

Platon

Gorgias

Présentation et traduction
par Monique Canto-Sperber



Extrait de la publication



GORGIAS

*Tous les Dialogues de Platon
dans la même collection*

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

PLATON

GORGIAS

*Traduction inédite,
introduction et notes*

par
Monique CANTO

*Publié avec le concours
du Centre national des Lettres*

GF Flammarion

Extrait de la publication

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

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

ISBN 978-2-0812-0725-7

Extrait de la publication

AVIS DES TRADUCTEURS

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

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

Luc BRISSON, Monique CANTO.

REMERCIEMENTS

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

INTRODUCTION

Les Anciens racontaient qu'un paysan corinthien, amateur de textes philosophiques, lut et admira le *Gorgias*. Convaincu par l'exhortation socratique à vivre en étudiant la philosophie, il délaissa sa charrue et partit pour Athènes où il devint platonicien¹. Mais la défense de la vie philosophique et la condamnation des valeurs politiques de la cité d'Athènes, si présentes dans le *Gorgias*, n'ont pas toujours provoqué l'enthousiasme. Dans la *Volonté de puissance*², Nietzsche rappelle ces lignes du *Gorgias*, où Socrate critique la politique de prestige réputée avoir fait la grandeur de l'Athènes de Périclès³. Mais ce ne sont ni la force ni le courage de l'attitude socratique que Nietzsche reconnaît en cette condamnation ; au contraire, il ne voit, dans une telle défense de la philosophie, qu'une pièce à conviction qui prouve le fanatisme anticulturel de Platon ainsi que son ascétisme prétendument philosophique, contraire à toute la vie grecque.

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

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

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

3. 517b-519e.

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

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

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

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

LES CARACTÉRISTIQUES DU DIALOGUE

I. *Le mouvement du Gorgias.*

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

Présentation : lieu et acteurs.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mythe et conclusion.

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

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

II. *L'objet du Gorgias.*

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

1. *Rhétorique et justice.*

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

Composition et mise en page



N° d'édition : L01EHPN000129N001
Dépôt légal : août 2007

Extrait de la publication