaires, comme autant d'inférences, qui finissent par arriver à la conclusion (le plus souvent une antilogie). Nous considérons que dans l'antilogique éléate, le fait d'arriver à une contradiction est simplement le constat que le *système défendu dans son ensemble* n'est pas correct. Ce système est composé de l'hypothèse de départ, mais aussi de toutes les hypothèses intermédiaires. L'ensemble de ces hypothèses intermédiaires forment le « tableau de pointage » (MARION 2014, 10).⁵⁴

⁵⁴ Marion emprunte la notion de « tableau de pointage » (*scoreboard*) à Lewis dans LEWIS, D., 1983, « Scorekeeping in a Language Game », dans *Philosophical Papers*. Volume 1, Oxford, Oxford University Press, 233-249.

Questionneur obtient de la sorte des engagements de la part de Répondant aux énoncés B_1, B_2, \dots, B_n , qui forment, avec A , le « tableau de pointage » de Répondant : $\{A, B_1, B_2, \dots, B_n\}$.

(MARION 2014, 10)

Le fait de dériver une contradiction en antilogique éléate n'est donc pas une opposition radicale entre la thèse de départ (α) et la conclusion (\square). Le tableau de pointage forme un système composé de toutes les hypothèses intermédiaires ($\beta_1, \beta_2, \beta_3, \dots, \beta_n, \square$). La contradiction ne porte alors pas uniquement sur la thèse de départ (α) mais aussi sur chacune des hypothèses intermédiaires (β_x). Le problème est en fait bien plus complexe. Chacune des hypothèses intermédiaires est soumise au principe de tiers exclu ; cependant, la contradiction apparaissant après l'ajout de plusieurs hypothèses intermédiaires, il est impossible sur le moment de dire d'où le problème vient précisément dans la suite des propositions.

Nous pouvons justifier notre propos à partir d'un passage du *Charmide* employé par Marion (MARION 2014, 17). Dans ce passage, le personnage de Critias refuse de se contredire (réfuter son hypothèse de départ), et préfère se rétracter en partie (sous-entendu revenir en arrière sur les hypothèses intermédiaires). Notre lecture suggère ici que Platon avait conscience de l'ensemble du système d'hypothèses à l'œuvre dans la déduction de preuve.

Ἄλλὰ τοῦτο μὲν, ἔφη, ὁ Σώκρατες, οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, ἀλλ' εἴ τι σὺ οἶει ἐκ τῶν ἔμπροσθεν ὑπ' ἐμοῦ ὁμολογημένων εἰς τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι **συμβαίνειν**, ἐκείνων ἂν τι ἔγωγε μᾶλλον ἀναθείμην, καὶ οὐκ ἂν αἰσχυρθεῖην **μὴ οὐχὶ ὀρθῶς φάναι** εἰρηκέναι, μᾶλλον ἢ ποτε συγχωρήσαιμι ἂν ἀγνοοῦντα αὐτὸν ἑαυτὸν ἄνθρωπον σωφρονεῖν.

Mais ceci, Socrate, reprit-il, ne se peut jamais ; si donc tu penses que ce que j'ai dit précédemment **conduise nécessairement à ceci [cette conclusion]**, j'aime encore mieux me rétracter en partie, et, sans rougir, avouer que **je me suis mal exprimé**, plutôt que de convenir jamais qu'un homme puisse être sage s'il ne se connaît pas lui-même.

(PLATON, *Charmide*, 164c-d.)

Dans cet exemple, Critias opère clairement une différence entre son point de départ et les dernières assertions qu'il vient de tenir. Il est donc possible de revenir en arrière sur les hypothèses intermédiaires, sans pour autant remettre en question son hypothèse initiale.

Comme on peut le voir, Critias, en tant que Répondant, préfère revenir en arrière et réparer son tableau de pointage en rejetant un de ses éléments plutôt que de concéder la contradictoire ; ce qui démontre que Platon était parfaitement conscient de cette possibilité et que celle-ci ne le gênait nullement.

(MARION 2014, 17)

Nous venons de voir que la dialectique éléate peut être comprise sur le principe d'un tableau de pointage comprenant l'ensemble des hypothèses intermédiaires. Nous devons maintenant analyser plus en détails le fonctionnement de l'antilogique éléate. En effet, Platon choisit de donner la dialectique éléate comme point de départ de la *tragédie socratique*. Si la dialectique socratique ne se résume pas nécessairement à la dialectique éléate, nous ne pouvons cependant nier son rôle initiateur.

Les règles de l'antilogique éléate

Le tableau de pointage ne représente en réalité qu'une partie du fonctionnement général des joutes dialectiques. Ce système de recherche dialectique, que nous appelons *antilogique*, est régi par un ensemble de règles. Nous allons maintenant étudier plus en détails l'ensemble de ces règles afin de comprendre le fonctionnement précis d'une joute éléate. Cette interrogation aura pour objectif de mettre à jour la nature précise des productions issues d'un exercice dialectique.

Mathieu Marion dénombre onze règles définissant le déroulement des joutes antilogiques éléates. Nous allons résumer brièvement le contenu de ces onze règles (MARION 2014, 9-14) et voir ce que ces règles impliquent. Une joute ne peut se faire qu'entre deux personnes jouant chacune un rôle défini. L'un des joueurs sera le Questionneur et l'autre le Répondant. Le Questionneur commence la joute en obtenant de Répondant son engagement à une thèse (A). Cette thèse est alors supposée, pour les besoins de la joute. Cela se constate aisément chez Platon, puisque Socrate demande toujours à son interlocuteur de définir telle ou telle notion. Le point de départ sera la thèse défendue par Répondant. La joute a alors pour objectif de voir pour Répondant s'il sera capable de défendre cette thèse — et non pas pour Questionneur de soutenir une thèse (contre le dogmatisme de Vlastos).

La joute est une succession de questions courtes et de réponses affirmatives ou négatives. Ces questions sont courtes car elles ne doivent porter que sur une seule assertion à la fois, afin que les inscriptions d'hypothèses au tableau de pointage soient le plus claires possible. Comme annoncé plus haut, à la thèse initiale sont ajoutées les hypothèses reconnues par Répondant. Chaque élément du tableau de pointage est un engagement de la part de Répondant vis-à-vis de Questionneur. Le Questionneur ne peut ajouter aucun élément au tableau de pointage, tant que Répondant ne l'a pas concédé préalablement. De la sorte, les éléments implicites supposés par Questionneur mais ne figurant pas au tableau de pointage de Répondant ne sont pas *nécessairement* suffisants pour dériver une contradiction de la joute. Répondant est toujours capable de renier cette hypothèse implicite, de sorte qu'il faille alors recommencer une joute. Cette règle explique aussi « l'aveu d'ignorance » (MARION 2014, 10) de Socrate, impératif pour le bon déroulement de la joute. Sans cet aveu d'ignorance, Socrate introduirait de lui-même de nouvelles hypothèses, détruisant ainsi la propriété du tableau de pointage. De plus, cette règle introduit aussi une « contrainte doxastique » (MARION 2014, 10) ; le Répondant doit dire ce qu'il pense, suivre sa *doxa*, c'est-à-dire son opinion personnelle.

La règle suivante est l'inférence de l'impossibilité par Questionneur. Il s'agit du cœur de l'antilogique éléate. À partir de l'ensemble des engagements de Répondant, Questionneur doit parvenir à inférer une impossibilité (*ἀδύνατον*) ou une fausseté évidente.⁵⁵ Cette règle repose sur le principe de non-contradiction tel que nous l'avons énoncé plus haut. Pour cette raison, les réponses sont réduites à « oui » ou « non », assurant dans la recherche le caractère bivalent des assertions atomiques. Les Éléates avancent d'ailleurs dans leur raisonnement *via* les paires de prédicats contradictoires (limité et illimité, divisible et indivisible, *etc.*).

Nous devons ici faire face à un paradoxe. Nous avons vu plus haut que l'argument de Zénon n'est compréhensible qu'en l'absence du tiers exclu. Pourtant, la méthodologie éléate est une réduction binaire des assertions, de sorte de pouvoir en inférer une contradiction. Le principe de tiers exclu intervient donc dans le raisonnement. Nous pouvons sortir de cette impasse si nous remarquons les deux échelles de grandeur d'une joute. Au niveau atomique des assertions, le

⁵⁵ Parmi ces faussetés figurent « la réfutation, l'erreur, le paradoxe » tel que défini par Aristote dans les *Réfutations sophistiques* [165b12] (MARION 2014, 11).

principe de tiers exclu fonctionne. Une assertion est soit *juste*, soit *fausse*. Il s'agit d'une logique bivalente. En revanche, à l'échelle de l'ensemble de la joute, il est impossible de réduire la succession des engagements de Répondant à une situation binaire (comme le fait Vlastos). Chaque engagement atomique peut prendre deux valeurs, mais il arrive souvent — toujours ? — qu'un engagement ne soit pas atomique, et représente en réalité une succession d'arguments implicites. Les combinaisons sont donc immensément nombreuses, leur nombre vraisemblablement incalculable à l'échelle du réel. Nous voyons maintenant pourquoi le tiers exclu ne permet pas le raisonnement par l'absurde sur l'ensemble d'un système, mais est nécessaire pour l'élaboration d'un tableau de pointage et l'avancement d'une joute.

Finalement, il apparaît maintenant que la joute n'est pas une activité neutre, il s'agit d'un jeu. Celle-ci se termine par la victoire de l'un des deux participants. Si le Questionneur parvient à inférer une impossibilité d'après le tableau de pointage de Répondant, et que celui-ci ne peut en rendre raison, alors Questionneur remporte la joute. À l'inverse, si Questionneur ne parvient pas à inférer une impossibilité, Répondant emporte la joute (MARION 2014, 12).⁵⁶ Nous voyons ici l'aspect contextuel d'une joute. En effet, si dans un tribunal la clepsydre limite drastiquement le temps de parole, il n'en est rien dans une discussion entre amis. Afin d'empêcher les joueurs de perdre volontairement du temps, les tactiques dilatoires sont interdites (MARION 2014, 12). Il est aussi interdit d'utiliser des sophismes ; ceux-ci étaient pour la plupart répertoriés dans des manuels et figuraient déjà dans *L'Euthydème* dans un ordre fort proche de celui des *Réfutations sophistiques* (MARION 2014, 12).⁵⁷

La dernière règle porte sur le processus d'induction. Le Questionneur peut, dans le fil de l'exercice dialectique, concéder une universelle affirmative « Tous les A sont B ». Cependant, cela n'est possible que si le Répondant a préalablement présenté plusieurs instances, et si le

⁵⁶ Comme c'est notamment le cas dans *Le Criton*, *Le Gorgias*, *La République*.

⁵⁷ Marion renvoie ici à Dorion (DORION 1995, 100), qui établit la liste suivante, de cinq correspondances entre *L'Euthydème* et les *Réfutations sophistiques* (SE pour *Sophisticis Elenchis*) :

1. E 267c et SE 4, 165b31-34
2. E 277a9-b1 et SE 4, 166a30-31
3. E 298e4-5 et SE 24, 179a39 ; b14 ; b39 ; 180a4
4. E 300a et SE 4, 166a9-10
5. E 300b et SE 4, 166a12-14 ; 10, 171a8 ; a28-30 ; 19, 177a12 ; a25-26

Questionneur n'est pas capable de fournir un contre-exemple. Dans ce cas seulement, l'universelle positive est inscrite au tableau des engagements de Répondant. La joute n'est donc pas un long fleuve tranquille ; au contraire, la volonté de gagner des deux partis donne un caractère agonistique à la joute. Le Répondant est en position défensive, alors que le Questionneur est en position offensive.

Nous pouvons maintenant conclure cette analyse du fonctionnement des joutes éléates et de leur influence sur la dialectique socratique. Nous voyons clairement que l'antilogique éléate n'est pas un simple dialogue, il s'agit d'un moment complexe, gouverné par un ensemble de règles. L'exercice antilogique est parfaitement défini. Celui-ci implique un rapport de force entre deux individus qui s'affrontent pour gagner la joute. Nous voyons alors en quoi notre outil représentatif logique ne peut pas se réduire à une arborescence selon le modèle de la déduction naturelle. Les arguments avancés par les participants ne convergent pas vers une conclusion de façon *a priori*. Au contraire, les deux partis se divisent et argumentent de sorte que leur adversaire ne soit plus en situation de défendre sa propre thèse. La dialectique n'est pas une *monologique* mais une *dialogique* de l'argumentation rationnelle. Le raisonnement obtenu est un équilibre entre deux tensions opposées. Si la tension est trop forte, alors la joute se réduit à une antilogie. La suite de notre travail consistera maintenant à définir de façon définitive notre outil dialogique de représentation des joutes dialectiques.

3. Représentation dialogique : la sémantique des jeux

Vérité et stratégie gagnante

Nous venons de le voir, la dialectique ne peut se comprendre totalement sans une approche dialogique. Il est non seulement nécessaire sur le plan logique d'inclure dans les paramètres de lecture la dualité de l'exercice dialectique, mais il est surtout impossible de réduire l'argumentation d'une joute de manière monologique sans omettre le contexte de chaque joute. Une joute requiert donc l'acceptation tacite de règles, c'est-à-dire différentes contraintes dépendant soit de la nature même de l'exercice, soit du contexte de cet exercice.

L'enchaînement hypothético-déductif des raisonnements en déduction naturelle tente d'être représentatif de l'avancement d'une pensée. Cependant, la déduction naturelle rencontre une limite dans le cas précis de la dialectique. Cette représentation donne l'illusion d'un avancement linéaire, non pas dans le temps, mais sur le plan argumentatif. En réalité, la déduction naturelle ne permet que la représentation finale de l'argument obtenu, mais n'inclut pas les allers-retours que représente une joute dialectique telle qu'illustrée par les Éléates et Platon. Nous devons donc terminer le premier moment de notre étude par une mise au point définitive de ce que nous entendons par le concept de joute dialectique.

Nous le disions plus haut, la dialectique se définit comme un raisonnement argumentatif à plusieurs. Il faut donc nécessairement être au moins deux, et avoir des thèses différentes à défendre. Dans ce cas, la dialectique n'est-elle pas simplement la défense d'une thèse plutôt qu'une autre ? La dialectique est une activité à plusieurs, il faut donc y inclure la pluralité des raisonnements, et surtout la manière avec laquelle ces raisonnements dépendent de la pluralité. En d'autres termes, la dialectique n'est pas une suite de monologues s'opposant les uns aux autres ; les monologues se répondent, s'agencent et conduisent la discussion à un résultat. Ce résultat n'est donc pas un point d'arrivée absolu, mais est relatif à l'activité dialectique préliminaire.

Nous devons maintenant nous poser la question suivante : quelle est la valeur de la vérité du résultat d'une joute dialectique ? Peut-on dire que ce qui résiste à l'argumentation dialectique

est *vrai* ? À l'évidence, la critique que nous faisons de l'approche de Vlastos fonctionne dans sa réciproque, et si le système est cohérent, il est cependant possible que la thèse initiale comporte une contradiction, mais que cette contradiction soit annulée par une autre contradiction issue de l'un des engagements du tableau de pointage. Il est donc impossible de parler de vérité au sens scolastique d'adéquation de l'être et de la pensée. Si la vérité est un jugement sur le réel, une joute dialectique ne semble produire qu'une vérité inférieure. Elle ne produirait même que des systèmes argumentatifs en équilibre, mais sans rapport direct avec le réel.

Nous pouvons alors parler d'une vérité qui ne serait plus ontologique, mais pragmatique. Une vérité dépendant du contexte dialectique, une *stratégie gagnante*. Cependant, cela revient à aborder le problème dans le mauvais sens. Ce n'est pas la vérité qui ne serait qu'une stratégie gagnante, mais au contraire la stratégie gagnante qui jouerait le rôle d'une vérité en attendant potentiellement d'être un jour réfutée. Dans cette optique, il convient maintenant de s'interroger sur la nature d'une pareille *vérité* ; nous devons donc observer sous le spectre de la logique dialogique comment fonctionnent les arguments au sein des raisonnements dialectiques.

Questionneur et Répondant

Durant notre étude des règles de l'antilogique éléate, nous avons établi la répartition des rôles entre le Questionneur et le Répondant ; nous garderons volontairement les mêmes termes afin de rendre notre argumentation plus cohérente et plus compréhensible. Nous allons emprunter le modèle logique déjà existant de la *dialogique* ou *sémantique des jeux*.

La dialogique naît dans les années soixante, ses deux grands précurseurs sont — entre autres — Lorenzen et Conway. Une grande part des travaux en sémantique des jeux concerne l'intelligence artificielle : il s'agit de se rapprocher de la reproduction la plus fidèle d'un entretien entre deux interlocuteurs. Cette logique se différencie par sa volonté de représenter une argumentation comme un échange entre différentes personnes. L'objectif n'est donc plus du tout le même que dans les lectures monologique, inspirées par la syllogistique aristotélicienne par exemple. La validité d'une thèse ne dépend plus d'axiomes ou de formes prédéfinies. Il s'agit pour les participants de trouver une *stratégie* afin de démontrer l'impossibilité de la thèse

adversaire, ou d'empêcher l'inférence de cette contradiction. Il n'y a donc que deux issues possibles à une joute. Soit le Questionneur parvient à une impossibilité et il emporte alors la joute en démontrant que la thèse de départ était fautive ; soit le Questionneur échoue à démontrer l'impossibilité de la thèse, et Répondant remporte la joute.

Nous voyons que le passage d'une représentation monologique à une représentation dialogique nécessite une approche par questions et réponses. Les arguments ne s'enchaînent pas de façon absolue comme dans une recherche théorique abstraite, mais sont relatifs à des situations où certaines questions impliquent nécessairement certaines réponses. À chaque opérateur logique correspond alors une obligation de réponse dont voici la liste⁵⁸ :

La Négation d'un terme ($\neg\alpha$) implique que le Questionneur réponde par son affirmation (α).

La Conjonction de deux termes ($\alpha \ \& \ \beta$) implique que le Questionneur questionne d'abord le premier (?1) puis le second (?2).

La Disjonction inclusive ($\alpha \ \vee \ \beta$) implique que le Questionneur remette en cause l'ensemble. Dans ce cas, le Répondant ayant énoncé la disjonction n'a qu'à défendre l'un des deux termes au choix (α) ou (β).

Le Conditionnel ($\alpha \ \supset \ \beta$) implique que le Questionneur affirme l'antécédent (α). S'il est impossible pour le Répondant de le nier ($\neg\alpha$)⁵⁹, alors il doit impérativement défendre le conséquent (β).

La Quantification⁶⁰ universelle ($\forall x \ F(x)$) implique que le Questionneur demande à vérifier l'application de la fonction (F) à une variable de son choix (x_0). Le Répondant doit alors justifier cette application ($F(x_0)$).

La Quantification existentielle ($\exists x \ F(x)$) implique que le Questionneur demande un exemple (F(x)). Le Répondant doit alors fournir l'exemple de son choix (F(x_0)).

Cette liste a pour objectif de montrer comment passer d'une logique monologique à une logique dialogique. Les connecteurs ne sont plus clairement apparents dans la seconde, surtout

⁵⁸ D'après (VERNANT 2004, 90). Nous avons cependant remplacé les termes « Opposant » et « Proposant » par « Questionneur » et « Répondant » afin de préserver la linéarité de notre travail.

⁵⁹ Le conditionnel est une autre écriture de la disjonction ($\neg\alpha \ \vee \ \beta$).

⁶⁰ La polémique est encore grande au sujet de l'usage des quantificateurs par les dialecticiens de l'Antiquité. Nous ne désirons pas entrer dans le débat. En vertu de la règle antilogique d'induction, il apparaît cependant que les notions d'universalité et d'existence étaient au moins sous-jacentes aux argumentations. Cela est suffisant pour que nous évoquions ce cas de figure.

lorsque ceux-ci sont pris dans *le flot du dialogue*. Notre objectif sera donc maintenant de trouver comment réduire les dialogues à ces confrontations dialogiques, sans dénaturer ou perdre le contenu.

Représentation tabulaire

Nous arrivons enfin au terme de notre étude préliminaire, l'élaboration d'un outil logique représentatif propre à l'exercice dialectique chez Platon. D'après la logique dialogique, nous voyons qu'une arborescence ne convient pas à représenter fidèlement le jeu des argumentations. Nous optons pour une représentation tabulaire. Celle-ci aura l'avantage de mettre en vis-à-vis les deux participants de la joute. De haut en bas, le tableau représentera la suite des arguments sous forme de questions et de réponses. Nous prenons un exemple extrait de (VERNANT 2004, 91).

Ordre des tours	Questionneur	Répondant
1		$\neg(p \vee \neg p)$
2	$(p \vee \neg p)$	
3		?1
4	p	
5		?2
6	$\neg p$	
7		p

Victoire de Répondant

FIG. 5 REPRÉSENTATION DIALOGIQUE DU PRINCIPE DE NON-CONTRACTION

Dans cet exemple, nous constatons que le Questionneur a obtenu l'assertion « $\neg(p \vee \neg p)$ » de la part de Répondant. Questionneur attaque alors la joute en assertant la thèse opposée « $(p \vee \neg p)$ ». Au troisième tour, le Répondant interroge le Questionneur sur le premier terme « ?1 » de son assertion « p ». Le Questionneur lui répond en assertant « p ». Au tour suivant, le Répondant interroge « ?2 », le Questionneur sur « $\neg p$ ». Le Questionneur concède alors « $\neg p$ ». À cet instant, la joute est terminée : nous constatons que le Questionneur a asserté à la fois « p » et « $\neg p$ » ce

qui provoque une impossibilité par antilogie. Le Répondant est victorieux. Sa thèse de départ « $\neg(p \forall \neg p)$ » est donc une stratégie gagnante, qui devient dans le cadre de cette joute une vérité. L'exemple ici présenté peut sembler paradoxal. Il s'agit tout du moins d'un cas particulier puisque la victoire est définie par le principe de non-contradiction, lui-même au cœur de la joute.

L'exemple suivant (VERNANT 2004, 102) est bien plus complexe et représente la joute opposant un médecin (Questionneur) à sa patiente (Répondant). Nous allons voir comment la représentation dialogique tabulaire permet la mise en évidence d'un sophisme (ici la négation de l'antécédent).

Tours	Questionneur	Répondant
1		$[(A \exists B) \forall \neg A] \exists \neg B$
2	$(A \exists B) \forall \neg A$	
3		?1
4	$(A \exists B)$	
5		A
6	B	
7		?2 [2]
8	$\neg A$	
9		$\neg B$ [1]

Victoire de Questionneur

FIG. 6 REPRÉSENTATION DIALOGIQUE DE LA NÉGATION DE L'ANTÉCÉDENT

Les nombres entre crochets indiquent le tour de la formule visée par l'attaque. La thèse de départ représente le sophisme de la négation de l'antécédent. Celle-ci s'inspire de la négation du conséquent (*modus tollens*), qui elle est logiquement correcte.

Négation de l'antécédent	Négation du conséquent
$A \exists B, \neg A \vdash \neg B$	$A \exists B, \neg B \vdash \neg A$

FIG. 7 NÉGATION DE L'ANTÉCÉDENT ET NÉGATION DU CONSÉQUENT

Nous allons essayer de comprendre la stratégie ici à l'œuvre. Vernant nous explique que la proposition (A) signifie « l'enfant est atteint d'une maladie héréditaire » et la proposition (B) signifie « le parent est atteint de la maladie héréditaire ». La thèse de départ du parent (Répondant) consiste à dire que si son enfant n'est pas atteint de cette maladie, alors lui (le parent) n'en souffre pas. Analysons la table de vérité de la situation.

$[(A$	\exists	$B)$	\forall	$\neg A]$	\exists^*	$\neg B$
1	1	1	0	0	1	0
1	0	0	0	0	1	1
0	1	1	1	1	0	0
0	1	0	1	1	1	1

FIG. 8 TABLE DE VÉRITÉ DE LA NÉGATION DE L'ANTÉCÉDENT

Nous avons ici indiqué le connecteur principal avec le symbole « * ». Nous repérons que le seul moment où cette formule est fautive correspond au cas « $\neg A \forall B$ », *i. e.* la patiente refuse d'admettre qu'elle puisse être atteinte de la maladie héréditaire « B » alors que son enfant ne souffre pas de cette maladie « $\neg A$ ». Nous remarquons dans la représentation tabulaire que les deux assertions « B » et « $\neg A$ » sont les deux coups joués par le Questionneur. La stratégie du médecin est donc gagnante.

Intérêts de la représentation dialogique

L'intérêt de cette représentation n'est pas simplement graphique, il s'agit d'une compréhension philosophique radicalement différente. Premièrement, l'argumentation dans une joute dévoile un caractère pragmatique. L'objectif n'est pas de trouver un absolu commun mais de finir vainqueur de la joute.

La novation s'avère essentiellement philosophique. Est introduite explicitement la *dimension pragmatique* en logique. Alors qu'en logique standard, la proposition excluait toute dimension énonciative pour se réduire à un simple porteur de valeur de vérité, en logique dialogique chaque *proposition* est véritablement une proposition émanant d'un interlocuteur qui *s'engage* sur elle par un *acte d'assertion*. De plus, un tel acte de discours prend place dans un jeu dialogique

(*Dialogspiel*) entre proposant et opposant. On a affaire à un *jeu de langage* qui relève de la discussion rationnelle. Dès lors, chaque proposition prend sens en fonction de son utilisation opératoire dans le jeu dialogique. On ne pense plus en termes d'axiomes, mais de système opératoire ; de validité, mais de stratégie gagnante ; non plus de représentation, mais d'action.

(VERNANT 2004, 94)

Le désir de victoire et le caractère pragmatique sont deux nouveaux paramètres que nous ne pouvions véritablement observer avant de passer par la représentation dialogique. À cela, nous voyons aussi que cette représentation met en valeur les erreurs commises par un des deux interlocuteurs. Cela sera d'une grande importance dans le cas des dialogues de Platon, où le personnage de Socrate semble parfois diriger, voire manipuler ses interlocuteurs. Nous pourrons alors souligner ces moments *métalogiques*.

Le premier moment de notre étude est maintenant terminé. Nous avons analysé la dialectique depuis les Éléates jusqu'à Aristote (de manière non-exhaustive) afin de comprendre ce qui pouvait fonder un socle commun. L'héritage éléate, dans son rapport à l'antilogie, place l'exercice dialectique dans un rapport de force que nous ne pouvions représenter logiquement. La dialectique n'est donc pas strictement différente du dialogue dans sa façon d'être, elle ne constitue qu'une enrégimentation de celui-ci. Notre choix d'une représentation tabulaire, très inspirée de la logique dialogique, nous apparut comme un compromis permettant de représenter les raisonnements logiques dans la temporalité du dialogue en suivant l'ordre des tours. De cette représentation, nous avons déduit une nouvelle définition de la vérité chevauchant celle de validité. Dans une joute, le concept de vérité est assimilé à celui de stratégie gagnante. Cependant, si chaque joute est un exercice contextuel, comment pouvons-nous donner à ces *vérités* un champ d'application supérieur à celui du dialogue ? Il semble que la vérité d'une joute ne nous apprenne rien ou presque sur le réel. Cette vérité est purement pragmatique. À cet instant, la différence entre Socrate et l'activité sophistique n'est plus clairement identifiable.

IV. ANTILOGIQUE ET ÉRISTIQUE

Quelle différence entre Socrate et les sophistes ?

La nature des joutes impose à ses productions un caractère relatif. La dialectique ne serait pas productrice d'une vérité sur le monde, mais d'une vérité relative au dialogue d'après ce que nous venons de voir. Notre objectif initial était de se munir d'un outil capable de mieux interpréter la dialectique à l'œuvre dans les dialogues de Platon. Cependant, nous devons maintenant faire face à un problème d'un autre ordre. Puisque la dialectique, en tant que raisonnement relatif, est l'unique outil du philosophe pour Platon, comment peut-on différencier le philosophe du sophiste ? En effet, les conclusions du chapitre précédent sont sans appel et historiquement très paradoxales, puisque nous nous trouvons face à une conception antiréaliste de la vérité chez Platon.

Notre interrogation ne repose pas ici sur des aspects purement pratiques — comme l'absence de salaire pour l'un, et non pour l'autre — mais sur le fond véritable des deux méthodes. L'Histoire de la philosophie a longtemps eu tendance à dénigrer les sophistes, au profit des philosophes ; ce phénomène, que nous appelons *manichéisme historique* ne semblerait pas fondé — au regard de notre étude fonctionnelle sur les joutes. Si la dialectique ne peut dépasser le simple cadre du dialogue, comment peut-on différencier le philosophe du sophiste ? En vertu de quel principe l'un serait-il meilleur que l'autre ? Ce problème se posait déjà à l'époque de Socrate. En effet, ce dernier était considéré par un grand nombre de ses contemporains comme un sophiste parmi les autres, comme en témoigne la pièce les *Nuées* d'Aristophane. Dans l'exemple suivant, Aristophane semble ne faire aucune différence entre les sophistes et la personne de Socrate : Socrate serait un sophiste parmi les autres.

ΦΕΙΔΙΠΠΪΔΗΣ. Αἰβοῖ, **πονηροί** γ', οἶδα. Τοὺς ἀλαζόνας, τοὺς ὠχρῶντας τοὺς ἀνυποδίτους λέγεις, ὧν ὁ **κακοδαίμων** Σωκράτης καὶ Χαιρέφων.

PHILIPPIDE. Tu veux parler de ces **charlatans**. De ces arrogants, ces individus au teint jaune, ces va-nu-pieds au nombre desquels est ce **mauvais génie** de Socrate et Chéréphon.

(ARISTOPHANE, *Nuées*, 104.)

L'un des éléments fondamentaux du caractère sophistique de Socrate serait sa capacité à avoir deux discours, l'un faible et l'autre fort.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. τί δήτα; πότερα τοῦτον ἀπάγεσθαι λαβὼν βούλει τὸν υἱόν, ἢ **διδάσκω σοι λέγειν;**

ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ. δίδασκε καὶ κόλαζε καὶ μέμνησ' ὅπως εὔ μοι στομώσεις αὐτόν, ἐπὶ μὲν θάτερα οἶον **δικιδίοις**, τὴν δ' ἑτέραν αὐτοῦ γνάθον στόμωσον οἷαν ἐς **τὰ μείζω πράγματα.**

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. ἀμέλει κομεῖ τοῦτον **σοφιστὴν δεξιόν.**

SOCRATE. Quoi donc ? Veux-tu plutôt ramener ton fils [avec toi], ou que je **l'instruise à discourir ?**

STREPSIADE. Instruis-le, punis-le, et souviens-toi de bien lui aiguïser la langue, afin qu'il en ait une [de langue] pour **les petites causes** et l'autre pour **les affaires plus graves.**

SOCRATE. Ne sois pas inquiet, tu auras chez toi **un sophiste habile.**

(ARISTOPHANE, *Nuées*, 1105-1110.)

Dans cet extrait, les deux dialogues évoqués rejoignent la conception d'une vérité purement pragmatique. Les sophistes peuvent toujours employer soit un discours fort, soit un discours faible. Mais si tel est aussi le cas de Socrate comme le sous-entend Aristophane, alors la vérité n'aurait aucune valeur. Cependant, nous ne devons pas perdre d'esprit que le personnage de Socrate représenté par Platon n'a qu'une faible valeur historique. Gardons en vue que nous nous attachons uniquement à comprendre la figure du philosophe chez Platon, même si nous le nommons Socrate.

Notre travail a maintenant pour objectif de comprendre les relations que Socrate entretient avec les sophistes dans les dialogues. Nous tâcherons de voir, au niveau dialectique, quels peuvent être les critères permettant de différencier Socrate des sophistes. Cette étape est nécessaire, dans la mesure où cette distinction conditionnera notre outil représentatif. En mettant à la lumière le critère de distinction entre le philosophe et les sophistes, nous serons à même d'adapter notre outil en conséquence.

À partir de nos hypothèses de départ, notamment la possibilité de dépasser les apories apparentes de la dialectique socratique, nous dirigerons notre étude dans le sens positif d'une distinction possible entre Socrate et les sophistes. L'inverse serait envisageable sur un plan historique. Cependant, nous avons déjà évoqué plusieurs fois la nature théâtrale des œuvres de Platon. Et dans l'ensemble du corpus, il n'y aurait eu aucune raison pour que Platon réalisât une distinction entre Socrate et les sophistes, s'il ne pensait pas cette dichotomie fondée. Ce moment de notre étude aura pour objectif de comprendre sur quoi repose la différence de traitement opéré par Platon entre Socrate et les sophistes. Une fois que nous aurons analysé ce critère de distinction, nous nous en servirons pour affiner notre outil représentatif de l'exercice dialectique.

1. Contexte d'apparition de la dialectique

Rationalisme et antirationalisme

La distinction entre l'exercice philosophique et la sophistique ne repose pas dans la nature des joutes. Nous devons donc sortir des joutes pour comprendre la dialectique dans un espace plus grand. Nous avons précédemment vu que le projet dialectique se définissait par sa capacité à remettre en question les principes des sciences : les principes premiers. Nous décidons de commencer cette étude par une mise en contexte de la pensée platonicienne au sein de l'activité philosophique de son temps. Quelle est la perspective philosophique propre à Platon, par rapport aux autres philosophes de son temps ? Ici, il n'est plus question de théâtralité, mais bien du fond métaphysique, à l'origine de cette activité. Il nous semble légitime de considérer, au regard de son impact sur la philosophie occidentale en général, que Platon était un penseur différent, incarnant une nouvelle manière de pratiquer l'activité philosophique.

Platon n'est pourtant pas le premier philosophe en Grèce. Avant lui, d'autres pratiquaient aussi ce que nous appelons aujourd'hui la philosophie. Dans ce cas, quel peut être l'élément clé de la séparation entre Platon et le reste des philosophes de son temps ? Cet élément devra d'une part justifier le caractère unique de la pensée platonicienne, mais aussi rendre raison de notre travail et expliquer en quoi la dialectique socratique à l'œuvre dans les dialogues de Platon se distingue de l'activité sophistique.

Il est de coutume de dire que la distinction fondamentale entre les premiers philosophes et leurs prédécesseurs repose sur un usage spécial de la raison, le λόγος. Le λόγος incarne un projet rationaliste. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de trouver parmi ces premiers philosophes des mathématiciens devenus célèbres par la suite, tels que Thalès et Pythagore. Mais cet usage de la raison n'est pas suffisant pour justifier une distinction aussi forte, d'avec les poètes par exemple. Il est impossible de dire que les œuvres homériques sont dénuées de λόγος, comme toute activité humaine en général. Nous devons alors voir la naissance de la philosophie comme un nouvel emploi du λόγος : un projet de rationalisation du monde. Cette rationalisation se distingue alors de ce que les poètes pouvaient faire, non pas dans la méthode — il s'agit du même λόγος — mais dans le cadre d'application de cette méthode. Nous pourrions dire que les poètes rationalisent *un*

monde dont ils sont eux-même les démiurges, alors que les premiers philosophes mettent le λόγος au profit d'une quête différente, la rationalisation de *notre monde*.

De cette tentative de rationalisation apparaissent rapidement deux pôles opposés, en tension, à l'origine de tous les débats. Le premier pôle (pôle de l'unité) est constitué de l'École d'Élée, avec principalement Parménide, Zénon et Mélissos. Le second pôle (pôle de la pluralité) est principalement incarné par Héraclite d'Éphèse, mais aussi Pythagore, Démocrite, Empédocle ou Hippocrate. Nous allons étudier à la suite ces deux Écoles afin de comprendre leurs interactions mutuelles et leurs influences sur le débat dialectique à l'époque de Platon.

La pensée pluraliste héraclitéenne et le Cratyle

.....

Au projet rationaliste éléate s'oppose la pensée de la contradiction, incarnée notamment par Héraclite d'Éphèse. Pour Héraclite « la guerre » (τὸν πόλεμον [fr.80]⁶¹) est un principe « commun » (ξυνόν). Peu après, Héraclite déclare que la « justice » (δίκην) même pratique la « discorde » (ἔριν). Dans un autre fragment, le penseur d'Éphèse affirme que « toutes les choses » (πάντα [fr.8]⁶²) « surviennent » (γίνεσθαι) « du fait de la discorde » (κατ' ἔριν). Cependant, croire que la pensée héraclitéenne s'oppose au λόγος est faux.

Dans le passage suivant, correspondant au premier fragment, le penseur d'Éphèse en appelle au λόγος — vu ici, selon nous, comme principe de la rationalité. Héraclite note alors la présence manifeste d'incohérences entre ce principe exempt de contradictions, et le réel toujours en action.

γινόμενων γὰρ πάντων **κατὰ τὸν λόγον** τόνδε ἀπείροισιν εἰόκασι,
πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι **κατὰ**
φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.

⁶¹ CELSE, *Origène, contre Celse*, VI, 42.

⁶² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Θ, 2, 1155b4.

Bien que toutes choses surviennent **d'après cette raison**, ils ne semblent y avoir aucun acte de paroles et de faits tels que je les expose, **distinguant leur nature et énonçant comment ils sont**.

(HÉRACLITE d'Éphèse, fr.1)⁶³

Héraclite, sans doute à partir du constat empirique, ne peut réduire le réel à l'unité. Ce qu'il appelle « discorde » représente l'ensemble des interactions à l'origine du mouvement et du devenir. Suivant les hypothèses parménidiennes, l'unité ne permettrait aucun changement ni aucun mouvement. La pensée héraclitéenne tente de penser la pluralité du réel, et cela ne peut passer que par une pensée de l'altérité. Selon Héraclite la « discorde » représente l'interaction de deux entités disparates primordiales, nécessaires à la possibilité du réel.

Mais cette altérité n'est pas extérieure. Héraclite, tout en ne niant pas le λόγος, considère cette altérité *au sein* même de l'être. En effet, le λόγος est le principe de non-contradiction de l'être ; la discorde apparaît à cause de la présence de non-être au cœur de l'être. Dans cette lecture seulement, nous pouvons expliquer comment le λόγος garantit la cohérence ontologique dans un contexte de discorde métaphysique.

Nous devons opérer une nuance dans notre dénomination de *position héraclitéenne antirationaliste*. En ajoutant à l'être le non-être, plein de contradictions, la position héraclitéenne dépasse le cadre du simple conflit rationalisme et antirationalisme ; cette dichotomie est *déjà* rationaliste. Cette opposition entre rationalisme et antirationalisme repose sur une opposition reprenant la forme du principe de non-contradiction, c'est-à-dire un principe rationaliste ; Héraclite dépasse cette opposition. Il devient alors impossible de contredire Héraclite à partir d'une contradiction, puisque Héraclite intègre les contradictions dans son ontologie. En cela, l'argumentation éléate ne peut affaiblir la pensée héraclitéenne. Au contraire celle-ci semble même l'appuyer. Chez Héraclite, la contradiction n'est plus une défaite dialectique, c'est une victoire.

Nous semblons bien loin de notre point de départ : la dialectique chez Platon. Bien au contraire, nous sommes ici au cœur de l'origine de la dialectique. Celle-ci se définit comme le

⁶³ SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les mathématiciens*, VII, 132.

dialogue initial entre les tenants éléates du principe de non-contradiction reposant sur l'unité onto-épistémologique, et les partisans héraclitéens de la pluralité.

Si le rationalisme ne sait réfuter qu'en découvrant, à partir de présumées rationalistes, des contradictions dans la thèse adverse, il ne pourra jamais l'emporter sur l'antirationalisme, lequel ne croit aux présumés du rationalisme ni au principe de non-contradiction. Pour espérer contrer l'antirationalisme héraclitéen, le rationalisme doit engager une argumentation plus complexe que les simples antilogies de Zénon. Bien plus, il doit se dégager du rationalisme parméniidien lui-même, lequel conduit finalement [...] à une autre forme, contraire, d'antirationalisme.

(SÉGUY-DUCLOT 2014, 39)

De ce conflit résulte une tension : la dialectique. Les débuts de l'Histoire de la philosophie de l'Antiquité sont intimement liés à la naissance du projet rationaliste. Cependant, l'évolution du projet philosophique dépasse ce projet. Le programme platonicien est un effort de retour à l'équilibre depuis cette tension initiale, ce qu'affirme sans nuance l'Étranger d'Élée dans la gigantomachie du *Sophiste*.

De la même manière, Proclus dans son *Commentaire sur le Parménide de Platon* déclare que l'origine de la philosophie doit se comprendre à travers un jeu d'influence, et que la position de Platon est celle d'un intermédiaire.

L'école ionienne s'occupe de la physique, l'italienne des intelligibles, l'attique tient le milieu.

(DUMONT 1991, IV)⁶⁴

Cette lecture géographique des fondements de la philosophie, et donc de la dialectique nous permet de comprendre la position si particulière de Platon dans le panorama philosophique de son époque.

Nous avons vu à de nombreuses reprises le vaste héritage légué par les Éléates à Platon, ceux que Proclus nomme ici « l'école italienne ». Mais il existe aussi un héritage dont nous n'avons que très peu parlé, celui de Pythagore, qui est aussi à comprendre comme faisant partie de cette école italienne. Pour le second pôle d'influence, il faut savoir que l'école ionienne ne se

⁶⁴ Citant : (PROCLUS, *In Parmenidem* I, 12. [trad. DUMONT])

borne pas qu'à Thales, Anaximandre ou Anaximène, mais aussi qu'Héraclite d'Éphèse est justement un représentant de l'école ionienne. En définissant l'élément constitutif du monde comme étant « le conflit, l'altercation » (Πόλεμος), il s'inscrit parfaitement dans cette recherche physique initié par Thales quelques siècles auparavant.

Il s'agit maintenant pour nous de comprendre comment Platon prend position par rapport à cette héritage héraclitéen et dépasse cette opposition primordiale entre rationalisme et antirationalisme. Nous connaissons bien sûr la place que l'école éléate occupe dans la dialectique, voire dans la métaphysique platonicienne dans son ensemble. Cependant, il serait naïf de penser que Platon ne s'inscrit que dans une seule lignée. Un bref passage de Diogène Laërce nous apprend d'ailleurs que Platon suivit des cours des Éléates ainsi que d'un certain Cratyle, disciple d'Héraclite, bien que la pensée de celui-ci semble s'être en partie éloignée de celle du maître d'Éphèse, d'après le *Cratyle* de Platon.

Ἐκείνου δ' ἀπελθόντος προσείχε **Κρατύλω** τε τῷ Ἡρακλειτείῳ καὶ **Ἑρμογένει** τῷ τὰ Παρμενίδου φιλοσοφοῦντι.

Après la mort [de Socrate] il suivit les leçons de **Cratyle**, disciple d'Héraclide, et celles de **Hermogène**, philosophe de l'école de Parménide.

(DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, III.)

Comment pouvons-nous précisément interpréter cet héritage ? Le dialogue du *Cratyle* nous renseigne sur un centre d'intérêt crucial de la pensée platonicienne : la nature du langage. Nous devons cependant être prudents, la majorité des travaux de linguistique prenant ce dialogue pour exemple semblent dénaturer la finesse du trait platonicien pour faire place à un dualisme parfaitement anachronique. À de nombreuses reprises, nous lisons qu'Hermogène soutient l'idée selon laquelle il n'existerait pas de lien entre signifiant et signifié (adoptant ainsi la position de Saussure avant l'heure) alors que Cratyle serait un partisan du sens intrinsèque des mots. La lecture la plus correcte du texte serait selon nous celle proposée par Jean-Louis Vaxelaire.

La trame du dialogue est classique : deux personnages ayant des vues opposées interpellent Socrate pour qu'il arbitre leur débat. Le thème est indiqué par le sous-titre, « sur la justesse des noms », et si l'on suit Baratin & Desbordes (1981 : 16)⁶⁵,

⁶⁵ Baratin, M. & Desbordes, F. (1981). L'analyse linguistique dans l'antiquité classique — I. Les théories. Paris: Klincksieck.

la langue doit être conforme aux choses pour les deux protagonistes, mais le moyen d’y parvenir est distinct : Hermogène estime que « la nature n’assigne aucun nom en propre à aucun objet : c’est affaire d’usage et de coutume chez ceux qui ont pris l’habitude de donner les noms » (Platon, 1989 : 384d-e)⁶⁶ alors que pour Cratyle « le nom est un ensemble (strictement) déterminé de lettres/sons qui nomme (correctement) la chose nommée parce qu’il correspond à la nature de celle-ci et lui est attribué » (Mouraviev, 1985 : 167)⁶⁷.

(VAXELAIRE 2014, 537)

Quiconque lit le dialogue du *Cratyle* ne peut qu’être étonné par la répartition des rôles et des thèses défendues. Hermogène est traditionnellement présenté comme un disciple d’Élée, or ce dernier est pourtant le représentant de l’idée selon laquelle le langage ne serait qu’une convention, de sorte que Platon fait d’Hermogène un porte-parole de Protagoras, absent du dialogue mais dont la thèse sera étudiée (comme ce fut le cas dans le *Théétète*). À l’inverse, Cratyle soutient la thèse d’un lien *a priori* entre la nature du mot et la nature de l’être qu’il désigne.

Quel peut être l’intérêt de ce dialogue dans le cadre de notre étude sur la dialectique ? N’est-ce pas la simple illustration d’un usage — habituel — de cette dernière pour tenter d’arbitrer deux positions, comme dans un grand nombre d’autres dialogues ? À l’évidence, oui ; il y a de la dialectique dans la structure de l’argumentation. Mais cependant, ce dialogue, plus que tout autre, nous renseigne sur la portée des mots et ce que l’on peut être en droit d’attendre de ceux-ci. Or, toute recherche dialectique se fait par le langage, c’est une activité nécessairement linguistique. Cette idée n’est pas nouvelle puisque Paul Janet la défendais déjà il y a plus d’un siècle et demi.

⁶⁶ Platon. (1989). « Cratyle ». Ion, Ménexène, Euthydème, Cratyle. Paris: Gallimard, p. 101-77.

⁶⁷ Mouraviev, S.N. (1985). « La première théorie des noms de Cratyle (essai de reconstruction) ». *Studia Di Filosofia Preplatonica*. Ed. M. Capasso et al. Naples: Bibliopolis, p. 159-72.

La discussion de Cratyle vient de nous le montrer, l'étude des mots peut être d'un grand secours pour la connaissance des essences des choses. En rattachant la science des mots à la science des réalités, Platon fait de la grammaire une science philosophique ; et dans ce sens on comprend que Proclus ait dit que le Cratyle est un dialogue dialectique. On sait, de plus, l'importance que l'école socratique attache à la définition. Or la science des définitions suppose la science du langage.

(JANET 1848, 53)

Il nous importe alors de comprendre la position qu'adopte Platon face au représentant de la position sophistique de Protagoras. Ce que Janet appelle une science des définitions est bien selon nous l'effort dialectique platonicien, celui dont l'objectif sera de dire quelque chose de vrai sur le monde.

Nous passons volontairement la progression du dialogue pour étudier la conclusion socratique finale, position dite « intermédiaire » entre celle d'Hermogène et celle de Cratyle. Comme toujours, il est délicat de dire précisément si cette thèse finale est celle de Platon, ou s'il ne s'agit que d'une illustration de l'exercice du dialogue. Socrate conclut en faisant des mots les « images » (εἰκὼν[432b.]) en utilisant le principe de la « représentation par la peinture » (γράμμα [430e.]) des êtres. Il nous importe de prendre la mesure de cette définition. En faisant des mots les représentations fondées, mais jamais parfaites des êtres, il semble que tout l'art définitionnel proposé par l'exercice dialectique soit voué à une certaine incomplétude. Il n'est jamais totalement possible de saisir par la parole une réalité, de la même manière qu'il serait impossible de saisir parfaitement un modèle à travers une reproduction de ce dernier. La nature sémantique de la joute invite alors à la prudence : les contradictions ne mènent pas à des vérités positives.

2. La figure du sophiste

Le personnage du Gorgias

À la suite de notre premier chapitre, nous avons vu que la différence entre Socrate et les sophistes n'était pas aussi évidente que nous aurions pu l'imaginer. Nous avons convenu que la dialectique se différenciait du dialogue par une enrégimentation sur le modèle de l'antilogique éléate. Cependant, ces règles s'inscrivent dans le cadre d'une approche pragmatique de la vérité. Dès lors, la recherche socratique — ou *dialectique* — ne se différencie plus de la méthode des sophistes. La dialectique n'était pas tant un art de trouver la vérité, sinon l'art d'avoir toujours raison. Néanmoins, au terme de cette mise en contexte et de l'analyse ontologique constituant notre second chapitre, nous voyons que la recherche d'une autre vérité — c'est-à-dire ontologique — est bien la visée ultime du projet platonicien.

Nous nous proposons maintenant de répondre à la question que nous posions plus haut, dans les premières lignes de ce chapitre : sur quoi repose la différence entre Socrate et les sophistes ? Nous voyons d'ailleurs que cette interrogation rejoint la question de départ de l'ensemble de notre travail : quelle différence existe-t-il entre la dialectique et le dialogue ? En effet, si Socrate ne se différencie pas des sophistes, alors la dialectique ne se distinguerait en rien du cours du dialogue, l'ensemble des œuvres de Platon ne serait que du bavardage, ou tout au plus l'art de donner l'impression d'avoir raison (*i. e.* de la rhétorique). Pourtant il n'en est rien ; la métaphysique platonicienne démontre un système complexe, prônant une méthodologie de recherche parfaitement définie.

Afin de comprendre sur quoi repose une éventuelle différence entre Socrate et ses contemporains, nous décidons d'étudier le personnage de Gorgias. En effet, nous venons de définir le projet ontologique de Platon ; en nous intéressant à la visée sophistique nous pourrions clairement marquer la différence entre la figure du philosophe et la figure du sophiste. Gorgias est notamment connu pour son *Traité sur le non-être ou sur la nature* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) ainsi que pour son *Éloge d'Hélène*. Ces deux textes constituent des témoignages précieux quant à la nature de l'argumentation sophistique ; nous les mettrons en parallèle avec les éléments concernant le personnage de Gorgias (et dans une moindre mesure Protagoras)

présents chez Platon. Nous étudierons le premier de ces textes de manière attentive, le second nous servira dans une moindre mesure.

Le *Traité sur le non-être ou sur la nature* de Gorgias est un texte complexe et comportant un grand nombre de difficultés intrinsèques mais aussi méthodologique. En effet, ce que nous appelons *Traité sur le non-être* est en fait un discours unique dont les aléas du temps nous léguaient deux versions. La première, tirée du *De Xenophane, Zenone et Gorgia* est apocryphe. La seconde est extraite du *Adversus Mathematicos* de Sextus Empiricus. Cependant, bien que les deux textes se rejoignent en de nombreux points (dont évidemment le sujet principal), certaines différences dans l'ordre des arguments ou les termes employés rendent le niveau de précision de l'étude plus large que les nuances étudiées.⁶⁸ Nous pouvons néanmoins nous attarder à la structure argumentative de ce texte. Trois arguments sont ici développés : « que rien n'est » (οὐδὲν ἔστιν)⁶⁹ ; « que s'il est quelque chose, alors il est insaisissable par l'Homme » (εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ)⁷⁰ ; « que s'il est saisissable, alors il est impossible à formuler et incommunicable aux autres » (εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμήμευτον τῷ πέλᾳς).⁷¹ Il peut paraître surprenant de la part d'un rhéteur tel que Gorgias de structurer son discours par un enchaînement d'arguments aussi contradictoires. En effet, si Gorgias démontre que « rien n'est », alors à quoi bon continuer le discours pour démontrer que « s'il y a quelque chose, cela est inconnaissable », et *idem* pour le dernier argument ? Il s'agit ici de replacer le travail de Gorgias dans son contexte, et précisément le contexte métaphysique et surtout ontologique découlant du cadre éléate tel que nous le définîmes plus tôt. Gorgias n'écrit pas son *Traité* sans raison, il ne s'agit pas d'une œuvre *ex nihilo*, bien au contraire. Les trois arguments successifs représentent précisément les trois prétentions contenues dans le λόγος du projet rationaliste.

⁶⁸ Contrairement à un texte comme le *Parménide* de Platon où nous pouvons étudier chaque mot, les jeux de langage, voire les éléments phonétiques, dans le cas des retranscriptions du traité de Gorgias, nous sommes condamnés à rester — au mieux — au niveau structurel. Toute interprétation plus poussée se doit nécessairement de reconnaître une évidente proportion d'arbitraire et de subjectivité.

⁶⁹ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, fr. 66

⁷⁰ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, fr. 77

⁷¹ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, fr. 83

Le premier de ces arguments est que « rien n'est ». À l'évidence, la formule a dû choquer, et c'est là certainement un des objectifs du sophiste. Mais qu'en est-il réellement ? Gorgias déclare-t-il que le monde serait uniquement constitué de néant ? Une telle lecture relève d'une interprétation naïve. L'argumentation de Gorgias est constituée d'oppositions successives de propositions contradictoires, à l'image des Éléates. Face aux Éléates, Gorgias décide de combattre ses ennemis (les rationalistes) avec leurs propres armes, c'est-à-dire la rationalité. Le premier argument est résumé ainsi par Sextus Empiricus :

ὅτι μὲν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἦτοι **τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν**, ἢ καὶ **τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν**. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει· **οὐκ ἄρα ἔστι τι**.

Qu'il n'y a rien, [Gorgias] raisonne de la manière suivante : s'il y a quelque chose, [c'est] **soit l'être ou le non-être**, ou bien et **l'être et le non-être**. D'une part, l'être n'est pas, comme il l'établira, ni non plus que le non-être est, comme il l'affirmera ; non plus encore que l'être en même temps et le non-être, comme [le raisonnement] l'enseignera. **Il n'y a donc rien**.

(SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, fr. 66.)

Nous voyons ici clairement comment Gorgias décide d'adopter une approche étrangement très rationnelle — voire éléate. Son travail ne se différencie de Mélissos ou de Zénon qu'à travers cette conclusion à la fois ironique et qui semble pourtant justifiée : « rien n'est ».

Le *rien n'est* de Gorgias, ce n'est pas ce vide ontologique absolu, comme si le sophiste reniait sa propre existence. Il s'agit du déni de la capacité du projet rationnel à saisir le réel. « Rien n'est si l'on ne s'en tient qu'au principe de non-contradiction » telle serait sans doute la version complète de la conclusion de Gorgias. Mais il ne s'agit pas seulement de critiquer notre capacité à appréhender le réel (ce qu'il fera dans le deuxième argument) ou encore de critiquer notre capacité par le discours à retranscrire le réel (ce qu'il fera dans le troisième argument). Le premier argument du « rien n'est » est une prise de position face à ceux qui pensent que l'être est multiple (Héraclite) ou unitaire (Éléates). Gorgias sort de ce débat *reposant sur des illusions*, car l'être n'est selon lui rien d'autre qu'une création de l'esprit. Comme le souligne Séguy-Duclot (*c.f.* SÉGUY-DUCLOT 2014, 51-52), la position de Gorgias transcende même la chose-en-soi

kantienne, il ne s'agit plus seulement de savoir ce que l'on est en droit d'espérer connaître d'un réel déjà existant, mais bien plutôt de cesser de croire qu'il existe un réel en dehors de nos perceptions et de l'illusion de réel que nous créons nous-mêmes.⁷²

Cette lecture an-ontologique du monde place les sophistes les plus extrêmes — Gorgias et Protagoras notamment — au delà du débat ontologique. Il s'agit d'une attaque sur la possibilité même du projet rationnel philosophique. Quelle ironie alors que d'employer à cette entreprise la méthode des paires de prédicats contraires. La cible ultime de Gorgias n'est autre que le principe de non-contradiction. Le sophiste est de ce fait intouchable par le philosophe, puisque l'arme unique de ce dernier n'est autre que ce que le sophiste renie. En d'autres termes, réfuter un sophiste, c'est déjà jouer son jeu. En réduisant une joute à des moments de contradictions, il n'y a rien que le philosophe ne puisse faire face à celui qui se nourrit de la contraction. L'antilogie n'est en rien la fin du raisonnement pour un sophiste, elle est la preuve de son ultra-relativisme.

Politique et rapport aux autres : une affaire de contexte

Il faut alors se questionner sur le sens que peut avoir le mot « vérité » pour un sophiste. À l'évidence, nous venons de le dire, *la vérité ontologique* comme adéquation de l'être et de la pensée est réduite à néant. En effet, d'une part l'être ne possède aucune identité propre et est sans cesse en évolution, mais il en va de même pour le sujet pensant, lui aussi sans identité propre et gouverné par le changement. Il est alors en toute logique impossible de parler d'une adéquation entre un réel illusoire en perpétuel mouvement et un Moi-pensant lui aussi illusoire et en perpétuel mouvement. Nous voyons ici comment la position sophistique ne doit pas être confondue avec la « simple » pluralité héraclitienne. Il ne s'agit plus de critiquer la propension de l'esprit à unifier le multiple. La critique formulée par Héraclite à l'encontre des Éléates est une critique rationnelle du projet rationnel. À l'inverse, le sophiste voit le réel comme un océan où les philosophes prétendraient pouvoir identifier telle ou telle goutte d'eau. Si nous regardons sérieusement les quelques éléments métaphysiques présents chez Gorgias par exemple, alors le

⁷² La position de Gorgias se rapprocherait peut-être davantage de celle de George Berkeley et de son « *esse est percipi aut percipere* ».

principe d'identité semble être une illusion pour le sophiste : l'être ne peut ni être un, ni être pluriel ; il est un magma amorphe.

Cependant, nous devons nous interroger sur la visée de l'exercice sophistique. Pourquoi le sophiste est-il sophiste ? En effet, la question peut sembler naïve. Ce qui permet bien souvent de distinguer les sophistes des (autres ?) philosophes repose en partie sur leur rémunération. Un sophiste demande de l'argent pour partager son art. À l'inverse, le philosophe œuvre gratuitement et partage sa science — ou plutôt son doute — librement avec ses élèves. L'exemple le plus extrême de cette « générosité philosophique » est certainement le comportement de Socrate, tellement généreux qu'il partageait ses réflexions à tous, y compris ceux qui ne voulaient pas les entendre. Nous sommes bien loin des fortunes réclamées par ces rois de la rhétoriques que furent Gorgias ou Protagoras pour quelques heures de démonstration oratoires. Nous devons néanmoins admettre que faire reposer notre différence entre les sophistes et les philosophes uniquement sur un critère pécuniaire n'est pas satisfaisant.

La question de l'argent n'est qu'une réciproque de la distinction essentielle entre philosophes et sophistes. Il s'agit de s'interroger sur la finalité de l'activité sophistique. Ce n'est pas un hasard si l'essor de l'activité sophistique à Athènes est synchronisée avec l'apparition de la pratique démocratique. Le sophiste tel que nous le présente Platon naît de la rhétorique, de l'art oratoire du débat. Il existe un lien intrinsèque entre l'activité sophistique et le rapport aux mots, au langage.

Si nous nous intéressons aux interprétations modernes sur ces derniers (*c.f.* SÉGUY-DUCLOT 2014, 73), il semblerait que le sophiste accomplisse à travers son talent oratoire un retour à l'ordre naturel des choses, c'est-à-dire la domination du fort sur le faible. En effet, la démocratie a pour conséquence de mettre le pouvoir entre les mains de l'ensemble du corps électoral : elle donne le κράτος au δῆμος. Dans une perspective sophistique, cela va à l'encontre de ce que l'on peut constater dans la nature, où le faible est toujours dominé par le fort. Cela est même tautologique puisque est défini comme fort celui capable de dominer l'autre. Le fort est donc condamné à dominer. En revanche, avant la domination, il n'y a pas de « plus fort »,

puisque la domination est la condition *sine qua non* de la force. Pensons à cette phrase célèbre du théâtre de l'absurde :

Oui, j'ai de la force, j'ai de la force pour plusieurs raisons. D'abord, j'ai de la force parce que j'ai de la force, [...]

(IONESCO 1959, 29)

Le plus fort n'est plus fort que parce qu'il est plus fort. Il y a en cela un pragmatisme absolu. La justice reposant sur un respect de l'ordre naturel, toute domination est alors juste et justifiée.

Si nous poussons l'interprétation à son extrême, alors *sophiste* et *tyran* deviennent synonymes. Le sophiste serait celui qui, en démocratie, use de son art pour gouverner les autres. Le sophiste n'est démocrate que dans la mesure où la démocratie est l'unique endroit où sa rhétorique lui assure sa domination. Le sophiste ne serait donc démocrate que pour mieux vivre en tyran. Par son usage habile et détourné du langage, le sophiste prend le contrôle de ses contemporains. Cependant, cela ne représenterait pas pour lui un usage pervers du discours ; au contraire, en l'absence de vérité ontologique atteignable par la parole, il ne reste que ce rapport purement pragmatique au langage de domination. La perversion se trouve pour le sophiste dans le discours philosophique, en prétendant décrire le réel par le langage. Au contraire, ce que le sophiste fait n'est rien d'autre que l'usage le plus pur du discours, un moyen pragmatique de réaffirmation de l'ordre des choses entre dominants et dominés.

L'usage de la rhétorique par le sophiste lors des réunions politiques a donc pour objectif premier de subvertir le modèle démocratique, dont l'égalitarisme affiché est antinaturel à ses yeux, pour rétablir la loi du plus fort, c'est-à-dire pour lui la loi naturelle. La sophistique n'est donc qu'un mode de restauration de la tyrannie au sein même de la démocratie, grâce à ce « tyran très puissant » qu'est le langage, car le peuple, une fois manipulé, prendra ses décisions non en fonction de « l'intérêt général » mais de l'intérêt d'un seul, *le plus fort*.

(SÉGUY-DUCLOT 2014, 74)

Nous devons cependant nuancer cette dernière analyse. De cette façon, nous semblons donner au terme de *sophiste* un sens univoque, et n'ayant pas connu d'évolution. Pourtant, il est important de rappeler que le *sophiste* a lui aussi une généalogie. Lorsque nous remontons à l'origine du terme, nous remarquons que celui-ci n'a pas toujours eu une face aussi obscure ; tout du moins, il partageait avec cette dernière une autre face plus respectable. Le sophiste est avant

tout *sophos*, c'est-à-dire savant dans son domaine. À ce titre, un médecin est aussi sophiste lorsque le sujet porte sur la santé, et le pilote est sophiste si le débat s'intéresse à la navigation. Mais ce qui a permis cette transition entre le « bon *sophos* » et le « mauvais sophiste », c'est avant tout le recours au langage, comme nous le remarquons plus haut. Que le *sophos* soit expert est un élément important, mais plus encore, il est celui capable de justifier, d'affirmer son opinion dans le débat, par des arguments, y compris des ruses. Nous voyons alors comme le changement moral a opéré autour de ce terme ambigu.

Si nous reprenons maintenant l'exemple que nous évoquions plus haut, les conclusions ontologiques à la suite des traités de Gorgias ne sont pas la clé de voute de la compréhension sophistique. Le sophiste lui-même ne se sent engagé par ses propos que le temps d'une joute. Il n'est pas nécessaire de refaire une « métaphysique sur l'être » à la suite du *Traité* de Gorgias, alors que ce dernier est juste dans une forme de provocation. Le sophiste à l'époque de Platon critique effectivement les grands principes ontologiques des philosophes de la nature, mais uniquement pour le principe de critique. Il est dans une démonstration constante du relativisme du langage en se faisant systématiquement l'avocat du diable. Nous devons cependant reconnaître que le rapport au pouvoir est une problématique importante de l'activité sophistique : la meilleure plaidoirie assure renommée, célébrité et argent. Nous réservons en revanche l'analyse du *sophiste-tyran* à des cas plus extrêmes — voire purement fictif —, tels que Calliclès.

L'ensemble du corpus sophistique s'éclaire alors à la lueur de cette nouvelle lecture. Si les sophistes n'ont d'une part aucun référentiel à une vérité ontologique, et d'autre part pas d'autre objectif qu'une renommée maximum, alors il devient parfaitement logique que ceux-ci puissent dire un jour noir et le lendemain blanc. Il s'agit pour le sophiste de saisir la meilleure occasion possible pour acquérir de la célébrité, c'est-à-dire du charisme, mais aussi de l'argent et des possessions matérielles.

La sophistique dépasse la simple rhétorique, elle ne se contente plus seulement de jouer avec le langage, mais la sophistique n'est pas — ou très peu — un projet de prise de pouvoir selon nous.

Le désir de connaissance du philosophe

Le projet philosophique de Platon se définit par rapport à un besoin fondamental : le besoin de connaissance et de vérité. La philosophie est un désir : il ne peut y avoir de recherche que dans la perspective d'un manque. Le philosophe commence sa recherche de vérité par la reconnaissance de son ignorance : *la néscience socratique*, rejoignant ainsi l'étonnement initial à l'origine de la recherche. S'étonner de la nature d'une chose, c'est reconnaître que l'on ne la comprend pas complètement. L'étonnement est bel et bien le premier pas indispensable à la recherche philosophique.

Οὐχουν ἐπιθυμῆι ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεῆς εἶναι οὐδ' ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεισθαι.

Celui ne sachant pas **qu'il est privé** [de quelque chose] **ne désire absolument pas** ce dont il ignore être privé.

(PLATON, *Banquet*, 204a.)

Mais l'étonnement seul ne suffit pas. Il faut une deuxième étape indispensable : désirer combler ce manque par la science.⁷³ Le constat d'ignorance seul ne produit rien sinon une abstention, une suspension du jugement (ἐποχή). Pour dépasser ce premier moment, seul le désir de savoir permet de passer du scepticisme négatif à une recherche de la vérité. La position socratique n'est qu'initialement sceptique. Socrate « sait qu'il ne sait rien », mais *il ne pense pas* qu'il ne pourra jamais rien savoir. Au contraire, il apparaît chez Platon que la philosophie n'a pas d'autre raison d'être que la possibilité d'un savoir vrai. Le philosophe ne peut désirer que ce qu'il croit possible, autrement la vérité ne serait simplement qu'un rêve ou un fantasme. Socrate est un sceptique optimiste.

Notre interprétation n'est pas *ex nihilo*. Dans le *Banquet*, Socrate définit l'Éros à partir d'un récit de la déesse Diotime. Nous voyons la dialectique supérieure à l'œuvre, le mythe est au service de la compréhension des anhypothétiques. Le philosophe de Platon est identique à l'Éros tel que défini par Diotime : pauvre de ne pas être déjà comblé, mais riche de sa volonté de le faire. L'étonnement représente la pauvreté initiale, nécessaire à la recherche ; l'ignorant se pense

⁷³ Nous entendons ici le terme « science » dans son acceptation la plus générale, c'est-à-dire une connaissance.

déjà plein, riche de tout ce qu'il croit savoir. À cette pauvreté s'ajoute la richesse du philosophe, sa volonté de connaître. Cette identité entre Éros et le philosophe n'est pas sans raison : le philosophe est par définition l'amoureux⁷⁴ de la « sagesse » (σοφία). De plus, ce rapport fondé sur l'amour du savoir est à l'origine du projet politique du philosophe. En effet, il est question pour le philosophe de féconder et d'éduquer — grâce à cette σοφία — l'âme de l'aimé, laquelle ferait à son tour de même avec une autre, et ainsi de suite, pour atteindre l'immortalité au sens généalogique, à travers une chaîne, une série de fécondations qui assureraient la survie et la continuité à ses pensées.

Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαίδρε, οὕτω πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

Ceci est vrai, mon cher Phèdre. Mais il est encore, je pense, une bien plus belle manière de s'occuper de **l'art de la parole** : c'est, quand on a rencontré une âme bien disposée, **d'y planter et d'y semer** avec la science, en se servant de l'art dialectique, des discours aptes à se défendre eux-mêmes et à défendre aussi celui qui les sème ; discours qui, au lieu d'être sans fruits, **porteront des semences capables de faire pousser d'autres discours en d'autres âmes**, d'assurer pour toujours **l'immortalité** de ces semences, et de rendre **heureux**, autant que l'homme peut l'être, celui qui les détient.

(PLATON, *Phèdre*. 276e-277a. [trad. modif. MEUNIER])

Le projet politique n'est pas extérieur à la dialectique. La maïeutique est un moment nécessaire de la recherche de vérité. Ce passage relativise la conception de l'immortalité de l'âme chez Platon. L'âme devient immortelle en atteignant des savoirs intelligibles éternels, et c'est alors en cela qu'elle devient tout aussi éternelle que les savoirs acquis. Par exemple, si le philosophe possède en son âme l'idée de cercle, alors la part de son âme pleine de cette idée est aussi éternelle que l'idée elle-même. Ainsi, lorsque le corps meurt, il ne subsiste que la part éternelle de l'âme, la part correspondant aux idées. La recherche philosophique est donc une recherche

⁷⁴ Le φίλος n'est pas simplement l'*ami* mais il est aussi l'*aimé* ou l'être qui nous plait. Le φίλος est l'objet d'une recherche.

d'éternité face à la contingence du corps. L'ascension vers les intelligibles est analogique au désir du beau. En effet, le beau est l'intelligible rendu visible à travers l'être sensible corrompu. Le θυμός (irascible) choisit entre l'ἐπιθυμία (concupiscible) et le νοῦς (rationnel). Le mouvement philosophique consiste à diriger son θυμός vers le νοῦς, tel que décrit dans l'allégorie des deux chevaux et du cocher dans le *Phèdre*. Le philosophe choisit le plaisir supérieur, le plaisir transcendant. Le choix de la beauté non matérielle conduit le philosophe vers le transcendant (c.f. SÉGUY-DUCLOT 2004, 6).

Afin de produire cette fécondation des esprits, tous les moyens sont bons : à de nombreuses reprises, Socrate n'est pas décrit comme un simple *serviteur de la vérité* sinon comme un individu ironique, suscitant honte et malaise chez ses interlocuteurs. Alcibiade parle de lui en ces termes :

Πέπονθα δὲ πρὸς τοῦτον μόνον ἀνθρώπων, ὃ οὐκ ἂν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντινούν· ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι. Σύννοῖδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, ἐπειδὴν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. Δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα.

J'ai éprouvé pour cet homme seulement, ce dont on ne me croirait guère capable, **de la honte** : il est en effet le seul devant qui je ressente de la honte. Je sais que **je ne peux rien opposer** à ce qu'il me conseille de ne pas faire, et pourtant je n'ai pas la force, après l'avoir quitté, de résister à l'entraînement de la popularité et **je le fuis**, mais quand je le revois, j'ai honte d'avoir si mal tenu ma promesse.

(PLATON, *Banquet*, 216b.)

En effet, la méthode socratique se distingue du projet platonicien théorique dans son application. Afin de mettre en évidence ce que l'on ne sait pas, Socrate emploie allègrement le risible et l'ironie. Tout en gardant à l'esprit son projet métaphysique sous-jacent à la dialectique, Socrate opère discrètement quelques virages afin d'amener son interlocuteur précisément où il souffrira de la prise de conscience de son ignorance. De là doit naître le désir de savoir. Socrate ne quitte jamais son programme, que cela soit dans les moments dialectiques, mais aussi dans le reste du dialogue. La méthode socratique contient une composante méta-logique, ressemblant fortement à la rhétorique sophistique.

La représentation arborescente du projet métaphysique

Contrairement à ce que nous avons vu plus haut concernant le caractère pragmatique de la vérité dans les joutes dialectiques, nous devons maintenant comprendre que ces joutes se placent dans une optique plus profonde. Bien que la méthodologie antilogique des joutes réduise la stratégie gagnante à une vérité contextuelle, nous voyons que l'objectif final du philosophe repose sur son besoin de vérité. Les joutes ne sont que quelques moments d'un plus vaste projet. En d'autres termes, la dialectique n'est pas uniquement réductible à des joutes : la dialectique rejoint l'ensemble du projet de recherche de vérité, y compris le moment le plus élevé, c'est-à-dire la recherche anhypothétique. Mais la dialectique inclut aussi ce qui se trouve en amont des joutes : le désir de connaissance. La distinction entre Socrate et les sophistes repose essentiellement à cet endroit. Les projets divergent, bien que les méthodes soient parfois très proches. Plus encore, la posture sophistique vient seule compléter le projet philosophique, grâce à sa capacité à défier tous les fondements du savoir, y compris la rationalité et l'évidence du principe de non-contradiction.

En cela, le sophiste rejoint le philosophe. Les deux diffèrent d'une part sur les méthodes d'argumentation (le sophiste emploie volontairement des paralogismes), d'autre part sur sa méthodologie psychologique (recours à des procédés émotionnels méta-argumentatifs). La particularité de Socrate est de ne pas se priver d'avoir recours aux mêmes procédés psychologiques. Cependant, lorsque Socrate suscite la honte ou le dégoût, ce n'est pas dans une optique sophistique de clore le débat et « de sembler avoir raison ». Il s'agit d'une honte pédagogique, dont l'objectif est de déclencher les premiers moments philosophiques chez son interlocuteur : prise de conscience de son ignorance et désir de combler cette ignorance. Pour reprendre la fameuse allégorie, le philosophe retourne dans la caverne pour annoncer aux autres ce qu'il a vu à l'extérieur. La finalité de l'exercice individuel philosophique est politique, le philosophe ne peut se contenter de sortir de la caverne, il doit y retourner et tâcher de convaincre les autres d'en sortir.

[...] καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται. [...] Τὸ αὐτοῦ, ἦν δ' ἐγώ, καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν

καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν [...]

[...] mais, après s'être élevés et avoir contemplé [le bien], **ne leur permettons pas** ce qu'on leur permet aujourd'hui. [...] **De rester là-haut**, répondis-je, **et de ne pas vouloir redescendre** parmi les prisonniers afin de partager avec eux travaux et honneurs [...]

(PLATON, *République*, 519d.)

Ce passage ne doit pas être mal interprété. Croire que Socrate aurait réussi à aller contempler les idées (noésis) serait faux, car si tel avait été le cas, le dialogue perdrait à nouveau son intérêt et nous reviendrions à une situation proche de celle du dogmatisme de Vlastos étudiée plus tôt. Cependant, Socrate a effectivement atteint le premier palier de la recherche, la prise de conscience de son absence de savoir (néscience) et du chemin qui lui reste à parcourir. Pour le replacer dans l'allégorie de la caverne, Socrate n'est pas en haut, mais il a réussi à défaire ses chaînes et contemple tout le chemin qui lui reste à parcourir. Il ne serait alors pas correct de penser que Socrate pratique une dialectique descendante (diarésis) quand il joue le rôle de la « torpille ». Il n'est à cet instant qu'en train de demander aux autres de s'élever avec lui. C'est là un détail primordial que l'allégorie ne représente pas, mais de par le caractère dialogique de la recherche de principe anhypothétique, il n'est semble-t-il pas possible de s'élever seul. Le travail ne peut être fait qu'à deux au moins, puisque le dialogue est nécessaire pour mener à bien cette recherche.

Les joutes ne sont pour le philosophe qu'un moyen pratique permettant d'acquérir une connaissance théorique synthétique et transcendante. Le philosophe de Platon ne se contente pas de mettre au clair des contradictions, il les intègre dans un système général. Au lieu de voir une joute comme un système entier, il fallait interpréter chaque joute comme une unité atomique de réflexion, formant des couples de branches dont les nœuds ne sont que de simples assertions. Nous décidons alors de compléter notre outil représentatif de la méthode socratique par une structure arborescente sous-jacente, intégrant les tableaux dialogiques des joutes aux différents croisements.

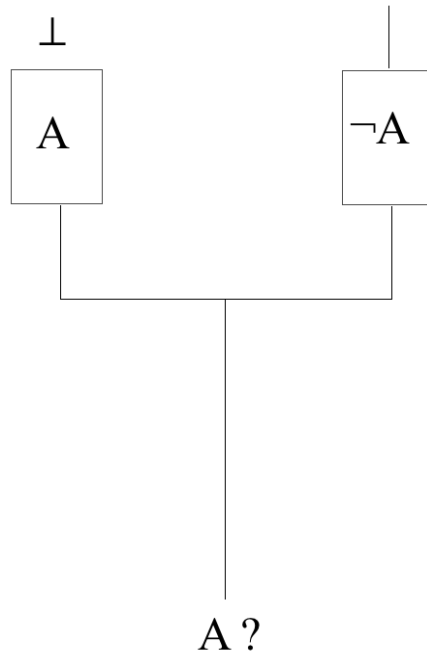


FIG. 9 ARBORESCENCE DIALOGIQUE SEMI-CONTRADICTOIRE

Dans cet exemple, il s'agit d'une enquête sur la proposition « A ». À L'origine de l'arbre se trouve donc la question « A ? » signifiant « est-ce que A est vraie ? ». L'arborescence se divise alors en deux branches. À gauche, la recherche sur « A » passe par un exercice dialogique soutenant la thèse « A ». La résultat est une antilogie, ce qui démontre que la thèse « A est vraie » implique des contradictions. À droite, l'exercice dialogique porte à l'inverse sur la thèse « ¬A ». Le résultat est une victoire du soutenant de la thèse « ¬A », ce qui permet à l'arborescence de continuer (représenté ici par un trait vertical au sommet de l'exercice dialogique). Ce schéma, bien que minimaliste, est applicable à l'ensemble d'un raisonnement dialectique.

Il faut néanmoins préciser le cadre d'application de cette méthode de lecture. En effet, dans le cas présent, nos conclusions ne diffèrent pas véritablement de l'approche proposée par Gregory Vlastos et son emploi du tiers exclu. Il faut alors ne pas oublier, comme nous le précisons plus haut dans notre travail, de prendre en considération les thèses implicites et les propositions intermédiaires.

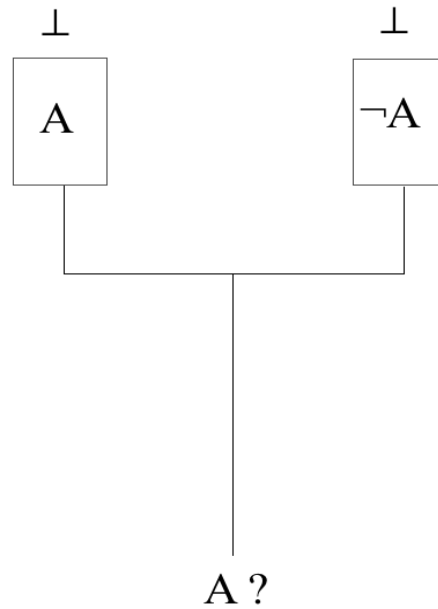


FIG. 10 ARBORESCENCE DIALOGIQUE CONTRADICTOIRE

Dans l'exemple présent, nous voyons qu'à la question « est-ce que A est vraie ? » aucune réponse ne convient. En effet, les deux recherches dialogiques ont conduit à des antilogies. Il est tout à fait imaginable que deux joutes successives, partant de thèses opposées, aboutissent à des contradictions. Nous serions alors dans la situation où Gorgias s'exclamerait « Rien n'est ! » puisque ni la thèse, ni l'antithèse ne semblent acceptables. Il faut alors repenser le problème en le divisant : quelles sont les thèses implicites de A ? Aucun raisonnement n'est *ex nihilo*. Il lui faut toujours une origine, des prémisses fondamentales. De plus, dans le cours du raisonnement, d'autres propositions sont progressivement validées elles aussi, d'une manière parfois très subtile. Il faut alors, pour le philosophe, revenir à un autre croisement

En reprenant notre exemple précédent, nous pouvons diviser la thèse « A » en un ensemble de propositions secondaires « $\alpha, \beta, \gamma, \delta, etc.$ ». Le résultat contradictoire « $A \forall \neg A$ » conduit alors

à revenir à une intersection inférieure, afin de questionner l'un de ces propositions secondaires.

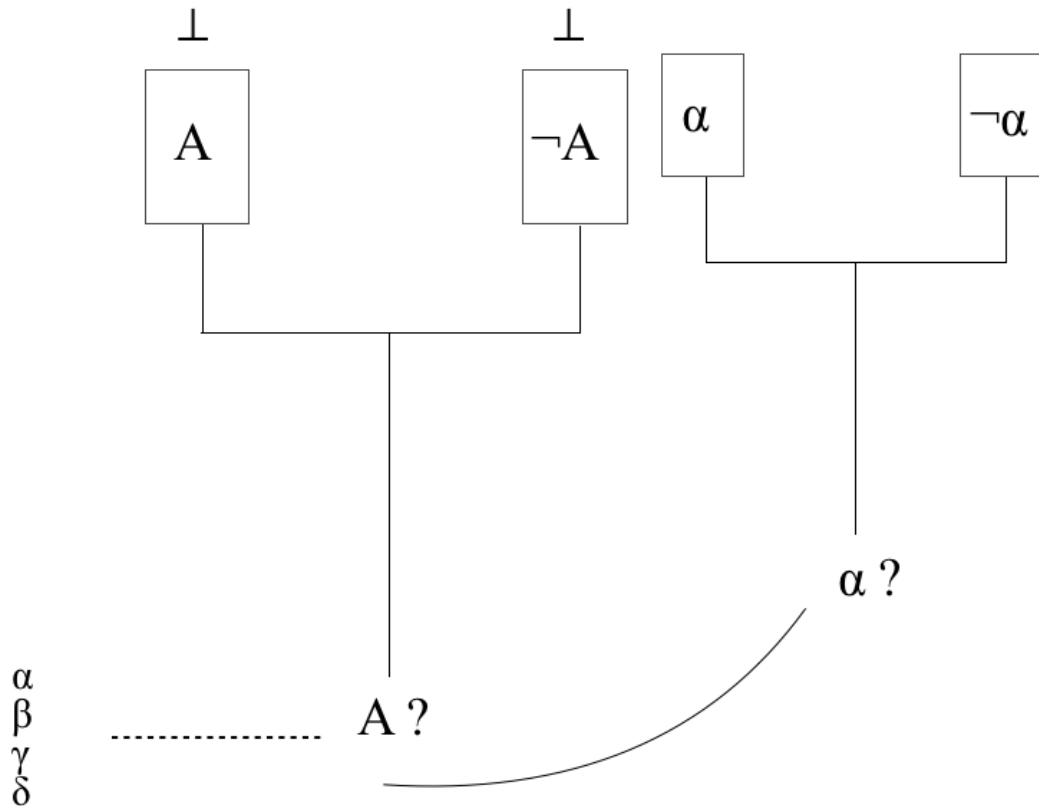


FIG. 11 SORTIE D'UNE ARBORESCENCE DIALOGIQUE CONTRADICTOIRE

Dans cet exemple, le processus de sortie de situation contradictoire va amener le dialogue à se diriger vers le questionnement de la proposition « α ». Ce processus n'est pas nécessaire dans les faits, mais il est nécessaire sur le plan pragmatique pour continuer le dialogue. S'il est devenu impossible de soutenir « A » ainsi que « $\neg A$ », alors il faut en conclure qu'une contradiction est inhérente à la proposition initiale, c'est-à-dire à son système incluant ses thèses implicites. En l'occurrence, il s'agit ici de la proposition implicite « α » qui va alors être à son tour questionnée.

Voici un exemple concret. Considérons un dialogue entre deux personnages. Le dialogue porte sur la mesure du bord d'une rivière. Les deux personnages partent de cette expérience de pensée : je délimite le long de la rivière une longueur d'un mètre entre deux points N et S (Nord/Sud). Je vais dans un premier temps considérer cette distance comme mesurant un mètre ($M = 1$).

Mais je remarque que le bord de la rivière n'est pas parfaitement droit, alors je vais mesurer davantage précisément, et je vais trouver un peu plus, par exemple $M = 1,7$. Mais si je commence à mesurer centimètre par centimètre, toujours sur cette même longueur, je vais trouver un résultat encore plus grand, par exemple $M = 4,5$. Or, je peux toujours continuer ce travail, jusqu'à mesurer le tour de chaque grain de sable du bord de cette rivière, et trouver $M = 80$, voire $M = 250$.

Une joute s'engage alors sur le sujet. La proposition « A » consiste à dire que la mesure est possible, puisque le rectangle d'un mètre de longueur, et de largeur égale au léger écart latéral du bord de la rivière (Est/Ouest), a une surface parfaitement mesurable (NS x EO). Dans mon rectangle de surface NSxEO, la distance recherchée ne peut pas dépasser une certaine limite, définie par cette surface. Pourtant, l'argument de la division infinie des distances (à l'image de l'argument de Zénon) conduit à une contradiction pratique. La mesure ne peut pas être possible puisque une augmentation de précision de la mesure conduit à une augmentation de la longueur. La thèse « A » est considérée comme contradictoire (*c.f.* [FIG. 9]).

Le lendemain, une seconde joute s'engage. Les rôles sont alors inversés (Proposant devient Opposant et *vice versa*). La thèse défendue devient alors « $\neg A$: la mesure est impossible ». Cette fois, l'attaque consistera à dire que puisque la surface du rectangle est délimitée, la mesure est nécessairement possible puisqu'une longueur infinie ne peut être contenue dans un espace fini. L'argument semble imparable et la joute se termine par une situation aporétique (*c.f.* [FIG. 10]).

La situation pourrait alors rester pendant très longtemps comme bouchée, dénuée de toute solution. Et en effet, si ces joutes auraient parfaitement pu avoir lieu du temps de Zénon, Socrate ou encore Gorgias, la réponse définitive ne viendra pas avant 1904, soit plus de deux millénaires plus tard. En effet, le suédois Helge von Koch démontra géométriquement la possibilité d'une distance infinie dans une surface finie, ce qui est le propre d'une courbe fractale⁷⁵. Ceci est rendu possible par le fait que les fractales se trouvent dans une dimension intermédiaire entre ligne (dimension 1) et surface (dimension 2). La fractale est d'une dimension d'approximativement 1,26. Dans cette situation, nous voyons que la proposition implicite « α : une distance infinie ne

⁷⁵ Le terme de *fractale* ne sera cependant inventé qu'en 1974, par le Français Benoît Mandelbrot.

peut être contenue dans une surface finie » n'est pas nécessaire. Il y a donc une sortie possible de la joute par la remise en question de cette proposition implicite, et le départ d'une nouvelle arborescence (*c.f.* [FIG. 11]).

Nous nous interrogeons au début de ce chapitre sur la différence entre le philosophe et le sophiste, entre Socrate et Gorgias. Nous le voyons, ce n'est pas tant la matière mais bien la manière qui différencie ces deux personnages. Il ne s'agit pas d'une distinction entre le fond et la forme, mais bien entre ce qui est dit et la volonté sous-jacente à ce qui est dit. La matière sophistique ressemble à s'y méprendre à la matière philosophique.

Autant peut faire le sot, celui qui dit vrai, que celui qui dit faux : car nous sommes sur la manière, non sur la matière du dire.

(MONTAIGNE, *Les Essais*, III, 8.)

Le philosophe pense qu'il existe un chemin exempt de toute contradiction, il convient alors de le chercher sans cesse. Ce chemin conduit progressivement à l'acquisition d'une vérité. La suite des assertions que forment les croisements validés par les tests dialogiques constitue un discours vrai, l'adéquation entre la parole et l'être. Le sophiste est le plus souvent dans une approche ne dépassant pas le niveau de la joute elle-même. Il est dans un exercice de démonstration de son talent. Une recherche qui s'étendrait sur plusieurs années ne l'intéresserait donc pas, puisque l'auditoire n'aurait ni la patience ni l'intelligence de profiter d'un tel spectacle.

V. ÉTUDES DE CAS

L'épreuve du dialogue

Après avoir élaboré un outil représentatif en deux temps (dialogique tabulaire des joutes et arborescence métaphysique), il convient maintenant d'employer ce dernier, non plus sur quelques passages, mais à une œuvre dans son intégralité. Il s'agit pour nous de passer du champs théorique de l'élaboration de l'outil, à un aspect plus pratique de la mise en application. Les quelques citations que nous avons utilisées auparavant ne confirment pas encore la véracité de nos propos ; à l'image d'une course, ce chapitre constituera pour notre méthodologie une épreuve d'endurance.

Nous devons à présent employer notre méthode représentative des cheminements intellectuels socratiques à l'un des dialogues de Platon. Afin de faire d'une pierre deux coups, il nous semble méthodologiquement plus avantageux de prendre pour support un dialogue mettant clairement en scène le combat de la philosophie et de la sophistique. Pourtant, la figure du sophiste à travers celles de Gorgias, tout comme celle de Protagoras, ne saurait être suffisante pour appuyer clairement nos thèses métaphysiques développées au chapitre précédent. L'ensemble de l'arborescence de la recherche de vérité nécessite la figure du sophiste dans toute sa splendeur, un sophiste sans limite, sans contrainte, dont les propos seraient le reflet exact de sa pensée ; un sophiste allant jusqu'à renier l'idée même de morale. Dans l'ensemble du corpus platonicien, un seul personnage incarne à merveille l'ensemble de ces principes, il s'agit de Calliclès. Ce personnage, prétendument fictif, n'apparaît que dans un seul dialogue, le *Gorgias*.

Le *Gorgias* possède un autre grand avantage par rapport à d'autres dialogues mettant en scène des sophistes. L'ensemble des personnages sont véritablement présents, contrairement à Protagoras, par exemple, qui n'est que « raconté » par Socrate dans le *Théétète*. Cela nous permettra d'appuyer davantage notre propos concernant le caractère théâtral des dialogues de Platon. Quoique notre méthode ne soit pas uniquement consacrée à l'étude du *Gorgias*, il nous semble ici plus clair de prendre pour exemple une œuvre exempte d'exceptions. Enfin, la progression du dialogue est à l'image de notre propre progression . En partant d'une question sur

la nature de la rhétorique, c'est-à-dire sur le fonctionnement des joutes dialectiques, la réflexion se concentre progressivement vers la finalité des actions, à savoir la justice et le Bien. Le plan du dialogue est assez proche du plan de notre travail, avec d'une part une réflexion sur la méthodologie formelle des joutes et dans un second temps une approche plus métaphysique de la question. C'est pour ces raisons que nous choisissons d'étudier le *Gorgias* dans le cadre d'une analyse approfondie.

Notre étude ne sera pas linéaire et ne portera pas sur l'intégralité du dialogue. Nous nous concentrerons sur certains passages, où notre méthode permettra la mise en évidence d'un sens différent de ce qu'une lecture classique aurait pu proposer. Nous devons avertir ici le lecteur : le *Gorgias* est une œuvre complexe, abordant un grand nombre de thématiques (nature du tyran, mesures arithmétique et géométrique, art de gouverner, *etc.*). Nous n'avons en aucun cas la prétention d'offrir ici une analyse complète de ce dialogue. Même si nous ne pouvons pas faire abstraction du sens, l'analyse que nous proposons ici a simplement pour visée de permettre la visualisation concrète de l'application de notre méthode à un dialogue dans son intégralité.

1. Gorgias : nature de la rhétorique

Préambule à l'entretien et instauration des règles du dialogue [447a - 448e]

Quiconque lit le *Gorgias* est en droit de s'interroger sur la cohérence entre le titre et l'œuvre. Gorgias n'est certainement pas le personnage principal du dialogue, ni de manière quantitative, ni de manière qualitative. Quantitativement, il représente la plus petite part du dialogue, quoique plus ou moins à égalité avec Polos, mais loin derrière Calliclès. Qualitativement, l'écart est encore plus profond, et l'argumentation entre Socrate et Gorgias semble de surface en comparaison des dernières lignes du texte. Alors, pourquoi l'avoir appelé le *Gorgias* ? Sans doute parce que le personnage de Gorgias constitue le point de départ, l'étincelle nécessaire à l'embrasement général que représente ce dialogue. *Il faut commencer* par cette première interrogation pour justifier l'ensemble du raisonnement. Finalement, le reste n'est que la suite logique, le déroulement presque mathématique de cette pièce de théâtre en quatre actes. L'évaluation de la rhétorique conduira nécessairement à s'interroger sur l'évaluation de ce que peut être le pire, et cette dernière conduira elle aussi irrémédiablement à la définition du meilleur. Nous disions plus tôt, citant Anouilh, que l'ensemble du corpus platonicien était une vaste mise en scène tragique commençant par le *Parménide* pour s'achever dans le *Phédon*. Mais le modèle reste le même à l'échelle plus petite des dialogues. Dans le cas du *Gorgias*, la machinerie tragique⁷⁶ se met en place dès la première phrase, lancée par Calliclès :

Πολέμου καὶ **μάχης** φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν.

On dit, cher Socrate, que c'est ainsi qu'il faut participer à **une guerre** ou à **une bataille**.

(PLATON, *Gorgias*, 447a.)

Il s'agit d'un dicton de l'époque, qui se rapproche de notre « arriver après la bataille ». Cependant, quand le lecteur connaît la suite du dialogue, il semble que le vocabulaire choisi laisse peu de place au doute. En arrivant « en retard » (ὕστεροῦμεν [447a]), Socrate a raté « la fête » (ἐορτῆς), et ne peut plus que participer à « une guerre » (Πολέμου) ou à « une bataille » (μάχης). La petite plaisanterie n'est pas choisie au hasard. Ainsi commence le dialogue,

⁷⁶ À entendre ici comme « théâtrale ».

qui sous ses airs de fausse courtoisie, va bientôt devenir un véritable combat, d'une part oratoire, puis d'ordre moral, entre la philosophie et la sophistique.

Le personnage de Gorgias ne se fait pas attendre pour montrer sa prétention et sa haute estime de lui-même. Lors de la démonstration qu'il donnait peu avant l'arrivée de Socrate, le sophiste s'engageait à « répondre à toute [question] » (πρὸς ἅπαντα [...] ἀποκρινεῖσθαι [447c]) que lui poserait son auditoire. Cela ravit Socrate, qui ne montrait pas de réel intérêt à l'idée de simplement entendre « la présentation de nombreuses belles [choses] » (πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ [...] ἐπεδείξατο [447a]) comme les sophistes ont coutume de faire. En effet, la nuance est importante et définit d'emblée la visée du dialogue ; plus exactement, ces quelques phrases résument déjà en substance le conflit à venir. Le rhéteur, incarné ici en la personne de Gorgias, ne fait le plus souvent qu'un exposé, un spectacle en quelque sorte, là où le philosophe désirerait un interrogatoire. Ceci est d'ailleurs illustré à travers la tentative — ridicule — de Polos, désireux de répondre à Chéréphon à la place de Gorgias.

— Νῦν δ' ἐπειδὴ **τίνος τέχνης** ἐπιστήμων ἐστίν, τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν **ὀρθῶς καλοῖμεν** ;

— ὦ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπειρῶς ἠύρημένοι: ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἐκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἀριστοὶ: ὦν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ **μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν**.

— Maintenant, puisqu'il [le rhéteur] est instruit d'un **certain savoir**, comment devons-nous **l'appeler avec justesse** ?

— Ô Chéréphon, de nombreux arts sont trouvés expérimentalement chez les hommes, à la suite d'expériences. L'expérience en effet, fait avancer notre vie selon l'art, alors que l'inexpérience [la fait avancer] selon le hasard. Or [les hommes] participent à chacun de ces [arts] les uns d'une manière, les autres d'une autre manière ; mais les meilleurs [hommes participent] aux [arts] les meilleurs ; Gorgias en fait partie, et **il participe donc au plus beau des arts**.

(PLATON, *Gorgias*, 448c.)

À travers cette confuse tirade, Polos essaie de semer le trouble autour de la question initialement posée. Même pour le locuteur grec, la succession des termes « ἄλλοι ἄλλων ἄλλως » est un moyen pour Platon de souligner comment Polos joue beaucoup avec les mots, et qu'il ne se

préoccupe pas réellement du sens. Nous sommes là dans une belle démonstration de rhétorique, où le public sera impressionné par la formule sans pour autant en avoir compris quelque chose. Ne demeure alors dans l'esprit du spectateur que la conclusion, à savoir que l'art de Gorgias est le plus beau et que ce dernier fait partie des meilleurs hommes.

Comme Socrate le fait remarquer, Polos ne répond pas à la question, mais fait simplement un discours comme ceux auxquels il est « très bien préparé » (καλῶς [...] παρεσκευάσθαι [448d]). La différence entre l'activité du sophiste et l'activité philosophique est ici marquée, non pas par un raisonnement dialectique déjà à l'œuvre, mais simplement par le cours du dialogue. En effet, le raisonnement sur la nature de l'activité sophistique n'a pas encore pu commencer à cause notamment de l'incapacité de Polos de répondre à une question sans en dévier. Pourtant, en ne sachant pas répondre, Platon réalise ici, implicitement et par le biais de l'humour, une première approche de l'activité sophistique. Nous pouvons déjà lire, en substance, ce que n'est pas la sophistique, à savoir un moyen de raisonnement rationnel. Le rhéteur, à travers son habitude des longs discours d'apparat, n'est finalement pas capable de tenir une discussion plus de quelques réponses sans céder à la tentation de *l'envolée oratoire*. Les propos de Polos rejoignent parfaitement ce pour quoi Socrate ne montrait aucun intérêt lorsque Calliclès évoquait les « nombreuses et belles choses » de la présentation de Gorgias. Cette réponse de Polos n'est pas une définition abstraite de la rhétorique, mais bien au contraire une démonstration par l'exemple, à l'insu du rhéteur.

L'opposition entre le dialogue socratique et la rhétorique est matérialisée par la remarque (sur un ton faussement flatteur) de Socrate :

Δῆλος γάρ μοι Πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην **ῥητορικὴν**
μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ **διαλέγεσθαι**.

Il m'est évident que Polos, d'après ce qu'il vient de dire, s'est exercé à [la technique] appelée **rhétorique** plutôt qu'à **dialoguer**.

(PLATON, *Gorgias*, 448d.)

Nous devons insister, dès le début du dialogue, sur le talent incontestable de Platon à joindre le fond à la forme, en opposant non pas seulement les activités philosophique et sophistique, mais en confrontant aussi les individus, leurs représentants mutuels. L'activité ne se distingue pas de

l'individu, il y a une unité substantielle entre le style de raisonnement et le style de la pensée ou du comportement.⁷⁷

Polos est mis d'emblée hors-jeu — du moins, pour l'instant. Le premier interlocuteur de Socrate sera donc Gorgias, mais il faut au préalable définir les règles précises qui régiront cet entretien ; l'objectif étant de ne pas sombrer à nouveau dans les tirades vides de sens de Polos. Socrate demande à Gorgias de s'engager à respecter le schéma « questions-réponses » (τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος [449b]) et à ne faire que « de courtes réponses » (ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι), à l'inverse de l'exemple de Polos. C'est uniquement en respectant ces règles que les deux pourront « dialoguer » (διαλεγόμεθα) ensemble. Bien que Gorgias ne se réjouisse pas à l'idée de réduire la longueur de ses réponses, Socrate parvient facilement à le faire accepter de se prêter au jeu. En faisant paraître la règle de la micrologie comme un défi révélant le talent de Gorgias, ce dernier accepte en vrai professionnel du discours, sûr que sa concision impressionnera l'auditoire. Nous voyons alors comment Socrate, en jouant innocemment avec les affects de ses interlocuteurs, parvient à transformer doucement le dialogue en un exercice dialectique.⁷⁸ Mais Gorgias ne s'arrête pas là, et décide de retourner cet inconvénient (impossibilité de noyer son adversaire dans un flot de paroles) en un avantage. Gorgias réduit ses réponses à de simples « oui » ou « non », concédant ainsi le moins possible à Socrate.

Things started in a very hospitable tone. Being kindly asked to keep his answers as short as possible, Gorgias begins the first game of the dialogue by answering nothing else than “yes” to Socrates’ first two questions (449d). When complimented by Socrates for his concision, he says that it is answering in a “very appropriate” way (πάνυ ... ἐπιεικῶς, 449d7).

(CASTELNÉRAC 2015, 5)

Pour entrer dans un raisonnement rationnel de forme dialogique, il faut nécessairement que les réponses soient réductibles à des propositions vraies ou fausses. Dans une réponse longue comme celle de Polos, la conclusion arrive après déjà un grand nombre de suppositions, c'est-à-

⁷⁷ Pierre Hadot parlerait ici de « mode de vie ». (HADOT 1995)

⁷⁸ Remarquons que Socrate n'évoque cependant jamais *la dialectique*, mais seulement le *dialogue*.

dire des propositions qui entreraient dans l'élaboration d'un tableau de pointage. Cependant, si chaque réponse est de cette forme, il ne devient plus véritablement possible de dialoguer puisque chaque réponse représenterait à elle seule un système argumentatif entier. L'unique moyen serait alors que l'opposant prenne encore bien plus de temps pour démontrer point par point la fausseté des propos.⁷⁹ La méthode est connue des sophistes puisque, comme nous venons de le dire, il faudrait toujours plus de temps pour contredire l'ensemble du raisonnement que pour simplement l'écouter. Dans le cadre d'un débat en assemblée régi par la clepsydre, pareille technique s'apparente à une méthode dilatoire. Il faudrait tellement de temps pour prouver rigoureusement la fausseté d'un monologue, que l'adversaire y renonce, donnant ainsi l'illusion d'un aveu de faiblesse, et par là même du sérieux du monologue de persuasion. Socrate a donc eu, avant même le début véritable de l'interrogatoire, la bonne idée de supprimer l'une des armes de prédilection du sophiste : la macrologie ; Gorgias devra être concis dans ses réponses.

Nous voyons comment l'ironie socratique couplée à son aveu d'ignorance permettent dans le début du dialogue de préparer le terrain à un exercice philosophique digne de ce nom. L'ironie socratique ne repose pas uniquement sur l'aveu d'ignorance (qui donne le sentiment à l'interlocuteur d'être en position de force, alors qu'il est en réalité en retard sur Socrate) et une demande d'éclaircissement sur un sujet donné. Ici par exemple, Socrate dissimule l'exercice de recherche sous la forme d'un jeu en utilisant intelligemment l'arrogance et la prétention de ses interlocuteurs, afin notamment de leur faire accepter des contraintes nécessaires au bon déroulement de l'exercice du dialogue. Le lecteur se souviendra alors ce que nous disions plus tôt, concernant les règles de l'antilogie éléate. Ce moment du dialogue, sous couvert d'ironie, permet une *enrégimentation* du dialogue. Cette phase de transition est nécessaire, et représente selon nous le début de ce que la tradition nommera communément *dialectique*. En effet, ce qui se situe en amont de cette enrégimentation n'appartient qu'au dialogue, ou du moins à la préparation psychologique des interlocuteurs ; ce qui se situe en aval et en découle logiquement

⁷⁹ À cet instant, notre critique de la macrologie dans le cadre dialectique peut sembler contradictoire avec les vastes monologues socratiques de la fin du dialogue. Nous reviendrons plus tard sur la question de la macrologie et de la juste mesure de la parole.

constitue la dialectique. Il faut remarquer que durant tout le dialogue, Socrate doit régulièrement maintenir ses interlocuteurs dans une condition psychologique adéquate.

Première partie du dialogue avec Gorgias [449a - 452e]

Nous nous intéressons maintenant à la suite du dialogue : l'entretien entre Gorgias et Socrate. Cet entretien est une excellente occasion de mettre en application l'outil représentatif précédemment développé. Nous profitons de cet instant pour rappeler brièvement ce que nous recherchons. Comme expliqué plus haut, le raisonnement socratique repose sur la méthode éléate de la recherche d'antilogies. Cela a nécessité l'usage d'un tableau de pointage, c'est-à-dire une liste de l'ensemble des assertions de l'interlocuteur. Plus le dialogue avance, plus l'interlocuteur « inscrit » des assertions sur ce tableau. L'*elenchus* est alors le moment où deux informations contradictoires figurent sur le tableau de pointage de l'interrogé. Socrate saisit l'occasion pour faire reconnaître cette position comme impossible, défectueuse, problématique et donc insoutenable en vertu des lois de la logique (notamment le principe de non-contradiction).

L'entretien commence. Le point de départ est simple : Gorgias prétend être un grand « orateur » (ρήτορα [449a]). Il doit donc posséder une science : la « rhétorique » (ρητορικῆς). L'objectif premier du dialogue est donc de connaître la nature de l'activité que l'on appelle *rhétorique*. Socrate fait alors reconnaître à Gorgias que s'il est orateur, il peut alors former d'autres orateurs, c'est-à-dire transmettre le savoir qu'il possède [449b]. Socrate se permet ici une parenthèse. Il profite de l'exemple précédent donné par Polos, pour demander à Gorgias de ne pas reproduire la même erreur, à savoir se perdre dans un monologue trop long. Il demande à Gorgias de rester aussi concis que possible dans ses réponses, ce que ce dernier accepte (y voyant ici un défi supplémentaire).

ἀλλὰ ποιήσω, καὶ οὐδενὸς φήσεις βραχυλογώτερου ἀκοῦσαι.

Je le ferai [répondre par de courtes réponses], et tu reconnaitras que **jamais** tu n'as entendu parler **plus brièvement**.

(PLATON, *Gorgias*, 449c.)

Socrate parvient donc, par une bonne compréhension psychologique de son interlocuteur, à introduire une autre règle de l'antilogique éléate, qui est l'absence de technique dilatoire. Socrate demande alors sur quel objet porte la science de Gorgias :

[...] ἴθι δὴ μοι ἀπόκρισαι οὕτως καὶ περὶ τῆς **ῥητορικῆς**, περὶ τί **τῶν ὄντων** ἐστὶν **ἐπιστήμη** ;

[...] vas-y, réponds-moi et [dis-moi] au sujet de la **rhétorique** : sur quelles **choses qui existent** porte cette **science** ?

(PLATON, *Gorgias*, 449d.)

Il s'agit d'une question de τέχνη. Gorgias répond que cette science porte « sur les discours » (περὶ λόγους [449e]). Cependant, cette réponse est incomplète et Socrate tente de la préciser en lui imposant une borne négative. Gorgias complète en précisant que la rhétorique porte sur les discours qui ne concernent pas une « activité manuelle » (χειρουργημα [450b]), et dont toute l'action et l'accomplissement passe par la parole. Pour la différencier des activités purement théoriques comme « l'arithmétique, le calcul ou la géométrie » (ἡ ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεωμετρικὴ [450d]), Socrate pousse encore Gorgias à compléter sa réponse. Il finit, après une courte digression, par définir la rhétorique comme « l'art de la persuasion » (τὸ πείθειν [452e]).

La méthode est toujours la même : les réponses de Gorgias sont incomplètes (ce qui est déjà une technique dilatoire : dans une joute, le moins on en dit, le moins l'on est réfutable), Socrate en profite et utilise des contre-exemples afin d'obliger son interlocuteur à préciser sa pensée, et de l'engager à soutenir quelque chose de vérifiable. L'objectif est de faire admettre un nombre suffisant d'assertions à Gorgias, afin d'avoir le plus d'éventualités de mettre au jour une contradiction. Nous allons schématiser l'état actuel de l'entretien entre Socrate et Gorgias, et utiliser notre méthode de représentation.

Gorgias (Répondant)

Socrate (Questionneur)

- [2] α
- [4] $\alpha - \alpha_1 = \alpha_2$
- [6] $\alpha_{2,x}$
- [8] $\alpha_{2,6}$

- [1] A ?
- [3] $\alpha_{1,1} ; \alpha_{1,2} \dots \alpha_n ?$
- [5] $\alpha_{2,1} ; \alpha_{2,2} \dots \alpha_{2,n} ?$
- [7] $f(x) ; g(x) ; h(x)$

A? : Sur quel objet porte la rhétorique ?

α : discours

α_1 : discours portant sur une activité manuelle

$\alpha_{1,1}$: médecine ; $\alpha_{1,2}$: gymnastique

α_2 : discours portant sur une activité théorique

$\alpha_{2,1}$: algèbre ; $\alpha_{2,2}$: géométrie

x : jugement de valeur

$\alpha_{2,x}$: les plus belles choses

$\alpha_{2,6}$: discours persuasif

$f(x)$: ce que certains pensent de x ; $g(x)$: *idem* ; $h(x)$: *idem*

FIG. 12 REPRÉSENTATION DIALOGIQUE SOCRATE - GORGIAS 1 [449a - 452e]

Il y a trois grands moments au cours de la définition : à l'instant [2], Gorgias définit l'objet comme étant « les discours » (α). À l'instant [4], il réduit cela aux « discours théoriques » (α_2). L'instant [6] est un jugement de valeur, la digression que nous évoquions plus haut, ($\alpha_{2,x}$), que Socrate neutralise [7] par l'invocation d'autres jugements possibles ($f(x)$, $g(x)$ et $h(x)$), à savoir le médecin, le maître de gymnase et le financier. Enfin, en [8], Gorgias définit l'objet de la rhétorique comme étant « les discours persuasifs » ($\alpha_{2,6}$). Nous remarquons très clairement le processus que nous évoquions plus haut, qui consiste à pousser Gorgias à toujours préciser son propos, c'est-à-dire à caractériser de plus en plus précisément l'objet de la rhétorique (bien que Gorgias ne soit pas dupe et agisse en connaissance de cause). Ce faisant, Gorgias accumule les possibilités de contradiction, donnant des armes à Socrate pour la suite de l'entretien.

Cependant, hormis la tentative du jugement de valeur en [6], l'avancée se fait de manière régulière et les tactiques dilatoires ou à caractère agonistique sont peu présentes. Gorgias semble se prendre effectivement au jeu que lui propose Socrate, fier de pouvoir répondre à tout, et sous toutes les contraintes (fierté volontairement stimulée par Socrate). La suite de l'entretien gagne en intensité : Socrate continue à relever certains éléments prouvant le caractère incomplet de la

définition de Gorgias. En effet, l'opposition que Gorgias désire marquer entre les discours persuasifs et l'algèbre ou la géométrie n'est pas valide.

Gorgias	Socrate
$(\alpha_{2,1} ; \alpha_{2,2}) \neq \alpha_{2,6}$	$(\alpha_{2,1} ; \alpha_{2,2}) \sqsubset \alpha_{2,6}$.

FIG. 13 CRITIQUE DE GORGIAS PAR SOCRATE [451e - 452e]

Pour reprendre notre écriture précédente, le rapport $(\alpha_{2,1} ; \alpha_{2,2}) \neq \alpha_{2,6}$ n'est pas correct. Le rapport introduit par Socrate est $(\alpha_{2,1} ; \alpha_{2,2}) \sqsubset \alpha_{2,6}$. En effet, les discours persuasifs constituent un ensemble dont l'algèbre et la géométrie sont des éléments. La distinction de Gorgias opposant l'objet de la rhétorique à l'algèbre et la géométrie est donc invalide. Les coups [6] et [8] de Gorgias sont annulés pour cette raison, et la question de la distinction posée en [5] est le dernier coup en jeu. Il n'y a donc pas victoire de Socrate, mais Gorgias est obligé d'avancer des éléments complémentaires de définition.

Seconde partie de la discussion avec Gorgias [452e - 461b]

La nouvelle définition de Gorgias change le registre du dialogue. La rhétorique comme discours persuasif se déroule dans « un tribunal, un conseil ou une assemblées » (δικαστηρίῳ [...] βουλευτηρίῳ [...] ἐκκλησίᾳ [452e]), et a pour objet « le juste et l'injuste » (δίκαιά τε καὶ ἄδικα [454b]). Une dimension éthique entre dans le cours du dialogue. Cette notion finira par prendre la totalité de l'espace, c'est-à-dire devenir la « cible » de Socrate. Ce dernier précise alors son propos :

Οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου, ἵνα οὕτω προίῃ ὡς μάλιστ' ἂν ἡμῖν
καταφανές ποιῶι περὶ ὅτου λέγεται.

Ce n'est pas toi qui est en cause mais **le dialogue**, je voudrais le voir progresser de façon à rendre ce [dont nous] parlons totalement **visible**⁸⁰ pour nous.

(PLATON, *Gorgias*, 453b.)

Il désire faire progresser la discussion, mais nullement mettre en cause la personne de Gorgias. Cette précision a son importance, puisque le personnage de Socrate est clairement en train de chercher, par tous les moyens, à contredire Gorgias. Il faut donc rappeler que cette aspect agonistique n'est pas qu'illusoire, et qu'il s'agit bien plutôt d'une part entière de la méthode de recherche de la vérité. Socrate insiste sur le fait qu'il n'anticipera rien de la pensée de Gorgias, ce qui explique le fait que Socrate doive sans cesse proposer à Gorgias d'admettre ou de refuser les conséquences logiques de ses propos. Ceci est en lien direct avec la règle de l'antilogique éléate que nous avons vu plus haut, considérant comme cible possible d'une contradiction (*elenchos*) une thèse clairement énoncée par *le Répondant*. Ainsi, même si Socrate semble parler beaucoup plus que son interlocuteur, il s'agit bien d'un dialogue, et Gorgias n'est en rien un *Yes-man*⁸¹ comme le supposerait certaines interprétations. Gorgias en acquiesçant, assume la responsabilité de chaque assertion acquiescée. Il est pleinement actif dans le dialogue.

Socrate fait distinguer à Gorgias la différence entre « la croyance » (πίστις [454d]) qui peut s'avérer ou ne pas être vraie, et « le savoir » (μάθησις) nécessairement vrai. Les discours persuasifs se divisent en deux catégories, ceux permettant l'acquisition d'un savoir, et ceux ne produisant qu'une simple croyance. La rhétorique, reconnaît Gorgias, fait partie de cette deuxième catégorie et ne peut produire que la croyance chez son auditoire. Elle ne transmet pas de savoir véritable, mais donne l'illusion du vrai au public. Ainsi, la rhétorique ne fait pas connaître le juste et l'injuste. Cette idée est d'ailleurs ce qu'il défend avec humour et non sans talent dans son discours *Sur le non-être*, que nous avons étudié peu avant.

⁸⁰ Le mot *visible* n'est pas anodin. La vérité chez les Grecs est un concept négatif : ἀλήθεια signifie « qui ne peut être dissimulé » avec présence de l'α privatif, et la racine du verbe λήθω « cacher, masquer ». Quand un propos devient clairement visible (καταφανές), c'est qu'il n'y a plus aucun voile d'ignorance sur celui-ci, plus aucune illusion, l'objet est directement regardé pour ce qu'il est. Le lien avec le projet métaphysique tel que nous le définissons plus haut est évident. Cela n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'allégorie de la caverne, dont l'objectif principal est d'avoir les objets réels clairement en vue.

⁸¹ Nous pensons à la critique de Gerald Press « Besides, what is blocked from view when adopting language such as « mouth piece » or « yes-man » is our own longing for a neat system or foolproof method instead of a messy conversation. » (PRESS 2000, 102)

Par la suite, les questions de Socrate font admettre à Gorgias que dans le cas des réunions d'assemblés, il serait bien plus pertinent de demander l'avis d'experts (*i. e.* l'avis du médecin face à un problème sanitaire, l'avis du constructeur de navires si l'on se prépare à la guerre, ou enfin l'avis de l'architecte pour la construction de remparts). La question de Socrate est claire, dans quel cas devrait-on alors demander l'avis de l'orateur ? La réponse de Gorgias, bien que compréhensible, est assez surprenante. Celui-ci, ayant reconnu qu'il faille se référer au plus compétent dans son domaine, déclare qu'il est cependant commun que l'on s'en tienne à l'avis de l'orateur, même si ce dernier n'a aucune connaissance du sujet dont il parle. Plus encore, Gorgias donne l'exemple de son frère médecin, et déclare être plus capable que lui pour convaincre les malades de suivre ou non un traitement. Gorgias déclare même que la rhétorique « tient sous sa domination » (συλλαβοῦσα ὑφ' αὐτῆ [456a])⁸² « toutes les autres puissances » (ἀπάσας τὰς δυνάμεις). La rhétorique ne serait ainsi subordonnée à aucune autre discipline.

Gorgias reconnaît cependant qu'il existe des orateurs malveillants. Mais Gorgias refuse d'assumer la responsabilité car selon lui, le maître ne peut être tenu pour responsable des dérives de son élève. À cet instant encore, le cours du dialogue est interrompu par Socrate, qui précise la visée de sa méthode.

τοῦ δὴ ἔνεκα λέγω ταῦτα ; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς: φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μή με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικούντα λέγειν τοῦ καταφανῆς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ.

Pourquoi dis-je cela ? Il me semble qu'en ce moment que ce que tu exprimes n'est pas tout à fait **cohérent**, ni en **accord** avec ce que tu disais premièrement de la rhétorique. Je crains donc 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.

(PLATON, *Gorgias*, 457e. [trad. modif. CANTO-SPENCER])

Il profite de cet instant pour rappeler une fois encore la différence entre son projet et celui de la sophistique en général. Socrate semble percevoir une contradiction dans le discours de Gorgias,

⁸² Littéralement « sont rassemblées par elle » (voix passive), mais il s'agit bien de domination, ce que confirme la totalité des traductions francophones et anglophones consultées.

et précise alors que même s'il met au jour une contradiction, il ne faudra pas interpréter cela sous un aspect agonistique, mais véritablement dans une volonté de recherche commune. Quoiqu'il s'agisse d'un rappel intéressant des règles éthiques de l'antilogique, l'interruption nous semble permettre de s'assurer que son interlocuteur ne se sente pas tellement vexé qu'il arrête l'entretien, ce qui dans l'antilogique est signe d'un échec (sans interlocuteur, la recherche devient impossible).

Socrate demande à Gorgias de reprendre un nouvel échange à partir de ce qu'il vient de dire. Il lui fait admettre que l'orateur doit nécessairement avoir connaissance du juste. Or, Gorgias reconnaît aussi que celui qui connaît le juste ne peut que devenir juste, tout comme celui qui connaît la médecine devient médecin. À l'évidence, cette assertion est loin de comporter un aspect nécessaire, mais Gorgias l'accepte sans broncher. La contradiction est donc en place. L'orateur doit être juste, alors qu'il existe des orateurs qui ne sont pas justes. Nous représentons maintenant ce passage de manière simplifiée selon notre méthode inspirée par la sémantique des jeux afin d'éclairer ce qui nous semble être un moment délicat de l'argumentation.

Gorgias (Répondant)	Socrate (Questionneur)
	[1] R ?
[2] (R > J) ⊢ [(R > J) ∃ (R _J ∧ R _{¬J})]	[3] R ∃ K _J
[4] K _J	[5] K _J ∃ ¬R _{¬J}
[6] ¬R _{¬J}	[7a] ¬R _{¬J} ∧ R _{¬J}
[7b] □	

Victoire de Socrate

R : art oratoire	J : Justice
R > J : l'art oratoire dépasse la justice	K _J : connaissance du juste
R _J : l'art oratoire doit connaître le juste	R _{¬J} : l'art oratoire ne connaît pas le juste

FIG. 14 REPRÉSENTATION DIALOGIQUE SOCRATE - GORGAS [457A - 461A]

Ce passage est selon nous bien plus complexe qu'il ne le laisse paraître. Le questionnement repose sur ce qu'est l'art oratoire [1]. Gorgias déclare que l'art oratoire est tout puissant, et

transcende la justice ($R > J$)⁸³. Cette proposition est en fait un agrégat d'autres propositions. Cette transcendance de la justice est la conséquence du fait que la rhétorique consiste à enseigner le juste et l'injuste, alors que le maître de rhétorique ne peut être considéré comme responsable si ses élèves sont injustes. Il faut donc nécessairement une antériorité de la rhétorique sur la justice ($R > J$) sans quoi ces considérations seraient impossibles. Gorgias reconnaît aussi qu'il existe des orateurs justes (R_J) et des orateurs non-justes (R_{-J}), puisque la rhétorique dépasse la justice. Il s'agit donc pour Gorgias d'une implication ($(R > J) \exists (R_J \wedge R_{-J})$). Socrate fait alors reconnaître à Gorgias que la rhétorique implique une connaissance de ce que sont les choses justes [3], [4]. Mais Socrate déclare aussi que la connaissance des choses justes supprime l'éventualité d'être injuste [5], ce que Gorgias reconnaît [6]. Socrate remarque alors que Gorgias est en situation de contradiction, puisqu'il soutient d'une part qu'il existe des orateurs injustes, et d'autre part que l'existence de pareils orateurs est impossible [7a]. Gorgias est donc réfuté [7b].

⁸³ « οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς. οὐκ οὖν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη οὔτε αἰτία οὔτε πονηρὰ τούτου ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οἱ μὴ χρώμενοι οἴμαι ὀρθῶς. » [457a]

Question sur le principe du tiers exclu

Nous voulons maintenant préciser ce que nous disions plus tôt, concernant l'usage du tiers exclu (d'après Vlastos par exemple). Socrate pourrait tirer implicitement la conclusion que l'art oratoire ne transcende pas la justice $\neg(R > J)$, ce qu'il ne fait pas.

$(R > J)$	\exists	$(R_J \wedge R_{\neg J})$
1	1	1
1	0	0
0	1	1
0	1	0

FIG. 15 TABLE DE VÉRITÉ DU PRINCIPE DE TIERS EXCLU APPLIQUÉ À [457a - 461a]

L'argumentaire de Socrate a pourtant permis de prouver que $(R_J \wedge R_{\neg J})$ était faux. Dans le premier cas où cela est faux, nous voyons que l'ensemble de la formule est inconsistante, l'implication n'est pas validée. Dans le second cas, l'implication est juste, mais la formule de départ $(R > J)$ est cette fois à 0. Dans ce cas, la formule est valide, mais n'est pas vraie puisqu'il s'agissait de la thèse de départ de Gorgias. La conclusion serait juste : si $(R_J \wedge R_{\neg J})$ est faux ou impossible, nous avons une preuve de $\neg(R > J)$, en accord avec le principe du tiers exclu. Il s'agirait donc d'une forme de raisonnement par l'absurde.

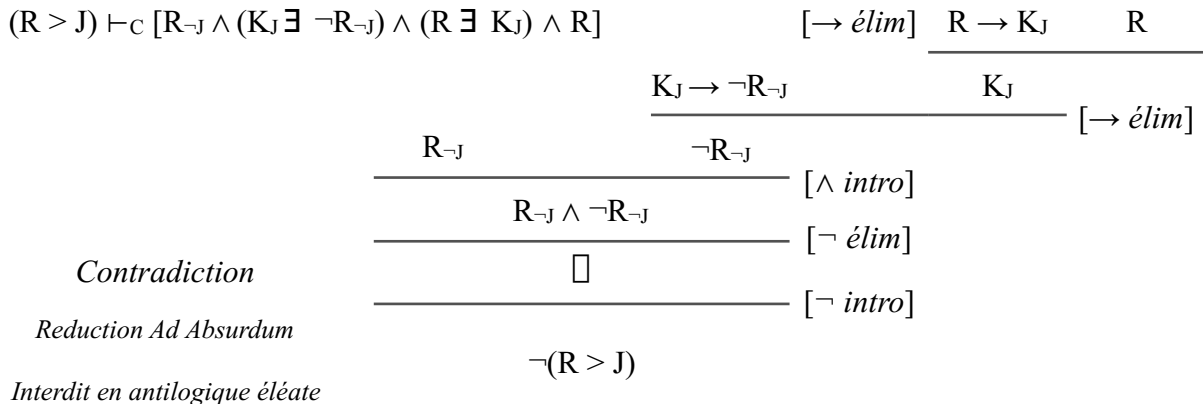


FIG. 16 ARBRE DU PRINCIPE DE TIERS EXCLU APPLIQUÉ À [457A - 461A]

Nous remarquons que ce raisonnement serait valide. Cependant, cela ne serait pas vrai dans le cadre de la recherche d'une vérité ontologique au sens éléate : un trop grand nombre d'hypothèses de départ pourrait contenir des erreurs et donc être la source de l'incohérence générale du système.⁸⁴ Il ne s'agit pas pour Socrate d'une pure éristique, mais bien d'un projet différent. Dans le contexte de la recherche de vérité, l'erreur peut être dans l'ensemble de la phrase de départ $(R > J) \vdash_I [R_{\neg J} \wedge (K_J \exists \neg R_{\neg J}) \wedge (R \exists K_J) \wedge R]$, et non pas seulement dans l'hypothèse $(R > J)$. Il serait donc dangereux de déduire directement $\neg(R > J)$ sans remettre en cause l'ensemble des autres hypothèses constituant le tableau de pointage de Gorgias (bien que pour la plupart, Socrate soit implicitement à l'origine des hypothèses). Le raisonnement par l'absurde requiert une simplification binaire que l'antilogique de Socrate refuse. Pour cette raison, Socrate propose de continuer l'entretien avec Gorgias [461a-b].

Nonetheless, on my reading, the first round (up to 457c) is a victory for Gorgias. Socrates then kindly asks his elder to play another round (457c-458b). Since he pretends being able to answer any sort of question, this is something Gorgias cannot refuse (458d-e; see also 447c). Then Socrates will catch him in a contradiction (see 457e, 461a, 462b, 463a). He takes no pride in doing so and thinks it would take many other rounds before seeing clearly into the subject:

ταῦτα οὖν ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μά τὸν κύνα, ὦ Γοργία, οὐκ ὀλίγησ
 συνουσίας ἐστὶν ὥστε ἰκανῶς διασκέψασθαι,

“ by the dog, Gorgias, we should spend no small amount of time
 together before we fully inquire into the subject ” (461a7-b2).

(CASTELNÉRAC 2015, 5)

Nous pouvons désormais conclure cette première partie sur l'entretien entre Socrate et le personnage de Gorgias. Plusieurs éléments importants ont été relevés durant cette étude. Dans un premier temps, l'ironie socratique est un élément nécessaire pour *déclencher* le dialogue : il faut nécessairement que le comportement de Socrate suscite une interrogation⁸⁵, et donne envie à ses éventuels interlocuteurs de se prendre au jeu. Pour pousser ses interlocuteurs dans les méandres d'un dialogue, Socrate doit donc ruser, en jouant sur leurs intérêts. Dans notre exemple, nous avons vu par exemple que Socrate se permit à plusieurs reprises de complimenter Gorgias, en

⁸⁴ C.f. *supra* : II, 2 « Le tableau de pointage »

⁸⁵ L'*ironie* vient du verbe ἑίρων signifiant « interroger en feignant l'ignorance ».

prétendant que l'exercice qu'il lui proposait serait très simple pour un orateur de son acabit. Ce passage obligatoire du dialogue, et qui parfois revient au cours de l'entretien, est étroitement lié à la méthode maïeutique : la recherche de vérité telle que la conçoit Platon nécessite un engagement personnel. Pour Socrate, le meilleur moyen d'obtenir l'engagement personnel de son interlocuteur consiste à lui donner une impression de *facilité*. Cette facilité est un moyen pour Socrate d'obtenir de ses interlocuteurs une plus grande spontanéité dans leurs réponses.

Dans un deuxième moment, nous avons vu comment Socrate introduisit progressivement un certain nombre de règles de discussion ; certaines avant le début du questionnement, mais d'autres pendant, voire à la toute fin avant la réfutation finale. L'enrégimentation du dialogue vers la dialectique n'est pas une illusion, il s'agit d'une phase nécessaire. Cette phase est cependant très variable en fonction de l'interlocuteur de Socrate : une grande part du travail repose sur la psychologie de l'interlocuteur de Socrate. Nous pouvons pour justifier notre propos prendre deux exemples. Dans un premier temps, l'enrégimentation avec Polos passa en grande partie par une lutte contre la macrologie, l'art de faire de longs discours visant à perdre son interlocuteur dans un dédale de thèses. En revanche, l'enrégimentation avec Gorgias semble bien plus porter sur le respect mutuel et la bienséance. Il semble que Socrate ne désire pas froisser Gorgias, alors qu'il semble tout autant ne pas se préoccuper de violemment contredire Polos.

From the reader's point of view, things are getting both darker and funnier with Polos, but the arguments are not getting better, mostly for two reasons. Firstly, Polos makes it a matter of pride: in his first speech he almost openly calls Gorgias a coward (461b5) and he scorns Socrates as we just saw. In a word, he is being hubristic. Socrates meets him with due irony numerous times.

(CASTELNÉRAC 2015, 6)

Troisièmement, nous avons remarqué comment la sémantique des jeux que nous avons décidé d'employer pour représenter certaines argumentations a permis de mettre en lumière l'aspect stratégique de l'interrogation socratique. Comme le dit Polos, il semble que l'objectif de Socrate soit tout entier tourné vers la réfutation de son adversaire par la mise en évidence d'une contradiction. Cependant, Socrate ne réfute pas à proprement parler son adversaire, il ne fait que relever des contradictions. Par la suite, lorsque les contradictions deviennent trop nombreuses,

l'interlocuteur de Socrate décide de se retirer de la discussion, ou un nouvel interlocuteur fait irruption. Cependant, nous ne pouvons pas parler de réfutations, mais bien plutôt de contradiction. Il s'agit d'ailleurs du sens premier du terme ἔλεγχος, qui avant de signifier *réfutation*, signifie simplement *examen*.

Enfin, le dernier moment de cette première étude fut une démonstration expérimentale de ce que nous évoquions quant au principe du tiers exclu dans les joutes. Là où les interprètes virent le plus souvent des preuves par l'absurde, nous n'avons trouvé que des contradictions. Il reste alors un pas entre l'antilogie et le *reductio ad absurdum* pouvant potentiellement être franchi en fonction du contexte. Ce « pas » ne peut cependant être franchi de manière systématique.

2. Polos et Socrate : mesures et morale

De Gorgias à Polos [461b - 466a]

Nous venons d'illustrer, à l'échelle d'un entretien (du début du dialogue jusqu'à la contradiction), l'aspect stratégique d'une joute dialectique. Notre représentation a en effet pour objectif d'insister non pas sur le raisonnement dans son ensemble, considéré comme un bloc monolithique qui serait admis par deux protagonistes, mais bien plutôt comme un échange stratégique dont l'objectif final sera pour Socrate ou pour son adversaire, la mise en évidence d'une contradiction dans le raisonnement adverse — ou de la cohérence de sa propre pensée, quoique chez Platon, le fait de ne pas être Éléate réduise grandement la probabilité d'une telle évènement. Cependant, notre travail avait aussi pour conclusion, lorsque nous nous étions interrogés sur la différence entre Socrate et les sophistes, que la méthode socratique reposait, chez Platon tout du moins, sur un projet d'envergure tout orienté vers la recherche d'une vérité ontologique (et non plus stratégique). Nous allons donc saisir ce deuxième moment de la lecture du *Gorgias* pour illustrer ce que nous appelons l'*arborescence de recherche*, où chaque nœud serait une joute dialectique. Cette combinaison justifiera alors le nom général d'*arborescence-tabulaire* pour notre outil de représentation. En bref, après l'échelle *microscopique* de l'entretien avec Gorgias, nous allons maintenant considérer l'échelle *macroscopique* de l'entretien avec Polos, en le replaçant dans un projet plus vaste.

La suite de l'entretien est d'ailleurs assez différente de ce qu'il était jusque là. Socrate ayant déclaré avoir découvert une contradiction chez Gorgias, Polos décide de prendre la relève. Ce dernier s'indigne de la méthode socratique : l'ensemble des rappels éthiques effectués durant ce premier moment ne suffisent pas à convaincre Polos de la bonne foi de Socrate. Polos reproche à Socrate d'avoir fait concéder des propositions fausses à Gorgias afin de le pousser à la contradiction.

τοῦτο ὃ δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα ἐπεὶ τίνα οἶει ἀπαρνήσασθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν;

[c'est] cela qui te **réjouit**, d'autant plus si c'est toi qui y pousse avec tes **questions**.
Vraiment, te figures tu que l'on contesterait savoir ce que sont **les choses justes** et
les enseigner quand même ?

(PLATON, *Gorgias*, 461c.)

Pour Polos, la malhonnêteté est manifeste car il est impossible de pouvoir prétendre enseigner ce qu'est ou ce que n'est pas le juste tout en ne le connaissant pas soi-même. Pour cette raison, Polos déclare la contradiction caduque, et la justifie par une « faiblesse » de Gorgias. Socrate décide donc d'inviter Polos à prendre la place de Gorgias, afin de constater si lui aussi tomberait dans une pareille contradiction.

καὶ νῦν εἴ τι ἐγὼ καὶ Γοργίας ἐν τοῖς λόγοις **σφαλλόμεθα**, σὺ παρὼν ἐπανόρθου δίκαιος δ' εἶ καὶ ἐγὼ ἐθέλω τῶν ὠμολογημένων εἴ τί σοι δοκεῖ μὴ καλῶς ὠμολογήσθαι, **ἀναθέσθαι** ὅτι ἂν σὺ βούλη [...]

Ainsi, en ce moment même, si dans nos propos à Gorgias et moi, **il y a quelque chose d'inexact**, corrige-nous, tu le dois. Et je veux, si nous nous sommes mis d'accord sur un point qui te paraît faux, que tu me fasses **rejouer mon coup** [...]

(PLATON, *Gorgias*, 461c-d. [trad. modif. LAFFITTE])

L'ironie socratique est encore une fois une nécessité : face à un personnage indigné et en colère, l'art de la conversation nécessite au préalable la réintroduction d'une perspective de recherche commune, c'est-à-dire un intérêt pour l'interlocuteur de Socrate à continuer le dialogue. Nous remarquons ici encore comment cette recherche de vérité semble adopter un caractère ludique (au sens premier du terme). La référence au jeu de pions n'est d'ailleurs pas un hasard, il est clair que Socrate et les sophistes jouent le même jeu, mais pour des motifs différents. Ce moment peut donner l'impression (volontaire) que Socrate n'est plus alors en train de chercher la vérité, mais s'amuse simplement à réfuter les thèses de ses interlocuteurs, à la suite (à l'image d'un Gorgias prétendant pouvoir répondre à toute question). Cette interprétation n'est pourtant que partielle, car il apparaît, au delà de la satisfaction immédiate de la réfutation, que Socrate désire néanmoins arriver à une position finale, exempte de toute contradiction. La suite du dialogue appuiera davantage ce point, comme nous le verrons.

Cependant, chose remarquable, les rôles s'inversent à cet instant, et Socrate entre dans la posture du Répondant. L'objectif de Platon est compréhensible : après avoir critiqué la position

de Gorgias, il convient maintenant pour Platon, à travers la figure de l'auteur, d'avancer sa thèse. Comme toujours chez Platon, il n'y a pas de hasard, en vertu notamment du postulat théâtral tel que nous l'évoquions parmi nos hypothèses de recherche. Cette transition est à l'évidence une rupture manifeste dans la maïeutique comme art de la recherche de vérité. Socrate nous montre alors comment il convient d'agir dans une telle situation. Il faut flatter l'adversaire, et donner l'illusion que celui-ci a le dessus sur la situation ; bien souvent les dialogues se concluent par un malaise chez l'interlocuteur, celui-ci n'ayant pas été capable de définir son propre objet. Voilà alors tout l'intérêt de ce passage faussement élogieux de Socrate vis-à-vis de la jeunesse qu'incarne Polos, et où Socrate espérerait voir celui-ci le « corriger » de ses erreurs. Seul le lecteur naïf pourrait prendre ce passage au pied de la lettre : Platon joue d'ailleurs beaucoup de l'ironie socratique pour non seulement éclairer ce que nous disions plus haut, mais aussi pour discréditer certains personnages auprès du lecteur. Ici par exemple, Polos apparaît clairement comme un personnage peu enclin à la discussion, et encore moins à discerner l'ironie, de la sincérité. À l'évidence, la recherche de vérité sur le monde, par delà les préjugés sensibles ne sera pas simple avec ce personnage. Pourtant, Socrate se sacrifie. Comme il est écrit dans la *République* au livre VII, le philosophe doit retourner *dans la caverne* pour sortir les autres de leur ignorance. C'est cela que Socrate réalise devant nous, en ne renonçant jamais au dialogue, mais en lui donnant des règles pour que celui-ci ait un sens.⁸⁶

La règle principale que Socrate désire imposer est cruciale, elle définit la condition même du dialogue : la micrologie (que nous opposons à la macrologie, à savoir l'art des longs discours). Socrate demande à Polos de continuer l'entretien par de courtes questions et réponses : condition *sine qua non* de la recherche dialectique selon lui. Comme évoqué lors de la première intervention de Polos avant l'entretien avec Gorgias, les longs discours ne répondent pas aux questions, ils permettent uniquement de perdre l'adversaire (dans un contexte agonistique) dans les méandres d'un raisonnement trop long à réfuter. Il est nécessairement plus long de réfuter un raisonnement, que d'énoncer le raisonnement fallacieux lui-même. La macrologie est donc à la

⁸⁶ L'enrégimentation du dialogue lui donne à la fois une direction, c'est-à-dire oriente la recherche, et dans le même temps la justifie en lui attribuant une signification. Nous jouons alors sur la polysémie du *sens* en français. Par ces règles, le dialogue devient *sensé* et *censé*.

fois un moyen de faire perdre le cours du dialogue à l'adversaire et aux auditeurs, mais aussi un habile moyen pour gagner du temps, car il devient impossible pour l'opposant de prendre assez de temps pour réfuter la totalité de la proposition initiale. Pourtant, quiconque a lu le *Gorgias* ne peut que s'étonner d'une pareille argumentation de la part de Socrate, qui le plus souvent monopolise la parole, et qui finira même le dialogue par ne plus que parler seul, face au désintéressement de Calliclès. Néanmoins, il faut ici garder à l'esprit qu'il s'agit avant tout du principe maïeutique, et que pour cette raison Socrate parle beaucoup, mais pas trop.

Bien que nous allions revenir dans la dernière partie de notre travail, sur les monologues socratiques de la fin du *Gorgias*, nous pouvons déjà évoquer la raison principale de cette différence de traitement : la juste mesure.⁸⁷ Quand bien même Socrate parlerait parfois beaucoup plus que Polos, Gorgias ou Calliclès, il ne parle jamais trop. Socrate est toujours, soit dans son raisonnement, soit dans une ironie dont la visée est seulement de maintenir les conditions du dialogue. À l'inverse, même s'ils parlent parfois peu, il n'empêche que les sophistes ne sont pas à chaque intervention dans le sens du dialogue, l'objectif est avant tout pour eux de sortir victorieux de l'échange. Bien au contraire, à de nombreuses reprises, ceux-ci tentent de perturber l'auditoire et l'adversaire afin de remporter la joute, sans se préoccuper de la justesse de leur propos. Plus précisément, d'après la conclusion de notre premier chapitre sur le fonctionnement des joutes, la vérité des sophistes n'est autre qu'une simple stratégie gagnante. En cela, le simple fait d'être victorieux est un *preuve* temporaire de la véracité de l'argumentation. Cela ne fonctionne plus chez Platon, pour qui la vérité n'a d'autre juge que le réel lui-même. L'extérieur de la caverne est le monde *le plus réel* : davantage réel que les ombres projetées sur le fond de la salle. La macrologie du sophiste (au sens général) est ainsi une stratégie dont l'unique objectif est de déstabiliser l'adversaire. C'est donc potentiellement *une stratégie* gagnante, mais dans l'optique plus honnête de la recherche de vérité comme absolu commun résultant d'un effort de dialogue, cette macrologie est une considérable perte de temps qu'il faut impérativement éradiquer. Un bon dialogue repose sur la juste mesure du temps de parole, mesure non pas

⁸⁷ À ne pas confondre avec la *mesure du juste* que nous allons aborder par la suite. Nous nous inspirons ici et pour la suite, de manière poussée, des travaux d'Alain Ségué-Duclot, et notamment du chapitre VI de son ouvrage *Platon, l'invention de la philosophie*, déjà précédemment cité dans notre travail.

arithmétique (durées toujours identiques) mais géométrique (durées toujours proportionnelles à la nécessité du propos). En cela, les monologues socratiques de la fin du *Gorgias* respectent la juste mesure, quoique nous y reviendrons par la suite.

Puissance et valeur, un problème de référentiel [466a - 481b]

Nous nous concentrons maintenant sur un passage assez court, et qui pourtant requiert une vaste compréhension de l'œuvre de Platon pour être pleinement abordé. Après un débat initialement sur la nature de la rhétorique, Polos déplace l'objet vers la puissance des orateurs dans la cité. Polos refuse catégoriquement la critique de Socrate et déclare que la suprématie de la rhétorique vient de sa capacité à rendre un homme tout-puissant dans la cité. Il s'appuie alors sur l'argumentaire de Gorgias que l'on trouve par exemple dans l'*Éloge d'Hélène*, et qu'il vient d'énoncer (456a- 457c).

[...] la puissance éminente de la rhétorique, qui [...] permet [au sophiste], dans le cadre d'un débat public, de l'emporter sur n'importe qui, y compris un spécialiste, à n'importe quel sujet.

(SÉGUY-DUCLOT 2014, 171)

Il s'agit d'un argument de fait : la dévaluation socratique est contredite par le constat *empirique* de la toute puissance des rhéteurs dans la cité démocratique, ce qui a été établi par Gorgias à la fin de la première joute. Pour le rhéteur, les plus grands hommes sont, dans une cité démocratique, les équivalents des tyrans : ceux-ci possèdent droit de vie ou de mort sur les autres citoyens. Cette capacité est l'incarnation d'un pouvoir absolu pour Polos. Pourtant, Socrate remarque que l'assimilation de la puissance à un bien conduit les rhéteurs à n'avoir aucune puissance s'ils ne peuvent atteindre un but valable. La joute qui va suivre portera donc sur un problème de mesure, opposant d'une part l'argumentation empirique de Polos et l'argumentation rationnelle de Socrate (*c.f.* SÉGUY-DUCLOT 2014, 172).

Socrate va alors jouer le jeu de Polos afin de le contredire sur son propre terrain. Il commence par distinguer la connaissance rationnelle, de l'opinion. Cet argument n'est pas sans rappeler le poème de Parménide *Sur la nature* dont nous parlions un peu plus tôt. La méthodologie éléate, en grande partie à l'œuvre dans la maïeutique socratique, passe par cette

distinction primordiale entre ce que les mortels croient, et la vérité. À l'évidence, l'objectif du philosophe est de toujours dépasser l'opinion, afin de prétendre à une connaissance vraie sur le monde. Or, le tyran, comme le sophiste, ne s'en tient qu'à ses opinions, et n'a pas de jugement vrai (au sens platonicien) sur le monde. Ainsi, ce dernier fait ce qu'il croit être bien pour lui, mais n'en a en fait aucune réelle idée. Un homme, présenté comme théorique, et dépourvu d'intelligence « se tromperait presque inévitablement et choisirait le pire pour lui. » (SÉGUY-DUCLOT 2014, 172). Ainsi, conclut Socrate, quand bien même la puissance serait un bien comme le disait Polos, cet homme incapable d'agir dans son propre intérêt, serait incapable d'aller vers un quelconque bien. L'objectif de la joute pour Socrate est donc le suivant : prouver que le tyran souffre d'une *impuissance radicale* (SÉGUY-DUCLOT 2014, 172). En démontrant ceci, Socrate réfutera Polos.

Mais Polos refuse une distinction sémantique cruciale, entre « faire ce que bon nous semble » et « faire ce que l'on veut ». Le rhéteur qu'il est ne la refuse pas simplement, mais en profite pour rabaisser Socrate, et traiter son argumentation de « pitoyable ». Là encore, le personnage de Socrate nous donne une leçon de patience et d'ironie. Bien plutôt que de s'énerver, Socrate répond à Polos avec une fausse politesse évidente. L'objectif est ici de ne pas laisser le dialogue sombrer dans l'éristique, qui reposerait plus sur des injures que sur des arguments logiques. Socrate parvient même à revenir dans la position du questionneur (situation idéale, puisque permettant de conduire l'entretien bien plus facilement). En prenant l'exemple d'un malade prenant un médicament non pas pour le plaisir de boire la potion mais pour son effet curatif, Socrate fait reconnaître à Polos qu'une action n'est jamais faite pour elle-même mais seulement en vue de sa finalité. De la même manière, les marins ne sillonnent pas les mers pour le simple fait de sillonner les mers, mais pour acquérir des richesses. Socrate opère ensuite une tripartition entre les choses (dans le sens d'*actions*) quant à l'évaluation de leur visée : certaines sont bonnes, d'autres mauvaises, et d'autres enfin neutres. Polos reconnaît cette division. Mais directement après, Socrate fait aussi concéder à Polos que les actions neutres ne sont en fait jamais une fin, mais un moyen vers un bien. Par exemple, on ne marche pas pour marcher mais pour se déplacer, aller à un endroit. Ainsi, même si la marche en elle-même est une activité considérée comme neutre, sa finalité est celle d'une bonne action. De la même manière, Socrate

fait reconnaître à Polos que mêmes les pires actions, telles que faire périr un homme ou l'exiler, ne sont jamais faites dans un autre but que notre propre bien. Socrate vient ainsi de définir quelque chose d'important pour la suite ; toute action, bonne, neutre ou mauvaise, est toujours accomplie dans le sens de ce que nous pensons pouvoir nous apporter un certain bien. Par ce raisonnement, Socrate vient de lier intrinsèquement toute action avec la volonté d'un bien personnel pour l'agent. Cet élément est primordial : il va permettre la mise en place des paradoxes socratiques, et par la suite la réfutation des positions de Polos.

La distinction qu'effectue Socrate part du principe établi que toute action vise le bien pour son agent. Si le tyran, dans sa toute puissance, commet une action qui se révèle nuisible pour lui, alors il n'a pas pu faire ce qu'il voulait, puisque celui-ci voulait nécessairement son propre bien. Nous voyons comment Platon joue avec la *volonté ponctuelle* d'une part, et la *volonté finale* d'autre part. La volonté ponctuelle est l'action que l'homme veut faire à un instant donné. Mais chaque action résultant de la volonté ponctuelle s'inscrit dans un projet plus général de volonté finale, c'est-à-dire le bien de l'agent. En subordonnant toute volonté ponctuelle à la volonté finale, Socrate permet de distinguer clairement « faire ce que bon nous semble » (volonté ponctuelle) et « faire ce que l'on veut » (volonté finale). Tout homme veut le bien, mais son ignorance ne lui permet pas toujours d'accorder sa volonté ponctuelle et sa volonté finale. La critique de Socrate repose donc sur l'ignorance du rhéteur. Le tyran qui ne sait pas, peut tout faire de façon ponctuelle, mais pas de façon finale. La connaissance du juste est nécessaire à l'omnipotence.

Le rhéteur confond pouvoir et puissance, *potestas* et *potentia*. Le pouvoir est la réalité du tyran, il s'agit de son champ d'action, son intensité dans l'acte. En cela, le tyran est l'homme avec le plus de pouvoir. Le pouvoir rejoint l'autorité, l'effet immédiat sur les autres. La puissance à l'inverse, est un rapport à soi passant par une connaissance du réel. C'est à la fois un savoir, et une vertu. Socrate est le personnage le plus puissant, en accordant à la perfection ce qu'il veut à la réalité du monde. La fin de la puissance n'est pas d'exercer un pouvoir sur autrui mais sur soi. Le sophiste absolu, incarné par la suite par Calliclès, est maître de l'univers sans être maître de lui-même, il est pur pouvoir. La volonté de puissance implique de commander à ce

qui est en soi, elle implique d'obéir à ce qui est plus grand que soi. Si nous désirons ici prendre le temps de la réflexion sur ces notions de pouvoir et de puissance, c'est avant tout pour insister sur la façon avec laquelle Platon parvient, comme nous l'évoquions plus haut, à joindre différents plans de sa pensée. Comme nous l'évoquions, la différence entre le philosophe et le sophiste repose, dans sa pratique du dialogue, sur la présence pour le philosophe d'une finalité dépassant l'horizon simple de la victoire de la joute oratoire. De la même manière dans le *Gorgias*, il apparaît clairement que la distinction entre la puissance et le pouvoir relève du même problème. Finalement, tout ceci pourrait se résumer à la partie de l'âme mise en avant selon le personnage. Dans le cas du philosophe, toute l'âme est tournée vers « les choses de l'intellect » (νοῦς), alors que le tyran (c'est-à-dire le sophiste dans ce qu'il est de plus extrême) tourne son âme vers « les plaisirs matériels » (ἐπιθυμία).

Arborescence générale des thèses platoniciennes

« Nul n'est méchant volontairement. » La conclusion socratique semble intenable. En effet, d'après l'ensemble de ses positions, Socrate semble défendre l'idée selon laquelle toute action a pour finalité le bien. Mais la situation est indéfendable sur le plan juridique. Comment peut-on garder un système judiciaire reposant sur la responsabilité des actes si toute injustice devient nécessairement involontaire ? Ce problème n'en est pourtant pas un pour Platon, nous décidons de regarder les thèses platoniciennes sous un aspect plus général. En effet, notre approche dialogique nous a bien souvent conduit à ne voir dans les joutes socratiques que des stratégies gagnantes, vides de réalités. Cependant, le moment nous semble ici idéal pour justifier, au plan large (c'est-à-dire à l'échelle de l'ensemble du corpus et non plus seulement d'une œuvre prise isolement), que le personnage de Socrate est le vecteur de thèses platoniciennes. Ces thèses dépassent les apories *de surface* pour prendre un sens nouveau, une fois pleinement remises dans leur contexte.

En vertu des thèses énoncées dans l'*Hippias mineur*, celui qui manque son objectif volontairement est meilleur que celui qui le fait sans en avoir le choix. Par exemple, celui qui court lentement par choix est un meilleur coureur que celui qui court lentement par nécessité.

- Ἐν δρόμῳ μὲν ἄρα **πονηρότερος** ὁ ἄκων κακὰ ἐργαζόμενος ἢ ὁ ἐκών ;
- Ἐν δρόμῳ γε.
- Dans la course celui qui fait un mauvais travail **involontairement** est **plus mauvais** que celui qui le fait **volontairement** ? — Oui, dans la course.

(PLATON, *Hippias mineur*, 374a.)

Mais dans ce cas, celui qui manquerait volontairement la justice de son action serait plus juste que celui qui le ferait par erreur. L'homicide volontaire serait par exemple moins grave que l'homicide involontaire, du simple fait que dans le premier cas, le criminel aurait eu conscience de ce qu'il eût fallu faire de juste, mais aurait volontairement choisi l'injustice. Nous voyons combien la discussion entre Polos et Socrate est grave, il ne s'agit plus simplement de définir l'activité des orateurs dans la cité, mais de rendre raison d'un système juridique reposant sur l'intentionnalité des actes. La distinction repose ici sur les deux termes précédemment cités : « volontaire » (ἐκών [374a.]) et « involontaire » (ἄκων). Le dialogue de l'*Hippias mineur* ne propose ici aucune solution, et se termine par une aporie. Toutefois, la difficulté est levée dans un autre dialogue, le *Protagoras* (SÉGUY-DUCLOT 2014, 175).

ἐγὼ γὰρ σχεδὸν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἡγείται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρὰ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὖ ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν:

Pour moi, je suis à-peu-près persuadé qu'aucun sage ne croit que qui que ce soit pèche **de plein gré**, et fait de propos délibéré des actions honteuses et mauvaises; mais ils savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature, les commettent **involontairement**.

(PLATON, *Protagoras*, 345d-e. [trad. modif. COUSIN])

Le *Gorgias* se place donc à la suite de cette considération, qui est que la volonté *finale* ne peut être que le bien. Il devient donc impossible de commettre une injustice involontairement, ce qui supprime *de facto* l'aporie de l'*Hippias mineur*. Mais cette solution qui supprime l'injustice volontaire ne permet pas dans un système pénal de considérer l'injustice involontaire comme moins grave, puisque l'injustice devient nécessairement involontaire. Nous retrouvons ici l'idée défendue par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*.

ἔτι δὲ τί διαφέρει τῷ ἀκούσια εἶναι τὰ κατὰ λογισμὸν ἢ θυμὸν ἀμαρτηθέντα; φευκτὰ μὲν γὰρ ἄμφω, δοκεῖ δὲ οὐχ ἦττον ἀνθρωπικὰ εἶναι τὰ ἄλογα πάθη, ὥστε καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου <αἱ> ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας. **ἄτοπον** δὴ τὸ τιθέναι **ἀκούσια** ταῦτα.

Et de plus, quelle différence fait-on, si elles sont commises contre notre gré, entre les fautes de calcul et les fautes dues à l'ardeur ? Elles sont en effet à proscrire toutes les deux. Or les fautes sans calcul, semble-t-il, ne sont pas moins humaines. De sorte que sont aussi le fait de l'homme les actions qui procèdent de l'ardeur et de l'appétit. Il est donc **déplacé** de poser là des actes **non consentis**.

(ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1111b1. [trad. modif. BODÉÛS])

Nous devons alors nous tourner vers le dernier dialogue de Platon, pour comprendre comment sortir définitivement de l'aporie et réintroduire un système judiciaire capable d'agir dans la cité. Il s'agit des *Lois*, IX.

si nous voulons accorder le « nul n'est méchant volontairement » et les nécessités du système pénal, nous ne pouvons affirmer qu'il y a à la fois une injustice volontaire et une injustice involontaire. Il s'agit d'un problème dialectique : tout réside dans le choix de la bonne distinction à opérer.

(SÉGUY-DUCLOT 2014, 176)

Séguy-Duclot remarque que la distinction ne repose plus sur l'injustice volontaire ou non, mais sur la notion de « dommage » (βλάβη [862a.]), entre un dommage qui relève de l'injustice, et un dommage qui n'en relève pas. « Tout dommage n'est pas une injustice, il peut n'être qu'un dommage involontaire » (SÉGUY-DUCLOT 2014, 176). Le lecteur devra alors remarquer la pirouette fantastique opérée par Platon, qui plutôt que de démontrer que toute injustice est involontaire, démontre à l'inverse que l'injustice involontaire n'existe pas. Ceci peut alors sembler paradoxal et aller à l'encontre de la thèse défendue plus tôt, consistant à renier l'éventualité d'une volonté méchante. Bien au contraire, en s'appuyant sur la distinction que nous avons précédemment énoncée, il apparaît clairement que tout le raisonnement repose sur les ambiguïtés de certains mots. La *volonté* n'est pas simplement ce que l'on désire faire de manière immédiate, mais ce vers quoi l'on tend de manière finale ; il s'agit de la différence que nous considérons plus tôt entre volontés *finale* et *ponctuelle*. Une injustice doit toujours être volontaire, puisque une injustice est la résultante d'une action méditée de manière ponctuelle

comme moyen d'atteindre le bien. L'injustice est donc la cause d'une ignorance de la part de l'agent, incapable de comprendre le lien réel entre son action immédiate et ses conséquences ultimes. Être injuste, c'est ne pas savoir ce qui résultera de notre action. Les dommages en revanche ne sont pas nécessairement liés à la volonté de l'agent. Il existe des dommages involontaires, lorsque les conséquences de l'action sont totalement imprévisibles. En revanche, l'injustice est toujours volontaire puisque elle est un autre nom pour un « mauvais jugement ».

En suivant notre raisonnement, le lecteur pourra être surpris d'y voir surgir un autre paradoxe, apparemment plus dur encore à dépasser. Si l'injustice ne relève pas d'une mauvaise volonté mais d'une ignorance du bien, comment peut-on condamner un homme pour son ignorance ? Le problème semble persister, et aucun des dialogues étudiés n'apporte de réponse à cette question. *Les lois* amène un premier élément de réponse. L'injustice trouve sa source dans le « cœur » (θυμός [863b.], le « plaisir » (ἡδονή) et l'« ignorance » (ἄγνοια). Selon Platon, l'injustice prend place quand l'ignorance conduit à prendre un plaisir pour le bien. Nous pouvons alors sortir du paradoxe en rapprochant ce raisonnement de ce que nous avons conclu à la suite du livre VI de la *République*. En effet, la tripartition de l'âme et le dualisme ontologique sont la cause réelle de l'injustice, mais aussi de sa responsabilisation. Le cœur, comme expliqué dans le *Phèdre*, est la source du choix de vie chez l'homme. Il faut donc que l'homme tourne tout entier son cœur vers la raison, et résiste à la distraction de l'étalon noir, les désirs.

ὅταν δ' οὖν ὁ ἡνίοχος ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα, πᾶσαν αἰσθήσει διαθεομήνας τὴν ψυχὴν, γαργαλισμοῦ τε καὶ πόθου κέντρων ὑποπλησθῆ, ὁ μὲν εὐπειθῆς τῷ ἡνιόχῳ τῶν ἵππων, αἰεὶ τε καὶ τότε αἰδοῖ βιαζόμενος, ἑαυτὸν κατέχει μὴ ἐπιπηδᾶν τῷ ἐρωμένῳ: ὁ δὲ οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βία φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι τε πρὸς τὰ παιδικὰ καὶ μνεῖαν ποιεῖσθαι τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος.

Quand la vue d'un objet propre à exciter l'amour agit sur le cocher, embrase par les sens son âme tout entière, et lui fait sentir l'aiguillon **du désir**, le coursier, qui est soumis à son guide, dominé sans cesse, et dans ce moment même, par les lois de la pudeur, se retient d'insulter l'objet aimé ; mais l'autre ne connaît déjà plus ni l'aiguillon ni le fouet, il bondit emporté par une force indomptable, cause les disgrâces les plus factieuses au coursier qui est avec lui sous le joug et au cocher, les entraîne vers l'objet de ses désirs et après une volupté toute sensuelle.

(PLATON, *Phèdre*, 254a. [trad. modif. COUSIN])

L'homme est donc responsable de ce vers quoi il se tourne. De plus, les plaisirs sont une image détériorée du bien dans le monde sensible. Il y a donc une plus faible proportion d'être dans les plaisirs sensibles que dans les strates supérieures des plaisirs intelligibles. L'injustice est donc la résultante d'une mauvaise orientation de l'âme, conduisant l'homme à prendre une image sensible pour une réalité intelligible.

Nous en sommes responsables parce que la « ligne » de l'être est verticale et, paradoxalement, non linéaire. Le bien n'est pas un terme quelconque : il correspond au sommet à la fois de l'être et de la connaissance, et pourtant, du fait de la non-linéarité, nous sommes libres de ne pas le suivre. Il y a donc non pas une nécessité de connaissance, mais un *devoir de connaissance*.

(SÉGUY-DUCLOT 2014, 180)

C'est d'après ce « devoir de connaissance » que l'homme peut juger et être jugé dans la cité. Ce que nous venons d'expliquer ne couvre évidemment pas la totalité de la question morale chez Platon, loin s'en faut. Cependant, nous sommes déjà en possession de nombreux éléments nous permettant de comprendre de manière plus claire le chemin parcouru. Nous pouvons alors représenter selon notre modèle arborescent la totalité du raisonnement effectué sur cette question morale.

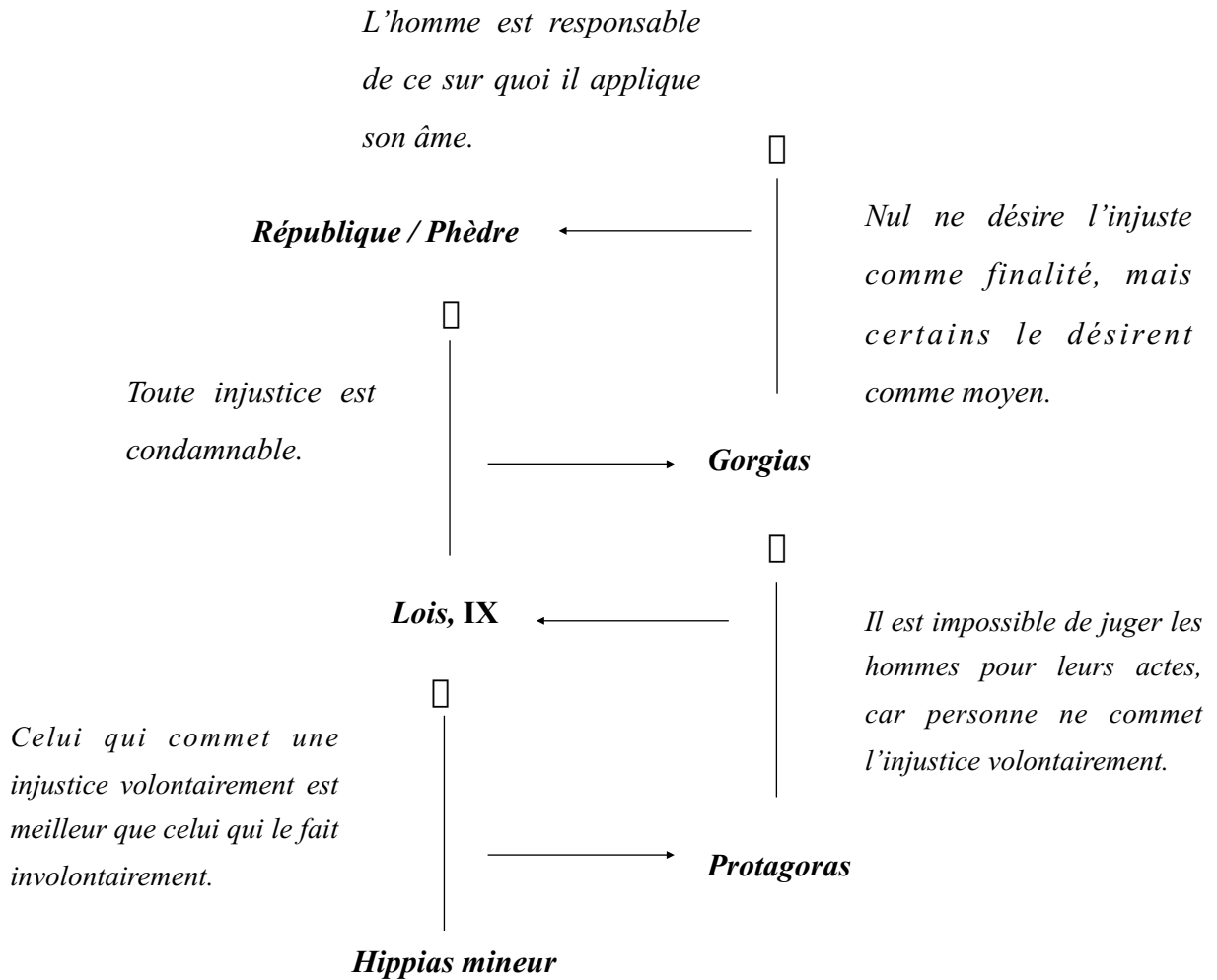


FIG. 17 REPRÉSENTATION ARBORESCENTE DU PROBLÈME DE L'INJUSTICE⁸⁸

Cette représentation se lit du bas vers le haut. La première aporie apparaît dans l'*Hippias mineur*. Socrate s'y interroge sur la différence entre celui qui manque son but volontairement et celui qui le manque involontairement. Si cela fonctionne dans le cas de la course (un coureur qui va volontairement lentement est meilleur qu'un coureur condamné à ne pas aller vite), Socrate doit reconnaître que cela ne fonctionne plus dans le cas de la morale. Tout du moins, le problème est

⁸⁸ Nous utilisons dans cette représentation le symbole « □ » pour signaler une antilogie, ou toute forme d'invalidité du raisonnement (par exemple l'incapacité de juger un individu). On peut alors parler d'aporie plutôt que d'antilogie.

posé mais il ne trouve pas de réponse satisfaisante. Un élément de réponse se trouve alors dans le *Protagoras*, ce qui permet de dépasser l'aporie en éclairant sous un autre jour le problème. La thèse développée est la même que celle qui sera reprise par la suite dans le *Gorgias*, à savoir qu'en morale, il est impossible de volontairement rater sa cible. On ne peut pas viser ce que l'on ne considère pas être le bien, ou à l'inverse, nos actions ne peuvent que viser ce que nous considérons être le bien. Le problème de l'*Hippias mineur* est donc en partie résolu, le problème n'existe pas. Cependant, une autre aporie fait son apparition : dans ce cas, comment peut-on juger les hommes si ceux-ci ne peuvent que viser ce qu'ils considèrent comme étant le bien ? Pour cette raison, le *Protagoras* remplace une aporie théorique par une aporie pragmatique. Les *Lois IX* nous donnent une réponse, mais à l'extrême opposé de nos attentes. Il ne s'agit plus de faire la distinction entre injustice volontaire ou involontaire, mais entre les dommages résultant d'une injustice ou non. Ainsi, Platon condamne tout dommage résultant d'une injustice, ce qui est l'inverse de ce que le lecteur imagine : toute injustice est certes involontaire, mais toute injustice est condamnable. La situation semble tout aussi aporétique que précédemment, quoique les choses avancent. Le *Gorgias*, sans répondre directement, permet néanmoins de percevoir la pensée de Platon en filigrane : il existe une distinction entre le moyen et la finalité d'une action. On peut vouloir le mal comme un moyen pour arriver à ce que l'on pense être le bien (comme finalité). Il est alors, selon Platon, condamnable de désirer une action injuste, même dans l'optique finale du bien. Pour justifier cette responsabilité à désirer l'injuste, il faut enfin se tourner vers la théorie de l'âme dans la *République* et le *Phèdre*. Nous remarquons alors ce qui fait l'unicité et l'unité de la thèse platonicienne, chaque raisonnement semble isolement aporétique. Pourtant, une fois réintégrées à un projet plus vaste, plus large, il devient clair que les apories ne sont que des moments de la réflexion. Il est aussi remarquable que l'aporie des *Lois* trouve sa solution dans son double théorique, la *République*. L'écriture de Platon n'était pas linéaire, et toutes les réponses ne se trouvent pas dans son dernier ouvrage. D'après notre lecture, la *République* contient en elle les fondements théoriques, servant ainsi de réponse aux autres apories précédemment soulevées.

Plus qu'un simple choix visuel, cette représentation arborescente vise, selon nous, à montrer comment les apories locales disparaissent à l'échelle globale. Nous le disions au début

de notre travail, Platon est un dramaturge. Dans ce cas, il convient de lire un dialogue non pas comme une pièce entière, mais simplement comme une scène. La succession des apories ou des difficultés ne représente pas la fin du raisonnement, mais sa condition. En cela, l'approche de Platon est dialectique, car chaque problème est considéré pour lui-même, puis replacé dans un schéma de compréhension globale bien plus profond.

3. De Calliclès à la fin du dialogue

La nécessité de la confrontation sophistique [481b - 486d]

Le dernier moment de notre travail portera sur la partie du dialogue entre Socrate et Calliclès, ainsi que sur le rôle du mythe final dans la dialectique du Gorgias. Bien que ce moment soit le plus long dans le dialogue du Gorgias, nous n'y consacrerons pas autant de temps qu'il faudrait pour mener une analyse complète de ce passage. En effet, ayant déjà illustré le fonctionnement de notre outil représentatif dans les deux précédentes parties, nous préférons ici nous consacrer aux caractères plus uniques de l'entretien entre Socrate et Calliclès, à savoir le rejet du dialogue par Calliclès, ainsi que les recours mythologiques de Socrate. Il semble en effet nécessaire de s'interroger sur la présence d'un mythe en guise de conclusion d'un dialogue, pourtant toujours plus rigoureux dans son application des règles de l'échange dialectique. Nous nous proposons de confronter le sens du mythe avec son contexte narratif, afin d'en déduire sa visée, mais aussi son fonctionnement.

Afin de comprendre la progression du dialogue, nous devons dans un premier temps comprendre les thèses avancées par les deux partis. Calliclès arrive à la suite de la réfutation de Polos. Ce que remarque d'emblée Calliclès, c'est la valeur subversive des propos de Socrate. Pour Calliclès, les thèses socratiques ne sont que des positions volontairement choquantes, que personne (pas même Socrate) ne pourrait véritablement considérer comme vraie.

Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρέφῶν, **σπουδάξει** ταῦτα Σωκράτης ἢ **παίζει**⁸⁹ ;

Dit moi, Chéréphon, Socrate **est-il sérieux** ou **joue-t-il** ?

(PLATON, *Gorgias*, 481b.)

Il va en toute logique chercher parmi les précédents arguments de Polos la cause de sa contradiction. Cette erreur est en fait la même chez Polos que chez Gorgias quelque temps avant ; il s'agit d'un abus de conformisme (ou un manque de courage) qui les a empêché de soutenir leur thèse par honte. « Il a eu honte de dire ce qu'il pensait » (αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν [482e]). Calliclès en revanche ne s'embarrasse pas de sentiments : il est plus laid de subir

⁸⁹ Le terme « παίζει » est assez ambigu. Ce dernier signifie à la fois jouer (littéralement faire l'enfant « παῖς ») mais aussi se moquer (suivi de πρός).

l'injustice que de la commettre. Cette honte résulte de la présence d'un auditoire, et donc de la pression de l'opinion. Il est impossible pour Gorgias et Polos de dire que Socrate a tort, parce que de pareils propos seraient risibles — voire condamnables — sur la place publique.

Calliclès sort de la contradiction de Polos en invoquant la distinction entre « nature » (φύσις [482e]) et « loi » (νόμος). Pour Calliclès, Socrate piège ses interlocuteurs en confondant nature et loi. Ainsi, commettre l'injustice est peut-être plus laid selon la loi, mais pas selon la nature : les hommes fixent de manière conventionnelle ce qui est laid. À l'inverse, dans la nature, ce jugement ne semble pas exister de la même façon : la nature est par définition un référentiel hors des conventions. Telle sera la position de Calliclès. Dans cette perspective, la morale n'est qu'une ruse des faibles pour prendre le pouvoir sur les forts. En fondant une justice naturelle, Calliclès défend le droit du plus fort. Il termine alors sa thèse⁹⁰ par la conséquence ultime de sa position : la philosophie n'est qu'une discipline intellectuelle qui ne saurait être la finalité de l'éducation des jeunes dans la cité. Faire le choix de la philosophie, c'est faire le choix de la faiblesse voire « d'être condamné à mort si [un individu malveillant] le voulait » ([...] εἰ βούλοιο θανάτου σοι τιμᾶσθαι [486b]).

Socrate répond alors, en précisant l'estime que ce dernier a pour un interlocuteur de la qualité de Calliclès.

Εἰ χρυσὴν ἔχων ἐτύγγανον **τὴν ψυχὴν**, ὦ Καλλίκλεις, οὐκ ἂν οἶμι με ἄσμενον εὐρεῖν τούτων **τινὰ τῶν λίθων ἢ βασανίζουσιν** τὸν χρυσόν [...]

Si je me trouvais ayant une **âme en or**, Calliclès, ne crois-tu pas que je devrais me réjouir de trouver **quelqu'une de ces pierres**, par laquelle ils **éprouvent** l'or [...]

(PLATON, *Gorgias*, 486d.)

Calliclès, grâce à ses positions théoriques extrêmes, représente une chance pour Socrate. Il est l'unique moyen pour le philosophe de tester son art dialectique jusqu'au bout grâce à la cohérence de ses prémisses par rapport au problème de Polos.⁹¹ Gorgias et Polos avaient fait

⁹⁰ Il convient ici de remarquer combien la thèse présentée est extrême, et ne reflète pas ce qui serait une « pensée sophistique » générale chez Platon. Dans *La République*, I, Thrasymaque définit les lois selon une approche qui se fonde davantage sur l'empirisme et le pragmatisme : les lois sont passées et prévalent ; en soit elles sont un avantage — et non pas parce qu'elles iraient dans l'intérêt du plus fort

⁹¹ *C.f. supra* I,3 « La méthode éléate » : la dokimasie comme test de validité.

preuve de gêne à l'idée d'assumer la totalité des conséquences logiques de leur position initiale — qui ne portaient pas sur le même sujet. Mais Calliclès ne craint rien quant à l'avantage de la rhétorique pour la vie bonne, il se permet d'aller au fond de sa pensée, quitte à proposer un monde sans autre fondement que la force.

Comment peut-on comprendre ce rapport entre philosophie et sophistique ? Il semble d'une part que le philosophe combatte avec ardeur les sophistes : ce dernier doit à tout prix éradiquer leurs thèses afin de faire régner un idéal de justice dans la cité. Pourtant, il apparaît comme un besoin pour le philosophe de se confronter à l'extrémisme morale des sophistes afin d'évaluer ses propres thèses. En d'autres termes, le philosophe peut utiliser le sophiste, car ce dernier est un excellent moyen de tester la validité des positions du philosophe.

L'enjeu du dialogue pour le philosophe est donc double, il faut soigner l'autre de ses mauvaises opinions en tentant de le convaincre, et se soigner soi-même en éradiquant les thèses invalides de notre raisonnement. Pour ce faire, il faut néanmoins que le sophiste s'engage à respecter les règles de l'entretien dialectique. C'est là toute la difficulté pour le philosophe, le seul apte à lui apporter un gain en vérité est le sophiste, mais ce dernier ne se laisse pas facilement convaincre de participer à un tel exercice. Il faut donc user de ruse (fausse naïveté, flatterie) pour conduire le sophiste à accepter de jouer le rôle de l'opposant. Mais il faut de plus user de ruse pour que ce dernier ne transforme pas le dialogue en une éristique sans intérêt. *L'ironie socratique* peut ainsi être définie comme l'ensemble des procédés hors du dialogue, mais qui rendent ce dialogue possible et fécond. Le philosophe est condamné à revenir dans la caverne, pas seulement pour convaincre les autres, mais pour se convaincre lui-même, d'être sûr qu'il ne confonde pas une ombre sensible avec une réalité du monde intelligible. Le sophiste, en vouant un culte aux ombres, est le meilleur adversaire pour accomplir cette *catharsis* intellectuelle.

Hédonisme et critique socratique [486d - 500c]

Socrate remarque une ambivalence autour de la notion de force dans les propos de Calliclès, ce dernier confond « supérieur » (τὸ κρείττον [488d]), « meilleur » (τὸ βέλτιον) et

« plus fort » (τὸ ἰσχυρότερον). Si la loi de nature place le pouvoir dans les mains des plus forts, alors la démocratie est une évolution naturelle de ce transfert de force. En somme, dans une démocratie, il serait faux de dire que le pouvoir est détenu par les faibles puisque la loi de nature implique nécessairement que celui qui ait le pouvoir soit le plus fort. Ainsi, l'ordre de nature ne peut qu'être nécessairement respecté puisque la force devient une condition *a posteriori* de l'application du pouvoir. Pour le dire autrement, avoir le pouvoir conduit nécessairement à être le plus fort, puisque la définition du *plus fort* est justement d'être *celui qui a le pouvoir*. La démocratie ne peut plus être le pouvoir des faibles : la formule devient contradictoire.

Il peut sembler ici que Socrate joue sur les mots, mais cela n'est pas vain. L'objectif de Socrate contre Calliclès, comme plus tôt contre Gorgias et Polos, est de pousser ses interlocuteurs à préciser le plus leur pensée. Ainsi devient-il plus simple pour Socrate de mettre à jour une contradiction dans l'ensemble des thèses de Calliclès.

En poussant Calliclès à définir davantage sa pensée, et plus précisément à définir avec un maximum de rigueur son concept de force, Socrate entrevoit la possibilité d'y trouver une contradiction pour la suite de l'entretien. Nous voyons comment l'exercice du dialogue se différencie du simple discours de l'orateur qui emploie des termes volontairement vagues et peu définis afin de ne pas s'engager dans les conséquences de ses propos. Être précis, c'est assumer les conséquences logiques de ses propos. Il faut donc parler peu mais parler bien (ce qui s'oppose à la macrologie de Polos par exemple, mais pas au monologue de Socrate de la fin du discours, qui bien qu'étant parfois très longs, ne sont jamais *trop longs* selon Platon ; autrement dit, rien dans les propos de Socrate n'est superficiel, mais tout contribue soit au raisonnement en lui-même, soit aux procédés méta-dialogiques de maintien de l'esprit dialectique).

Suite à cette remarque, Calliclès explique que les plus forts seraient les plus « intelligents et les plus courageux pour diriger une cité » (τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους. [491c]). Cette intelligence, comme qualité à bien gouverner, serait la raison pour laquelle ces derniers profitent d'avantages dans la cité. À cela, Socrate nuance le propos de son adversaire : s'il est évident que la gouvernance revienne aux plus aptes à gouverner, cela ne devrait en rien justifier que ceux-ci jouissent de privilèges. Il ne s'agit pas de gouverner dans son

intérêt personnel mais dans une perspective générale, dans « l'intérêt de tous ».⁹² Entre alors une nouvelle précision de la part de Calliclès qui dans le cadre du dialogue amène en substance le moyen de la réfutation finale (nous devons cependant rappeler combien l'ensemble de l'enchaînement du dialogue est en soi une suite nécessaire d'hypothèses, conduisant systématiquement à la découverte d'une antilogie : l'ensemble du dialogue est le moyen de la réfutation finale, puisque chaque assertion repose sur la précédente et introduit la suivante). Calliclès annonce que ceux qui gouvernent doivent jouir de privilèges dans la mesure où il sont « les plus ambitieux, les plus déterminés ». Calliclès entend par là que la gouvernance ne saurait être réduite à un simple savoir-faire, il faut du désir, de la passion (surtout quand on pense au contexte de la démocratie athénienne et de ses nombreux exemples de coups d'état, crimes politiques, *etc.*).

Il se fait alors de plus en plus sentir une certaine lassitude de Calliclès, voire un *énervement*, à répondre aux thèses socratiques. Ce moment n'est pas anodin, et si le caractère de Calliclès préfigure son abandon du dialogue par la suite, nous désirons ici nous interroger quant aux causes de cet énervement. Une observation du schéma dialogique est ici nécessaire. Calliclès, répondant aux questions posées par Socrate, fait des assertions. Ces assertions ont pour objectif d'être *générales*, c'est-à-dire d'être à même de fonder une théorie qui ne soit pas restreintes à certaines conditions. Socrate récupère ensuite cette assertion, et en teste la validité en prenant des exemples concrets. Bien souvent, ces exemples proviennent de la vie courante, du quotidien. Le mouvement intellectuel est donc double. Dans un premier temps, l'esprit s'élève vers des théories générales (la tradition dirait des *Idées*), puis dans un second temps, l'esprit redescend et applique au réel ces théories. L'énervement de Calliclès survient alors, quand Socrate applique les théories de son interlocuteur à des exemples triviaux, peu glorieux. Alors que la discussion porte sur des concepts de la plus haute importance, comme le bien ou le beau, Socrate confronte les théories ainsi fondées à des cas bien particuliers tels que les cordonniers ou les malades chez le médecin. Il y a un retour vers le réel, une nécessité pour Socrate que la

⁹² L'intérêt général évoqué ici par Socrate n'est pas sans rappeler ce que sera le « bien commun » chez Rousseau.

pensée prenne place dans notre monde, et ne reste pas seulement au niveau purement théorique. Calliclès ne supporte pas ce retour vers le réel, et voudrait rester au plan purement spéculatif.

Il est assez paradoxal de voir comment Platon, que la tradition a défini comme le penseur du céleste, celui qui pointe le ciel du doigt, est en fait le philosophe du banal, du vulgaire (au sens latin). La philosophie de Platon n'est pas seulement une contemplation de ce que le monde devrait être, et ce qu'importe comment il est, mais bien la pensée de ce que le monde est. Que l'on songe à Rousseau, qui introduit son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en déclarant « Commençons donc par écarter tous les faits » (ROUSSEAU 1754). À l'inverse, Platon pense le monde dans sa totalité et dans sa réalité. La philosophie naît chez Platon de cette friction entre l'infiniment petit et l'infiniment grand. Si cette friction est féconde chez le philosophe, elle est en revanche très douloureuse pour son adversaire. Que nous pensions une fois encore à l'image de la pierre de touche : pour évaluer l'or de l'âme de Socrate, il convient de rayer l'âme de Calliclès, ou de supposer que celui-ci soit plus fort que Socrate.

Par la suite, Socrate effectue un décalage profond, de l'action de gouverner les autres à celle de se gouverner soi-même. Cette ambition comme « volonté de puissance »⁹³ pour paraphraser Nietzsche, n'est-elle pas la preuve d'une incapacité à résister à ses désirs ? En faisant de cette « ambition » la qualité des grands hommes, Calliclès est dans l'éloge de l'intempérance. Or, il existe pour Socrate une corrélation nécessaire entre tempérance et justice. Dès lors, c'est sur ce nouveau point que la suite du dialogue portera. Peut-on gouverner aux autres sans pouvoir se gouverner soi-même ? L'évaluation de la rhétorique conduit finalement à une évaluation de l'hédonisme comme principe de vie. Comme à plusieurs reprises dans le dialogue, nous voyons comment se dessine en toile de fond les thématiques centrales d'autres grands dialogues théoriques, notamment la *République* et le *Phèdre*. Il s'agit finalement de la question morale de toute la pensée platonicienne qui se pose maintenant, vaut-il mieux vivre selon la raison ou selon

⁹³ L'idée selon laquelle Calliclès serait l'incarnation de l'*übermensch* nietzschéen (faisant l'éloge de la *Wille zur Macht*) n'est pas nouvelle. Cette lecture relève pourtant, selon nous, d'une approche *biaisée* de Nietzsche. Si pour se dépasser, le surhomme doit avoir compris ce qui définit pleinement « l'homme », alors il apparaît clairement que Nietzsche ne défend en rien une orientation de l'âme vers les *ἐπιθυμῖα*, mais bien au contraire, un rapport à la pleine compréhension de soi. Dans le cas du *Gorgias*, le seul personnage proposant le dépassement de soi par la compréhension de sa nature est Socrate (Γνώθι σεαυτόν). Nous devons cependant préciser combien « chercher Nietzsche » dans Platon est anachronique.

les désirs ? Nous connaissons déjà la réponse que le dialogue apportera : il existe pour Platon une insatiabilité nécessaire du désir. Il convient alors d'exercer son âme à respecter sa partie la plus noble afin de privilégier les plaisirs intellectuels. L'exercice socratique n'est donc pas une simple recherche de vérité, mais possède aussi — et surtout — une portée pédagogique. Bien que les recours de cette pédagogie puissent sembler contre productifs chez certains interlocuteurs, la honte et l'ironie ont pour vocation de solliciter chez l'autre l'envie de la recherche de vérité, et l'abandon (dans une certaine mesure) des plaisirs uniquement matériels — ou charnels, ce qu'illustra Socrate en préférant connaître l'âme d'Alcibiade plutôt que son corps, et *idem* avec le jeune Charmide.

Enfin, il convient de s'intéresser au premier recours mythologique du dialogue. Socrate, pour illustrer son point, prend pour référence la fameuse image du tonneau des Danaïdes. Le sage est dans un état d'autosuffisance, ses tonneaux sont toujours parfaitement pleins. À l'inverse, l'homme décrit par Calliclès, à cause de son ambition radicale et de son désir de puissance, est condamné à remplir éternellement un tonneau dont le fond est percé. Si la métaphore ne semble pas compliquée à comprendre dans le contexte du dialogue, il nous importe cependant de comprendre la *valeur* que ce mythe peut avoir dans le cheminement dialectique. Il faut d'ailleurs commencer par le plus important : Calliclès ne sera pas convaincu par ce mythe.

Pour ce dernier, le plaisir ne consiste pas dans le fait d'avoir des tonneaux pleins, mais dans celui de les remplir. Il faut donc toujours avoir un tonneau à remplir, sans quoi cet « ascétisme » incarné par le sage socratique, conduirait les objets inertes à être les plus heureux du monde. Mais si le mythe ne permet pas ici de convaincre, nous voyons cependant comment ce dernier tente de persuader. Nous caractérisons ce schéma mythologique de *persuasif*. Ce mythe continue l'exercice dialectique car il s'intègre à l'évidence dans le cours du dialogue et soutient une argumentation (à l'inverse des mythes d'Hésiode par exemple, qui n'entrent pas dans une dialectique mais dans un récit du monde). Le mythe sert ici d'illustration, il prolonge la réflexion par une image, mais ne permet pas d'aller plus loin. En d'autres termes, le recours au mythe n'est pas nécessaire sur le plan de l'argumentation, mais est un recours psychologique permettant d'illustrer simplement ce que l'esprit peut avoir du mal à saisir. Bien sûr, toute illustration est

incomplète puisque celle-ci n'est que l'image du propos. Il n'y a donc pas à proprement parler de gain sur le plan dialectique à travers le recours mythologique, mais sinon un effort de représentation.

L'abandon de Calliclès et le dernier mythe [500c - 522e]

Il existe pourtant un autre niveau de recours mythologique dans les œuvres de Platon. Nous faisons maintenant une ellipse dans le dialogue et voulons nous interroger sur la signification de l'abandon de Calliclès, et comprendre comment le mythe énoncé par Socrate à la fin du dialogue est un prolongement de l'effort dialectique *dans un autre registre*. Le fait que Calliclès arrête l'entretien ne doit pas être perçu comme une défaite de la part de Socrate, mais plutôt comme un échec. Une défaite, dans le cadre éristique d'une joute, implique que les thèses défendues laissent apparaître un caractère paradoxal. Par exemple, Gorgias et Polos ont été défaits par Socrate dans les premières parties du dialogue. En revanche, un échec est la conséquence d'une incapacité, pour quelqu'un désireux d'atteindre un absolu commun, à maintenir son interlocuteur dans cette recherche. Pour le dire autrement, le départ de Calliclès n'est pas la preuve que Socrate n'a pas raison, mais la preuve que Socrate ne peut plus lui faire *entendre raison*. En se murant dans le silence, Calliclès utilise son dernier recours contre l'argumentaire de Socrate, en refusant la légitimité de la rationalité. Calliclès n'est pas silencieux face à la personne de Socrate, mais plutôt face au λόγος comme principe de raisonnement. Il n'est donc plus possible pour Socrate d'appuyer davantage son argumentation sur des principes logiques.

La position de Socrate est alors délicate. D'une part, le raisonnement en lui-même est déjà terminé. Les objectifs théoriques ont été atteints, et la démonstration semble prouver que selon tous les points de vue, la rhétorique se doit de se subordonner à la justice (il est donc impossible que la rhétorique dans son état actuel relève d'un quelconque savoir, mais bien plutôt de la flatterie). D'autre part, Calliclès refuse de continuer le dialogue ; or, Gorgias et Polos ont eux aussi déjà été réfutés. On pourrait alors croire que Socrate pourrait simplement savourer sa victoire et en rester là. Au contraire, la réaction de Calliclès est un problème de taille pour Socrate. Cet acte de violence vient mettre un terme au dialogue, et donc à la dialectique comme moyen de recherche d'un absolu commun. Il ne peut plus y avoir d'absolu commun lorsque l'on

est seul. Si la démonstration de Socrate est valide, il n'en reste pas moins que la recherche dialectique de vérité n'est pas allée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'acceptation par l'interlocuteur de Socrate de la justesse de ses thèses. Au contraire, Calliclès est dans le rejet pur et simple du travail accompli. Le simple fait que le dialogue continue encore, avec Socrate seul simulant la suite d'un dialogue en faisant à la fois les questions et les réponses, prouve combien pour ce dernier l'exercice du dialogue dépasse la simple éristique.

Socrate ne propose cependant pas un exercice solitaire. Il demande à l'ensemble de l'auditoire de l'arrêter pour lui signaler tout problème ou invraisemblance dans son raisonnement — ceci rendant d'ailleurs les transitions entre les interlocuteurs successifs possibles (Polos réagit après Gorgias, Calliclès s'indigne après Polos). Il s'agit ici de ce que nous pourrions appeler le caractère nécessairement *intersubjectif* de la recherche de vérité. Socrate entame alors son protreptique, sous forme de profession de foi, puis par un ultime recours au mythe. Le terme protreptique n'est pas un choix anodin, il marque la fin de la rationalité du discours. Il ne s'agit plus de convaincre mais de persuader. En rejetant le discours, Calliclès a rejeté la rationalité. Socrate décide alors de continuer dans un autre registre, celui de la persuasion par les sentiments. C'est dans ce cadre protreptique de l'exhortation à la vie philosophique que le dernier mythe s'inscrit. Le passage eschatologique, présenté comme hypothétiquement vrai (puisque Socrate y croit tout en sachant que Calliclès l'entendra comme une simple fable), arrive pour ponctuer un moment d'invitation à l'introspection, cherchant à ébranler les sensibilités.

Socrate propose ici d'enjamber le passage du λόγος si difficile à faire accepter à Calliclès, en l'invitant directement à entrevoir le plus haut niveau de l'être, où siège la justice découlant directement du bien. À ce niveau de compréhension, le recours au λόγος n'est pas nécessaire, c'est pour cela que le discours ne peut se faire que sous forme d'images, afin d'aller directement toucher l'imaginaire de son interlocuteur. Après avoir fait une analyse psychologique de son interlocuteur, Socrate parvient à visualiser le lieu du blocage, empêchant Calliclès de reconnaître pleinement une justice découlant du bien. Socrate propose donc, par le biais du mythe, de contourner ce mur symbolique. Calliclès est prisonnier du monde des désirs ; en présentant à Calliclès une image de ce que peut être le bien, Socrate y voit le moyen de susciter

en lui le désir de justice, car l'image est le vecteur privilégié des désirs. Le mythe n'est pas une simple illustration du propos. Cette fois, il ne s'agit plus de penser (saisir) l'anhypothétique mais de le vivre (dimension sotériologique). Ici, le mythe n'a pas pour vocation à dépasser une aporie, mais à convertir les âmes de ses interlocuteurs de n'importe quel moyen. Si le protreptique semble appartenir au registre des sophistes, il n'en est rien. Et c'est parce que le mythe veut convertir, qu'il n'est jamais utilisés avec les *déjà convertis*, c'est-à-dire les Éléates. Ainsi, dans le *Parménide*, le *Sophiste* ou encore le *Politique*, il n'est pas nécessaire de recourir au mythe puisque les deux interlocuteurs sont déjà convaincus du bien fondé de la recherche.

VI. CONCLUSION

L'exercice dialectique contre le dogmatisme de système

Nous l'avons vu à plusieurs reprises, il est difficile de réduire le système de Platon à un ensemble de thèses sorties de tout contexte. À chaque interlocuteur, il y aura une discussion, et quand bien même le sujet serait identique entre deux dialogues, c'est le rapport à l'adversaire qui façonne les propos tenus par Socrate. Résultant à la fois d'une stratégie dialogique, mais aussi d'une étude psychologique et du contexte de narration, la progression du dialogue n'est jamais linéaire. Il faut parfois observer une longue digression avant de retrouver le cours du dialogue, comme nous l'avons vu dans le *Sophiste* par exemple ; et dans d'autres cas, la suite des interlocuteurs peut même faire changer la nature du dialogue — ce que nous avons illustré à travers notre étude du *Gorgias*. Enfin, le mythe peut parfois être utilisé pour illustrer une position trop complexe à saisir uniquement par la raison, ou parfois encore pour continuer de convaincre l'adversaire lorsque celui-ci semble refuser de continuer le dialogue selon une progression purement rationnelle. Cependant, la plupart de ces divergences résultent avant tout du type d'adversaires présents durant la joute. Il convient donc, lors de la lecture, de faire un effort d'analyse de contexte, que Platon nous donne à travers la théâtralité du dialogue (plaisanteries, ironie, sentiment de honte, *etc.*).

Le second point, certainement le plus important de l'ensemble de ce travail, est le fait que le dialogue ne soit pas un simple choix de représentation littéraire, mais est un véritable exercice dont les résultats ne peuvent pas être connus à l'avance. Contre Vlastos, nous avons à plusieurs reprises appuyé cette idée selon laquelle l'issue ne doit pas être considérée comme certaine dès le début du dialogue, et que Socrate ne ferait que promener — voire manipuler — ses interlocuteurs afin de défendre son propre point (une crypto-pensée platonicienne). Au contraire, le dialogue se fait toujours à deux (ou plus) et ce que Socrate annonce est toujours le fruit d'un rapport de force entre les différents participants du dialogue. Notre outil représentatif est ainsi un mélange entre le caractère tabulaire de la joute, et l'aspect arborescent d'un projet plus profond.

Le dialogue pour dépasser la simple confrontation d'idées

Nous nous interrogeons initialement sur deux aspects, qui n'en forment en réalité qu'un seul : quelle est la nature réelle de la dialectique à l'œuvre dans les dialogues de Platon, et secondement, comment cette dialectique est à l'origine de nombreuses mauvaises interprétations dans les œuvres de Platon ? Notre question initiale était de savoir s'il existait une démarcation claire et précise entre des *moments dialectiques* et le cours du dialogue. Nous nous demandions si pareille dichotomie reposait sur une réalité déjà présente dans l'esprit de l'auteur, ou si celle-ci était uniquement le fruit d'une interprétation postérieure. Le dernier moment de notre réflexion portait sur la distinction entre les deux figures primordiales du débat : le philosophe et le sophiste, Socrate face à Gorgias. Durant notre travail, nous avons à plusieurs reprises évoqué des similitudes dans la pratique des joutes oratoires entre philosophes et sophistes. Notre deuxième moment se terminait d'ailleurs par cette interrogation cruciale : la vérité comme stratégie gagnante n'éradique-t-elle pas toute éventualité de différenciation entre le philosophe et le sophiste ? Ce ne fut qu'au terme d'une étude plus approfondie sur les différences de visée entre sophistes et philosophes que nous sommes parvenus à évoquer la finalité dudit exercice comme critère de démarcation fiable entre une dialectique philosophique en quête de vérité, et une sophistique éristique purement agonistique, simplement régie par le désir de vaincre.

Chez Platon, la philosophie ne se résume pas à des thèses abstraites, que l'on pourrait défendre de manière totalement extérieure à sa propre personne. Au contraire, il n'y a en philosophie que de *l'ad hominem* pour la simple raison que la philosophie est avant tout un choix de vie, un engagement dans l'être et dans la cité. Le dialogue est l'unique moyen de jouer (à entendre ici au sens théâtral) les idées mais aussi les hommes qui les défendent. La dialectique de Socrate n'est pas une simple confrontation d'idées, à l'image des joutes, mais un combat entre des hommes pour ce qu'ils sont, ce qu'ils incarnent et ce pour quoi ils se défendent. En cela, la philosophie de Platon est toute entière tournée vers la problématique politique. Être philosophe, c'est dépasser sa condition à la fois pour soi, mais aussi pour sa cité. Tout comme l'homme a un devoir de connaître, le philosophe a un devoir de retourner dans la caverne pour dénoncer les

ombres. Le philosophe est cette *torpille* décrite dans le *Ménon*, qui jouera son rôle jusqu'à la fin, quand bien même cette fin devrait être la mort.

Ouverture : l'anhypothétique comme savoir propositionnel ?

Ce travail nous a permis d'adopter un regard différent sur la dialectique platonicienne à la fois en ce qui concerne sa méthode mais aussi dans ses perspectives. Cependant, un sujet primordial n'a pas — ou peu — été abordé durant nos recherches : celui de la nature de l'anhypothétique platonicien. Plus haut degré de l'être, connaissance ultime, l'anhypothétique est ce qui vient avant même les principes mathématiques. À l'évidence, il eut été maladroit et vain de tenter d'intégrer une étude sur l'anhypothétique dans le cadre de notre travail dont la thématique présentait déjà un spectre large en tentant de synthétiser à la fois les aspects dialogiques et les perspectives métaphysiques de la méthode dialectique. Néanmoins, nous ne pouvons passer sous silence la nécessité intellectuelle qui s'imposerait maintenant à nous, et invitons le lecteur à se demander si cet anhypothétique est ou n'est pas un savoir de nature propositionnel. Est-il possible selon Platon d'énoncer à la manière « sujet - copule - prédicat » un savoir anhypothétique ? Nous ne pouvons répondre à cette question mais pensons qu'une lecture attentive du *Timée* serait intéressante à ce titre, et permettrait de prétendre à une vision cohérente de l'ensemble du système ontologique platonicien. En effet, nous avons choisi de nous concentrer de manière quasi exclusive sur la part éléate de la pensée platonicienne, sans entrer dans le détail de son héritage pythagorien. Cela représenterait une autre étude, à laquelle ce travail aura servi d'introduction.

RÉFÉRENCES

Les textes de référence sont séparés en deux parties : les références primaires sont l'ensemble des œuvres citées dans notre travail. Les références secondaires constituent les autres œuvres, nécessaire à l'élaboration de notre travail, mais jamais directement citées.

Primaires

ALQUIÉ, Ferdinand. 2010. *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?* Paris : la Table Ronde.

ANOUILH, Jean. 2008. *Antigone*. La Table ronde. Paris: La Table Ronde.

BACHELARD, Gaston. 2000. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Librairie J. Vrin.

BERNARD, Claude. 1984. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, 1865, rééd. Flammarion 1984

BRISSON, Luc. 2011. *Platon. Le Parménide*. Paris: Flammarion.

BROCHARD, Victor. 1926. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris : Librairie J. Vrin.

CASTELNÉRAC, Benoît. 2015. « Impossibility in the Prior Analytics and Plato's dialectic. » *History and Philosophy of Logic* 36 (4):303-320.

CASTELNÉRAC, Benoît. 2014. « Le Parménide de Platon et Le Parménide de L'histoire. » *Dialogue* 53 (03): 435-64.

COLLINGWOOD, R. G. 1994. *The Idea of History: With Lectures 1926-1928*. Revised Edition edition. Oxford: Oxford Paperbacks.

CORDERO, Nestor-Luis. 1991 « Les circonstances atténuantes dans le parricide du Sophiste de Platon. » *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes*. Actes du 1er colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres., pp. 29-33. (Cahiers de la Villa Kérylos, 1);

CORNU, Philippe. 2013. *Le Bouddhisme, une philosophie du bonheur ? : 12 questions pour comprendre la voie du Bouddha*. Paris: Seuil.

- DORION, Louis-André. 1995. *Aristote. Les réfutations sophistiques*. Introduction, traduction et commentaires par Louis-André Dorion, Paris/Sainte-Foy, Vrin/Presses de l'Université de Laval.
- DUCHEMIN, Jacqueline. 1955. « Platon et l'héritage de la poésie. » *Revue des Études Grecques* 68 (319): 12-37.
- DUMONT, Jean-Paul. 1991. *Les écoles présocratiques*. Paris : Gallimard.
- FEYEL, Christophe. 2006. « La dokimasia des animaux sacrifiés », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 1/2006 (Tome LXXX) , p. 33-55
- FINE, Gail. 1995. "Third Man Arguments." In *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, by Fine, Gail.. Oxford: Oxford University Press, 1995. Oxford Scholarship Online, 2003. doi: 10.1093/0198235496.003.0015.
- FRAPPIER, Georges. 1977. « L'art dialectique dans la philosophie d'Aristote. » *Laval théologique et philosophique* 33 (2): 115.
- FRONTEROTTA, Francesco. 2000. « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son héritage philosophique ». *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 98, n°2., pp. 318-340.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. 2011. « Aristote et la « logique formelle moderne » : sur quelques paradoxes de l'interprétation de Łukasiewicz. » *Philosophia Scientiae*, n° 15-2 (septembre): 69-101.
- HADOT, Pierre. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris: Folio.
- IONESCO, Eugène. 1972. *Rhinocéros*. New edition. Paris: Gallimard.
- JANET, Paul. 1848. *Essai sur la dialectique de Platon*. Paris : Joubert, Libraire-éditeur, 209 pp.
- LUKASIEWICZ, Jan. 2010. *La Syllogistique d'Aristote*. Traduit par Françoise CAUJOLLE-ZASLAVVSKY. Paris: Vrin.
- MANDELBROT, Benoît. 2010. *Les objets fractals : Forme, hasard et dimension*. Paris: Flammarion.

- MARION, Mathieu., 2014, « Les arguments de Zénon d'après le *Parménide* de Platon » *Dialogue*, octobre 2014.
- MIRCEA & DUMÉZIL, Eliade & Georges. 2004. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- MONTAIGNE. 2009. *Les essais*. Paris: Pocket.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1987. *Der Wille zur Macht*. Berneck: Berneck : Schwengeler,.
- O'BRIEN, Denis. 2008. « Beyond the Pale : an Open Letter to Alain Séguy-Duclot. » *Revue des Études Grecques* 121 (1): 371-72.
- POPPER, Karl. 2002. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. 2nd edition. London ; New York: Routledge.
- ROBIN, Léon. 1940. *Platon : Oeuvres complètes*. Vol. Tome 1. Paris: Gallimard.
- ROSS, William David. 1930. *Aristote*. Traduit par Dominique PARODI. Payot.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 2011. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Blaise BACHOFEN, et Bruno BERNARDI. Paris: Flammarion.
- RYLE, Gilbert. 1994. *Plato's Progress*. Thoemmes Press.
- SÉGUY-DUCLOT, Alain. 2014. *Platon - L'Invention de la philosophie*. Paris: Belin Littératures et revues.
- VAXELAIRE, Jean-Louis. 2014. *Cratyle, Hermogène et Saussure au XXIe siècle*. In SHS Web of Conferences (Vol. 8, pp. 535-549). EDP Sciences.
- VERNANT, Denis. 2004. « Pour une logique dialogique de la véridicité. » *Cahiers de linguistique française* 26: 87-111.
- VEYNE, Paul. 2014. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? : Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Points.
- VLASTOS, Gregory. 1994. *Socratic Studies*. Cambridge University Press.

Secondaires

- ANNAS, J., 1991, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press. (Chap. 11)
- AUSTIN, S., 2007, *Parmenides and the History of Dialectic : Three Essays*, Las Vegas NV, Parmenides Publishing.
- BARNES, J., 1975, *The Presocratics Philosophers*, vol. 1, Londres, Routledge, chaps. xii-xiii.
- BARNES, J., 1991, « Philosophie et dialectique », dans M. A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Éditions Éres, 107-116. Traduction anglaise, « Philosophy and Dialectics », dans *Method and Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 2011, 164-173.
- BENSON, H., 1987, « The Problem of the *Elenchus* Reconsidered », *Ancient Philosophy*, vol. 7, 67-85.
- BENSON, H., 1995, « The Dissolution of the Problem of the *Elenchus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 13, 45-112.
- CASTELNÉRAC & MARION, Benoît & Mathieu. 2009, «Arguing for Inconsistency: Dialectical Games in the Academy », dans G. Primiero & S. Rahman (eds.), *Acts of Knowledge: History, Philosophy and Logic*, London, College Publication, 37-76.
- CASTELNÉRAC & MARION, Benoît & Mathieu, 2013, « Antilogic », *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, vol. 8.
- CASTELNÉRAC, Benoît. 2013, « Gorgias et les joutes dialectiques : l'argument ontologique dans le traité *Sur le non-être* de Gorgias. Première partie », *Phoenix*, vol. 67, 263-283.
- CASTELNÉRAC & FORTIN, Benoît & Mathieu. 2014. *En compagnie des Grecs : Introduction à la philosophie*. Fides Éducation.
- CAVEING, M., 1982, *Zénon d'Élée*, Paris, Vrin.
- CORNFORD, F. M., 1965, « Mathematics and Dialectic in the 'Republic' VI-VII », dans R. E. Allen (dir.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 61-95.

- CRUBELLIER, M., 2008, « The Programme of Aristotelian Analytics », dans C. Dégremont, L. Keiff & H. Rückert (dir.), *Dialogues, Logics and Other Strange Things. Essays in Honour of Shahid Rahman*, London, College Publications, 121-147.
- CRUBELLIER, M., 2011, « Du sullogismos au syllogisme », *Revue philosophique*, n° 1/2011, 17-36.
- CRUBELLIER, M., 2013, « L'unité de l'Organon », dans J. Brumberg-Chaumont (dir.), *L'Organon dans la translatio studiorum à l'époque d'Albert le Grand*, Turnhout, Brepols, 5-30.
- GRIMAL Pierre, *La mythologie grecque*, Paris, PUF, 1953
- LORENZEN, P. & K. LORENZ, 1978, *Dialogische Logik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. *Rückert, H., 2001, « Why Dialogical Logic? », dans H. Wansing (dir.), *Essays on Non-Classical Logic*, Singapore, World Scientific, 165-185.
- MARION, M., 2008, « Why Play Logical Games ? », in O. Majer, A.-V. Pietarinen and T. Tulenheimo (eds.), *Games: Unifying Logic, Language, and Philosophy*, Dordrecht, Springer, 3-26.
- MARION, M., 2011, « Game Semantics and the Manifestation Thesis », dans M. Marion, G. Primiero & S. Rahman (dir.) *The Realism-Antirealism Debate in the Age of Alternative Logics*, Dordrecht, Springer, 151-180.
- MARION, M., 2013, « Republic and the Elenchus » In *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the of the Ninth Symposium Platonicum*, L. Brisson & N. Notomi (éd.). Sankt Augustin : Academia Verlag, 283-287.
- MARION, M. & H. RÜCKERT. 2013. « Aristotle on Universal Quantification: A Study from the Perspective of Game Semantics », DOI:10.1080/01445340.2015.1089043
- ROBINSON, R., 1966, *Plato's Earlier Dialectic*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press.
- SLOMKOWSKI, P., 1997, *Aristotle's Topics*, Leiden, Brill.
- SMITH, R., 1989. *Aristotle, Prior Analytics*, Indianapolis, IN: Hackett.
- SMITH, R., 1999, « Dialectic and Method in Aristotle », dans *Sim* (1999), 39-55.

VLASTOS, G., 1967, « Zeno of Elea », dans P. Edwards (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York NY, Macmillan, vol. 8, 369-379.

Dictionnaires, vocabulaires et grammaires

BAILLY, A., 1901, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris.

DAIN, A., 1963, *Grammaire grecque*, E.Ragon, Paris.

LALANDE, André., 2010, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris.

MORFAUX, Louis-Marie., 1999, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Armand Collin, Paris.

Traductions

BODÉÛS, R., 2004. *Aristote, Éthique à Nicomaque.*, Flammarion, Paris.

BRISSON, L., 2008, *Platon, œuvres complètes*, Flammarion, Paris.

CANTO-SPERBER, M., 2003. *Platon, Gorgias*, Flammarion, Paris.

CHAMBRY, E., et COUSIN, V., 2012. *Platon - Oeuvres Complètes*. Editions la Bibliothèque Digitale.

GENAILLE, R., 1965, *Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Garnier-Flammarion, Paris.

LAFFITTE, J.-P. et J., 2007, *Platon, Gorgias*, Nathan, Paris.

MEUNIER, M., 1960, *Platon, Phèdre ou de la beauté des âmes*, Albin Michel, Paris.

PELLEGRIN, P., 2014, *Aristote, œuvres complètes*, Flammarion, Paris.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Résumé</i>	<i>ii</i>
<i>Abstract</i>	<i>ii</i>
<i>Avant-propos</i>	<i>iv</i>
<i>Format des citations</i>	<i>viii</i>
<i>Remerciements</i>	<i>ix</i>
<i>Index des figures</i>	<i>x</i>
<i>Sommaire</i>	<i>xi</i>
I. INTRODUCTION	1
1. Problématique	1
Le dialogue : fil rouge de l'œuvre platonicienne.....	1
Le caractère aporétique.....	2
Le postulat théâtral	4
Hypothèse de recherche : Platon, philosophe et dramaturge.....	5
2. Méthodologie	9
De l'élaboration d'un outil interprétatif aux considérations métaphysiques	9
Le risque de l'approche synthétique.....	12
II. LE PARMÉNIDE ET L'HÉRITAGE ÉLÉATE	14
Socrate joue les béotiens.....	14
1. Obstacles courants à la compréhension du Parménide	16
La notion d'obstacle interprétatif.....	16
L'obstacle historiographique.....	17
Subjectivité de la traduction	19
Le problème du chronocentrisme de l'interprétation.....	21
Lecture psychologique : l'exemple de la théorie du doute.....	22
2. Première partie du Parménide : le paradoxe de Zénon	24
Lecture anti-cinétique des arguments de Zénon	24
Vlastos et le raisonnement apagogique.....	26
Critique de la position de Vlastos.....	29
Lecture proposée des arguments de Zénon.....	33
3. La méthode éléate	36

Les deux voies du poème de Parménide.....	36
L'unité de l'être comme principe épistémologique	40
Réfutation de la théorie des idées du Parménide.....	44
Le « parricide » du Sophiste.....	48
Première synthèse : dialectique ascendante ou anagogie	51
III. VERS UNE LOGIQUE DU DIALOGUE	53
Dialogue, dialectique et joute	53
1. La dialectique chez Aristote.....	57
Aristote, père de la logique ?.....	57
Opposition entre Topiques et Analytiques.....	58
La connaissance des principes premiers.....	63
La lecture axiomatique de la syllogistique aristotélicienne.....	64
2. La dialectique comme enrégimentation	67
Le tableau de pointage.....	67
Les règles de l'antilogique éléate	69
3. Représentation dialogique : la sémantique des jeux	73
Vérité et stratégie gagnante	73
Questionneur et Répondant.....	74
Représentation tabulaire	76
Intérêts de la représentation dialogique.....	78
IV. ANTILOGIQUE ET ÉRISTIQUE	80
Quelle différence entre Socrate et les sophistes ?.....	80
1. Contexte d'apparition de la dialectique	83
Rationalisme et antirationalisme.....	83
La pensée pluraliste héraclitienne et le Cratyle	84
2. La figure du sophiste.....	90
Le personnage du Gorgias	90
Politique et rapport aux autres : une affaire de contexte.....	93
Le désir de connaissance du philosophe.....	97
La représentation arborescente du projet métaphysique.....	100

V. ÉTUDES DE CAS	107
L'épreuve du dialogue	107
1. Gorgias : nature de la rhétorique	109
Préambule à l'entretien et instauration des règles du dialogue [447a - 448e]	109
Première partie du dialogue avec Gorgias [449a - 452e]	114
Seconde partie de la discussion avec Gorgias [452e - 461b]	117
Question sur le principe du tiers exclu	122
2. Polos et Socrate : mesures et morale.....	126
De Gorgias à Polos [461b - 466a].....	126
Puissance et valeur, un problème de référentiel [466a - 481b].....	130
Arborescence générale des thèses platoniciennes.....	133
3. De Calliclès à la fin du dialogue	141
La nécessité de la confrontation sophistique [481b - 486d]	141
Hédonisme et critique socratique [486d - 500c].....	143
L'abandon de Calliclès et le dernier mythe [500c - 522e].....	148
VI. CONCLUSION.....	151
L'exercice dialectique contre le dogmatisme de système.....	151
Le dialogue pour dépasser la simple confrontation d'idées.....	152
Ouverture : l'anhypothétique comme savoir propositionnel ?	153
RÉFÉRENCES	154
Primaires.....	154
Secondaires.....	157
<i>Table des matières.....</i>	<i>160</i>