Résumé

Dans le Gorgias comme dans le Phèdre, la rhétorique est l'objet d'une discussion et d'un examen rigoureux. Mais, si l'attitude de Platon à l'égard de l'art oratoire et les critiques par lui formulées à son endroit dans ces deux dialogues présentent une analogie très frappante, on peut relever aussi des différences notables. Alors que dans le Gorgias on ne rencontre, en ce qui concerne la science ou les connaissances que doit avoir l'orateur, aucune trace de la doctrine des Idées, on constate que, dans le Phèdre, tout ce qui a trait à ce sujet suppose au contraire cette doctrine et témoigne, en outre, du progrès de la pensée de Platon dans l'élaboration de nouvelles méthodes du savoir. Quant aux ressemblances, Platon montre, ici et là, que la rhétorique peut devenir un art véritable en s'assimilant à la médecine ; et à cet égard, il est remarquable que la « méthode d'Hippocrate » dans le Phèdre ne diffère pas essentiellement de celle qui est présentée dans le Gorgias 500e-501a.

Citer ce document / Cite this document :

Kucharski Paul. La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre. In: Revue des Études Grecques, tome 74, fascicule 351-353, Juillet-décembre 1961. pp. 371-406;

[doi : 10.3406/reg.1961.3669](http://dx.doi.org/10.3406/reg.1961.3669)

<http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1961_num_74_351_3669> Document généré le 26/05/2016

LA RHéToRiQUE DANS LE GORGIAS  
ET LE PHÈDRE

C:\Users\hedgar\AppData\Local\Temp\FineReader12.00\media\image3.jpegSuivant une ancienne tradition, le Gorgias nous est présenté quelquefois, en sous-titre, comme dialogue sur la rhétorique (ή περί ρητορικής), le Phèdre. comme ayant pour objet le Beau (ή περί καλού) ; mais, s?il est manifeste que la réílexion sur la nature de la rhétorique se trouve dans le Gorgias au point de départ de Tentretien, et qu’elle y tient beaucoup de place, sans en constituer pour autant le principal thème, il n’en est pas moins aisé de se rendre compte que, dans le Phèdre, comme le dit Robin, « Platon n’a pas attendu d’être plus qu’au milieu de son dialogue pour signifier que Tenseignement de la rhétorique en est Tobjet immédiat » (1). En efTet, dans ces deux ouvrages, Tart oratoire tel qu’on le concevait et le pratiquait à Tépoque, c’est-à-dire au commencement du ive siècle, est examiné à différents points de vue, le problème étant surtout de savoir quels en sont les caractères essentiels et à quelles conditions il peut devenir un « art » (τέχνη) uériiable. Leurlecture, mêrne super- ficielle, sufíit d?aiileurs pour faire apercevoir que les questions débattues se répondent, qu5elles offrent une étroite analogie et se ramènent, selon Texpression aujourd’hui en vogue, à une mêrne « problématique ». Ainsi il peut y avoir intérèt à comparer ce que ces dialogues nous apprennent sur la conception platonicienne de la rhétorique, une telle étude paraissant aussi de nature à nous faire connaítre davantage Tévolution et les sources de la pensée de Platon. DJaprès les résultats des laborieuses recherches sur la chronologie des dialogues, généralement admis de nos jours, le Phèdre et le Gorgias seraient séparés par un espace de temps appréciable : le Gorgias (1), on le situe avant le Banquet, 1 e Phédon et la Republique, alors que le Phèdre, dont le rang dans la série des dia­logues avait donné lieu à de multiples controverses, est placé aujour- «Ehui communément après la Rèpublique. En examinant donc les vues de Platon sur la rhétorique — sur ce qu’elle est et sur ce qu'elle doit être — formulées à deux étapes de sa spéculation. on peiit espérer déeouvrir quelques indices sur la route parcourue par le philosophe, voir de près de quelles nuances s’enrichissent les mêmes concepts quand ils passent dans un autre contexte d!idées, et ètre en mesure d’éclairer la signification des différences et des analogies ainsi relevées.

I

Nous commencerons par rappeler les principaux traits de la conception platonicienne de l’art oratoire, qui se dégagent de la critique mème à laquelle Socrate soumet, dans le Gorgias (2), celle que s’en font les maîtres de rhétorique et les sophistes. Gomme on se souvient, sa conversation avec Gorgias, qui forme la première partie du dialogue (448 d-461 b) et qui se poursuit « dialectique- ment » (διαλέγεσθοα, 448 d et 449 b ; cf. Prol. 336 b c), c’est-à-dire sous forme de questions et de réponses brèves, a pour but de definir l’objet et les caractères distinctifs de la rhétorique (τίς ή δύναμις της τέχνης του άνδρός, 447 c) (1). Gorgias la définit en tout premier lieu comme « art des discours » (τέχνη ... περί λόγους, 450 c) ; mais comme il y a aussi d’autres arts dont le propre est d’avoir pour instrument la parole, il est invité par Soerate à préciser sa définition en disant « quelle est parmi toutes les choses existantes celle qui forme le sujet des discours ressortissant. à l’art oratoire » (τί έστι τούτο των οντων, περί ου ούτοι οί λόγοι είσίν οΐς ή ρητορική χρήτοιι, 451 d). Une fois encore la réponse de Gorgias laisse à dési- rer : « Ge sont les plus grandes et les meilleures entre les choses humaines », déclare-t-il (ibid.) ; mais, pressé par les questions que lui pose Socrate, il s’explique : d’après lui, la rhétorique « donne à qui la possède la liberté pour lui-même et la domination sur les autres dans sa patrie » (452 d). Et ce qu'il a en vue, c’est, comme il le dit, « le pouvoir de persuader par le discours les juges au tribunal, les sénateurs au Gonseil, le peuple dans 1’Assemblée du peuple et de même dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens » Tó πείθειν εγωγ’ otóv τ\* είναι τοΐς λόγοις καί έν δικαστηρίω ' δικαστάς..., κτλ. (452 d e). Ges explications complémentaires, Socrate les résume dans une formule claire et concise : tout cela revient à dire que «la rhétorique est une ouvrière de persuasion » (πειθοΰς δημιουργός, 453 α). Mais, pour sa part, il ne s’en contente pas. Gorgias étant d’avis que cette définition peut suffire (ίκανώς ópí- ζεσθαι, ibid.) (2), il s’applique à le détromper ; Gorgias devrait préciser encore ce qu’est au fond « cette persuasion produite par la rhétorique » et sur quoi elle porte (ή τίς ποτ’ έστίν ήν σύ λέγεις και περί ώντινων πραγμάτων έστίν πειθώ, 453 6) (3). G’est qu’il y

a d’autres « arts » encore qui la produisent ; on peut le dire notam- ment de ceux qui « enseignent », vu qu’« on persuade ce qu’on en- seigne » (453 d). Ici on cherche, comme on voit, la différence spéci- fique. Or, selon Gorgias, la persuasion propre à la rhétorique est celle des tribunaux et des autres assemblées, et elle a pour objet Ie juste et 1’injusle (454 b).

Get éclaircissement provoque une nouvelle question de la part de Soera te, qui touche à Ia distinction entre le savoir (ou Science) (μάθησής ou επιστήμη ou το είδέναι, 454 d e) et la croyance. Gor­gias est amené à reconnaitre qu’il s’agit là de choses différentes et admet aussi que la Science ne peut être que vraie, alors qu’il y a une croyance fausse et une croyance vraie (πίστις ψευδής ou άληθής, 454 d) (1). Or, ceux qui savent et ceux qui croient sont <' persuadés », les uns comme les autres. II y a donc deux sortes de persuasion : l’une qui crée la croyance sans la Science (πίστιν άνευ του ειδέναι, ibid.), 1’autre qui donne la Science (επιστήμην). Et ainsi Γοη voit parfaitement de quelle nature est la persuasion que ' la rhétorique doit produire devant les tribunaux et les autres assemblées, en ce qui concerne le juste et 1’injuste. En fait, c’est une « persuasion de croyance », et non pas celle « d’enseignement» (πει- θους δημιουργός έστιν πιστευτικής, άλλ\* ού διδασκαλικής, περί το δίκαιόν τε και άδικον, 454 e-455 α), et c’est dire que « l’orateur n’enseigne pas aux tribunaux... le juste et 1’injuste, mais leursuggère une opinion », ou plus exactement une croyance. II est seulement, comme le dit Platon, πειστικός (455 a).

Gorgias ne manque pas de souscrire à cette conclusion, mais il n!abandonne pas sa manière de voir, en montrant que le domaine oü la rhétorique exerce son pouvoir est en quelque sorte illimité : v II n’est point de sujet, dit-il, sur lequel un homme qui sait la rhé­torique ne puisse parler devant la foule d’une manière plus per- suasive que l’homme de métier ». (... πιθανώτερον ... ή άλλος όστι- σουν των δημιουργών, 456 c). La rhétorique ainsi conçue favorise donc 1’incompétence en quelque matière que ce soit. Or il est notoire combien ce genre d’ignorance est généralement blàmé par Platon, et Γοη n’ignore pas que c’est dans le Phèdre qu’il a exprime aussi son sentiment à ce sujet en ce qui concerne 1’orateur (259 e sq.).

Après une brève digression sur les rapports de la rhétorique et de la justice, et notamment sur le bon et mauvais usage de l’art oratoire (456 c-457 c), le thème central est repris, et ce qui est dit fait apparaitre encore plus clairement les positions respectives de Gorgias et de Socrate, et ramène encore une fois notre pensée au Phèdre. Socrate explique tout d’abord dans quel esprit et selon quels príncipes leur dialogue devrait ètre continué : « JTimagine, Gorgias, dit-il, que tu as assisté, comme moi, à de nombreuses discussions et que tu as dü remarquer combien il est rare que les deux adver- saires commencent par définir exactement le sujet de leur entretien, puis se séparent après s’être instruits et éclairés réciproquement» (ότι ού ραδίως δύνανται περί ών αν έπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι προς άλλήλους καί μαθόντες καί διδάξαντες έαυτούς, 457 c-d). G’est une allusion à la nécessité oú 1’on se trouve de définir en tout premier lieu le sujet de la discussion, thème auquel Platon reviendra à plus d’une reprise dans le Phèdre (237 c d et ailleurs).

Tout ce qui suit offre aussi un grand intérêt en ce qui concerne ce parallèle : étant donné la manière dont Gorgias conçoit la fonction et les príncipes de l’art oratoire, la rhétorique, comme le remarque Socrate, « n’a pas besoin de connattre la réalité des choses (αυτά μέν τα πράγματα ούδέν δει αύτήν είδέναι δπως έχει, 459 6) ; il lui suffit d’un certain procédé de persuasion qu’elle a inventé, pour qu’elle paraisse devant les ignorants plus savante que les savants» (459 h c . Gette conception sera vigoureusement combattue et réfutée en plus d’un endroit du Phèdre (261 e sq. et autres passages).

Ici, elle suscite une question nouvelle : on peut demander si, sans savoir ce qu’est le juste et 1’injuste, le beau et le laid. le bien et le mal, Torateur aurait le pouvoir de persuasion au point de paraitre aux ignorants plus savant que ceux qui savent, ou bien s’il est nécessaire de l’avoir appris avant d’aller prendre des leçons de rhéto­rique (καί δει προεπιστάμενον ταΰτα άφικέσθαι παρά σε τον μέλλοντα μαθήσεσθαι την ρητορικήν ; 459 e). Cette question, Socrate la formule encore en cTautres termes ; il tient à savoir si Gorgias «est hors d’état d’enseigner la rhétorique à qui n’a pas acquis préalablement La connaissance de la vérité sur ces matières » (εάν μη προειδη περί τούτων την άλήθειαν ; ibid.). Dans le Phèdre. Platon adoptera, sur ce point, une attitude semblable. Mais il la traduira — nous le verrons — dans un autre langage. Pour Tinstant. ce qu’il convient de noter, c’est qu’à propos de la connaissance du juste et de 1’injuste, du beau et du laid, Platon n’emploie aucun terme, aucune expression qui puisse faire songer à « la théorie des Idées ». II ne dit pas, comme dans le Phédon et d’autres dialogues, que Γοη doive connaitre « le juste en soi » et « le beau en soi » (... περί αύτοΰ τού καλού καί αύτου του άγαθου καί δικαίου καί οσίου, Phéd. 75 c d ; αυτό το δίκαιον, Rép. 479 e ; εις σκέψιν αύτης δικαιο­σύνης τε καί αδικίας, ThééL 175 c). Et, lorsqu’il oppose la croy- ance à la Science, il ne rattache cette opposition à aucun des concepts qui font partie intégrante de sa théorie : la distinction de l’ordre sensible et de 1’ordre intelligible, ou celle de «1’opinion » et de la Science véritable. Bref, on n’en trouve ici aucune trace (1).

Une intervention de Polos (461 6-462 6) marque le début d’une seconde étape de la discussion sur l’art des discours, et c’est Polos même qui la poursuivra avec Socrate. Mais, tandis que jusque-là on se demandait avant tout quel est 1’objet de la rhétorique et quels en sont les earaotères distinctifs, maintenant il s’agira de savoir « quelle sorte d’art elle est » (ήντινα τέχνην ... είναι, 462 6 et suiv.}. Or Socrate écarte cette question purement et simplement. A son sens, la rhétorique n’est pas un art (ούδεμία έμοιγε δοκεΐ, ibid.); d’après lui, clle ne serait qu’une espèce cTempirisme (εμπειρίαν ... τινα, 462 c) ; on peut 1’assimiler, dit-il, à la cuisine (όψοποιία. 462 dt qui, tout comme elle, n’étant pas un art, est un « empirismo ». ou plus exactement une sorte particulière d’empirisme (εμπειρία τις. ibid.). En cette qualité, elles sont appliquées, l’une et 1’autre, à la production de 1’agrément et du plaisir (χάριτος και ηδονής άπερ- γασίας, 462 e' et à ce titre justement chacune d’elles serait une pnrlie de la mème pratique ou industrie (της αυτής μέν επιτηδεύ­σεις μόριον, ibid.). qu’on peut désigner du num générique <!c flatterie (καλώ δέ αυτού εγώ το κεφάλαιον κολακείαν, 463 a-b) (1;. Cette pratique comporte en efíet plusieurs subdivisions (πολλά μέν καί άλλα μόρια, 463 b) (2), et la cuisine est une d’elles. « Celle-ci passe pour un art, dit Socrate, mais, à mon sens. elle n’est pas un art » (τέχνη) ; c’est un empirisme et une rouline (εμπειρία καί τριβή, ibid.). Je rattache encore à Ia flatterie, comme autant de parties dis- tinctes, la rhétorique. la toilette et Ia sophistique, en tout qualre subdivisions avec autant d’objet.s distincts» (Ταύτης μόριον καυ­τήν ρητορικήν εγώ καλώ καί ... κτλ, 463 ό).

Il ne suffit pas pourtant de mettre la rhétorique dans la classe des procédés ou pratiques ayant pour fin ce que Platon appelle la flatterie. Xous ignorons encore ce qu\*elle est vraiment, c!est-à-dire ce qui la distingue ou spécifie parmi les diverses « parties » de la flatterie (ού γάρ πω πέπυσται (s. ent. Polos) όποιον φημι έγώ της κολακείας μόριον, 463 b-c (3) et plus loin : πριν αν πρώτον άποκρίνωμαι δ τί έστιν, 463 c). Ici transparait le schéma de ce que sera la définition par Ie genre et la différence spécifique.

En répondant lui-même à cette question, Socrate définit mainte- nant l’art oratoire comme le fantôme d’une partie de la politique (πολίτικης μορίου εΐδωλον, 463 d et e). Toutefois, pour justifier cette afifirmation, il doit introduire dans la trame de ses considéra- tions des concepts qui y sont apparemment étrangers, mais qui lui serviront de tremplin pour ses raisojinements ultérieurs : il faut admettre. en premier lieu, 1’existence des choses telles que l’âme et le corps, et reconnaitre que l’une comme l’autre peuvent n’avoir qu'une santé apparente. S’agit-il du corps? II n!y a que le médecin et le pédotribe qui soient capables de le reconnaitre. Or deux « arts » déterminés (δύο ... τέχνας) y correspondent : à Fâme se rapporte la politique ; quant au corps, il n’y a pas de nom pour désigner l’art qui y répond, mais, dans la culture du corps qui forme un tout (μιας δέ οΰσης της του σώματος θεραπείας, 464 ό). on peut distinguer deux parties (μόρια) : la gymnastique et la médecine (1). D’autre part, dans la politique, se laissent discerner comme parties dis- tinctes : la législation (νομοθετική), correspondant à la gymnas­tique, et la justice, qui fait le pendant de la médecine. Ainsi, dans chacun de ces groupes, les deux arts se ressemblent (litt. « commu- nient ») parce qu’ils portent sur le même objet : la médecine et la gymnastique sont relatives au corps, la justice et la législation concernent 1’âme. Mais, d’autre part, ils se distinguent à certains égards (2).

Ces quatre arts, ainsi ordonnés, visent au plus grand bien soit du corps, soit de Tàme, dit Socrate (464 e). Mais voici ce qui se produit: la flatterie (ή κολακευτική s.-ent. τέχνη, ce dernier mot étant pris au sens de procédé), se divisant en quatre parties et glissant chacune d^lles sous l’art correspondant, le contrefait. en prend le masque, et le détourne ainsi de sa fin qui est le bien, parce qu’elle ne vise qu’au plaisir. La cuisine se presente donc comme une contrefaçon de la médecine, et elle n’est pas un art, souligne Socrate, mais un empirisme (τέχνην δέ αυτήν ού φημι είναι άλλ’ εμπειρίαν, 465 α), et c’est notamment parce qu’elle ne sait pas expliquer la nature des clioses qu’elle applique et de ceux à qui elle les applique, et qu’elle ne peut par suite les rapporter chacune à sa cause (ότι ούκ έχει λόγον ούδένα φ προσφέρει α προσφέρει όποΐ’ άττα την φύσιν έστίν, ώστε την αιτίαν έκάστου μή έ'χειν είπεΐν) (1). «Or, pour moi, ajoute Socrate, je ne donne pas le nom d’art à une pratique sans raison » (Έγώ δέ τέχνην ού καλώ δ αν ή άλογον πράγμα, ibid.), paroles chargées d’un sens profond, comme tout ce passage du Gorgias. Ainsi donc, aux yeux de Platon il n’y a d’art -τέχνη véritable qu’à la condition de connaitre la nature (φύσις) des choses qui en font Pobjet et d’être en état d’en rendre raison, ce qui n’est possible qu’en connaissant leur mode d’agir en tant que «causes». Le philosophe formule ici un postulat fondamental : les arts -τέχναι doivent s’appuyer nécessairement sur la connaissance des « causes ·>. ou, comme nous dirions, être fondés sur la ihéorie, c’est-à-dire avoir. eux-mêmes, le caractère de Sciences appliquées. Au reste, comme tout 1’indique, en écrivant le Gorgias, il a déjà sur ce sujet-là des vues múries et bien définies: « Si tu as des objections à faire sur ce poini. dit Socrate à Polos, je suis prèt à discuter» (... έθέλω ύποσχεΐν λόγον. ibid.) (1).

Mais, à cette étape de la discussion, Platon délaisse ce sujet ; il v reviendra plus loin (500 e-501 a), en y apportant quelques précieux compléments, grâce auxquels nous sommes à même de voir assez clair dans cette conception de la τέχνη. Ici il se borne à souligner encore davantage que la rhétorique est loin d’être un art véritable. Socrate résume les résultats de cet entretien et présente les relations entre les quatre arts et leurs contrefaçons, usant du langage des géomètres, sous forme d’une proportion (465 b-c). C’est un passage du Gorgias assez connu pour qu’on n’ait pas besoin de le rappeler(2). II nous suffira de retenir que Ia rhétorique peut être maintenant caractérisée avec beaucoup de netteté : «eile correspond, pour 1’âme, à ce qu’est la cuisine pour le corps » (465 d e). Elle est « une partie de la flatterie » (κολακείας ... μόριον, 466 a).

Ce point suffísamment établi, le dialogue prendra un autre cours; il se développera sur quelques sujets capitaux de la spéculation morale: les choses bonnes et mauvaises, Tinjustice comme le plus grand des maux, la valeur et ie sens du châtiment et de L'expiation. G’est dans ce cadre que Platon montre la vraie utilité de la rhéto- rique : on peut et Γοη doit la mettre au Service de la justice en dénonçant toujours l’injustice et en réclamant la punition des coupables. Avec 1’entrée en scène de Calliclès, le champ de la dis- cussion s’éíargit : la question se pose de savoir si la force est. comme le soutient ce dernier, la loi suprême, si les puissants se trouvent être vraiment les meilleurs, et si les meilleurs et les puissants sont les plus sages ; et d’autre part. on se demande quelle est pour 1’homme la vie la meilleure, quelies en sont les conditions et connnent dis- tinguer parmi les choses agréables celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises (500 a). A cet efíet, ne faudrait-il pas un hotnme de Science pour chaque cas particulier? G’est précisément cette question qui va permcttre à Platon de renouer à ce que Socrate disait auparavant sur la distinction entre les arts vrais, visant à ce qui est « le meilleur » (το βέλτιστον, 464 e sq.) et ceux qui ne sont que des flatteries : Je soutenais à peu près ceci, déclare Socrate, que «la cuisine me semblait être une routine (εμπειρία), et non un art (τέχνη), à la diíTérence de la médecine, et j’en donnais cette raison que l’une, Ia médecine, quand elle soigne un malade, a commencé par étudier la nature du malade (τούτου ού θεραπεύει καί την φύσιν έσκεπται), qu'elle sait pourquoi elle agit comme elle le fait (καί την αιτίαν &v πράττει), et peut justifier toutes ses démarches (καί λόγον έχει τούτων έκάστου δούναι) ; au lieu que 1’autre, dont tout Teffort tend au plaisir, marche à son but sans aucun art (άτέχ- νως, c’est-à-dire sans s’appuyer sur des connaissances «scienti- fiques »), sans avoir étudié la nature du plaisir et ce qui le produit (ούτε τι την φύσιν σκεψαμένη της ηδονής ούτε την αιτίαν), livrée pour ainsi dire au pur liasard (άλόγως τε παντάπασιν, ώς έπος είπειν), rCayanl rieri dénombré (ούδέν διαριθμησαμένη), conservant seulement par une pratique routinière le souvenir de ce qu’on fait d’habitude (1) (τριβή καί εμπειρία μνήμην μόνον σωζομένη τού είωθότος γίγνεσθαι) et cherchant par les mêmes moyens à procurer du plaisir». (Cf. trad. A. Croiset).

On ne saurait assez insister sur Timportance de cette page du Gorgias au point de vue de 1’histoire de la pensée de Platon et, em général, de rhistoire de la Science et de la technique. G’est, comme on le voit. la médecine que le philosophe prend ici comme modele de cette méthode de recherche, par laquelle lJhomme s’élève au- dessus des procedes purement empiriques et qui caractérise la véritable τέχνη, celle dont les démarches sont essentiellement rationnelles. Ce qu’on doit chercher à connaitre, c’est la nalure ίφύσις) des objets (ou réalités) sur lesquels porte la τέχνη, cette connaissance n!étant autre que celle des causes mêmes des phéno- mènes ou changements qu’on veut produire. En d’autres termes, pour obtenir le résultat voulu, le « technicien » doit connaitre les liens de cause à effet. Sur ce point, d’ailleurs, le texte 46δ a est tout aussi clair et formei (ώστε την αιτίαν έκάστου μή έχειν είπεΐν). La question reste cependant de savoir comment on parvient à cette Science des causes. En fait. Platon n’indique qu’un seul procédé par lequel on puisse s’élever au-dessus de la routine et de l’empi- risme — le dénombrement (διαριθμεΐσθαι). II ne nous dit pas, en effet. à quoi s'applique cette opération. quelles choses il faut dénombrer... Sur ce point, nous sommes donc réduits à des conjec- tures. Mais, en se reportant à d?autres dialogues, et notamment au Phèdre (270 b sq.), ainsi qu’au Philèbe (16 c d sq.), on voit que le dénombrement est une opération associée à la diérèse, à la méthode de division en espèces (είδη, μέρη) ; et, dès lors, on est fondé à penser qu’ici de mème Platon a en vue le dénombrement des formes spécifiques, des « parties » (μέρη ou μόρια) qui se dégagent par voie d’analyse. Du reste, n’observe-t-il pas cette règle lui-même, dans le Gorgias, quand il classe les « arts » relatifs à l’âme et au corps?

II y a plus. Aux termes de cette exposition sur la τέχνη, c’est quand on connait la nature d’une chose ou d’une réalité, c’est-à- dire 1’action dont elle est capable en tant que « cause », et le nombre d’espèces qu’elle comporte (ces deux connaissances étant, en effet, solidaires), qu?on est en mesure de rendre raison de ses procédés, ou de juslifier ses démarches (καί λόγον έχει τούτων έκάστου δούναι, 501 α, phrase à rapprocher de ce que Socrate a dit auparavant : εγώ δέ τέχνην ού καλώ, ό άν ft άλογον πράγμα, 465 α 5-6).

Or, ce qu'il y a ici de plus remarquable, c’est cette expression λόγον δούναι, associée dans plus d’un dialogue à des opérations de 1’esprit désignées du nom de « dialectique ». Au vne livre de la Republique, on lit : «Appelles-tu aussi dialeclicien (διαλεκτικόν) celui qui atteint à la connaissance de 1’essence de chaque chose (τον λόγον έκάστου λαμβάνοντα τής ουσίας. 534 b), et reconnais-tu que celui qui n’y atteint pas a d’autant inoins 1’intelligence d une chose qu’il est plus incapable d’en rendre comple à lui-même et aux autres? » (λόγον αυτοί τε καί άλλω διδόναι, ibid.). Dans un des passages précédents, les dialecticiens sont caractérisés comme ceux qui savent « donner la raison et la recevoir » (δούναι τε καί άπο- δέξασθαι λόγον, 531 e). Et plus loin (532 α, b), Platon nous éclaire davantage sur ces démarches de rintelligence : par la dialectique (τω διαλέγεσθαι), sans recourir à aucun des sens (άνευ πασών αισ­θήσεων), mais en usant de la raison (διά του λόγου), l’homme essaie d’atteindre à 1’essence de chaque chose (έπ\* αυτό 6 έ'στιν έκαστον όρμδίν). Le terme final de ce processus, c’est la saisie de 1’essence du bien (αύτό δ εστιν άγαθόν), effectuée par le seul intellect (αυτή νοήσει). Mais, si telle est la fin ultime de la dialectique, selon la doctrine développée dans la Republique, il n’en reste pas moins qu’elle consiste en premier lieu à «saisir méthodiquement» en toute matière 1’essence de chaque chose (ούδείς ήμΐν άμφισβη- τήσει λέγουσιν ώς αύτου γε έκάστου πέρι ό εστιν έκαστον άλλη τις έπιχειρεΐ μέθοδος όδώ περί παντός λαμοάνειν, 533 b). De même, dans le Phédon 1’expression λόγον διδόναι s’applique aux actes d’appréhender et de définir des « réalités » en soi telles l’Égal, le Juste, le Beau et Bon et le Saint (75 c-76 b et ailleurs) (1). Et sans doute pourrait-on montrer que toutes les opérations de la pensée qualifiées par Platon de « dialectiques » se ramènent, en dernière analyse, à la démarche capitale, consistant à juslifier ce qu’on avance, à expliquer ce qu’est au fond telle ou telle autre réalité, cela en la faisant dériver d’un plan notionnel supérieur qui en constitue le fondement (2). Cette opération peut, nalurellement. ètre reproduite pour chaque «étage » auquel on s’élève jusqufà ce qu!on arrive à l’étage suprème qui est le príncipe de toutes choses. Mais ce nest pas le lieu de développer ce sujet. Ici. il nous suífira de faire remarquer que dans le Gorgias 1’expres- sion λόγον διδόναι intervient dans un contexte doctrinal, oü nous ne Lrouvons aucun reflet de la théorie des « choses en soi », selon le Phédon et la Rèpublique. La Science indispensable pour le « techni- cien w. cJest la connaissance de la φύσις, qui consiste, elle, à décou- \ rir pour chaque chose donnée le nombre défini de ses espèces et le pouvoir causai de chacune d’elles. Or. s’il est vrai de dire que cette théorie suppose une pensée conceptuelle et analytique rafíinée, aussi bien que la distinction entre la réalité et 1’apparence (le lien causai est une relation « cachée » au fond des choses qu’il faut mettre au jour !). il n’en reste pas moins qu’il n?y a rien en elle qui dénote la conception de la « chose en soi » (δ έστιν έκαστον), et le dualisme épistémologique présentés avec tant d’éclat dans le Phédon et la Republique. La causalité dont il est question dans le Gorgias en rapport avec la τέχνη, n’a rien à voir non plus avec celle qui est attribuée à la Forme (Phédon, 99 d sq. ).

Ainsi apparait très nettement le sens originei de 1’expression λόγον διδόναι, qui veut dire justifier son assertion, et aussi donner une explicalion des phénomènes observés. II se rencontre, entre autres, dans le Prolagoras, dialogue ou Tabsence de la doctrine des Formes selon le Phédon et la République se laisse aisément constater. L’art de dialoguer consiste à donner et à recevoir tour à tour la juslificaiion de ce qu?on aífirme (του δέ διαλέγεσθαι οίός τ\* είναι καί έπίστασθαι λόγον τε δούναι καί δέξασθαι, 336 c). Suivant les paroles d’Aicibiade, Protagoras devrait dialoguer avec Socrate par demandes et réponses. au lieu de faire suivre chaque réponse d‘un long développement pour α esquiver 1’argumentation et refuser de se justifier» (καί ούκ έθέλων λόγον διδόναι, 336 c d, trad. A. Croiset).

Jusqu’ici Platon se borne à montrer que la rhétorique, telle que la conçoivent généralement les sophistes et leurs sectateurs ou élèves. n’est pas un arl authentique. Mais, dans ce qui suit, il donne clairement à entendre qu’elle peut le devenir et il nous apprend même conmient la chose est possible. II appuiera une fois encore sur cette distinction capitale entre les arts véritables et les « flatteries ». 11 y a aussi, en ce qui concerne 1’âme. dit Socrate, deux sortes de professions (πραγματείαν), « les unes relevant de 1’art et soucieuses de pourvoir au plus grand bien de 1’àme, les autres indifférentes au bien, et uniquement préoccupées, ici encore, des procédés qui peuvent donner à 1’àme du plaisir ; quant à savoir quel plaisir est meilleur et quel autre est mauvais, elles l’ignorent et ne se le demandent même pas » (501 b). Or on peut exercer la flatterie aussi bien envers une seule âme qu’envers la foule, sans prendre en considération les vrais intérêts des hommes. Exemples : le jeu de la flute, les évolutions des chceurs, la poésie dithyrambique et la tragédie. Mais la poésie ne serait-elle pas une espèce de discours au peuple? (δημηγορία... τις, 502 d). Elle est, en elTet, «une sorte de rhétorique » à 1’usage des assemblées composées d’hommes. de femmes et d’enfants, ainsi que d’esclaves mèlés aux hommes libres (ibid.), et c’est là même ce qui fait comprendre le caractère de la rhétorique, qui s’adresse au peuple d’Athènes (1) ainsi qu’à celui des autres cités. II s’en faut, sans doute, que les orateurs parlent toujours en vue du plus grand bien et qu’ils s’efTorcent de rendre par leurs discours les citoyens meilleurs. II y a, en somme, deux genres d’éloquence politique : Pune est une simple flatterie et une vilaine chose (αισχρά δημηγορία, 503 α) ; 1’autre travaille, au contraire, à améliorer les ames des citoyens, mais, à la vérité, ele est tellement rare que l’on n’en trouve point crexemples parmi les orateurs contemporains, ni non plus parmi ceux cTautrefois. La raison en est, dit Socrate, que pour pratiquer la « belle » rhétorique, il est nécessaire d’accomplir les désirs de 1’homme, qui réalisés le rendent meilleur, et non ceux qui Ie rendent pire. Or c’est là un art (τούτο δέ τέχνη τις ειη, 503 d ; cf. 500 a 7-8).

Ce mot de τέχνη amène ici un nouveau développeinent sur ce que doit être la rhétorique ; il mérite attention pour deux raisons :

1. il complète ce qui est dit aux pages précédentes (465 a et 500 e-501 a) sur les caractères distinctifs de la τέχνη ;
2. il nous apprend que, d’après Platon, la rhétorique, caractérisée jusqu’ici comme s’appuyant sur la τριβή et Ι’έμπειρία, pourrait néanmoins devenir un art vrai, en s’assimilant à l’art médical.

L’homme vertueux, déclare Socrate, celui qui dit ce qu’il dit pour le plus grand bien, ne parle pas à Taventure (είκή), mais, comme les artisans (δημιουργοί), il a en vue un but déterminé. Chacun de ceux-ci, le regard fixé sur sa tâche propre, loin de recueillir et d’employer au hasard les matériaux qu’il emploie (ούκ είκή εκλεγόμενος προσφέρει ά προσφέρει, 503 e), cherche à réaliser dans ce qu’il fait une certaine forme (είδος τι) (1). Les peintres, les architectes et les constructeurs de navires en offrent un exemple, et il en est de même des autres artisans : « chacun dispose les divers éléments de son oeuvre, les forçant à s’ajuster harmo- nieusement les uns aux autres (καί προσαναγκάζει το ετερον τω έτέρω πρέπον τε είναι καί άρμόττειν, ibid.), jusqu’à ce qu’enfin tout 1’ensemble se tienne et s’ordonne avec beauté » (2). C’est de cette façon que procèdent aussi les autres artisans, ajoute Socrate, « ceux dont nous avons parlé précédemment et qui s’occupent du corps, les médecins et les pédotribes». Ils s'attachent à mettre de 1’ordre et de Tliarmonie dans le corps (κοσμοΰσί που το σώμα καί συντάττουσιν, 504 α) (3).

Gette page n’est-elle pas aussi un préc-ieux document sur la conception platonicienne de la τέχνη, ainsi cjue des arts démiur- íriques en général? II est tròs frappant que le verbe προσφέρειν, chargé en médecine d’un sens précis. se trouve ici appliqué à lous les arts, et qu’en mème temps Platon englobe les inédecins et les pédotribes dans la catégorie d’artisans ! Or il peut le faire gràce à la généralisation du príncipe ούκ είκη εκλεγόμενος προσφέρει ά προσφέρει. De même que tout artisan ajuste réciproquement les matériaux qu’il cmploic en les ordonnant pour « rcaliscr » une cer- taine forme, de mème le médecin cherche à mettre dans le corps fie 1’ordre et des proportions — conditions de la santé (τάξις et κόσμος 504 a) — et à cette fin il administre les remèdes, non au hasard (εικη). mais en considérant leur pouvoir d’action spécifique (αιτία) et la nature du corps qui doit la subir, c’est-à-dire leur eonvenance réciproque, comme le font en général lous les artisans 503 e sq.).

II ne restera donc qu’à appliquer cette conception à la rhétorique (1) : de mème que dans le corps 1’ordre n’est autre chose que la santé, de mème 1’ordre et 1’harmonie dans l’âme s’appellent discipline et loi, et c’est cela qui constitue la justice et la sagesse (504 d). « G’est donc en tenant son regard flxé sur ces choses, dit Socrate, que Torateur selon l’art et selon le bien présen- tera aux âines tous ses discours en toutes circonstances (ó ρήτωρ εκείνος, ó τεχνικός τε και άγαθός, καί τούς λόγους προσοίσει ταΐς ψυχαΐς ους αν λέγη, ibid.)... il aura toujours pour unique objet de faire naitre dans 1’àme de ses concitoyens la justice..., d’y mettre enfin ioutes les verlus » (όπως αν ... καί ή άλλη αρετή έγγίγνηται, 504e.

Comme on le voit, en príncipe, la rhétorique peut devenir une τέχνη au sens fort du mot. Gela est possible, mais à la condition qu’elle vise, comme tous les arts dignes de ce nom, à procurer, non pas le plaisir, mais le plus grand bien aux hommes, et qu’elle assimile ses proeédés à ceux des autres arts, et principalement à ceux de la médecine. .

Ainsi les vues que le philosophe expose dans le Gorgias sur l’art oratoire répondent, non seulement à des préoccupations d’ordre moral, mais aussi à des problèmes de Science et de méthodes du savoir. Elles nous éclairent en particulier sur la conception plato- nicienne de la τέχνη, voire même sur les origines des Sciences et des techniques « rationnelles ».

II

G’est en avant dans 1’esprit les étapes et les résultats de cette analyse, que nous abordons 1’examen de ce même sujet dans le Phèdre (1). Naturellement, nous ne nous attarderons point ici à rappeler les principaux thèmes qui entrent dans la contexture de cet ouvrage. Comme l’a souligné L. Robin, 1’objet immédiat du dialogue est la rhétorique : « Dès le début, nous sommes mis en face de Lysias et introduits dans l’école d’un maître de rhétorique» (2. La première partie de ce dialogue se trouve être constituée essentiellement par le discours de Lysias, par les critiques de Socrate et par son premiei\* discours ; Ia deuxième, par le second discours de Socrate ayant pour objet l’éloge de Famour, Ia doctrine de 1’âme et 1’eschatologie. Quant à Ia troisième (259 e-277 b), elle « peut à son tour, écrit Robin, se subdiviser en trois sections. Dans Ia première, après avoir déterminé les conditions les plus générales auxquelles doit satisfaire toute opuvre d’un art quelconque, on s’interroge sur les oeuvres que produit 1’usage de la rhétorique ; et d’autre part, en expérimentant sur des exemples, on cherche dans quel cas 1’usage ne satisfait pas du lout à ces conditions générales, ou bien y satisfait d’une façon incomplète, ou. enfm, totalement. Une seconde section envisage Tenseignement de la rhétorique... Enfin, dans la dernière section, à cette rhétorique de fait Platon oppose ce qu’on pourrait appeler une rhétorique de droit. rhétorique philosophique qui n’est autre chose qu’une mise en omvre pratique de sa dialectique » (1).

Le premier point que souligne Socrate en parlant des principales conditions auxquelles un bon discours devrait satisfaire, c’est la connaissance de Ia vérité touchant les sujets dont on traite (την του λέγοντος διάνοιαν είδυΐαν τάληθές ών άν έρεΐν πέρι μέλλη, 259 e). Ce n’est pas là pourtant, remarque Phèdre, 1’opinion de tout le monde; on trouve plutòt superfiu d’avoir appris « ce qu’il en est de Ia réalité de la justice » (τά τω οντι δίκαια μανθάνειν, 260 α ou « ce qui est réellement bon ou beau » (τά όντως άγαθά ή καλά, ibid.) Ces lignes rappellent, naturellement, le passage du Gorgias. ou il est dit que 1’orateur doit connaítre d’avance (προεπίστασθαι, προειδέναι) la vérité en matière du juste et de Tinjuste, du bien et du mal, etc. (459 c-460 a). Gependant, ce qui nous fait sentir que cet entretien se situe dans un contexte doctrinal quelque peu diíTé- rent, ce sont ces expressions τω οντι et όντως. Elles ont ici une résonance sur laquelle il est superfiu d’insister.

En développant ce thème (2) Socrate se moque des orateurs, qui ignorant le bien et le mal, risquent de persuader de faire le mal au lieu du bien (260 c) ; et puis il touehe, en passant, à une autre question discutée, elle aussi, dans le Gorgias : en se défendant, la rhétorique ne pourrait-elle pas dire : « ...je n’ob!ige personne à qui la vérité estinconnue (άγνοοΰτα τάληθές) d’apprendre à parler... ; mais... e‘est une acquisition à faire avant ». En tout cas, « sans moi, eelui qui possèdera la connaissance de 1’ètre des choses n’y gagnera rien absolument pour l’art de persuader » ώς άνευ έμοΰ τω τα βντα είδότι ούδέν τι μάλλον έσται πείθε ιν τέχνη (260 d) (1). Ge sont ecs paroles qui amènent Platon à déclarer en termes explicites ce qu’il pense de la rhétorique ainsi conçue. A son sens, elle n’est pas un art, mais «une routine dénuée d’art» {ούκ εστι τέχνη άλλ\* άτεχνος τριβή, 260 e). Nous retrouvons donc, exprimée à cette page du Phèdre, la mème opinion que le philosophe avance et justifie dans le Gorgias (462 b). en montrant que l’art oratoire tel qu’on le pratique n’est qu’une flatterie, et en signalant plus loin les traits spécifiques d’un art vrai (465 a et 500 e-501 a) (2). Ici il pose tout de suite le príncipe le plus général auquel la rhétorique devrait ètre conforme : un art oratoire authentique, « faute d'être attaché à la Vérité, ni n’existe, ni jamais ne pourra naitre dans 1’avenir » (260 e). II faut persuader Phèdre, dit Socrate, que. « s’il n’a pas dignement philosophé (εάν μή ίκανώς φιλοσοφήση), il ne sera pas digne non plus de parler de rien » (261 a). Ges paroles marquent la direction que le dialogue prendra désormais. Comme le note Robin, Platon va « opposer à la rhétorique telle que la conçoivent les Maîtres attitrés, une rhétorique philosophique ayant sa méthode propre (269 d-272 b) » (1).

Socrate examinera d’abord avec Phèdre l’objet de l’art oratoire (261 a-262 c), et, coinme il est aisé de s’en apercevoir, cette section du dialogue répond grosso modo à la prernière partie du Gorgias, oü ce même sujet est considéré sous ses diverses faces. Ici. cependant, Platon, en recourant à d’autres conceptions et formules, donne ã son argumentation un autre tour : 1’art oratoire est une « ψυχαγωγία », et peut être dès lors l’art de séduire dans une controverse (ούκ άντιλέγουσι μέντοι ; 261 c sq.) qui, dans les tribunaux. porte sur le juste et Tinjuste et, dans les assemblées politiques, sur les choses bonnes et mauvaises. Or, à ceux qui prétendent que, dans une controverse, les orateurs selon l’Art doivent être capables de produire chez leurs auditeurs certaines illusions, de faire, par exemple, que les mêmes choses leur apparaissent tantôt justes et bonnes et tantôt injustes et mauvaises, il faut répondre qu’il n’est pas possible de faire illusion à autrui et d’éviter d’être soi-mème dupe de Tillusion, si Γοη ne connait la vérité de chaque chose (αλήθειαν άγνοών έκάστου 262 a). En eíTet, ce n’est qu’à cette condition qu’on peut discerner exactement les ressemblances et les différences qu’il y a entre elles (τήν ομοιότητα των &ντων καί άνομοιότητα άκριβώς διειδέναι, 262 a). Encore ici Texpression τά όντα semble signifier la même chose que τά πράγματα, c’est-à-dire les choses existantes, sans impliquer une doctrine de la vraie réalité, ou un dualisme ontologique. Les lignes suivantes le confirment d’ailleurs : on est dupe d’une illusion lorsque, à cause de certaines ressemblances, on juge contrairement à la réalité (παρά τά οντα, 262 b). Autrement dit, ce terme, à lui seul, ne nous autorise point à penser que ce déve- loppement sur la rhétorique suppose la doctrine du Phédon. Mais, immédiatement après. Platon apportera des précisions sur la nature de la « connaissance du vrai » en toute matière, et alors il se servira d’expressions qui ne se rencontrent point dans le Gorgias : pour avoir l’art (τεχνικός) « d’opérer un changement, petit à petit, en usant des similitudes pour faire en chaque cas passer de la réalité à son contraire » (από του οντος έκάστοτε επί τούναντίον άπάγων); tout en échappant soi-même à cet accident, il faut avoir acquis la connaissance de ce que chaqae réalité esl en soi (ô μή έγνωρικώς ô έστιν έκαστον των οντων, 262 b) — Robin traduit « la connaissance de 1’essence de chaque réalité ». L’art oratoire de celui, ajoute Platon, « qui ne connait pas la vérité et qui n!a été en chasse que d’opinions, est un art risible à ce qu’il semble, et même sans art» ó την αλήθειαν μή είδώς, δόξας δέ τεθηρευκώς, ... άτεχνον — sc. τέχνην — παρέξεται (262 c).

C’est là que commence à apparaltre la distance qu’il y a, au point de vue de la doctrine du savoir, entre la conception de la rhétoriquc dans le Gorgias et celle qu’on trouve présentée dans le Phèdre. lei. l’objet de la vérité que Torateur doit connaitre. de quelque sujet qiril soit amené à parler, n’est plus désigné comme αυτά τά ταράγματα (Gorgias. 459 b) (1), mais en termes faisant partie du voca- bulaire épistémologique du Phédon et de la Republique. La connais­sance έκάστου πέρι ô έστιν έκαστον est, d’après la Republique, le propre de la dialectique (voir supra, p. 383) : quand on la possède touchant telle ou telle autre réalité, on est capable d’en « donner raison ». Dans le Phédon, Fexpression αυτό ο έστιν s’applique précisément à la « chose en soi», à la vraie réalité (75 d, 78 d, 92d) (2).

On doit relever aussi 1’expression το 6v (262 b 6), dont on sait 1’usage fréquent dans la République. Enfin, on trouve à cette page du Phèdre Ia distinction assez bien marquée entre la vraie Science et i’opinion, si caractéristique de la doctrine des Idees, mais qui ne transparait pas dans le Gorgias.

Une autre différence dans la manière dont Platon traite des mòmes questions dans ces deux ouvrages peut se remarquer à propos d’un autre précepte que tous les orateurs doivent suivre. Dans le Gorgias, Socrate cherche à faire comprendre combien il est important que les deux adversaires commencent par délinir le sujet de leur entretien (διορισάμενο!, 457 c). Or, dans le Phèdre, il dit dans 1’exorde de son premier discours : « Ouel que soit l’objet dont on délibère, un unique point de départ... c’est, obíigatoirement, de savoir ce qu’est 1’objet sur lequel on délibère... Or un fait qui échappe à la plupart des hommes, c’est qu’ils ne savent pas pour chaque chose quelle en est Tessence » (οτι ούκ ϊσασι τήν ουσίαν έκάστου, 237 c ; on notera ici le terme ουσία dont se sert Platon). Un 1’occurrence, « le problème est celui de 1’amour, de sa nature et de ses effets ; mettons-nous d’accord pour en poser une définition » ομολογία θέμενο», õpov, 237 d) (1). Plus loin (263 d), Socrate ne manquera pas de s’en rapporter à la définition qu’il en a donnée.

Ce n’est pas tout. Platon fera voir progressivement à quelles conditions la rhétorique peut devenir un art véritable. Ayant donc montré que 1’orateur, loin de se contenter d’« opinions», doit acquérir la connaissance de la vérité en toutes les matières dont il traite, et notamment celle de Tessence de chaque réalité, il insistera sur une distinction à faire parmi les objets de discours : d’une part, il est des choses sur lesquelles les gens sont d’accord (263 a), et d’autre part. il en est sur lesquelles il y a dissentiment : «1’homme pour qui l’art rhétorique va être 1’objet de sa recherche, dira Socrate, doit avoir commencé par instituer une division en règle de ces deux espèces (δει ταυτα όδω διηρήσθαι), et par se rendre compte de ce qui caractérise chacune d’elles » (καί είληφέναι τινά χαρακτήρα έκατέρου του είδους, 263 b). Aussi faut-il être capable de « percevoir finement auquel des deux genres se trouve appartenir le sujet sur lequel on aura à parler » (ποτέρου Ôv τυγχάνει του γένους. 263 c) (1).

La justesse de toutes ces remarques sur Tart oratoire est bien vérifiée par 1’exemple du discours de Lysias ; en 1’examinant, on en fait voir clairement Ies points faibles (262 c-264 d). Mais ce sont surtout les deux discours de Socrate qui apporteront quelques indications positives sur ce que doit être la rhétorique bien comprise (265 a-266 c). Socrate rappelle qu’en commençant le sien, il a donné de 1’amour une définition (εί ώρισάμην έρωτα. 263 d, cL 237 b-d , et qu’ensuite il l’a présenté conirae un délire, en montrant qu’il y en avait deux espèces (εί'δη δύο). l’une étant un produit des maladies humaines, 1’autre, Teífet d’un état d’âme divin. De plus, il a distin- gué dans cette dernière quatre parties (τέτταρα μέρη, 265 b ; voir à ce sujet les passages 244 a sq. et 249 d sq.). Or c’est précisément de ces deux operations de 1’esprit (quasi naturelles et spontanées !, que le philosophe dégage une méthode du savoir avant une portée générale. « II v a. dit Socrate, deux façons de procéder. dont il ne serait pas sans intérèt. supposé qu’on le puisse, de comprendre techniquement la fonction »(265 cd). La première démarche consiste à rassembler en une seule ιδέα, grâce à une vue d’ensemble (2), ce qui est disséminé en bien des lieux (Εις μίαν τε ιδέαν, συνορώντα, άγειν τά πολλαχη διεσπαρμένα. 265 d), afin de voir clairement, par Ia définition de chaque chose (έκαστον οριζόμενος) quelle est celle sur laquelle on veut porter 1’enseignement.

Le second procédé consiste à distinguer, dans cette unité, des espèces (« détailler par espèces », oomine traduit Robin), en obser- vant les articulations naturelles (κατ’ είδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ αρθρα η πέφυκεν, 265 e), et en s appliquant à n’en casser aucune pariie (μέρος μηδέν, ibid.) (1),

Ces deux démarches de rintelligence se trouvent ètre ici caraclé- risées comnie division el rassemblemenl (των διαιρέσεων καί συνα­γωγών, 266 a). EUes supposent 1’aptitude à discerner une unité et une multiplicité naturelles, objectivement données (εις εν καί πολλά πεφυκόθ’ όραν, ibid) (2). Or, à ceux qui en sont capables. Platon donne provisoirement le nom de « dialecticiens » (καλώ δέ οδν μέχρι τοΰδε διαλεκτικούς, 266 c) (3).

Comme le souligne Robin. « Phèdre n’a pas compris ce que, dès ses premiers mots (b), Socrate avait insinue, ce qu’il dira explicitement 269 6, que la dialectique, art de pensée, fonde la rhétorique, art de parler » (4). D’après Phèdre, en effet, Socrate n’aurait pas donné de 1’art oratoire une idée juste, en ne disant pas un mot de ses difíérents procédés, déterininés et dénommés par ceux qui 1’enseignent. Mais, sur ce point encore, force lui sera de battre en retraite et d’admettre que ces procédés ne peuvent pas suílire à faire de Tart oratoire une vraie τέχνη (266d-269 c). G’est en attirant son attention sur les connaissances que doivent avoir le médeein et le musicien. que Socrate le met en bonne voie : pour ètre médeein, ce n!est pas assez de savoir administrer au corps (προσφέρειν, 268 n) des choses propres à produire tel ou tel autre effet ; on ne peut guérir les maladcs en ignoranl « quels sont ceux qu!il faut traiter ainsi. et dans quel cas on doit administrer chaque traitement, et dans quelle mesure » (εί προσεπίσταται και ούστινας δει και οπότε έκαστα τούτων ποιεΐν, καί μέχρι όπόσου. 268 b c). En ne le sachant pas, on ne comprend rien à Tart medicai (ούδέν επαΐων της τέχνης, 268 c). II y a done des connaissances rudimen- taires dont il faut dire qu’elles sont préalables à la médecine (τά προ ιατρικής. 269 a), mais qui ne sont pas la médecine. et il en est de mème en ce qui concerne la musique et la tragédie. et par suite les difTérents procédés employés par des orateurs : ils ne fondent pas la rhétorique en lant qu’art (269 b c).

G'est là que commence le dernier stade de la discussion sur ce qui manque à la rhétorique pour ètre un art. τέχνη véritable : Socrate présentera maintenant une méthode ou voie de la connais- sance, gràce à laquelle elle )e deviendra infailliblement. et qui au fond est bien la même qu’il a indiquée dans le Gorgias (500 e-501 a). Encore ici, c!est Tart médical que Platon prend comme modele de l’art oratoire. « Sans doute en est-il de mème pour la médecine, que précisément pour la rhétorique », dit Socrate (270 b). Dans l\*une comme dans 1’autre. en effet, on doit entreprendre Tanalvse d’une nature (διελέσθαι φύσιν), ici celle du corps, là celle de Tàme. Gar ce n’est qu’à cette condition, qu’au lieu de se contenter de la routine et de Texpérience (τριβή μόνον καί εμπειρία, cf. Gorgias 463 b et 501 a), on peut procéder avec art (τέχνη) — nous dirions aujourdMiui «scientifiquement» — en administrant (προσφέρων, ibid.) à l’un remèdes et régime pour produire en lui la santé, et en communiquant à l’autre, par des discours appropriés, telle convic- tion et telle excellence qufon souhaite pour elle (πειθώ ήν αν βούλη καί άρετην..., 270 c, cf. Gorgias, 503 d-504 e). Or il y a pour cela une méthode (της μεθόδου ταύτης. 270 c) conforme à 1’enseignement d’Hippocrate et à ce que diete la raison (ο αληθής λόγος, ibid.)% nous permettant de connaítre « la nature de quoi que ce soit »

(περί ότουούν φύσεως, 270 d) (1). On se demande tout d’abord si rèlre ou Fobjet à 1’endroit duquel nous voulons ètre des « techniciens » et, de plus, rendre tels les autres, est simple (άπλουν) ou mulliforme (πολυειδές) ; au cas oú il serait simple, on doit en examiner « la propriété » (την δύναμιν, ibid.) pour savoir quelles sont les actions qu’il exerce, et les efiets qu’il est susceptible de subir ; mais s’il comporte au contraire plusieurs espèces (πλείω είδη, ibid.), alors, après les avoir dénombrées (ταύτα άριθμησά- μενον), on procedera pour chacune d’elles comme on l’a fait pour celle qui est simple (ibid.). Autrement. ajoute Socrate, la méthode aurait 1’apparence d’une démarche d’aveugle (270 d e). Et de mème, si l’on enseigne 1’éloquence avec art (τέχνη), on fait voir avec exaclitude la vraie nature de ce à quoi 1’élève appliquera ses diseours, c’est-à-dire de l’âme » (την ουσίαν ... της φύσεως τούτου προς ο τούς λόγους προσοίσει, 270 e) (2). Aussi, par la suite, Socrate fait-il voir à Phèdre comment la méthode ainsi présentée s’applique en particulier à Tâme :

1. il faut d’abord s’aviser si, par sa nature, l’àme est une chose simple et liomogène (êv καί Ópotov, 271 a) ou si elle est multiforme (πολυειδές) à Ia manière du corps : « Gar c'esl cela. disons-nous, qui est monlrer la nalure d'une chose (τούτο γάρ φαμεν φύσιν είναι δεικνύναι, ibid.) — phrase singulièrement importante parce qu’elle permet de comprendre en quoi consiste cette connaissance de la nature de chaque chose dont il est question ici ;
2. en second lieu, on doit chercher à savoir « par le moyen de quoi il lui est naturel de produire une action, et laquelle? ou bien de pâtir, et sous Taction de quoi ? »
3. et troisièmement, après avoir classé (διαταξάμενος) les espèces ou sortes (γένη) de diseours et celles d’âme, ainsi que leurs modalités respectives, on examine les relalions causales de chaque espèce à chaque espèce, pour savoir de quelle sorte étant l’âme et de quelle sorte le discours, quelle est la cause en vertu de laquelle tel discours produit nécessairement dans telle âme la persuasion et dans telle autre 1’incrédulité (St’ ήν αιτίαν έξ ανάγκης... κτλ, 2706).

En somme, jamais on ne pourra écrire des discours « technique- ment», dit Socrate (τέχνη γράφειν, 271 c), qu’en observant ces príncipes de recherche. Et il suit de là que l’art oratoire étant une « psychagogie », tout orateur doit nécessairement savoir com- bien il y a d’espèces d’âmes (όσα είδη έχει, 271 d). Elles sont en effet en tel ou tel nombre, de telle ou telle sorte (έστιν ούν τόσα και τόσα, και τοΐα καί τοΐα, ibid.). Une fois qu’on les aura distinguées, on procédera de même pour les discours : les espèces en sont en tel ou tel nombre, chacune ayant tel caractère déterminé (ibid.). Ainsi donc des hommes de telle nature se laissent persuader par des discours de telle sorte, cela en verlu de telle cause délerminée (διά τηνδε την αιτίαν, ibid.), alors que ceux qui ont telle autre nature n’en seront pas convaincus, pour telles raisons définies (1).

Puis, continuant à montrer comment on doit mettre en oeuvre cette méthode quand on a aílaire aux hommes en chair et en os, Socrate indique une fois encore Tanalogie entre la rhétorique devenue un art véritable et la médecine (271 e-272 a) : ainsi il emploie le verbe προσφέρειν (προσοιστέον τούσδε ώδε τούς λόγους επί την τώνδε πειθώ, 272 a) et recommande de bien discerner « ropportunité et 1’inopportunité» (ευκαιρίαν τε καί άκαιρίαν) des formes de discours que Γοη a appris à distinguer (272 a), conseil qui doit faire penser à ce qu’il a dit auparavant (268 b) en attirant 1’attention de Phèdre sur les connaissances indispensables aux médecins.

Voilà, brièvement résumée, la conception platonicienne de l’art oratoire selon le Phèdre.

III

Ainsi il apparaít très clairement que les considérations sur la rhétorique développées par Platon dans le Gorgias et le Phèdre ne répondent pas seulement aux mêmes problèmes, mais qu’elles y apportent aussi des Solutions analogues.

Dans le Gorgias, Platon consacre une place notable à la question de savoir quels sont Tobjet propre, la fonction ainsi que les traits essentiels de la rhétorique. Le dialogue qui se poursuit, d’abord. entre Gorgias et Socrate, puis entre ce dernier et Polos, est destine à montrer ce qu’il y a de faible, d’erroné et d’inadmissible dans la conception que se font de 1’art oratoire les maîtres qui Tenseignent dans les écoles et, en général, tous les Athéniens qui en subissent rinfluence. Le point de vue de Socrate, dans cette discussion, est, naturellement, celui du philosophe préoccupé de la vérité en toutes les matières dont on puisse traiter, et de la précision avec laquelle on présente et Γοη justifle ce qu’on avance. Comme dans plus d’un dialogue, il s’élève contre le «cuite de Tincompétence », contre 1’ignorance qui veut prendre figure de la Science. Gontrairement à ce que Γοη croit, 1’orateur doit certes connaítre « les choses mêmes » dont il parle (αυτά μέν τά πράγματα, 459 b). On ne peut admettre que le premier venu Temporte par la seule éloquence sur ceux qui possèdent à fond leur sujet. Mais, après tout, Platon se borne à mettre en lumière rinsuffisance de la rhétorique telle qu’on la conçoit et Tenseigne, et n’indique d’abord qu’en passant, ou d’une manière indirecte, Ja voie à suivre.

Or la partie la plus remarquable de cette critique est sans doute celle oii il s’agit de montrer que la rhétorique ainsi conçue n’est pas un art véritable, τέχνη, mais une « flatterie ». Ce qu’il faut surtout souligner, c’est qu’à ce propos Platon expose une doctrine ou conceplion de la τέχνη qui semble assez bien élaborée et qui reflete des vues profondes et muries sur la manière dont 1’homme pourrait s’assurer une prise réelle sur les choses. La vraie τέχνη est opposée à Vempivisme (c’est-à-dire à 1’expérience primitive qui n’a pas été l’objet d’« anatyse ») et à la rouiine (εμπειρία, 462 c et d, 465 a, 501 a : εμπειρία καί τριβή, 463 6, 501 a). Tant qu’on s’en tient aux procédés empiriques. on sait uniquement que tels « faits » ou phénomènes se suivent ordinairement, et qu’il en est que Γοη peut produire à volonté. en ignorant quelle en est la véritable cause. C’est là la conception assez clairement exprimée dans le passage 465 a du Gorgias : ce qui distingue essentiellement Γ« empirisme » de l’art authentique (ou de la Science), c’est qu’il ne rapporte pas les effets à leurs causes réelles, faute de connaitre la nature des choses (ou réalités) par 1’action desquelles on veut obtenir certains effets définis. Cette conception sera précisée à une autre étape du dialogue : à la page 501 a, Platon opposera une fois encore la cuisine à la médecine. La différence entre ces deux « pratiques » consiste en ce que la première, qui vise à procurer du plaisir, n’en étudie ni la nature, ni la cause, qu’elle ne dénombre rien, qu’étant incapable de rendre raison de ses propres démarches, elle procede au hasard. d’une manière non rationnelle (άλόγως), alors que la médecine commence par étudier la nature du malade (c’est-à-dire de ce sur quoi elle cherche à agir) ainsi que celle des remèdes, pour connaitre la cause véritable des efTets qu’elle veut obtenir. Peut-il y avoir le moindre doute que la méthode du savoir caractérisée de la sorte dans le Gorgias soit identique au procédé de recherche décrit en détail dans le Phèdre et associé au nom d’Hippocrate ? Ici et là. on voit apparaitre les niêmes notions, d’abord celle de la connais- sance de la « nature » des différentes choses à rendroit desquelles on veut procéder « techniquement», cette connaissance devant permettre de découvrir le vrai lien causai. Ici et là intervient le verbe «dénombrer». dont la signification dans le Gorgias reste obscure, tant qu’on ne rapproche pas la page 501 a du texte corres- pondant du Phèdre (270 b sq.). Alors il devient manifeste que ce qu’il faut dénombrer, ce sont les espèces comprises dans un genre et discernées dans cette unilê par voie d’« analyse ». Platon applique d ailleurs, lui-mème, dans le Gorgias, cette règle de dénombrement, quand il parle des quaire «arts» et des quaire espèces de « flatteries ». Enfin. Ia découverte du A rai lien causai par cette voie analylique est, ici et là, le but véritable de la niéthode qui fonde Varl, la τέχνη au sens fort du mot.

Or l’identil.é de ces procedes de recherche décrils dans le Gorgias et avec ptus d’ampleur dans le Phèdre est assurément une donnée importante, non seulement pour 1’étude de la conception de la rhétorique dans ces deux dialogues, mais aussi au point de vue de la formation de la philosophie de Platon. En comparant les vues qu’il a exposées sur l’art oratoire dans ces deux ouvrages, on est amené à formuler les observations suivantes :

1. la critique que Platon fait de la rhétorique dans le Gorgias se signaíe par son caractère surtout négalif : il s’attache à mettre pleinement en lumière ce qu’il y a de faux et de blâmable dans la conception courante de l’art des discours plutôt qu’à montrer positivement ce qu’il devrait être ;
2. il fait voir principalement que la rhétorique n’est pas un art authentique en expliquant ce qu’est la véritable τέχνη et en quoi elle consiste (cf. 465 a et 501 a) ; il ne donne pas. cependant, d’indi- cations suííisamment nettes sur la façon dont les procédés de recherche, caractéristiques de l’art vrai, pourraient s’appliquer à la rhétorique. A cet égard, il se borne à indiquer la voie dans laquelle il faut s’engager pour transformer l’art oratoire en une véritable Science : or on peut bien v parvenir en prenant pour modele la médecine (503 rf-504 e) ;
3. mais la difterence la plus signiíicative. à notre sens, entre ces deux discussions sur la rhétorique. se trouve dans le fait que le langage dont Platon use dans le Phèdre. en présentant ce qui se rapporte à la connaissance en général ainsi qu’aux méthodes du savoir indispensables à la rhétorique, reflete et suppose la « théorie des Idées » selon le Phédon et Ia Republique, alors qu’il n’y a pas dans le Gorgias de traces de cette théorie (1).

Avant déjà attiré 1’attenlion sur les termes et expressions caractéristiques de la doctrine des Idées intervenant dans le Phèdre en connexion avec la rhétorique, nous ne ferons ici que quelques remarques générales sur ce qui a trait à la conception de la Science dans ces deux dialogues. On sait ce qu’est la théorie de la connais- sance dans le Phèdre ; elle s’y présente sous deux aspects diíTérents et sur deux plans distincts ; d’abord dans le célebre mythe de la destinée de l’áme, oü elle apparait comme une variation sur les thèines principaux de la doctrine du Phédon : c’est grâce à la rémi- niscence, grâce au souvenir des « choses en soi » qu’elle a contemplées plus ou moins dans 1’au-delà, que râme est capable de ramener à 1’unité de la Forme la multiplicité de données sensibles. Comme le dit Socrate : « ... une intelligence d’homme doit s’exercer selon ce qu’on appelle Idée, en allant d’une multiplicité de sensations vers une unité, dont Tassemblage est acte de réflexion. Or cet acte consiste en un ressouvenir des objets que jadis notre âme a vus lorsqu’elle... levait la tête vers ce qui est réellement réel » (Δει γάρ άνθρωπον ξυνιέναι κατ’ είδος λεγόμενον ... κτλ., 249 b-c). II semble, en effet, qu’ici (comme dans le Phédon) il ne s’agisse que de la saisie des concepts isolés, de ces « unités » logiques auxquelles les choses multiples homonymes se trouvent ètre liées par la « participation », c’est-à-dire de la relation fondamentale du sensible et de rintelligible (1).

Or, ce n’est pas du tout sur le plan du mythe que Platon décrit la méthode du savoir consistant à diviser en espèces les unités qui se forment par « rassemblement», à dénombrer ces espèces et à s’enquórir sur le lien causai dont la connaissance est indispensable pour les opérations de la τέχνη. Ici nous somines incontestablement dans le domaine susceptible d’ètre caractérisé comme celui de la pensée « positive », celle qui est tournée vcrs raction sur les choses ou, pour dire mieux, sur les réalités de tout ordre. Et, naturellement. la question se pose de savoir quelle relation il y a entre ces niéthodes et la « théorie des Idées », esquissée à traits rapides dans le mytbe de la destinée des ames, et qui n’est autre au fond que celle du Phédon. Ces méthodes dites « dialectiques » dérivent-elles de cette théorie, en sortent-elles comme d’un germe, en sont-elles un perfec- tionnement? On voit combien il est malaisé d’y répondre. Ce qui est certain, c’est que dans le Phèdre ces procédés se rattachent en quelque manière à cette théorie, en tant qu’ils sont solidaires — de même que tout le développement sur la rhétorique — de la doc- trine de la « vraie réalité », comme elle est conçue dans le Phédon et Ia République : 1’expression ô έστιν έκαστον των όντων (262 b Tatteste sulfisamment ; le rassemblement (συναγωγή), dont il est parlé en 266 b, a une fonction analogue à celle de Topération indiquée dans le mythe (249 c) par la phrase εις εν λογισμω ξυναιρούμενον ; 1’expression εις μίαν τε ιδέαν, συνορώντα, άγειν (26õ d) rappelle la définition du dialecticien comme συνοπτικός dans la Rep. 537 c ; et d’autre part, quand Piaton dit dans le Phèdre que « ...faute d’ètre capable, aussi bien de distinguer les choses selon leurs caracteres spécifiques, que de les embrasser en une seule idée selon chacune de ces espèces, jamais on ne sera un technicien de l’art oratoire » (έάν μή τις ... κατ’ είδη τε διαιρεΐσθαι τά οντα και μια ιδέα δυνατός ή καθ' εν έκαστον περιλαμβάνειν ου ποτ’ έ'σται τεχνικός λόγων πέρι καθ’ όσον δυνατόν άνθρώπω, 273 e), il donne de cette méthode une description pareille à celle qui se rencontre dans les derniers dialogues à propos des procédés dits «dialectiques» (1) et qui supposent, certes, la dislinction de deux ordres ontologiques.

Or il en est différemment dans le Gorgias. En effet, dans Ia discus- sion sur la rhétorique et dans la critique que Platon y fait des vues généralement adinises sur l’art oratoire, on ne trouve pas de reílets de la doctrine de 1’être vrai, intelligible, et de la science véritable selon le Phèdon et la Republique. G’est là, avons-nous dit, la difie- rence la plus importante entre ces deux discussions sur la rhétorique.

Ge sont donc, au point de vue de la formation de la pensée de Platon, des données singulièrement instructives. On s en aperçoit en portant, en particulier, son attention sur la méthode du savoir que Platon décrit dans le Phèdre en la liant au nom d’Hippocrate. Dans ce dialogue, elle est incontestablement soiidaire de Ia doctrine de la connaissance selon le Phèdon et Ia République, du fait mème que cette dernière s’y manifeste de diverses manières. Mais, d’un autre còté, on trouve bel et bien une caractéristique sommaire de cette méthode-là dans le Gorgias, dialogue oú la doctrine des Idees ne transparait pas du tout (1). Gomment interpréler ce fait curieux? Ne serait-ce pas un indice ou une preuve qirentre cette doctrine et le procédé consistant à étudier la nature (φύσις, des différents ètres par voie de division en espèces et par dénombrement de ces dernières, il ne saurait v avoir de lien « génétique >'? II est invraisemblable, en effet, que cette méthode et les notions qu’eile comporte dérivent d’une manière ou d’une autre de la doctrine de la connais- sance et de Fètre dont le Phédon nous apporte la plus ample expo- sition. On est au contraire en droit de penser qiFentre ces « constructions de 1’esprit », il n’y a pas de liens de dépendance ou de connexions nécessaires. Et Fon ne pourrait, certes, en être surpris. Comme on le sait bien, dans les dialogues de jeunesse sont entrées, avec la personne de Socrate, des conceptions relatives aux procedes logiques et aux méthodes du savoir qui n’avaient rien à voir avec le dualisme ontologique et épistémologique essentiel à la doctrine du Phédon, et qui devaient être dès lors ajustées au contexte nouveau, transposées dans une autre clef et chargées d’une signifi- cation plus riche et plus profonde.

Or la méthode de la τέχνη prònée par Piaton dans le Govgias est un exemple très significatif de ce processus d’assimilation. II est manifeste qu’elle est rattachée à la médecine et tout à fait étran- gère aux spéculations sur le concept, sur Fessence, sur la définition. qui préparent la voie à Ia doctrine du Phédon. Néanmoins, telle qu’elle est caractérisée dans le Gorgias, elle doit offrir aussi plus d’un trait que Piaton a dü y ajouter en Finterprétant et en la systématisant de son point de vue. II en est de mèine en ce qui concerne la façon dont Piaton nous Fa présentée dans le Phèdre. Dans ce dialogue, il en fait connaitre Faspect théorique en même temps que la manière dont Forateur devrait s’en servir. II ne manque pas de nous dire qu’elle ne s’appuie pas seulement sur Fautorité d’Hippocrate mais aussi bien sur la raison (αληθής λόγος, 270 c). En outre, on peut observer qu’elle marque dans le Phèdre une étape dans un progrès de pensée aboutissant à la doctrine du Philèbe. La voie de la connaissance, fondamentale aux yeux de Piaton — celíe qui est décrite au passage 16 c d — comporte le dénombrement des espèces dégagées par le procédé de diérèse, et suppose incontes- tablement la «méthode d’Hippocrate » selon le Phèdre... et selon le Gorgias. Et ce qui n’est pas moins remarquable, c’est que cette méthode se trouve dans le Philèbe expressément mise en relation avec la τέχνη, comme elle 1’est dans le Gorgias et le Phèdre. C’est en y recourant, dit Socrate, qu’on a découvert tout ce qu’on a pu inventer dans le domaine de Fart (πάντα γάρ όσα τέχνης έχόμενα, 16 c). Aussi est-il légitime de penser que c’est la méthode de la τέχνη, recommandée par Platon dès 1’étape du Gorgias, qui esl à Torigino de certains aspects de la doctrine du savoir exposée dans le Philèbe, dialogue dans lequel, comme on le sait, les critiques et les exégètes ne parviennent pas à reconnaítre et à identifier les Formes selon la doctrine du Phédon (1). Mais n’est-ce pas à dire qu’il s’agit là de conceptions qui sont loin de venir des mêmes sources et qui répondent à des problèmes différents?

On peut suivre ainsi à travers les Dialogues les transformations que subit un thème ou un concept et íaire voir comment il varie tout en restant toujours identique dans son fond. De telles recherches pourraient être multipliées. Elles confirmeraient bien que dans le corps de Ia doctrine de Platon entrent des conceptions relatives aux chemins du savoir, aux procédés de recherche, qui, loin de dériver de «la théorie des Idées » telle qu’elle est exposée dans le Phédon et la République, en sont indépendantes et semblent tirer d’ailleurs leur origine, celle-ci devant être cherchée dans Tensei- gnement des sophistes et des orateurs, dans la médecine, dans la spéculation des géomètres, dans la théorie de la musique. Ainsi Tintérêt qu’oíTre 1’étude des dialogues dits « socratiques » tiendrait aussi à ce qu’ils nous font connaitre certaines notions ou «vues théoriques » telles qu’elles se présentaient avant d’être élaborées par Platon suivant les príncipes et Tesprit de cette doctrine dualiste de 1’être et du savoir qu’est «la théorie des Idées ».

P. **Kucharski.**