

Le pouvoir des mots:
rencontres sur le *Gorgias*

Première rencontre

Cette rencontre sera différente des trois suivantes. La première heure visera à placer les balises pédagogiques et historiques des sept heures qui suivront. À la deuxième heure, on commencera à examiner le texte et à pratiquer la manière de faire des rencontres suivantes.

Première heure.

La question.

Ce cours est constitué de plusieurs heures de conversations portant sur une question : la multiplicité des heures constitue malgré tout une seule chose, parce qu'elle a un centre, ou un thème et une manière de faire. Il s'agit d'abord d'expliquer ce qu'est le thème, et pourquoi l'avoir proposé, et pourquoi avoir proposé le texte de Platon comme matière à examiner et à discuter.

Pour rendre compte de cette unité ou du moins de son premier principe, je pars du titre de ces rencontres : le pouvoir des mots. Le pouvoir des mots est un pouvoir parmi plusieurs de plusieurs sortes. Car il y a différents pouvoirs. Il y a au moins les pouvoirs naturels, les pouvoirs politiques, et les pouvoirs rhétoriques.

Les pouvoirs naturels existent parce qu'il y a des effets produits par les choses naturelles. Ainsi la gravitation est un pouvoir naturel, qui fait que les choses tombent, que les avions volent et que les êtres humains qui luttent contre ce pouvoir marchent ; la lumière du soleil qui brunit ou brûle la peau cause des effets et est donc un pouvoir naturel ; le sentiment de plaisir qui vient en buvant l'eau quand on a soif est le résultat du pouvoir naturel de l'eau et de la réaction naturelle du corps à l'absence d'eau. Soit dit en passant, le mot *cause*, qu'on trouve dans l'expression *cause naturelle*, dit ce pouvoir, car par son étymologie latine, qui copie l'étymologie grecque, le mot *cause* signifie *responsable*, voire *coupable*. Ainsi, quand on est en cause, on est en procès, et on cherche un responsable ou un coupable, ou on cherche à prouver qu'on n'est pas responsable et donc pas coupable.

Ensuite, vient le pouvoir transnaturel. En tout cas, le pouvoir politique appartient aux humains pour autant que certains d'entre eux dirigent les autres qui acceptent d'être dirigés. Un législateur qui établit une loi, un policier qui arrête un truand, un geôlier qui garde un criminel, ces exécuteurs d'un pouvoir politique, existent, voire sont possibles, parce qu'il y a des sociétés et parce qu'il y a des pouvoirs non naturels créés par les humains, lesquels sont les conséquences inévitables de ces sociétés. Le pouvoir politique est sans doute naturel, ou il a un fond naturel, et il utilise les pouvoirs naturels, mais il est distinct d'eux.

Mais, et on passe à un troisième type de pouvoir qui est au cœur du pouvoir politique, les pouvoirs politiques existent parce que les individus qui s'associent, les citoyens, acceptent qu'il y ait des individus qui exercent ces pouvoirs, les maîtres, et parce qu'ils croient que ces pouvoirs sont exercés pour le bien de tous. Or ces associations, et ces croyances et ces acceptations sont les résultats du pouvoir des mots qui agissent sur les esprits. On pourrait ajouter que les mots ont du pouvoir parce que les mots disent, et font naître et font modifier, les idées et les sentiments. Mais en disant cela, on commence déjà à entrer dans la matière du cours et un des thèmes du texte de Platon.

En tout cas, l'art qui régit le pouvoir des mots agissant sur les esprits des individus s'appelait autrefois la rhétorique. Cela vient du mot grec *rhêtôr* et du verbe *réô*: *parler en public*.

Cela s'appelait aussi l'art oratoire. Cela vient du mot latin *orator*, qui a des affinités avec le mot grec, comme le montrent déjà les deux mots venus de deux langues anciennes.

Aujourd'hui, on n'emploie plus beaucoup ces deux mots. Mais on parle de la communication. Au fond, c'est la même chose. Je signale qu'aujourd'hui tout ministre, tout homme politique important a une équipe qui le conseille en communication et que, comme l'a montré la crise de la COVID, le pouvoir politique et la conférence de presse sont pour ainsi dire la même chose. En tout

cas, l'équipe de communication d'un homme politique lui enseigne comment parler, comment se présenter, et parfois elle fournit même des gens qui écrivent ses textes, qui les mettent sur le téléprompteur qu'il lit avec intensité (quand ça va bien) et hésitation (quand ça va mal) et surtout qui lui disent comment faire pour mieux faire la prochaine fois. Mieux faire ne signifie pas « dire plus de vérité ». Mais encore une fois, je viens d'aborder un des thèmes du dialogue de Platon.

Pour mieux saisir cet art de la communication, voici ce qu'on trouve sur le site de l'université Laval.

« Étudier en communication

Le monde des communications regorge de possibilités professionnelles et de formations. Vous voulez devenir journaliste, stratège, publicitaire, relationniste ou chercheur? Explorez nos programmes d'études afin de trouver celui qui vous permettra d'atteindre vos objectifs. »

Or quand on examine les cours offerts dans les descriptions qui suivent, on retrouve des mots tels que les suivants: *relationniste* (un québécoisisme), *journaliste*, mais aussi *publiciste*. Je signale en passant qu'on a même un cours de relationniste pour découverte scientifique. On comprend que l'art de la communication, c'est l'art de parler, mais aussi, et surtout, l'art de persuader l'auditeur. Je suis intrigué par le fait qu'il n'y a pas de cours d'éthique de la communication. Pourtant il y a des cours d'éthique dans

bien d'autres départements et facultés. Ça doit être un oubli.

En tout cas, en examinant cette publicité universitaire (il s'agit donc d'une communication sur l'art de la communication), on devine que la chose qui s'appelait la rhétorique ou l'art oratoire existe encore et qu'elle joue un rôle très important dans nos sociétés, et dans bien des dimensions de nos sociétés. Pour le dire autrement, dans le monde de la télé, les publicités, le téléjournal, les émissions de débat, les émissions d'interview, les documentaires sont tous des émissions qui sont fondées sur la communication. Mais que le monde de la télé n'est qu'une des parties de nos sociétés qui utilisent l'art de la communication. Et grâce à l'un des participants, je peux maintenant ajouter l'exemple de ce personnage nouveau (et pourtant vieux comme le monde) l'influenceur Internet.

Or les Anciens, Plutarque, Aristote et Platon en particulier, pour ne parler que des auteurs grecs, ont réfléchi sur ce pouvoir, sur ce savoir, sur cet art, pour comprendre comment il fonctionnait, mais aussi quelles en étaient les fins et quels en étaient les dangers. D'après ce que je devine dans nos universités, on enseigne surtout comment communiquer, et presque pas dans quel but et encore moins en signalant quels dangers il y a là : on veut que l'étudiant, ou que l'étudiante, devienne efficace, et on ne tient pas à le faire réfléchir sur les raisons qu'il, ou elle, a de s'inscrire et sur le mal qu'il, ou elle, pourrait faire. Or en cela, les textes anciens que

je connais, et surtout celui de Platon, me paraissent plus intéressants que les cours universitaires que j'ai pu connaître.

À partir d'ici, je cesserai la pratique politiquement correcte de multiplier les féminins.

Toutes les boîtes de médicaments disent à quoi sert la drogue qu'on y trouve et offrent une liste d'effets secondaires ; ou encore, tous dénoncent les politiciens véreux, qu'ils s'appellent Putin, Trump ou Duhaine, en signalant leurs intentions malhonnêtes et le mal qu'ils font. Mais dans le monde universitaire, peu de gens réfléchissent sur l'art de la communication pour connaître le but et les dangers qu'il comporte.

C'est cette double question (le but et les dangers de la rhétorique) qui sera le thème de ces rencontres.

Mais alors pourquoi ce texte ? Platon y a présenté son maître Socrate en conversation avec un des premiers professeurs de communication et avec deux de ses disciples. Et le texte aborde bel et bien, de façon bonne et belle, la double question que je veux examiner ici. Pour le dire autrement, je crois que l'on peut apprendre à mieux voir le monde contemporain en examinant ce vieux texte. Bientôt, soit après quatre rencontres et quatre conversations, chacun pourra juger si l'exercice en a valu la peine et si le texte de Platon et la conversation qu'il représente ont fait du bien. On pourra même vérifier à partir de faits vécus si le professeur a

bien fait ce pourquoi il est si grassement payé, et si les participants ont fait plus que se payer un cours pour se « culturer ».

Il est temps de parler de la méthode pédagogique qui sera employée lors de ces rencontres.

Les rencontres : durée, déroulement typique, méthode. Comment se feront les 4 rencontres, ou les 7 heures à venir ?

Il y a un principe qu'il faut connaître et reconnaître pour saisir le sens de la méthode pédagogique qui sera utilisée. Voici ce principe : chacun apprend par lui-même. Ou encore, ce n'est pas parce qu'un professeur a parlé et qu'on a retenu ce qu'il a dit, parce qu'on a pris des notes, qu'on a appris. On apprend parce qu'on réfléchit. Et on réfléchit à partir de son expérience, en l'organisant et en la mettant en mots. Pour le dire autrement encore, apprendre n'est pas le résultat d'une transaction, où on reçoit quelque chose de quelqu'un d'autre qui se place dans un carnet, dans la mémoire ou ailleurs dans l'esprit, mais l'effet d'un exercice qu'on doit faire pour soi et par soi.

Or on peut améliorer le processus de réflexion personnelle, ou encore on peut le rendre plus efficace, en écoutant ce que des gens qui ont la réputation d'être sages ont dit ou, plutôt en lisant ce qu'ils ont écrit, mais en le lisant d'une façon dynamique. Car la probabilité

que l'on connaisse un sage et que l'on puisse lui parler, cette probabilité est très faible, parce que les sages sont très rares. Or cette écoute/lecture qui rend plus efficace la réflexion personnelle est rendue plus efficace si on la fait à plusieurs. Parce qu'une autre personne avec qui on lit et réfléchit peut voir et comprendre des choses qu'on ne comprendrait pas par soi-même. De plus, il y a une sorte d'émulation qui a lieu dans un groupe : en côtoyant quelqu'un qui écoute/lit bien, chacun est encouragé à en faire autant. Enfin, en essayant d'expliquer à quelqu'un d'autre, il arrive que l'on comprenne mieux ce qu'on avait compris, ou on se rend compte au contraire qu'on ne comprend pas ce qu'on croyait comprendre. Le contraire est aussi vrai, malheureusement : on peut ne pas participer à l'effort de chacun et même y nuire. Mais bon, en gros, les avantages dépassent les désavantages.

Le plus beau texte que je connais pour décrire ce principe et quelque chose de son exercice est le suivant. Je l'ai présenté souvent, et à plusieurs de ceux qui participent à ces rencontres. Mais il est si beau et dit si bien ce que je veux faire que je tiens à le répéter. Il y aura au moins une chose qui sera bien dite ce soir.

C'est Xénophon qui fait parler Socrate à quelqu'un qui le critique et qu'il lui dit qu'il est un professeur nul. Comme par hasard ce critique, malhonnête à mon sens, s'appelle Antiphon, soit en respectant l'étymologie du mot « celui qui parle contre ». Ce qui donne en bon français, le râleur ou le fâcheux, et en bon québécois, le *bitcheur*. Voici ce

que Socrate dit, voici son témoignage contre celui qui parle contre et du coup voici le principe pédagogique qui est le mien.

« Les trésors que les anciens sages nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours en société de mes amis ; si nous rencontrons quelque chose de bien, nous le recueillons, et nous regardons comme un grand profit de nous être amis les uns des autres. » / Pour moi, quand j'entendais ces paroles, je croyais que Socrate était bienheureux et qu'il conduisait ses auditeurs à l'honnêteté (*kaloskagathia*). »

En calquant le texte de Xénophon, je résume le but de ces rencontres comme suit : je veux être bienheureux, et je veux vous conduire à la vie d'honnêteté. Ou encore, je veux que nous soyons des amis qui comprennent mieux l'art de la communication, autrefois appelée la rhétorique ou l'art oratoire. Mais j'espère aussi que nous réfléchissions sur son bon usage et sur les dangers que comporte cet art et au fond que nous réfléchissions sur les biens humains que l'art de communiquer devrait servir. J'espère en somme que je me connaîtrai mieux, et que chacun se connaîtra mieux. Et je tiens à me poser une question et y trouver une réponse à la fin du processus : qu'est-ce que j'ai appris sur moi et sur mon monde ? » Car la vérité, ces vérités, sont mon objectif.

Or le moyen à prendre, et le moyen qui sera utilisé ici, est tout simple : j'en ai déjà parlé. Mais il est difficile à appliquer parce qu'il dépend de chacun. Et je reviens sur

lui dans l'espoir de rendre plus clairs ce moyen et l'*urgence* de l'utiliser plutôt que de prendre des notes, de chercher des articles sur Internet ou de répéter ce qui est déjà dans la tête de tout le monde.

Il s'agit de lire le texte de Platon et même de le relire, mais aussi de réfléchir sur lui pour le comprendre, puis de parler aux autres de ce qu'on comprend et de ce qu'on ne comprend pas dans le texte de Platon, puis de leur dire aussi ce avec quoi on est d'accord et ce avec quoi on est en désaccord, puis aussi d'écouter les autres qui font ce qu'on a fait, et enfin, et je dirais seulement à la fin, de conclure en se référant à son expérience. Voilà le rôle de chacun. Voilà ce à quoi chacun s'engage en se plaçant autour de cette table.

Mon rôle particulier est de diriger la conversation comme le ferait un arbitre de match de hockey ou de tennis ou de baseball. Il est possible, voire probable, que je puisse donner des informations supplémentaires qui aideront à lire, que je puisse indiquer des choses que l'on ne voit pas à la première ou à la deuxième lecture, que je puisse suggérer d'autres lectures, des textes complémentaires. Cela vient peut-être de mon intelligence supérieure. Mais cela tient surtout au fait que je fréquente ce texte depuis plus longtemps que les autres. Mais, quel que soit le fondement de mon rôle particulier, au fond chacun est indépendant, ou pour le dire autrement, chacun est seul, comme il est seul devant la mort (pardon d'utiliser l'art oratoire, comme le fera Socrate dans le texte de

Platon), et c'est l'exercice intellectuel de chacun qui le fera avancer.

Sur le plan pratique, dans les trois rencontres à venir, je commencerai la rencontre en proposant une suggestion initiale sur le texte que chacun a lu et puis je distribuerai la parole comme le dit. Il arrivera aussi que je déclare qu'il faut avancer dans le texte et changer de thème. C'est en gros ce que je ferai dès la deuxième heure, où il s'agira de parler du début du texte que chacun devait lire pour aujourd'hui.

Voilà donc pour ce qui est du thème, de la matière et de la méthode. Mais aujourd'hui, je continue cette première heure en ajoutant d'autres informations.

Remarques historiques.

Pour placer le texte à lire, il faut avoir quelques connaissances historiques et biographiques. On peut déjà les avoir, on peut les acquérir de diverses façons (en commençant par l'incontournable, mais problématique Wikipédia), mais je tiens à ce que certains faits solides soient connus, ou du moins dits, et qu'ils servent d'informations communes.

Le livre qui porte le titre *Gorgias* est une œuvre de Platon, qui y représente son maître Socrate en conversation avec un sophiste Gorgias, les trois étant des Grecs qui vivaient en gros au Ve siècle avant Jésus-Christ. Donc il faudrait parler au moins un peu du Ve siècle en Grèce,

ou du siècle de Périclès, de Socrate, de Platon et de Gorgias.

Je présenterai d'abord quelques informations, puis je répondrai à d'éventuelles questions.

Contexte historique.

Durant le siècle de Périclès, ou durant Ve siècle en Grèce, on voit la civilisation grecque résister à l'invasion perse, se répandre de plus en plus agressivement dans la Méditerranée de l'Est, se briser lors de nombreuses guerres intestines, dont la plus célèbre est la Guerre du Péloponnèse. Comme le montrent les livres des trois historiens grecs, Hérodote, Thucydide et Xénophon, on y a vu la destruction d'Athènes par les Perses, sa renaissance, son triomphe sur toutes les autres cités grecques et même sur l'Empire perse, et sa chute définitive. Tout cela en un seul siècle, soit en moins de 100 ans.

Socrate

Socrate, ou Sôkratês, est né en 469 et mort en 399. Sôkratês, le mot grec, signifie « le pouvoir sûr » ou la « solidité du pouvoir ». Je le dis pour éblouir les uns et les autres par mon érudition, mais aussi parce que je suis fasciné par les prénoms que les Grecs se donnaient.

Socrate, le maître de Platon, vient d'une tout autre classe politique que Platon : sa famille est plébéienne, pour employer un mot romain, ou populaire pour employer un

mot français, ou de Basse-Ville, pour faire allusion à un fait social bien québécois ; son père aurait été un artisan, sa mère une sage-femme, et donc les deux devaient travailler pour survivre et nourrir leurs enfants. Pour sa part, Socrate a toujours été pauvre, voire misérable, et ce par une décision bien personnelle.

Il y a au moins un autre contraste à signaler entre Socrate et Platon. Le premier n'a jamais quitté la cité d'Athènes, si ce n'est deux fois pour aller à la guerre lors de campagnes précises commandées par les autorités politiques, alors que Platon a vécu bien des années à l'extérieur de sa cité (*polis* en grec) natale, où il avait des familiers puissants et riches, et il a pour ainsi dire visiter le monde civilisé de son époque.

De plus, et c'est une autre différence entre les deux, Socrate a eu une famille, alors que Platon semble avoir été une sorte de solitaire. Il faut comprendre que cela était considéré comme un devoir politique surtout chez les plus riches, les mieux nés et les plus puissants. En tout cas, Socrate a fait trois enfants, avec deux femmes différentes, et le troisième enfant fut engendré, semble-t-il, lors de campagne politique de rétablissement démographique : Platon n'a jamais rempli son devoir de reproduction, alors que Socrate aurait produit au moins un citoyen, à la suite d'une commande politique.

En somme, et pour résumer l'opposition *existentielle* entre les deux, Socrate est un homme plus politique, ou plus respectueux de la cité, que s'est montré Platon, qui

semble avoir plutôt été un *internationaliste*, assez peu intéressé par la vie politique de sa cité. Ce qui rend la fin dramatique de Socrate encore plus intrigante.

On ne sait rien de précis au sujet de Socrate avant l'âge de trente-cinq ans. Mais il est clair qu'il s'est mêlé assez tôt aux philosophes et sophistes qui se présentaient à Athènes; il a eu assez tôt la réputation, bonne ou mauvaise, selon les perspectives, d'être un philosophe, soit, pour respecter l'étymologie du mot, un amateur de sagesse, comme d'autres étaient des amateurs d'exercice physique ou des amateurs de poésie.

À partir de la mi-trentaine, Socrate a commencé à être plus connu parce qu'il se rapprochait des citoyens les plus en vue de sa cité. Alcibiade est le cas pour ainsi dire emblématique de cette dimension de la vie du philosophe. Ce dernier était la coqueluche de la cité athénienne (une sorte de Justin Trudeau, ou de Donald Trump, ou d'Emmanuel Macron, selon l'exemple qui plaira le plus, ou qui déplaira le moins). C'est à cette époque que Socrate semble avoir été, ou être devenu, un citoyen respectable, en se mariant, en faisant des enfants et en devenant soldat. En revanche, la relation entre le philosophe et Alcibiade (et plusieurs autres acteurs politiques) a acquis à Socrate une assez mauvaise réputation dans plusieurs sections traditionalistes de la cité. En tout cas, pendant de nombreuses années, il était admiré sans aucun doute, mais aussi haï parce qu'il passait le plus clair de son temps à questionner les gens sur la place publique, que

ce soient les chefs politiques, comme Nicias, les jeunes aristocrates comme Charmide, ou les sophistes comme Gorgias.

À la fin de sa vie, il y a eu dans la vie de Socrate quelques grands évènements, qui ont marqué l'imagination populaire, soit trois affrontements avec la cité. D'abord, alors qu'il occupait un poste politique par hasard, et pour la première et dernière fois, il a refusé de permettre un vote, qu'il jugeait illégal et imprudent. Ensuite, lors d'une révolution politique, menée par ceux qu'on a appelés les Trente Tyrans, qui ont alors pris le contrôle d'Athènes, ces derniers ont tenté d'engager Socrate dans le meurtre politique d'un de leurs ennemis : Socrate a refusé d'obéir et est rentré chez lui ; il a eu la vie sauve, parce que le régime tyrannique a été renversé avant qu'il ne soit puni par les chefs de l'époque. Enfin, la dernière année de sa vie, quelques adversaires politiques du camp adverse aux Trente Tyrans lui ont fait un procès où il fut jugé et condamné par la cité. Il a été mis à mort en prison, conformément à la loi.

Après sa mort, la cité d'Athènes a cassé le jugement porté contre Socrate, et le clan de ses accusateurs a été poursuivi à son tour par la colère publique. Il y en a qui concluent que la sagesse populaire a toujours raison à la longue. Il y en a d'autres qui concluent tout à fait autre chose.

Platon.

Il s'appelait Aristoklés (428-348). – Soit dit en passant, cela est assez semblable au prénom du troisième interlocuteur de Socrate dans le *Gorgias*. Or ce personnage est très semblable à Platon sur le plan sociologique. – Car, comme pour Cicéron (qui s'appelait Marcus Tullius), le nom de Platon est un surnom. En gros, ça signifie *large*. Pourquoi portait-il le surnom de *large* ? Dieu seul le sait ; ça devait être un surnom donné par de jeunes amis pour des raisons allant de sa taille au nom d'une rue où il vivait, en passant par sa façon de. Mais ce surnom a duré au point où on ne connaît pas, sauf exception, le nom « de baptême » de Platon.

Il appartenait à une famille de l'*aristocratie* athénienne, dont les deux parents pouvaient faire remonter la lignée familiale aux fondateurs légendaires de la cité et donc aux instituteurs du régime politique ; sa famille, des côtés paternel et maternel, faisait partie des grands (lire, riches et admirés) du monde athénien, voire grec. Il n'était pas un aristocrate, ce mot n'a pas le sens actuel à l'époque, mais si on tient compte de l'étymologie du mot, le terme peut lui être appliqué : il fait partie des gens qui se croyaient les meilleurs, qui étaient les plus puissants ou qu'on pourrait appeler, méchamment, les prépondérants.

Il semble qu'adolescent, il avait l'ambition de devenir poète. Il faut comprendre que dans le monde grec et athénien de cette époque une position semblable était celle du sage : Solon et Sophocle, pour ne rien dire

d'Aristophane, étaient des poètes qui avaient la réputation d'être des sages et qui étaient dans les faits des meneurs de l'opinion politique.

Ce qui est sûr, les ambitions poético-politico-sapientielles ont été transformées par la rencontre de Socrate. Plutôt que d'écrire de la poésie et des pièces de théâtre, mettons comme Euripide, pendant une dizaine d'années (410 à 399), Platon s'est consacré à une vie qui tournait autour de son maître, et le jeune homme « de Haute-Ville » a fréquenté avec assiduité le vieux monsieur « de Basse-Ville ». À la suite de cette fréquentation assez étrange, il n'a produit aucune œuvre poétique ou dramatique, et il ne semble pas s'être impliqué de quelque façon que ce soit dans la vie politique d'Athènes, alors que sa position sociale le lui permettait, et même l'y disposait.

Après la mort de son maître, Platon a quitté Athènes et a fait une sorte de tournée de la Méditerranée ; il semble avoir fréquenté différentes figures intellectuelles, comme les prêtres égyptiens, et différents philosophes grecs, par exemple les pythagoriciens de la Grande Grèce.

Vers la quarantaine, il est retourné à Athènes et a fondé une école, l'Académie. Le nom de cette institution, qui a duré plusieurs siècles en Grèce et à Athènes, venait du nom de la terre qu'il a achetée pour établir son école. On peut dire que c'est la première école, et le modèle de l'école, de la civilisation occidentale. Les étudiants de

cette école s'appelaient, il fallait s'y attendre, les académiciens.

Platon a écrit de nombreux textes. La Grande Tradition propose, comme œuvres de Platon, trente-cinq dialogues et treize lettres. On ne sait rien de solide au sujet de l'ordre de production de ses dialogues. Mais c'est le sujet de bien des spéculations depuis environ deux cents ans. Ceci est sûr : plusieurs des textes de Platon, par exemple la *République*, l'*Apologie de Socrate* et le *Banquet*, sont tout de suite devenus des classiques de la littérature occidentale, et ont été conservés, imités cent fois et commentés mille fois. Le *Gorgias*, qui est la matière de ces rencontres, fait partie des textes les plus lus et les plus commentés du *corpus platonicum*.

Il semble donc que Platon, dont l'ascendance familiale aurait pu, ou dû, le conduire à se consacrer à l'action politique à Athènes, n'a rien fait, ou en tout cas n'a rien fait de remarquable dans sa cité, si ce n'est fondé une école et écrire des livres. Par exemple, il n'y a aucune indication qu'il ne se soit engagé comme stratège ni même comme soldat dans une guerre, ou comme ambassadeur d'Athènes auprès d'un autre pouvoir politique. Il n'y a aucune indication non plus qu'il se soit marié ou qu'il ait fait des enfants.

Mais il est sûr qu'à l'âge de soixante ans et de nouveau à l'âge de soixante-quinze ans, pour appuyer un de ses disciples, il s'est mêlé de la politique à Syracuse, une ville grecque immense et puissante sur l'île de la Sicile.

Les deux fois, son action politique a été ou bien inefficace ou bien désastreuse. À la suite de quoi, Platon a été arrêté et vendu comme esclave. Seul un hasard étonnant a permis qu'il soit acheté par un ami et ramené à Athènes.

Gorgias et les sophistes.

Gorgias est né en Grèce dans ce qu'on appelle la Grande Grèce. Il a été un disciple d'un penseur qui s'appelle Empédocle, lequel a été un des premiers scientifiques de l'Occident et auteur d'un traité qui s'appelle *De la nature*. Il est un contemporain de Socrate. Il était un homme célèbre à son époque, influent et riche.

Mais il n'est qu'un des sophistes de cette époque. Car il y avait les sages, les *sophoi*, traditionnels (comme Homère) et nouveaux (comme Empédocle) et les sophistes, les *sophistés*. Les sophistes, soit, si l'on veut, les *sageux*, étaient des gens qui se présentaient comme ayant acquis la sagesse auprès des sages, une clairvoyance qu'ils pouvaient ensuite reproduire devant les autres et causer chez eux. Pour comprendre Gorgias et le *Gorgias*, il est utile de s'arrêter sur ce phénomène de l'histoire grecque.

Le phénomène des sophistes est assez récent dans la civilisation grecque: le mot, et surtout le type d'être humain qu'il nomme, se popularise vers 430 avant Jésus-Christ. Les sophistes se présentaient comme les disciples des sages. Aujourd'hui et au Québec, on les

appellerait peut-être des professeurs de français : les sophistes enseignaient l'art de lire, l'art d'écrire, l'art de parler en public et l'art d'interpréter la littérature reçue. Mais en plus des grands poètes dont les œuvres remontaient à 800 avant Jésus-Christ, il y avait une autre sorte de sages dont les œuvres et les pensées sont nées vers 600 : les premiers savants grecs, ceux qui ont inventé la géométrie, l'astronomie et la science, des hommes comme Thalès, Héraclite et Empédocle. Les sophistes se sont présentés comme les continuateurs de leurs découvertes : ils enseignaient ces nouveaux savoirs aussi. On pourrait les appeler des marchands de savoir. Si on veut un certain équivalent contemporain du sophiste, et cette fois une comparaison plus aimable, il faut penser à un professeur d'université ou de collège. En tout cas, il faut comprendre que les sophistes avaient une réputation qui leur méritait la possibilité de gagner de l'argent, mais aussi d'acquérir un certain pouvoir politique : ils étaient souvent ambassadeurs de leur cité d'origine durant leurs voyages de par la Grèce. C'est le cas de Gorgias.

Par ailleurs, leur talent et leurs prétentions comportaient en même temps des désavantages : vendre son savoir et se promener ici et là comme si on n'avait pas de cité à soi, cela paraissait d'emblée problématique ; selon le bon sens grec, les gens comme il faut restaient chez eux, et surtout ils ne monnayaient pas leurs connaissances, mais les partageaient pour ainsi dire comme un devoir politique ou social. Cette mauvaise réputation, qui pouvait être fondée sur les préjugés des

conservateurs, avait un autre fond : les sophistes se présentaient souvent comme de redoutables argumentateurs, des gens capables de prouver à peu près n'importe quoi et son contraire. Ainsi le plus célèbre d'entre eux, Protagoras, avait écrit un livre dont le titre était *Antilogiai*, ou « Arguments opposés » (dans lequel il présentait une série d'arguments pour et contre différentes thèses); de plus, la phrase la plus célèbre qu'on lui reconnaît est la suivante : « L'homme est la mesure de toutes choses, de leur existence quand elles sont, de leur néant quand elles ne sont pas. » En somme, les sophistes, et c'était le cas de Gorgias, paraissaient être, en langage d'aujourd'hui des relativistes sophistiqués (le choix de ce dernier mot n'est pas hasardeux); ils étaient parfois accusés, et je crois avec raison souvent, d'être des impies et des corrupteurs, pour parler comme on le faisait à cette époque. (On dit que le nom *Gorgias* fait référence au monstre mythologique la Gorgone, la Terrible.) En tout cas, l'influence des sophistes, et donc leurs disciples, était un objet de discussion dans le monde grec d'alors. Aussi les savoirs qu'ils professaient et proposaient et vendaient étaient en jeu dans ces évaluations professionnelles.

Ce point permet d'en aborder un dernier. Même si quelqu'un qui n'a pas lu un seul texte philosophique connaît déjà les sophistes en raison d'un mot que tout le monde connaît : *sophisme*. Un sophisme, c'est un mauvais raisonnement, et pis encore c'est un mauvais raisonnement qu'on fait en connaissance de cause, et même un mauvais raisonnement conscient qu'on

cherche à produire de façon efficace. On utilise ce mot pour parler de l'argumentation de quelqu'un d'autre avec qui on se dispute et dont on met en doute l'honnêteté. Dans la tête de bien des gens de l'époque de Socrate, et encore aujourd'hui, les sophistes doivent être liés aux sophismes. Ainsi dans son livre de logique, *Les Réfutations sophistiques*, qui expliquent comment on fait des sophismes et comment on peut y répondre, Aristote introduit son analyse en parlant des sophistes et de leurs défauts.

J'espère que ces remarques seront utiles en lisant le texte de Platon. Mais il faut se souvenir que c'est le texte lui-même qui doit servir à chacun et non des informations historiques ou les jugements moraux qui y sont tapis. Pour le dire autrement, si Socrate et Platon sont perçus aujourd'hui comme de bonnes personnes et les Gorgias et Polos du dialogue comme des gens dangereux, cela ne doit pas décider du sens du texte et des leçons qu'on en tire.

D'autres livres.

Il y a d'autres livres anciens qui portent sur la rhétorique. Je ne propose que quelques noms et je demande pardon à ceux qui trouveraient que je suis incomplet et donc injuste.

Il y a *Péri rhétorikê (De la Rhétorique)* d'Aristote. C'est une partie, croit-on, de sa logique.

Il y a *De inventione* (un ensemble de moyens de l'art de communication), le dialogue *De oratore* (de l'Orateur) et le *Brutus* de Cicéron.

Il y a de Plutarque, des œuvres comme *Comment il faut écouter* ou *Comment distinguer l'ami du flatteur*.

Mais les auteurs modernes les plus célèbres en ont traité aussi. Je signale parmi les auteurs français : Pascal et son *Art de persuader*, et Montesquieu et son *Essai sur le goût*. Durant le XVIIIe et le XIXe siècle, ce terme (*goût*) est un mot de code pour dire l'art de la persuasion ou l'art oratoire). J'ajoute qu'au XXe siècle, Perelman est le penseur le plus célèbre à avoir traité de la question et qui a fait ce qu'on pourrait appeler une apologie de la rhétorique.

Deuxième heure.

L'introduction au *Gorgias* (447a-448e)

Je présenterai le texte en signalant quelques particularités des premières pages. Une fois que j'aurai présenté une de ces particularités, je m'arrêterai pour permettre de poser des questions ou de faire des remarques. (Dans les faits, je n'ai pas pu présenter une seule fois, une remarque initiale au complet, les questions, les remarques et les objections fusaient tout de suite.)

Mon intention est de souligner comment certains détails dramatiques ou accidentels du texte touchent déjà au thème du dialogue.

Le sous-titre et la question.

Tous les dialogues de Platon, sauf un, ont un sous-titre qui accompagne le titre. Le *Gorgias* porte le sous-titre : « De la rhétorique ». De plus, au début du texte, Socrate pose une question sur le savoir de Gorgias, ou sur ce qu'il est ? D'ailleurs, un peu à peu après Chéréphon, disciple de Socrate, pose à Polos, disciple de Gorgias, une double question : quel est le nom de l'art/savoir de Gorgias et quel est le nom qu'on peut lui donner ? La réponse à cette question est rhétorique et rhéteur. D'ailleurs, Socrate dit à Polos et à Gorgias qu'il sait déjà la réponse à la question qu'il pose. Lire 448d.

Mais il faut bien comprendre que la question n'est pas une question sémantique comme on dit, soit une question qui porte sur les mots. La vraie question porte sur les choses qui sont nommées par les mots *rhétorique* et *rhéteur*. Ici, comme ailleurs dans les dialogues de Platon, Socrate, le personnage de Platon, ne cherche pas à connaître les mots, mais à examiner les choses qu'on nomme par ses mots : il n'est pas un lexicographe, soit quelqu'un qui écrit des dictionnaires et précise le sens des mots, mais un *réflexif*, soit quelqu'un qui réfléchit sur le monde tel qu'il est nommé, et donc tel qu'il est pensé.

C'est ce qu'on appelle une question socratique. Socrate se promenait dans la ville d'Athènes et lorsqu'il entendait quelqu'un employer des mots comme *ami*, *bonheur* ou *justice*, des mots que les enfants emploient dans la rue, encore aujourd'hui, et que les adultes emploient comme allant de soi, il prétendait ne pas comprendre le sens du mot et demandait quelle était la chose qui était ainsi nommée. On pourrait dire que Socrate jouait à l'enfant. En grec, enfant se dit *pais*, et le verbe *paizéin*, formé du mot grec précédent, signifie *plaisanter*, ou faire des enfantillages. Voilà une première présentation de ce qu'on appelait l'ironie socratique.

Aussi la question de Socrate se trouve énoncée peut-être plus clairement un peu avant quand Socrate explique pourquoi il est là et pourquoi il restera, et pourquoi il quittera s'il n'a pas l'occasion de sonder le mot et donc la chose et donc Gorgias. Lire 447c. Je signale le mot *pouvoir*. Gorgias a un savoir qui est un pouvoir et ce pouvoir peut se transmettre en transmettant le savoir.

La démonstration et le dialogue ; le long et le court. Il y a un mot qui revient 5 fois dans les premières lignes : en grec, cela se dit *épidéxésthai*, soit faire une démonstration. Il revient au moins deux autres fois dans les pages qui suivent. Par lui, on fait allusion au fait que Gorgias a proposé une présentation de son savoir pour attirer des acheteurs : il est un vendeur qui offre des échantillons gratuits pour attirer une clientèle payante.

Il y a un autre mot qui apparaît dans ce contexte *épaggélein*, qu'on peut traduire par *annoncer*. La traduction que j'ai offerte *s'engager à* et *déclarer*. Ce qui est défendable sans doute. Mais il est clair que les deux mots s'appliquent à la pratique de Gorgias, et servent non pas à le définir, mais à en avoir une première impression. Gorgias doit publiciser ce qu'il fait parce que c'est son métier qui est en jeu et la source de son revenu.

D'ailleurs, on apprend que Gorgias a demandé aux gens de lui poser des questions pour lesquelles il offrirait une réponse. Il dit même qu'il n'a jamais entendu une question pour laquelle il n'avait pas une réponse. Lire 448a. Encore une fois, on sent que cette remarque sert à faire connaître qui est Gorgias et ce qu'est un sophiste.

Or Socrate veut autre chose : il veut une conversation. Le mot qui apparaît alors est *dialégésthai*. Ce n'est pas la même chose que de *épidéxésthai*. En quoi ? Socrate dit qu'il ne veut pas des réponses longues, mais courtes, qu'il ne veut pas des louanges et des accusations, et surtout qu'il ne veut pas des spectacles où le vis-à-vis demeure passif ; il veut des conversations, ou des dialogues, soit des activités où le *logos* passe à travers des choses. (On pourrait appeler cela aller au fond des choses.) Dans la troisième partie du dialogue, lors de la conversation entre Socrate et Calliclès, les *philosophia* et *philosophéin* apparaissent : je crois qu'ils continuent ce thème et disent d'une autre façon *dialégésthai* et *dialogos*. Ou encore, je crois que le dialogue qui porte le

titre Gorgias est aussi au sujet de l'art philosophique, ou socratique, comme rivale de l'art rhétorique, ou *gorgiaque*.

La guerre et la fête.

Au tout début du texte, il y a une opposition qui apparaît, ne paraît pas importante, mais me semble cruciale. On oppose deux proverbes. Lire 447a.

Les deux proverbes portent sur la guerre et la bataille, qu'on fait bien d'éviter, et sur une célébration, ou sur une fête, comme une noce, qu'on ne veut pas manquer. Or il y a là une première apparition d'une différence fondamentale entre le Socrate de Platon et les gens avec qui il discutera dans le récit fictif qui porte le nom *Gorgias*. Au moins, deux d'entre eux, soit Polos et Calliclès, seront en colère et se lutteront contre Socrate. Par opposition à eux, Socrate prétendra qu'il cherche le plaisir d'apprendre ou au moins de découvrir qu'il ne sait pas. De plus, Socrate prétendra à tout moment qu'il cherche à s'entendre avec ces interlocuteurs en apprenant d'eux, et non à les vaincre comme on le ferait lors d'une bataille. Par opposition, les trois personnages qui parlent avec Socrate suggèrent, et le font de plus en plus clairement à mesure qu'on avance, que l'essentiel de la vie se passe à être en conflit, à avoir à se défendre, à dominer pour ne pas être dominé; le courage ou l'agressivité sont des qualités essentielles de la vie humaine, voire elles en sont les caractéristiques naturelles. À cette façon de penser la vie, à cette

anthropologie, disons machiste, Socrate oppose une anthropologie humaniste, ou *féministe*, celle de la recherche d'un consensus, d'une entente, mais d'une entente fondée sur l'expérience, l'expérience rationalisée.

Le maître et le disciple.

Dès le début du texte, Socrate veut parler avec Gorgias. Mais il est tout de suite remplacé par Chéréphon, alors que Gorgias est remplacé par Polos, qui, il fallait s'y attendre, s'impose agressivement pour prendre la place de son maître. Puis on en revient à une conversation entre Socrate et Gorgias, qui est entamé tout de suite après et qui constitue la première partie du texte. Cela est étrange ; on pourrait prétendre que ce détail est inutile. Mais il me semble qu'il y a là un enjeu, un enjeu qui est lié à la remarque précédente.

Socrate est accompagné d'un disciple, soit quelqu'un qui est influencé par lui et qui parle comme lui, et c'est la même chose pour Gorgias. Si la conversation est au sujet de la rhétorique, elle est aussi au sujet de l'éducation, de la pédagogie et du but de Socrate par opposition à celui de Gorgias. D'une façon ou d'une autre, ces trois thèmes, la rhétorique et l'éducation, et l'éducation et la société, ces trois thèmes donc sont liés. Il faudrait en tenir compte en lisant le dialogue.

Ce qu'il faut faire.

Pour la prochaine rencontre, il faut lire la suite du dialogue, et peut-être relire le début du dialogue selon la méthode que j'ai proposée plus haut. J'espère que les remarques faites à la deuxième heure rendront cet exercice plus utile en faisant du bien à chacun. Mais, je le répète, ce n'est pas moi qui puis causer le bien, puisqu'il dépend de l'exercice privé de chacun. Cet exercice individuel, c'est la grâce que je souhaite à chacun, tout en sachant que c'est bien trop rare à mon goût.

Deuxième rencontre (449a-461b)

Ce qui a été fait.

La semaine passée, les deux heures ont constitué une rencontre anormale et certes dépareillée en ce qui a trait à ses parties. Pendant la première heure, j'ai donné un cours d'information, ou d'informations de types divers. Je suis assez insatisfait de ce que j'ai fait en particulier quand je parlais de Socrate, de Platon et de Gorgias, mais on peut trouver de l'information essentielle sur ces trois sujets à bien des endroits (comme Wikipédia). De plus, j'ai encore en main mes notes préparatoires, où j'en parle mieux, me semble-t-il. Si tout se passe comme je l'espère, je ferai parvenir, à la fin de ces rencontres, mes notes de cours : c'est un texte préparé, puis révisé après usage et présentation, qui devait être la base de mes remarques faites de vive voix et bien mal, à mon avis.

Durant la deuxième heure, on a discuté des premières pages du dialogue, et j'ai souligné certains thèmes possibles qui sont pertinents pour le dialogue dans son ensemble, et donc pour l'exercice de lecture dynamique qui est la méthode de ces rencontres.

Comme exemple, je rappelle les premières lignes qu'a soulignées Pierre : la vie de l'intelligence peut se faire sur le mode de l'affrontement et du pouvoir ou celui de la fête et de la conversation. Or le dialogue présente les deux figures du début à la fin.

S'il n'y a pas de questions ou de remarques sur ce qui s'est dit la semaine passée, j'avance pour aborder la première conversation, celle entre Gorgias et Socrate.

J'ai lu et relu le texte durant la semaine, j'y ai réfléchi, je propose une première réflexion. Cela durera quelques minutes, si on veut bien me laisser la proposer. Puis je ferai pendant près de deux heures, comme la semaine passée à la dernière heure : ce sera un exercice parfois désordonné, mais j'essaierai d'empêcher les débordements.

Conversation avec Gorgias (449a-461b).

Une première remarque : l'argument et l'action.

Dans un dialogue de Platon, on peut distinguer l'action de l'argument. C'est l'avis de bien des commentateurs et experts ; c'est mon avis. En grec, cela se dit le *logos* par opposition à l'*érgon*. Ces mots grecs résonnent encore en français, par exemple dans les mots *ergothérapie*, *métallurgie*, et même *énergie*, et dans les mots *logique*, *biologie*, *monologue*.

Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que pour comprendre le dialogue, pour comprendre ce que Platon suggère à son lecteur, il faut tenir compte de l'argument, ou des raisonnements ou des mots, mais aussi des personnes, et de leurs émotions, et de leurs actions. Et cela suppose que Platon a choisi d'écrire un texte où le texte contient à la fois un *logos* et un *érgon*. Et même il faut tenir

compte de l'un par rapport à l'autre, parce que Platon les a mis ensemble dans son texte. Par exemple, on peut noter qu'un des personnages *dit* une chose, argumente pour établir un point, mais qu'il *fait* tout le contraire dans le dialogue. Ou au contraire, on peut remarquer qu'un autre personnage est pour ainsi dire tout à fait cohérent, soit que son *logos* et son *érgon* se tiennent.

Pour illustrer ce principe, je reprends une remarque de la semaine passée, et je la développe en examinant la conversation entre Socrate et Gorgias.

Comme je l'ai signalé, le dialogue *Gorgias* est marqué par l'utilisation d'un mot que j'ai souligné, soit *épidéiknésthai*, soit la forme verbale, et *épidéixis*, et donc la forme nominale. Il y a donc huit apparitions du verbe et cinq apparitions du nom. Or ce mot sert surtout et dès le début du dialogue à signaler que Gorgias est un marchand qui propose une démonstration, une présentation, une prestation, un échantillon, une leçon gratuite, une bande-annonce, une publicité ; il montre, il démontre son produit pour attirer des clients. D'ailleurs, quand le dialogue commence, Gorgias vient tout juste de faire un *épidéixis*. Mais Socrate qu'il ne veut pas la voir ou l'entendre. Il veut autre chose.

Ces mots sont amplifiés, si l'on veut, par un autre, *épaggéléin* ; ce verbe signifie *annoncer, promettre, prétendre publiquement*. Car Gorgias promet que ses cours sont efficaces et qu'il peut faire des choses et enseigner à d'autres comment les faire.

Or dans la discussion entre Socrate et Gorgias, à plusieurs reprises, au moins trois fois, Socrate imagine que Gorgias et lui discutent devant d'autres gens qui les évaluent (451b, 452a, 455c). Lire 455c. De plus, à plusieurs reprises, au moins trois fois, Socrate insiste pour dire qu'en discutant avec lui, il ne cherche pas à nuire à Gorgias, qu'il ne cherche pas à le réfuter, mais à suivre l'argument où ce dernier mènera (453c, 454c, 457e). Lire 457e-458b.

Il est question donc des émotions de Gorgias et de Socrate, et des actions de l'un et de l'autre. Et cela accompagne la discussion sur la nature de la rhétorique. Socrate dit que si Gorgias ne veut pas chercher la vérité avec lui, la vérité au sujet de la rhétorique, l'art qu'enseigne Gorgias et pour lequel il veut être payé pour ses leçons, s'il en est ainsi, alors Socrate quittera la conversation, parce qu'il n'y aura pas de conversation. En somme, Socrate fait connaître son désir et ses craintes, et imaginent et dit les passions de Gorgias. Il se passe dans le texte ce qui se passe dans ce local ce soir, soit dit en passant.

Il me semble que cette comparaison entre les actions et les émotions des deux personnages et ce dont ils discutent est voulue par Platon et qu'il veut signaler ou souligner la différence entre deux façons d'employer les mots.

Si on veut continuer de parler de ce dont je viens de parler, on le fera. Si c'est le cas, j'ajoute quelques questions. Croit-on que Socrate soit intéressé par la vérité autant qu'il le dit ? Croit-on Gorgias quand il dit qu'il est comme Socrate ? Croit-on que les auditeurs soient intéressés par la conversation, et devine-t-on pourquoi ils le sont ? A-t-on l'impression que le sophiste et le philosophe sont semblables ou différents et en quoi ?

Sinon, ou en prévision du moment où ce thème sera épuisé, je propose quelques questions supplémentaires ; je les propose pour présenter des thèmes de discussion. Voici donc. (Je n'ai pas eu à présenter ces questions et remarques, mais j'ai pu les *placer* un peu dans les discussions qui ont suivi.)

1. Quelle est la définition de la rhétorique qui est atteinte par la discussion entre Socrate et Gorgias ?

La rhétorique est 1. Un art/savoir (*tékhnê*) 2. Qui porte sur les discours (*logoî*), 3. Lesquels sont généraux plutôt que spécifiques, 4. Et servent à persuader, 5. mais un public particulier, soit la foule (les ignorants, les non-experts).

Or cette définition est accompagnée de remarques supplémentaires qui pourraient servir à définir encore plus et mieux la rhétorique : cet art assure le pouvoir de son utilisateur sur les autres (452e) ; cet art fonctionne dans les assemblées, soit quand on parle devant un

public silencieux(454b); cet art traite des décisions pratiques justes et injustes (455e-456a)

2. Quelle est, selon le Socrate de Platon, la contradiction précise tapie dans la définition du Gorgias de Platon ?
Le sophiste prétend d'un côté que son art n'est pas responsable de la justice et de l'injustice de son utilisation par ceux qui l'ont appris de lui (456c-457c). Mais il prétend que son art traite pourtant de la justice et qu'il l'enseigne (454b) et qu'il s'assure que ses élèves sont des hommes justes.

D'ailleurs, pour *sauver* son maître, c'est-à-dire pour l'innocenter du défaut de se contredire, Polos dit que Gorgias ne pense pas ce qu'il dit en second. Dans un autre dialogue de Platon, un autre disciple de Gorgias, Ménon, prétend la même chose. Selon cet autre disciple, un autre personnage d'un autre dialogue de Platon, Gorgias enseigne seulement l'art du pouvoir des mots et se moque de ceux qui enseignent, ou prétendent enseigner, la justice (95c) ou une autre vertu politique ou morale.

3. Pourquoi Gorgias accepte-t-il qu'il y ait une contradiction dans sa présentation de la rhétorique ?
En tout cas, il reste silencieux et Polos prétend qu'il ne dit pas tout ce qu'il pense. Pourquoi ne choisit-il pas de dire qu'il n'enseigne que l'art du pouvoir des mots pour conduire les esprits des autres et en faire des esclaves ?

Cela est d'autant plus intéressant qu'il répète à ses deux disciples qu'ils devraient cesser de se défendre contre les questions de Socrate.

Ce qu'il faut faire.

Pour la semaine prochaine, il faut lire la prochaine section du texte. C'est la discussion entre Socrate et Polos, un des deux disciples de Gorgias. Elle est plus exigeante que la première, soit celle d'aujourd'hui. Elle l'est parce qu'elle est plus longue, parce qu'elle est plus complexe (on aborde deux et même trois questions : la rhétorique, la justice et le bonheur), parce qu'elle est bien plus mouvementée (Polos et Socrate s'affrontent ouvertement, et ce dès le début).

Il est possible que la prochaine rencontre ne suffise pas pour traiter de cette partie comme il faut. On évaluera la chose ensemble à la fin de la troisième rencontre. Il est possible que l'on décide de ne pas faire la troisième partie, soit la troisième conversation entre Socrate et Calliclès, ou que l'on décide d'en faire seulement une partie de la dernière partie.

Troisième rencontre (461b-481b)

Ce qui a été fait.

C'est aujourd'hui la troisième de quatre rencontres sur le thème du pouvoir des mots, c'est le thème de cette discussion à quatorze, et sur le *Gorgias* ou de la *rhétorique* de Platon, c'est la matière de la discussion, ou le titre du texte à lire et à discuter.

Je rappelle, vite fait, ce qui a déjà été touché dans les deux rencontres précédentes. Il faut croire, en tout cas, je crois que ce retour en arrière permettra de mieux placer ce qui est à venir.

Il y a eu une première rencontre d'introduction où il a été question des personnages historiques derrière ce récit *fictif*, créé par Platon. Puis, il y a eu une courte discussion de l'introduction du dialogue.

La deuxième rencontre a porté sur la première partie du texte, soit la discussion entre Gorgias, le sophiste, et Socrate, le philosophe. Les thèmes touchés ont été : la distinction entre l'action et l'argumentation (ce que j'ai proposé dans une remarque initiale) ; puis : la définition de la rhétorique que défendait Gorgias ; puis : la contradiction qui serait tapie dans la présentation du sophiste ; puis : la tactique ou le silence de Gorgias ; puis : la fiction par opposition au témoignage dans un

récit (la différence entre le Socrate historique et le Socrate de Platon) et la manière de tenir compte de cette différence en tant que lecteur.

Après la rencontre, on a proposé une critique de la rencontre dont je voudrais parler : en gros, on m'a dit qu'il y a eu du désordre et surtout qu'en raison de ce désordre, je n'ai pas distribué la parole avec justice, privilégiant les uns sur les autres. Je reconnais que ces deux critiques sont justifiées, et je tenterai de faire mieux. Et chacun pourra évaluer ma performance. Cela dit sans aucun malaise de ma part.

Mais je crois que ce sont des désavantages qui viennent avec l'avantage d'avoir une discussion vivante et spontanée. Ce qui est arrivé est le résultat d'un choix pédagogique pour ainsi dire tout à fait assumé.

Pour justifier ce choix, pour autant que ce soit un choix et non pas une faiblesse due aux imperfections du responsable, je rappelle que l'essentiel de ces rencontres ne se passe pas durant les rencontres, et certes que cet essentiel ne se trouve pas dans les remarques que je fais au début, comme en ce moment. L'essentiel se passe non pas dans la salle de rencontre ni dans mes mots, mais dans l'âme de chacun (si je peux me permettre d'employer un mot du Socrate de Platon, dont je parlerai sans doute plus tard) ; sauf exception, l'essentiel ne se passe pas *durant* la rencontre, mais *après* celle-ci (quoique l'essentiel puisse bel et bien se passer pendant la rencontre) ; l'essentiel se situe dans l'âme de chacun

et dans le silence de la réflexion subséquente. Ce qui veut dire, entre autres choses, que je ne sais pas si ce qui devrait se passer se passe bel et bien, ou dans les faits, dans ces faits invisibles qui ont lieu dans ce non-lieu qu'on appelle l'âme. Mais je peux affirmer sans l'ombre d'un doute que cela se passe en moi. Et je peux espérer qu'il est de même pour plusieurs des participants, mais je reconnais que cela ne se passe pas chez tous, peut-être. C'est ainsi... Et j'ajoute c'est ainsi depuis toujours et pour toujours. En attendant qu'on puisse placer dans la tête des citoyens une puce qui contient un algorithme efficace qui produise les idées nécessaires pour une société efficace. Une société où ni la rhétorique ni la philosophie ne seront utiles ou nécessaires.

Une première remarque pour la troisième rencontre.
Une seconde définition : la rhétorique selon Socrate.
Comme je l'ai indiqué la semaine dernière, la conversation entre Socrate et Gorgias propose une définition de la rhétorique : selon le sophiste interrogé par Socrate, la rhétorique est un savoir qui porte sur les discours généraux, lesquels servent à persuader la foule qui ne sait rien. Il est clair que cette définition est bel et bien celle de Gorgias ; bien qu'il la reconnaisse à la suite des questions que pose Socrate, le sophiste, du moins le Gorgias de Platon, est tout à fait d'accord avec elle et il se montre quand même fier de ce qu'il enseigne sous ce titre. Aussi Socrate le dit lui-même quand elle est atteinte (voir, entre autres, 454b) : il y voit à la fois la

position de Gorgias au sujet de la rhétorique et un problème qu'il expose ensuite.

Car cette définition est rejetée, ou du moins critiquée par Socrate, parce qu'elle implique une contradiction, dans l'exposition qu'en fait Gorgias. Il prétend que l'art de la rhétorique qu'il enseigne inclut le savoir sur la justice et donc un savoir sur l'emploi honnête du savoir rhétorique, mais il refuse de reconnaître sa responsabilité si on utilise son art de façon injuste (voir 460e-461a)

Or Polos s'impose alors dans la conversation pour en prendre le contrôle. Il prétend que Gorgias se cache et que parce qu'il se cache, il a été conduit à se contredire. Dans une remarque emportée, Polos prétend que la *découverte* de cette contradiction, fautive, injustifiée et frimée, était le but de Socrate : le but de Socrate n'est pas d'apprendre et de faire apprendre, mais de gagner contre son interlocuteur et de se moquer de lui. Mais du coup, le disciple se propose comme étant plus fort, plus honnête, plus clair que son maître.

Quelle aurait été la cachotterie de Gorgias ? Il n'aurait pas avoué que la rhétorique n'a rien à faire avec la justice, mais seulement avec le pouvoir, et surtout avec le pouvoir de nuire aux autres à l'avantage de celui qui utilise la rhétorique. Ainsi il parle sans arrêt (comme son maître d'ailleurs) de tuer, d'exiler et de voler et de le faire impunément grâce à la rhétorique qu'enseigne Gorgias, et que possède Polos. Lire 466b-c et 468b et 468e.

On devine donc que Polos, lui aussi, perçoit la vie comme étant une lutte entre les humains, et non une collaboration. Il ne dit pas que la rhétorique sert à faire vivre soi et les autres, à faire vivre soi avec les autres et à partager les efforts à faire et les biens qu'on acquiert avec les autres.

Soit dit en passant, une partie de ce que le Polos de Platon affirme est confirmée par le Calliclès de Platon qui parle et agit plus tard dans ce dialogue. De plus, et je me répète, dans un autre dialogue de Platon, un autre texte fictif, qui porte le titre *Ménon*, un autre disciple de Gorgias, affirme que Gorgias n'est pas intéressé par la justice et la vertu, mais seulement par la rhétorique et le pouvoir qu'elle offre. (On vérifiera en lisant, ou en relisant, *Ménon* 95c.)

Mais le plus intéressant est que dans cette nouvelle section du dialogue *Gorgias*, et pour continuer la conversation en répondant aux questions de Polos, Socrate offre une définition de la rhétorique, la sienne. C'est déjà l'occasion de signaler que beaucoup d'experts universitaires prétendent que le Socrate de Platon ne donne jamais de réponse, qu'il se limite à réfuter ses interlocuteurs et qu'il ne fait rien de plus qu'affirmer qu'il sait qu'il ne sait rien. Pour ma part, j'affirme que dans tous les dialogues que je connais pour les avoir lus, le Socrate de Platon offre, plus ou moins ouvertement, une réponse à la question qu'il pose, qu'il se laisse souvent contredire lui aussi, et que le dicton « je sais que

je ne sais pas » n'est pas le dicton « je sais que je ne sais rien », parce que le Socrate de Platon reconnaît qu'il y a toujours au moins un savoir qui est acquis par une réfutation. Sans parler des définitions qui sont proposées par Socrate pour être oubliées par lui et ses interlocuteurs ou même réfutées par lui à la grande surprise de ses interlocuteurs.

Voilà pour l'ensemble des dialogues de Platon. Pour ce qui est de ce dialogue-ci, Socrate offre une définition de la rhétorique qui est différente de celle de Gorgias. Il est utile d'examiner cette définition et de signaler en quoi elle est différente de celle de Gorgias. Or Socrate prétend que la rhétorique n'est pas un savoir ou une technique et qu'elle porte sur le bien de l'âme, mais, et c'est une sorte de paradoxe, la rhétorique met de côté ou fait abstraction de ce bien de l'âme ; il prétend donc que la rhétorique ne rend pas heureux parce qu'elle ne tient pas compte, ou oublie, le bien véritable de l'être humain. Voici donc la définition socratique de la rhétorique : la rhétorique est un savoir empirique, ou une pratique apprise sur le tas ou une routine ou un amas d'apprentissages mal organisés, qui vise le plaisir de l'âme, plutôt que son bien de base, et donc qui n'atteint pas la base du bonheur humain complet, et donc (ou *redonc*) qui ne commence pas de satisfaire l'être humain qui la pratique.

Cette définition est fondée sur trois distinctions, soit : la distinction entre le corps et l'âme, la distinction entre le bien-être de base et la pleine vigueur du corps et de l'âme

et la distinction entre le bien véritable et le bien apparent de l'âme. Si on ne reconnaît pas ces trois distinctions, on n'accepte pas la définition de Socrate. Si on les accepte, on doit accepter la définition de Socrate et rejeter celle de Gorgias et reconnaître qu'elle contient une contradiction implicite.

J'ajoute quelques remarques supplémentaires pour indiquer à quel point le Socrate de Platon offre de réponses. Il suggère même une définition de la sophistique. Dans le *Gorgias*, la sophistique est présentée comme un savoir empirique, un autre savoir empirique, qui vise le plaisir de l'âme plutôt que sa pleine vigueur, laquelle vigueur dépasse son bien-être de base. En somme, la sophistique (l'enseignement non rhétorique de Gorgias, ou son enseignement complémentaire) complète la rhétorique et lui ressemble.

Et même, si on écoute bien, ou si on lit en réfléchissant ou si on réfléchit en lisant, Socrate suggère qu'il y a un savoir qui est le contraire de la sophistique, un savoir qui porte sur les questions humaines essentielles (comme l'amitié, la justice, la plénitude de la vie [l'excellence], le courage et le bonheur) et que ce savoir assure la pleine vigueur de l'âme et donc de l'être humain ; c'est donc un savoir qui assure d'une autre façon le bonheur, soit en tant que fin et non seulement en tant que moyen, ou en tant que première figure. La santé du corps est nécessaire au bonheur, mais la vigueur du corps permet d'atteindre un bonheur plus complet ; et il en est de même de la santé et de la vigueur

de l'âme. Ce savoir, disons *vigoureux*, n'est pas nommé, mais il le sera dans la conversation subséquente. Pour le moment, elle porte le nom *conversation*, soit *dialogos* en grec.

J'ajoute tout de suite une mise en garde. Socrate ne prétend pas que ce savoir est en sa possession ni qu'il peut le transmettre. Mais il dit que ce savoir est le seul qui l'intéresse, ou que c'est le savoir qui l'intéresse le plus, parce qu'il encadre toutes les actions, toutes les émotions, toutes les paroles humaines et donc les siennes et celles de ses amis; parce qu'il est le fondement toutes les institutions humaines qu'elles soient privées ou publiques, politiques, morales et religieuses. J'ajoute enfin que Socrate prétend que ce savoir anti-sophistique est son savoir, le savoir philosophique, qui est tendu vers la savoir du sage. Le philosophe est celui qui aimerait être sage, et surtout qui ne satisfait pas d'être *sageux*, ou sophiste. Le philosophe est celui qui accepte de dire qu'il ne sait pas bien des choses importantes et donc qui consacre une bonne partie de son énergie, de son temps et même de son bien-être physique à la quête de ce savoir, quelque partiel qu'il puisse être.

D'autres thèmes.

1. Le mot *psukhê*.

Il y a un mot grec important, qui apparaît dans cette partie du dialogue et qui apparaît aussi dans des mots français comme *psychologie*, *psychiatrie*,

psychothérapie, psychisme, psychose, puis somatopsychique, neuropsychique, antipsychotique. Ce mot, *psuhkê*, apparaît cinquante-deux fois dans le dialogue ; c'est sur le plan statistique un des dialogues de Platon où il apparaît le plus souvent. Il y a des dialogues où il n'apparaît jamais ; je n'en connais pas d'autres, parmi ceux que j'ai lus souvent, où il apparaît aussi souvent, mais je n'ai pas vérifié pour tous les autres.

La première apparition du mot se fait en 453a. Lire. Puis, il apparaît en 463a, 464a, 464b, 465c. Lire. Or, comme le montre cette sélection, toutes les apparitions de ce mot, et donc les propositions de la chose qui est ainsi nommée, sont causées par le personnage Socrate. Pour le dire autrement, presque aucune des apparitions ne vient d'une question ou d'une réponse de ses trois interlocuteurs. En somme, l'âme n'intéresse pas beaucoup les personnages de Gorgias, de Polos et de Calliclès. Cela me semble important. Et j'ajoute que cela me semble encore bien vrai aujourd'hui.

Je signale qu'à mon avis, ce fait, incontournable, est lié à trois autres : Socrate parle surtout de bien et les autres surtout de plaisir ; quand il parle du bien, Socrate parle surtout de ce qui est beau, ou admirable (*kalos*), et les autres parlent surtout de ce qui est utile (*ophélimos*) ; Socrate parle surtout de savoir réfléchi qui révèle le monde et les autres focalisent sur un savoir empirique qui assure le pouvoir. Si on veut comprendre l'argument de Socrate, il faudrait mettre ensemble ces quatre

remarques : dans le *Gorgias*, le Socrate de Platon est intéressé par l'âme et donc par le bien, qu'il distingue du plaisir, par l'admirable plutôt que par l'utile, et enfin par le savoir réfléchi, plutôt que par la routine, ou le savoir empirique.

Pour bien saisir cet enjeu, un Québécois typique a un obstacle à dépasser. Il rejète le mot *âme* avec dégoût et indignation parce qu'il y devine l'influence subreptice et délétère de la religion, et de la religion catholique, et même du trio infernal des Jésuites, du Pape et de l'Église. Or il est nécessaire (d'une nécessité historique incontournable) de saisir que le mot *psukê*, employé par Socrate, ou par le personnage Socrate et par l'auteur Platon, ne peut pas dire la chose nommée par les bonnes sœurs, les catholiques et les chrétiens. Il parle d'autre chose, dont le nom a été repris par d'autres à l'ère chrétienne et à l'ère moderne. (En somme, on a changé d'ère, comme le veut un certain partie politique.)

Quelles sont les différences entre les sortes d'âme ? En gros, et en supposant que chacun vérifiera la différence que je souligne, il y a trois sortes d'âmes, soit l'âme philosophique ou ancienne, l'âme religieuse ou chrétienne et l'âme émotive ou moderne (ou rousseauiste). Un philosophe grec, comme Platon, Aristote, Zénon, entend par l'emploi de ce mot qu'en tout être humain, il y a le corps, ce qui est important et évident, mais qu'il y a quelque chose qui apparaît avec le corps, du moins avec les corps des êtres humains, une chose qui est une intériorité où se *place* les opinions et

la capacité de réfléchir, ou un *lieu* où le *logos* opère pour produire et gérer des idées. Et le *logos* est important à tel point que l'être humain est un animal (*zoion*), mais un animal qui a un *logos* (une intelligence, une raison, une capacité de réfléchir) : l'être humain est le *zoion logikon*, comme la pieuvre et l'animal tentaculaire, et la vache l'animal qui broute, et le moustique l'animal qui pique. Ce lieu, l'âme, n'est pas, pas vraiment le lieu de la grâce et de la sensibilité. Ce lieu, qui n'est pas un lieu, est la base naturelle de tout ce qu'on pense, de tout ce qu'on dit et de tout ce qu'on décide, que ce *on* soit un individu, une société, ou une civilisation. C'est le lieu des émotions profondes de l'être humain et le lieu à partir duquel il peut entrer en relation profonde avec les autres êtres humains. (Cette relation peut être conflictuelle, puisqu'un Perse n'est pas un Grec à cause de ce qui se trouve dans son âme.) Et voilà qu'on peut passer aux autres sens de *psukhê*.

Les chrétiens emploient le même mot et dès l'écriture des évangiles qui contiennent le mot. Mais dans l'âme chrétienne se trouve le lieu de décision de l'individu, une décision, vitale, totale, libre, pour ou contre Dieu, pour ou contre ce que Dieu propose aux humains. Ce lieu peut être transformé de tout en tout. Comme saint Paul, qui se convertit et change tout à fait de vie ; ça se trouve dans les *Actes des apôtres*. Comme Augustin le raconte dans le livre IX de ses *Confessions*, où il confesse (reconnaît publiquement) comment il est devenu ce qu'il est devenu. Et comme en témoigne Pascal, qui dans son

Mémorial raconte comment il a été transformé par une expérience brûlante (feu, joie, pleurs) en une seule nuit.

Et les Modernes, les gens du troisième millénaire donc, entendent l'intériorité humaine comme un lieu d'émotions et d'élan premiers, et donc l'âme se pense comme un cœur. Ainsi, dans les *Confessions* de Rousseau et dans les *Dialogues* du même Rousseau, Jean-Jacques raconte comment il est travaillé en son âme, ou son cœur, et où il trouve des émotions qui décident de toute sa vie.

L'essentiel est ce qui suit : quand on voit le mot *psukhê* en grec ou le mot *âme* dans une traduction française de Platon, il est nécessaire de comprendre qu'on ne parle pas de l'âme des chrétiens, ni du cœur ou du subconscient des psychanalystes.

2. Les mots *empéiréia* et *épistêmê*.

Socrate signale qu'il y a en gros au moins deux savoirs : celui qui vient pour ainsi dire automatiquement, sans faire d'effort, par l'expérience et la pratique (d'où le mot *empéiréia* et donc *péiréin* [essayer]); et un autre qui reprend ce premier savoir et qui se tient mieux. D'où le mot *épistêmê* (*se tenir depuis le haut*). Le premier mot grec survit dans le mot *empirique*, et le second dans le mot *épistémologie*.

Ce second savoir est une expérience révisée ou testée ou détaillée. Il est une opinion fondée dans une expérience

devenue réflexive (car à l'expérience irréfléchie se mêlent toujours des opinions reçues ou des préjugés et est confuse ou mal enracinée), où on distingue les idées réfléchies et les organise ou les solidifie, au moyen de mots qu'on peut partager avec les autres. En reprenant cela de manière plus ramassée, le savoir que cherche Socrate est une expérience révisée, réflexive et répétée, ou répétable. L'expérience immédiate, le savoir pratique, la routine existe bel et bien ; il est digne de respect, mais ce n'est pas le savoir le meilleur dont l'être humain est capable, ni celui qui lui donne du plaisir et de l'efficacité supplémentaire.

3. Les silences de Polos et les jurons.

À trois occasions, Socrate signale que Polos fait quelque chose qui est significatif, mais que le lecteur ne peut pas connaître si Socrate ne parle pas. Lire 468c et 468d et 473d. Il y a une autre fois où on devine que Polos est bouche bée et qu'il hésite et même qu'il regimbe ou résiste. Lire 475d. À partir de ce dernier passage, Polos continue la conversation, mais en disant régulièrement : « oui, s'il faut être d'accord avec ce que nous avons établi avant ».

Je prétends que ces deux silences (absence de parole), ce rire (une absence de parole bruyante) et ce silence *dissident* final, caché par des paroles, sont significatifs. J'ai l'impression que Polos se tait et qu'il rit parce qu'il devine qu'il a dit quelque chose qui va l'amener à autre chose que ce qu'il a dit d'abord et donc à tout autre chose

que ce qu'il croit et qu'il continue de croire malgré tout. Or cette nouvelle conclusion, refusée dès le début et jusqu'à la fin, ce renversement, vient de ce qu'il a distingué entre le corps et l'âme, entre le bien et le plaisant, ou entre deux sortes de bien, l'admirable et l'utile. Il rit ou il se tait parce qu'il ne veut plus avancer, ou parce que s'il avance il devine qu'il se contredira et qu'il ne veut pas le faire, et que la contradiction ne changera en rien ce qu'il pense, et donc ce qu'il dira plus tard et ce qu'il fera à l'avenir.

Je passe aux jurons. Les jurons de Polos sont nombreux. Ils font appel au dieu de la justice. Socrate jure aussi, mais il jure aussi par Héra (449d), et par le chien (461a et 466c). Il jure aussi par un Dieu qu'il ne nomme pas (466e). (Et Canto-Sperber ne sait pas comment le traduire et le fait disparaître.)

Certes, il jure aussi *pros dios* (459b), soit devant Zeus. Il y a une différence entre le juron par l'accusatif et le juron au génitif avec la préposition *pros*. Or dans les dialogues de Platon, Socrate est le seul à jurer de cette façon, qui est plus dramatique et qui place les interlocuteurs devant le regard des dieux. (Plus tard, soit lorsqu'il parlera avec Calliclès, il jurera par le chien (qu'il prétendra être un dieu égyptien [sans que cela ne tienne la route]), devant l'Amical, et devant Zeus le dieu de l'amitié (qu'on cherchera en vain dans le panthéon grec). Le Socrate du *Gorgias* est très inventif en matière de jurons.

Je suggère que, tels que présentés par Platon, Gorgias et Polos sont différents de Socrate jusque dans leurs façons de jurer ; le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils sont respectueux des coutumes grecques. Mais il faut ensuite réfléchir sur cette différence ou sur cette bizarrerie de Socrate qui s'oppose à la normalité des jurons de Gorgias et de Polos, pour saisir ce que cette différence implique, et surtout peut-être comment pense celui qui pratique cette différence.

Pour en donner une indication, il y a deux fois où Gorgias et Polos disent quelque chose d'assez étonnant. Lire 463e et 467c. En somme, Gorgias et Polos sont prêts à écouter ; ils sont curieux, parce que Socrate dit des choses si bizarres, que l'un et l'autre sont intrigués et lui demandent de s'expliquer : ils oublient qu'ils sont en conflit avec Socrate et veulent connaître l'âme de ce clown, qui jure de façon si bizarre. Mais alors ils ne jurent pas.

Ce qu'il faut faire.

Pour la prochaine fois, on pourra ou bien revenir sur cette conversation entre Socrate et Polos, ou sur la suivante avec Calliclès. Mais la dernière partie est encore plus longue que celle-ci. Or la conversation entre Calliclès et Socrate dégénère tout à fait : Calliclès refuse de répondre comme il pense ; Socrate raconte un mythe à la toute fin. Je suggère donc qu'on pourrait focaliser sur la première partie de leur conversation.

page 52

Dans les faits, entraînés sans doute par le professeur, les participants ont opté pour la troisième et dernière partie du dialogue.

Quatrième rencontre

Ce qui a été fait

La dernière rencontre.

J'espérais que le désordre de la rencontre précédente serait moins grand. J'ai constaté à la fin, et je ne suis pas le seul, qu'au contraire le désordre a persisté et s'est aggravé. Il n'y a qu'une bonne nouvelle dans tout cela : c'est la dernière rencontre, et le désordre aura pris fin au plus tard dans deux heures.

Mais je suis un optimiste indéfectible : je tiens à rappeler le contrat que je croyais être clair, dans l'espoir que cela rendra la dernière rencontre plus ordonnée, mieux centrée et plus utile. Et je rappelle que ce contrat est à la base de la présence de tous les participants : c'est un contrat commun, qui vise un bien commun. Le contrat porte sur l'objectif, la matière et la méthode des rencontres.

L'objectif est d'aborder un thème et si possible de l'éclairer : le pouvoir des mots, et donc l'art de la rhétorique, ou celui de l'orateur, ou celui du communicateur, comme on dit aujourd'hui. Cet objectif, initial, demeure et existe encore en cette dernière rencontre. Pour atteindre cet objectif, la matière de la discussion était, et est toujours, le *Gorgias* de Platon. Il s'agissait de lire le texte, partie par partie, de réfléchir

sur lui, de proposer aux autres des remarques, des questions et des difficultés nées de la lecture. Et c'est ce qui arrivera ce soir... Enfin, je l'espère.

Je demande donc pour la dernière rencontre qu'on focalise sur ces données : le but des rencontres et la matière des rencontres, soit le texte de Platon et surtout la dernière partie du texte, soit la conversation (très agressive) entre le Socrate de Platon et le personnage e Calliclès inconnu sur le plan historique. Et je demande qu'on parte de la lecture faite, de la réflexion et d'un respect des mots des autres.

Avant de proposer, comme chaque fois, une remarque initiale qui servira, je l'espère à entamer la discussion, je tiens à revenir sur une remarque faite la semaine passée. Monsieur Chabot a cité un texte que je ne connaissais pas et que je ne connais toujours pas. Il y était question du *pathos*. Surpris par ce texte, je n'avais pas grand-chose à en dire. Si ce n'est que le mot *pathos*, tel qu'employé dans ce texte que je ne connais pas, n'est pas conforme à ce que je connaisse de la langue grecque.

Par après, je me suis rendu compte que ce mot *pathos* et deux autres mots cités, *éthos* et *logos*, sont les noms des trois moyens de l'orateur selon Aristote dans son traité *La Rhétorique* ; ces trois moyens produisent la persuasion selon l'auteur. Selon Aristote, dans son traité, l'*éthos* est la personne de celui qui parle et l'autorité qui se dégage d'elle ; le *pathos* est l'émotion de l'auditoire et qui l'affecte quand il pense et pour autant

qu'il pense ; le *logos* est l'argument, ou le *topos*, de l'orateur. Ces trois moyens servent à produire une persuasion, soit un avis dans l'âme de la foule, un avis qui est conforté par le discours ou qui est transformé par l'orateur.

Dans ce même traité, Aristote explique qu'à son avis, la rhétorique a un rôle à jouer dans la vie humaine, soit de persuader une foule ou des groupes d'individus, quand on ne peut pas procéder selon des arguments seulement rationnels. Pour Aristote, même si la rhétorique est une discipline légitime, et l'orateur un humain typique et nécessaire, il y a mieux que la rhétorique et l'orateur, soit la réflexion seulement rationnelle et le philosophe.

En tout cas, il signale qu'on peut faire changer d'avis à des gens, ou les confirmer dans leur préavis, d'abord en faisant appel à l'autorité (soit l'éthos de celui qui parle) ; puis il signale qu'on peut le faire en affectant l'émotivité de ceux qui écoutent, car, dit Aristote, on ne juge pas des choses de la même façon quand on est serein, quand on est en colère ou quand on est amoureux (et voilà pourquoi pendant des dizaines de pages il détermine les types de passions et les types d'êtres humains) ; et en troisième, il donne une longue liste de structures d'arguments déjà faits pour aller d'une idée à une autre, ce qu'il appelle des lieux communs et des lieux spéciaux (et encore une fois il a écrit des dizaines de pages pour donner des exemples d'arguments typiques).

Or parmi les moments les plus étranges de ce texte, il y a celui-ci : en abordant chaque moyen rhétorique fondamental, il dit tour à tour que l'instrument le plus important est l'*éthos*, puis que c'est le *pathos* et enfin que le *logos* est l'essentiel. Je crois qu'il veut dire par là que les trois instruments ont un rôle à jouer, mais que ces trois rôles sont différents, et que la juxtaposition ou la complémentarité de ce rôle affecte la qualité de la persuasion. Ainsi, je crois que pour Aristote un argument qui est fondé sur l'*éthos* ou sur le *pathos* est bien moins valide qu'un argument fondé sur le *logos*. Et toujours selon Aristote, la meilleure façon de raisonner n'est pas par les moyens qui sont gérés par l'art rhétorique, qui semble être une sorte de technique plus ou moins automatique.

Mais cela est hors sujet par rapport à cette discussion-ci. Pour trois raisons. Parce que la matière de ces rencontres n'est pas le texte fort intéressant d'Aristote ; je le rappelle, la matière de ces rencontres est le texte de Platon. Parce qu'Aristote n'examine jamais, ou peu, le but de la rhétorique, ne présente jamais, ou peu, les dangers possibles de la rhétorique, et qu'il ne traite seulement en passant le contexte humain et politique dans lequel la rhétorique est utilisée ; en somme, Aristote ne soulève pas les *questions* de justice, de vérité, et de bonheur. Enfin, parce que dans ce texte Aristote n'examine pas le problème de la nature humaine. Or ces questions sont le sujet principal du texte de Platon.

Les trois premières rencontres.

C'est maintenant l'occasion de revenir sur les trois premières rencontres. Le texte de Platon est une fiction : les personnages sans doute historiques sont présentés dans une discussion qui n'est pas historique, qui ne prétend pas être factuelle, et qui invite à une réflexion pour saisir ce que Platon veut suggérer à travers son récit imaginaire et surtout pour conclure si on est d'accord avec cette suggestion. Car une fois qu'on saisit le sens du récit fictif (si on le saisit), il reste à réfléchir sur la validité de l'avis de Platon représenté par cette action, ou cette comédie, ou cette image.

Or cette représentation à trois parties principales évidentes. La discussion entre le Socrate de Platon et le Gorgias de Platon porte sur la rhétorique et sur la justice. Une fois la définition de Gorgias établie, Socrate signale qu'à son avis (mais le lecteur doit réfléchir pour savoir s'il est d'accord avec lui) sa définition, celle de Gorgias, suppose et ne suppose pas que la rhétorique est employée avec justice. Gorgias se tait. Et le lecteur doit décider s'il est d'accord avec le silence, initial, de Gorgias.

La discussion suivante, celle qui a lieu entre le Socrate de Platon et le Polos de Platon, porte sur la rhétorique et sur le but de l'orateur, ou sur la respectabilité humaine, ou sur bonheur humain. Une fois que Socrate propose sa définition de la rhétorique, et une fois que Polos affirme que Socrate ne peut pas penser ce qu'il pense, Socrate amène Polos à reconnaître qu'il y a une

différence entre faire ce qui plaît et faire ce qui rend meilleur. Le plaisir recherché par un orateur (en gros, mener les autres, et leur faire peur, et faire de l'argent) peut ne pas être un bien pour celui qui y arrive. S'il ne se contrôle pas, s'il ne sait pas ce qui le rendrait heureux en vérité, un orateur puissant pourrait être malheureux parce qu'il est orateur et parce qu'il est puissant. Voilà la position qu'expose Socrate. Tel que représenté par Platon, Polos est réduit au silence : il n'est pas d'accord, même s'il n'est pas capable de résister aux arguments qu'il suit malgré lui.

Encore une fois, il faut que le lecteur se positionne par rapport à ces deux discours, ou entre le Polos de Platon et le Socrate de Platon.

C'est alors que commence la troisième discussion, celle qui a lieu entre le Socrate de Platon et le Calliclès de Platon. Dans l'espoir de réduire le désordre et de focaliser l'attention de chacun, je rappelle que les deux premières discussions sont en principe terminées.

Une première remarque : Conversation avec Calliclès (481b-506a)

Ce texte est long et assez compliqué, en tout cas plus compliqué que les deux premières parties, comme quelques-uns l'ont signalé. Dans l'espoir de permettre à chacun de mieux le comprendre, je m'arrête sur la structure du récit.

Nous sommes rendus à la troisième partie, celle où Socrate et Calliclès s'affrontent. Les trois parties sont différentes. Cela est évident, mais je tente de mettre des mots sur ces différences. Il y a trois interlocuteurs différents, et qui soulignent leurs différences et qui sont représentés comme différents. Les trois textes ne sont pas égaux : à mesure qu'on avance, les affrontements s'allongent, se compliquent et deviennent plus agressifs. Ainsi la troisième partie dépasse les moyens de la plupart des gens, et certes est plus exigeante pour quiconque compare la discussion entre Socrate et Gorgias et celle entre Socrate et Calliclès. J'ajoute une troisième différence plus substantielle : la première conversation porte sur la rhétorique telle qu'enseignée par Gorgias et la justice de ses élèves ; la seconde porte sur la rhétorique telle qu'utilisée par Polos et ce qui est respectable ou bon par opposition à ce qui est efficace et plaisant ; or la troisième discussion porte sur la rhétorique et son rôle dans la vie humaine, la vie naturelle et donc la nature humaine et le bonheur humain, tel que *voulu* par la nature.

Pourtant, il est évident aussi que les trois discussions sont semblables. Encore une fois, je tente de mettre des mots sur ces ressemblances. D'abord, les discussions successives sont semblables parce que Socrate est l'interlocuteur constant des trois autres, lesquels sont liés entre eux sur le plan personnel. Ensuite, les trois discussions se ressemblent parce que les trois défendent la rhétorique et que Socrate défend tout autre chose, et ce depuis le début, soit la supériorité de la discussion,

ou de la vie de l'âme, ou de la philosophie. Pour le dire autrement, le mot *dialégésthai* apparaît dans la première discussion, le mot *psukhê* dans la deuxième et le mot *philosophia* dans la troisième, et Socrate est celui qui les introduit. Enfin, les discussions sont semblables parce que chaque fois, Socrate met en lumière une faiblesse dans le discours de son vis-à-vis. D'ailleurs, il maintient qu'il ne cherche pas à les insulter en leur montrant ces faiblesses, alors que les autres, surtout Polos et Calliclès, prétendent que c'est cela et seulement cela qu'il veut.

J'espère que cette remarque aide à saisir l'ensemble du dialogue et introduit un peu à la partie la plus difficile et la plus longue et la plus compliquée.

Quelques mots.

Il y a deux mots grecs pour dire homme, *anêr* et *anthropos*. Le premier, qui dit l'homme par opposition à l'enfant, l'esclave et la femme, qui dit donc l'homme en tant qu'acteur politique, ce mot apparaît trente-six fois dans la discussion de Socrate avec Calliclès, mais seulement dix fois dans les pages qui précèdent.

Comme par hasard, le substantif *philosophia* et le verbe *philosophéin* apparaissent 12 fois dans la dernière discussion, mais n'apparaissent jamais dans les pages précédentes. Or Socrate emploie ces deux mots pour dire une activité qu'il défend, et qu'il pratique avec un

Calliclès réticent, alors que Calliclès se moque sans cesse de cette activité et donc emploie lui aussi ces mots.

Il y a aussi un verbe qui me semble intéressant qui est bien présent dans la dernière partie, soit *aiskhunésthai*, soit avoir honte. C'est un verbe qui dit moins une action qu'une réaction. Il apparaît treize fois dans la discussion avec Calliclès, mais seulement une fois quand Socrate parle avec Gorgias et deux fois quand il parle avec Polos.

Ces trois ensembles de mots et les choses qu'ils disent sont liés, me semble-t-il. Réfléchir sur cette partie, sur Calliclès pour autant qu'il s'oppose à Socrate, sur les arguments proposés de part et d'autre, demande qu'on réfléchisse à ces mots et surtout évidemment à ce qu'ils nomment.

Les trois positions de Calliclès et les trois réfutations de Socrate.

Comme pour Gorgias et pour Polos, Socrate essaie d'amener Calliclès à se rendre compte qu'il se contredit quand il défend sa thèse. Par opposition aux deux précédents qui comprennent tout de suite qu'ils manquent de cohérence, Socrate doit reprendre sa démonstration trois fois, parce que Calliclès change de position et évite de subir le sort de ses prédécesseurs.

La première fois, il prétend que les plus forts dans les faits ont raison et que les plus faibles dans les faits ont tort, et donc que le meilleur de la vie est donc d'être aussi

fort que possible et que l'homme le meilleur est le plus fort dans les faits. C'est, pourrait-on dire, l'apologie de la vie de l'*anêr* par un *anêr*. C'est sur cette base qu'il défend la rhétorique. Il parle alors de ce qu'il est juste par nature, la justice du plus fort, par opposition au juste par convention.

Puis, il prétend que ce qu'il pense est plutôt que celui qui est le plus fort par le savoir est le meilleur et que le plus fort par le savoir cherche à avoir le plus d'avantages possibles et que cela est la justice, la vraie, celle que cautionne la nature ou les faits quand la nature et les faits ne sont pas déformés par la faiblesse et la morale et le mensonge à soi et aux autres.

Puis, il prétend que l'homme le plus intelligent et le plus agressif, ou le plus courageux (le mot employé est *andrêia* qui est construit à partir du mot *anêr*; en conséquence la traduction par les mots *courage* ou *courageux* est valide, mais me semble insatisfaisante), que cet *homme* est le meilleur, et qu'en conséquence le plus intelligent qui n'est pas agressif a tort, et qu'il est puni par la nature, comme le sera un jour Socrate.

Chaque fois, c'est-à-dire chaque fois qu'il propose une opinion sur la vie humaine et donc sur la rhétorique, Socrate amène Calliclès à se contredire et l'oblige à changer de position. La troisième fois, après une longue discussion compliquée, Calliclès refuse de répondre ou prétend qu'il ne dira pas ce qu'il pense, mais ce que Socrate veut qu'il réponde. C'est alors que Socrate

entreprend une sorte de long monologue, où Calliclès ne participe presque pas. À la fin de ce monologue bâtard, Socrate passe à ce qu'il reconnaît être un mythe, soit un récit plus ou moins traditionnel et certes bien loin de ce qu'il préconise d'abord et avant tout.

Pour saisir comment Socrate fait avec Calliclès, je prends un exemple, le plus facile, me semble-t-il, soit l'argument de la première partie de la discussion. Les autres arguments qui visent la deuxième et la troisième position de Calliclès me paraissent plus difficiles à suivre et même plus problématiques que la première. D'ailleurs, ce premier argument ressemble à celui que le Socrate de Platon de la *République* propose contre la thèse du sophiste Thrasymaque : les deux personnages sont semblables sur bien des points.

En tout cas, Socrate répète d'abord la thèse de Calliclès, laquelle est anthropologique, voire cosmique : « partout, dans le monde naturel et dans le monde humain, il y a les forts et il y a les faibles ; les forts vivent selon la nature et selon la loi de force, et ils dominent les faibles ; mais dans le monde humain, les faibles créent des conventions, qui limitent l'usage de la force, et ils trompent les forts ; la loi naturelle, la loi du plus fort, la seule justice véritable est donc pervertie par la société et l'alliance des faibles. » Il faut comprendre que Calliclès vise alors la position de Socrate et la sienne : sa position est celle de la nature et de la justice, celle de Socrate est injuste et conventionnelle et donc fausse.

Socrate signale alors que d'après ce que Calliclès a dit les forts se laissent vaincre par les faibles, et donc que dans les faits les faibles sont forts et les forts sont faibles ; en somme, les forts à la manière de Calliclès sont faussement forts et vraiment faibles. Selon Socrate, le jeune homme devrait donc faire de deux choses l'une : ou bien il devrait reconnaître que les règles conventionnelles sont le résultat de la loi des plus forts et que cela, les règles conventionnelles qu'il dénonce, est selon la nature et donc selon la justice naturelle, ou bien il devrait reconnaître que la loi du plus fort n'est pas la loi de la nature, du moins dans le monde humain et que le monde humain est au moins en partie un monde où l'entente doit régner.

C'est alors que Calliclès passe à sa deuxième position, et qu'il concède que les vrais forts ne sont pas toujours forts dans les faits. En conséquence, il change de définition. Les vrais forts sont les gens qui savent, et la foule qui s'impose (et vainc) les forts le fait par une tromperie. Encore une fois, la position de Socrate et la position de Calliclès sont visées par ce changement de position : le jeune homme prétend qu'il dit la vérité naturelle, tout en reconnaissant que la vérité naturelle peut être perdue de vue, voire cachée, justement par des hommes comme Socrate. De ce fait, Calliclès rétablit une sorte de supériorité de la raison sur la force pure et simple ; en faisant ainsi, il redonne une sorte de priorité au domaine de l'âme, comme l'avaient fait Gorgias et Polos ; aussi, Socrate pourra alors prétendre que sa façon d'utiliser les mots est valide, voire supérieure à

celle de la rhétorique dont Gorgias est le promoteur et dont Polos et Calliclès sont les pratiquants. C'est le fond de l'argument final si compliqué.

Ce qu'il faudrait faire.

Les quatre rencontres étant terminées, le véritable exercice peut commencer ou, dans certains cas, continuer. Pour accomplir cet exercice, il faudrait relire le texte de Platon, ou le repasser dans sa mémoire, et participer à la discussion représentée en la faisant revivre dans son esprit (ou son âme ou sa raison) et en l'enracinant autant que possible dans son expérience. Il est possible que les remarques ci-dessus aident. Voilà pourquoi elles sont offertes aux participants. Mais comme le disent les maîtres des postes de télévision sans doute conseillés par les Gorgias contemporains, les opinions auxquelles on arrivera, si on entreprend cet exercice de réflexion, ne sont pas la responsabilité de celui qui a préparé lesdites remarques.

Pour ceux qui sont intéressés, la conclusion qui suit est offerte pour soutenir l'exercice de réflexion, ou pour l'encadrer.

Conclusion.

Un lecteur attentif du *Gorgias* se rend compte que Socrate peut paraître vaincre ses trois interlocuteurs, mais que dans les faits (les faits d'une fiction, s'entend) Gorgias, Polos et Calliclès ne sont pas convaincus (bien

noter le mot *vaincus* dans le mot *convaincus*). On devine, voire on conclut sans l'ombre d'un doute, que les trois continueront de penser, de parler et d'agir comme ils le faisaient avant leurs conversations avec le Socrate de Platon. En somme, le récit de Platon décrit non pas une conversation qui finit avec une entente entre les interlocuteurs, mais trois confrontations qui finissent par un match nul, voire par une défaite de Socrate. Car Socrate disait qu'il cherchait à arriver à une entente entre lui et Gorgias, puis avec ses deux disciples. Il dit même qu'il est prêt à changer d'idée et de thèse si l'un d'eux l'en convainc. Or ni lui ni les autres ne changent d'opinion.

Avant de réfléchir sur cette observation, on peut, et même on doit signaler que cette conclusion n'est pas rare dans les dialogues platoniciens. Au contraire, l'échec est la règle. En tout cas, il est possible d'aligner les exemples semblables qui s'ajoutent à la triple conclusion du *Gorgias*. Dans les deux *Alcibiade*, Socrate prétend que même s'il a réussi à toucher Alcibiade et à l'amener à vouloir vivre de la vie de la raison, il craint que le jeune homme soit bientôt séduit par la cité et le peuple et qu'il retourne à ses illusions. Et dans le *Banquet*, l'Alcibiade de Platon se présente, quelques années plus tard, tout aussi affecté par Socrate, mais vivant d'une vie tout à fait différente, soit dans la débauche et la séduction, celle qui est prédite dans les dialogues portant le nom d'Alcibiade. Dans le *Lysis*, au moment où Socrate s'apprête à reprendre la conversation, après avoir constaté que la conversation

précédente n'a rien donné, la nouvelle conversation est interrompue par des esclaves ivres qui emportent ses interlocuteurs et empêchent donc la suite annoncée. Dans le *Ménon*, Socrate se fait menacer par Anytos qui le poursuivra sous peu lors du procès qui le conduira à sa mort, et Ménon, son interlocuteur principal, un autre élève de Gorgias, montre qu'il n'a rien appris et qu'il n'est pas affecté par les nombreuses réfutations qu'il a subies. Dans l'*Euthydème*, Socrate affronte deux sophistes, qui refusent de céder malgré le fait que la conversation devient de plus en plus absurde et inefficace et qu'ils se montrent de plus en plus ridicules. Dans l'*Euthyphron*, l'interlocuteur de Socrate s'échappe de la suite de la conversation en étant tout à fait aussi sûr de penser comme il faut (c'est d'ailleurs le sens étymologique de son nom); Socrate en est conduit à appeler après lui en se plaignant qu'il est ainsi mal préparé pour son procès parce qu'Euthyphron refuse de continuer. D'ailleurs, dans l'*Apologie de Socrate*, l'exemple le plus dramatique des échecs socratiques, le philosophe se défend en cours et se fait reconnaître coupable par une majorité de ses concitoyens, qui ont écouté son discours, et condamné à mort par une majorité plus grande encore. Ce qui est, on l'avouera, une inconséquence majeure. Voilà quelques exemples, et on pourrait allonger la liste pour inclure à peu près tous les dialogues platoniciens, qu'ils soient authentiques selon les érudits contemporains, ou douteux selon ces mêmes érudits. On peut dire donc, je le répète, que dans la grande majorité des dialogues de Platon, son maître ne réussit pas à convertir son vis-à-vis, même s'il réussit à l'amener à se contredire.

Cela est vrai aussi dans les textes de Xénophon, dont les *Souvenirs*, qui proposent des dizaines de conversations socratiques. À cela, on peut ajouter les trois autres textes socratiques de Xénophon. Et cette observation est vraie tout autant dans les *Nuées* d'Aristophane : dans cette pièce de théâtre, et donc dans une fiction encore et toujours, le disciple ridicule du Socrate ridicule n'apprend rien de son maître, alors que son enfant Phéidippide, qu'il envoie auprès de son maître inefficace, est tout autant mal éduqué, et le vieux brûle la maison de Socrate pour se venger et pour venger, dit-il, les dieux athéniens. Donc l'échec des trois Socrate plus ou moins fictifs est commun aux trois témoins contemporains de l'activité de Socrate. On peut ajouter que tout ce qu'enseignent les faits historiques *objectifs* (il y en a peu) indique que l'influence de Socrate sur ses concitoyens a été bien maigre, même si on reconnaît qu'il a passé l'essentiel de sa vie à les poursuivre de ses réfutations, à leur proposer ses arguments et à leur montrer son mode de vie.

Mais tous ces textes montrent, ou représentent, tout autant l'échec des adversaires de Socrate : Socrate continue de faire ce qu'il fait, même s'il est inefficace. L'exemple le plus dramatique est celui de la troisième partie de l'*Apologie*. Condamné à mort par un tribunal athénien, Socrate conclut alors comme suit : « La mort, ce n'est rien ou c'est quelque chose. Si ce n'est rien, tant pis ; si c'est quelque chose, il y aura des humains et donc des conversations, et donc Socrate reprendra son

activité, là où la loi et les institutions athéniennes n'auront plus droit de cité.» En somme, lors de son procès, alors qu'on lui impose la peine de mort, il annonce à tout venant qu'il a l'intention de continuer de faire ce qu'il fait depuis des décennies.

On pourrait en tirer la conclusion qui suit : la discussion est inutile. C'est la solution que j'entends le plus souvent. J'appelle cela le « Kossa donne ? » Et il n'y a aucune réponse qui peut être offerte à quelqu'un qui conclut de cette façon.

Aussi, chacun doit s'examiner pour déterminer le résultat de la lecture du texte de Platon et des rencontres portant sur lui. C'est quand même l'occasion pour le responsable de rappeler la réponse du Socrate de Platon.

Découvrir qu'on ne sait pas ce qui en est des questions existentielles, ou se rendre compte qu'on ne sait pas aussi bien qu'on le croit, s'avouer ou avouer devant les autres son ignorance ou l'imperfection de son savoir, cela est un bien, et même c'est un savoir qu'on a acquis et qui résiste à toutes les pressions sociales. Et c'est un savoir important parce que les thèmes sont importants. Mais en plus, dans les faits, le savoir, un autre savoir, a eu lieu, non pas un savoir complet, mais réel tout en étant imparfait et sujet à révision. (Il est réel si l'*émpéiréia* précédente a été reprise, réexaminée et redite. Ce qui n'est pas sûr, ce qui est un secret connu du seul interlocuteur.) Enfin, cet exercice a été justifié parce qu'il est plaisant et noble, c'est-à-dire parce que

page 70

l'être humain est capable de cet exercice et que les autres animaux ne le sont pas.