

## LES EXCENTRICITÉS DE LA RAISON - ESSAI SUR LE GORGIAS -

MARINA-OLTEA PĂUNESCU<sup>1</sup>

**ABSTRACT.** *The Eccentricities of Reason - Essay on the Gorgias.* The figure of Socrates, as it appears in Plato's dialogues, is that of a singular, original character, an eccentric one in the environment of the Athenian *polis*. The eccentricity of the philosopher is also arguable from a spatial point of view, against the attribute of *heterotopy* - Socrates enters the stage more often than not from the outside, that is from an ex-centric place or at any rate marginal in relation to the centre (the house of a main character or the palaestra, the favourite place of the Sophists), but also particularly in terms of a discourse.

In fact, Socrates passes for the partisan of an eccentric logic, which is that of the paradox, off-center from the *doxa*: the totality of what is commonly accepted. If Socrates deliberately chooses paradoxical formulation, this is because in his view, the latter are invested with a non-negligible epistemic role. Hence, with Socrates, the paradox is a formidable instrument of knowledge.

One of the main themes of the *Gorgias* being precisely the knowledge of ethical concepts (*what is just and unjust, good and bad, what is happiness?*) - can argumentative semantics (Anscombe & Ducrot 1983, Ducrot & Carel 1999) offer a standard for the pertinent reading of these concepts?

The paradox of Socrates is equally being the master who questions and teaches at the same time. Therefore, what is the role of questioning in the economy of the dialogue? Given that, Socrates and his interlocutors each believe something. Do these beliefs reveal the *episteme* or the *doxa*? The question is not a trivial one, since it opposes two different ethical profiles: the philosopher and the sophist.

**Keywords:** *ethical concepts, dialogue, doxa, episteme, question, argumentation*

---

<sup>1</sup> *Departamentul de Limba și Literatura Franceză, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Str. Edgar Quinet, nr. 5-7, București, sector 1. Tel. profesional: (+40)21-314.89.65; Tel. personal: (+40)21.340.15.62, (+40)7272.88.440; E-mail: paunescu2000@yahoo.com*

## 1. Considérations préliminaires

La figure de Socrate, telle qu'elle nous apparaît à travers les dialogues platoniciens, est celle d'un personnage singulier dans le paysage de la *polis* athénienne. La singularité du philosophe se laisse saisir sous plusieurs aspects :

✓ celui de *l'hétérotopie* : au début du dialogue, Socrate entre en scène de l'extérieur, *i.e.* d'un lieu ex-centrique ou en tout cas marginal<sup>2</sup> par rapport au centre<sup>3</sup> – la maison d'un personnage de marque, la palestre ou le gymnase –, lieux d'élection des Sophistes.

UN AMI DE SOCRATE – « D'où viens-tu, Socrate ? » (*Protagoras*, 309a)

SOCRATE – *J'étais seul dans le vestiaire* [...] un instant après entrèrent ces deux hommes, Euthydème et Dionysodore, et avec eux une foule d'autres [...] En m'apercevant de l'entrée *assis tout seul*, Clinias vint droit à moi [...] (*Euthydème*, 273c)

SOCRATE – *Est-ce que nous sommes, comme on dit, arrivés après la fête ? Sommes-nous en retard ?* (*Gorgias*, 447a)

HERMOGENE – *Voilà Socrate*. Veux-tu que nous lui fassions part du sujet de notre entretien ? (*Cratyle*, 383a)

SOCRATE – *J'étais revenu la veille au soir de l'armée de Potidée et, comme j'arrivais après une longue absence*, je pris plaisir à revoir les endroits que j'avais l'habitude de fréquenter, entre autres la palestre de Tauréas [...]. J'entraï et j'y trouvai beaucoup de gens... (*Charmide*, 153a)

SOCRATE – J'allais de l'Académie directement au Lycée *par la route extérieure* qui passe au pied même du rempart. Parvenu à la petite porte où se trouve la source de Panops, je rencontrai là Hippothalès, fils d'Hiéronyme, et Ctésippe de Paeanie, et avec eux un groupe nombreux d'autres jeunes gens. (*Lysis*, 203a)

✓ L'hétérotopie du philosophe est doublée d'une *atopie* : le fait de ne pas être, au milieu des autres, en son lieu et place. « Socrate, perpétuel contradicteur, n'habite pas le lieu commun où tous se retrouvent, au centre de gravité de l'assemblée du peuple, qu'il ne fréquente guère »<sup>4</sup>. « Figure même de l'indétermination », il n'est jamais là où on l'attend, mais toujours *ailleurs*, en décalage, dans un « écart surprenant et déstabilisant [...] » par rapport aux autres<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Comme la prison, par exemple : SOCRATE – Tiens! Bonjour, Criton ! Que fais-tu là, de si bon matin ? Le gardien a donc accepté de te laisser entrer ? (*Criton*, 43a)

<sup>3</sup> Il arrive aussi que l'accès du philosophe au milieu des sophistes soit vécu comme un geste difficile : SOCRATE – Arrivés au vestibule, nous nous sommes arrêtés [...] à peine avons-nous frappé à la porte et nous a-t-il ouvert, qu'en nous apercevant il s'écrie : « Ah ! des sophistes ! mon maître n'a pas le temps » ; et en même temps de ses deux mains il nous ferme la porte au nez avec tout l'entrain dont il est capable. Nous frappons de nouveau. [...] enfin le gaillard nous a ouvert, mais à grand-peine encore (*Protagoras*, 314d).

<sup>4</sup> <http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Platon/Introduction/PlatonIntrod1.html#Text4>, consulté le 14.07.2014.

<sup>5</sup> Lacroix, 2007 : 55.

✓ L'indétermination de l'atopie socratique se laisse également saisir comme exigence d'un *ailleurs*, en tant que tension vers un *lieu autre* : celui des Idées. En ce sens, Socrate est proprement *atopos*, « étranger au monde », car la vérité qu'il recherche *n'est pas* de ce monde.

✓ Enfin, l'atopie de Socrate transparaît à travers sa façon de parler, *via* les attributs de l'étrangeté, de l'insolite, de l'originalité, voire de l'absurdité qui lui sont associés :

« Assurément, tu viens de dire là des choses bien absurdes » (*Le Politique*, 298e)  
 « Tu me sembles maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien plus étrange que quand tu me suivais en silence » (*Alcibiade Majeur*, 106a)  
 Tu tiens là des propos [...] insoutenables, Socrate (*Gorgias*, 467b)  
 Tu nous débités là, Socrate, d'étranges paradoxes. (*Gorgias*, 472c)

En effet, Socrate passe pour l'adepte d'une logique excentrique, qui est justement celle du paradoxe, du décentrement par rapport à la doxa : l'ensemble de ce qui est communément admis – et simultanément par rapport au centre constitué par les normes de la raison (et implicitement, du raisonnement valide)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Le principe d'identité, le principe de non contradiction et le principe du tiers exclu :

*Le principe d'identité* ( $A = A$ ) énonce qu'une chose est ce qu'elle est ou, dans la formulation de Quine (1953) : « Chaque chose est identique à elle-même et à rien d'autre ».

Dans le plan du langage, l'équivalent discursif du principe d'identité est la définition. La définition a la structure d'un énoncé analytique, *i.e.* d'un énoncé non transitif, vrai en vertu de la seule signification des mots qui le composent.

*Célibataire* = « homme non marié ».

*Chien* = « entité animée, animale, omnivore, qui aboie ».

Du point de vue ontologique, l'entité « célibataire », tout comme l'entité « chien », sont identiques à leur propre essence.

En tant que signes, les mots CHIEN et CÉLIBATAIRE possèdent un sens (on *intension*). CHIEN signifie /entité animée/, /animal/, /omnivore/, /qui aboie/. CÉLIBATAIRE signifie /homme/, /non marié/. Les propriétés à gauche du verbe « être » (qui ne fonctionne pas comme un verbe copule, mais doit se lire « est identique à ») nous livrent l'intension ou l'essence conceptuelle du signe. L'identité logique, «  $A = A$  », se trouve donc vérifiée.

Le principe d'identité est une exigence fondamentale du discours rationnel. Si on ne l'admet pas, le sens des concepts peut changer à tout instant, ce qui revient à dire qu'on ne peut rien affirmer qui ne soit contradictoire.

*Le principe de non contradiction* : deux propositions dont l'une est la négation de l'autre ne peuvent être simultanément vraies (mais elles peuvent être simultanément fausses). Un thé ne peut être simultanément chaud et froid, mais il peut être ni chaud, ni froid (autrement dit, tiède).

*Le principe du tiers exclu* : des deux propositions dont l'une est la négation de l'autre, l'une est nécessairement vraie, l'autre, nécessairement fausse (le tiers étant exclu). Socrate est soit grec, soit non grec. On ne peut simultanément affirmer (au sens d'assumer) *p* et *non p*.

## 2. Problématique

**2.1.** Comme tous les dialogues platoniciens, le *Gorgias* possède une dimension sémantique indéniable. Le début du *Gorgias* est, à ce propos, significatif : SOCRATE – Je voudrais savoir de lui (= Gorgias) quelle est la vertu de son art et *en quoi consiste* ce qu’il professe et enseigne ». Autrement formulé : « Qu’est-ce que la rhétorique ? » Ce questionnement n’est pas du tout isolé. Dans le *Lachès*, le problème des interlocuteurs est de savoir si l’escrime rend ou ne rend pas courageux ; l’intervention de Socrate, en même temps qu’elle donne au problème sa dimension philosophique (« Le courage est-il une partie de la vertu ? »), le transforme en problème sémantique : « Quel est le sens du mot *courage* ? » Même formulation du problème à propos de la piété, dans l’*Eutyphron*, de la vertu, dans le *Ménon*, de la sagesse, dans le *Charmide*, etc.

Si les gens ordinaires se servent des mots sans se poser la question de les définir, lorsqu’on est *sophos*, et qu’on possède donc un certain savoir, il s’agit de parler en spécialiste. Contrairement aux sophistes, Socrate avoue ne posséder aucune compétence (aucun savoir) pour n’avoir suivi l’enseignement d’aucun maître ni découvert quoi que ce soit. C’est pourquoi il se met de bon gré à l’école de ceux qui prétendent savoir : les sophistes. Les questions qu’il leur pose visent à débarrasser les mots de la gangue des idées préconçues afin de les rendre à leur dignité première : celle du concept.

« Sur toute question [...] il y a un unique point de départ pour quiconque veut bien en délibérer : c’est de savoir quel est [...] l’objet de la délibération ; sinon, l’échec est inévitable. Or un fait qui échappe à la plupart, c’est qu’ils ne connaissent pas l’essence de chaque chose ; aussi, croyant la connaître, ils négligent de se mettre d’accord au début de la recherche, mais, en avançant, ils en payent le prix, car ils ne s’accordent ni avec eux-mêmes ni avec les autres »<sup>7</sup>.

Pour Socrate, savoir *ce qu’est* une chose (angl. *knowing that*), c’est pouvoir la définir, la maîtriser du point de vue conceptuel. La discussion vise d’emblée le plan des Idées (le monde intelligible), le seul apte à garantir l’accès à une connaissance vraie, authentique. Les interlocuteurs de Socrate valorisent, eux, plutôt les vertus de la connaissance pratique (angl. *knowing how*).

En ce point, l’enjeu sémantique du dialogue est doublé par l’intervention de la perspective éthique : *comment agir* (*i.e.* quels choix opérer ?) à partir de ce que je

---

<sup>7</sup> Platon, *Phèdre*, 237b. L’approche philosophique d’un problème consiste d’abord dans l’élucidation des notions impliquées dans sa formulation, notions qui sont généralement représentées par les mots du langage quotidien.

sais ? Dans la vision du philosophe, l'action morale va de pair avec la *connaissance* des concepts éthiques clairs, distincts, stables et surtout non contradictoires.

Un des thèmes majeurs du *Gorgias* étant justement constitué par la définition des concepts éthiques<sup>8</sup> – qu'est-ce que le *juste* et l'*injuste*, le *bien* et le *mal*, qu'est-ce que le *bonheur* ? – la sémantique argumentative (Anscombe & Ducrot 1983, Ducrot & Carel 1999) peut-elle offrir une grille de lecture pertinente de ces concepts ?

**2.2.** Un deuxième axe de lecture est constitué par le sens même des affirmations socratiques. Fidèle à sa réputation de personnage excentrique, Socrate choisit de s'exprimer en paradoxes, qu'il étale devant ses interlocuteurs médusés. Comme son nom l'indique, le paradoxe est un énoncé *anomal*, i.e. *non doxal*, en tant qu'il transgresse les normes de la *doxa*<sup>9</sup>.

Si Socrate choisit délibérément les formulations paradoxales, c'est parce que de son point de vue, ces dernières sont investies d'un rôle épistémique non négligeable. L'énoncé paradoxal opère un décentrement des routines de pensée, une mise en question des croyances partagées. En affirmant le contraire de ce que l'on a l'habitude de croire, Socrate oblige ses interlocuteurs à se prêter à un examen du bien fondé de ce qu'ils affirment croire, examen qui finit souvent par un réaménagement de leurs systèmes de croyances. Le paradoxe est donc, dans la bouche de Socrate, un redoutable instrument de connaissance.

---

<sup>8</sup> La philosophie morale distingue entre concepts éthiques *denses* vs *raréfiés* (voir Williams, 1985/1990). Les concepts éthiques possèdent, outre un sens descriptif, un sens évaluatif.

Dans le cas des concepts raréfiés (*bien* vs *mal*), le sens évaluatif prime sur le sens descriptif. Le bien se voit associer des connotations positives, mais on peut douter qu'il ait vraiment un contenu descriptif : on peut définir une action bonne, mais non le *bon* ou le *bien* en soi. Contrairement aux notions de *piété* ou de *courage*, par exemple, dont la densité sémantique permet de reconnaître les entités auxquelles elles s'appliquent, les termes *bien* (*bon*) vs *mal* se caractérisent par un déficit de substance sémantique. Deuxièmement, le sens d'un terme raréfié est conjoncturel (un *bon* soldat est *bon* selon d'autres critères qu'un *bon* chrétien), i.e. variable en fonction du contexte et comme tel, difficilement épuisable dans les limites d'une définition de dictionnaire. Conséquemment, si deux personnes possèdent des critères différents en fonction desquels elles décident si une action est bonne ou mauvaise, leur désaccord sera de nature morale, non linguistique.

Dans le cas des concepts éthiques denses, la dimension évaluative est secondaire par rapport à la signification descriptive. Ainsi, l'évaluation (positive vs négative) associée aux notions de *courage* ou de *piété* dépend du sens de ces mots. Lorsqu'on affirme d'un soldat qu'il est courageux, on le fait en vertu d'un faisceau de propriétés descriptives (ce dernier se conduit d'une certaine façon en certaines circonstances), évaluées de façon positive (le comportement « courageux » est recommandable). Je ne peux donc employer l'adjectif *courageux* que si je connais le sens du mot *courageux*, au risque de commettre une erreur linguistique.

<sup>9</sup> Pour une définition de la *doxa*, v. *infra*, note 11.

**2.3.** Or, cette connaissance ne se manifeste pas de façon assertorique, mais interrogative. Le paradoxe de Socrate est d'être un maître qui interroge, tout en enseignant. Ceci étant, quel est le rôle du questionnement dans l'économie d'ensemble du dialogue ?

**2.4.** Enfin, Socrate et ses interlocuteurs croient chacun quelque chose. Ce « quelque chose » est une proposition tenue pour vraie, plus précisément, la croyance exprimée à travers cette proposition. L'ensemble logiquement consistant des propositions tenues pour vraies<sup>10</sup> – et conséquemment l'ensemble de celles qu'il considère comme étant fausses – constitue l'*univers de croyance* du locuteur ( $\mathcal{U}_L$ ) : ce que ce dernier croit/sait à un certain moment.

Ce savoir relève-t-il de l'*épistémè* ou de la *doxa*<sup>11</sup> ? La question n'est pas triviale, puisqu'elle permet d'opposer deux profils éthiques différents : le sophiste et le philosophe.

---

<sup>10</sup> Au niveau du discours, la vérité-correspondance (fondée sur la relation entre les mots et les choses) cède la place à une vérité de consistance : un locuteur ne peut simultanément assumer une proposition (*p*) et sa contradictoire (*non p*).

<sup>11</sup> La *doxa* se définit comme un ensemble de propositions ouvert et fluctuant, éventuellement contradictoire, grâce à sa dépendance contextuelle : lorsque je m'adresse à un enfant, je peux affirmer que la baleine est un poisson, même si je sais pertinemment qu'il s'agit d'un mammifère. La *doxa* est donc constituée par l'ensemble plus ou moins homogène, plus ou moins consistant de ce que le locuteur pense être vrai à tel moment ou dans tel intervalle. Il s'agit de croyances au sens faible (*think*, « penser que », opposé à *believe*, « croire que »), synonymes d'opinions, d'idées reçues, de préjugés ou de stéréotypes de pensée, dont la vérité est acceptée en dehors de tout examen préalable. L'*opinion*, expression de la *doxa*, se définit ainsi par son caractère versatile et conjoncturel.

À l'opposé, la *connaissance* est un corps de savoirs ou de croyances structuré, organisé sous forme de système. Les propositions constitutives de ce système ne peuvent pas être contradictoires. Un locuteur qui sait (au sens où il croit à la vérité d'une certaine proposition) ne saurait assumer simultanément *p* et *non-p*. Le savoir s'identifie donc à travers les attributs logiques de la cohérence et de la consistance.

Les opinions ne deviennent croyances (expressions d'un authentique savoir, d'une connaissance) qu'une fois assumées et reliées par un raisonnement valide. Dans les termes de Socrate, « la connaissance est lien (*logos*) » :

« Les opinions vraies, aussi longtemps qu'elles demeurent en place, sont une belle chose et tous les ouvrages qu'elles produisent sont bons. Mais ces opinions ne consentent pas à rester longtemps en place, plutôt cherchent-elles à s'enfuir de l'âme humaine ; elles ne valent donc pas grand-chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication. [...] dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est lien » (*Ménon*, 97e-79d).

Les croyances ont donc ceci de particulier qu'elles « restent à leur place ». Avoir une croyance, énonçable sous forme d'assertion, c'est être disposé à répondre de façon identique (*i.e.* non contradictoire), tant que la croyance persiste. Ainsi croire que Hannibal a traversé les Alpes, c'est être disposé, entre autres, à répondre « Oui » à chaque fois qu'on nous interroge sur la question.

### 3. Dimensions sémantiques du Gorgias

**3.1.** Dans la perspective de la sémantique argumentative<sup>12</sup>, les séquences : *Cette île est belle* ou *Ce soldat est courageux* n'ont de sens que dans la mesure où l'on comprend leurs suites discursives possibles : *Cette île est belle (A), DONC je vais la visiter (C)* ; *Ce soldat est courageux (A), DONC il ne prendra pas la fuite (C)*. Ces enchaînements seront dits *argumentatifs* dans la mesure où ils supposent la mise en relation d'une suite de deux éléments : un énoncé-argument, A, destiné à faire admettre, ou du moins à montrer le caractère admissible, vraisemblable, légitime, d'un énoncé-conclusion, C.

« Un locuteur fait une argumentation lorsqu'il présente un énoncé E1 (ou un ensemble d'énoncés) comme destiné à en faire admettre un autre (ou un ensemble d'autres) E2. Notre thèse est qu'il y a *dans la langue*<sup>13</sup> des contraintes régissant cette présentation »<sup>14</sup>.

Dans cette perspective, le sens des mots *beau* et *courageux* n'est donc pas descriptif, mais argumentatif, les mots respectifs fonctionnant comme autant d'arguments pour des conclusions possibles. Dans les termes d'Anscombe et Ducrot<sup>15</sup>, il est constitutif du sens d'un énoncé que de *prétendre* orienter l'interlocuteur vers certaines conclusions et de bloquer l'accès à certaines autres. Le sens d'un énoncé ne réside donc pas dans ses conditions de vérité<sup>16</sup>, mais dans *ses suites argumentatives possibles*.

« ... un énoncé est composé de mots auxquels on ne peut assigner aucune valeur intrinsèque stable [...] sa valeur sémantique ne saurait donc résider en lui-même, mais seulement dans les rapports qu'il a avec d'autres énoncés, les énoncés qu'il est destiné à faire admettre, ou ceux qui sont censés capables de le faire admettre »<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Anscombe & Ducrot, 1983.

<sup>13</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>14</sup> Anscombe & Ducrot, *op. cit.*, p. 8.

<sup>15</sup> *Idem*.

<sup>16</sup> Selon Ducrot (1993 : 236), la relation argumentative est « intrinsèquement liée au discours et impossible à dériver d'une connaissance extralinguistique de ce qui est dit par le discours » ; en d'autres termes, cette relation n'est pas déductible des informations que le discours pourrait apporter. Ainsi une analyse de la signification en termes de conditions de vérité serait incapable d'expliquer pourquoi les deux énoncés :

(i) *Il est huit heures.*

(ii) *Il n'est que huit heures,*

identiques quant à l'information communiquée, n'admettent pas tous les deux les mêmes enchaînements ou, autrement formulé, pourquoi on ne saurait enchaîner au deuxième énoncé toutes les conclusions possibles à partir du premier.

<sup>17</sup> Ducrot, 1982 : 157-158.

Le passage des arguments aux conclusions est validé par des lieux communs ou *topoi* : ensemble de propositions ou de croyances partagées, susceptibles d'assurer les prémisses implicites de toute forme de raisonnement endoxal : « Plus une île est belle, plus on a envie de la visiter » ; « Plus un soldat est courageux, plus il luttera bien ».

Dans la conception des auteurs, il y aurait dans chaque mot/énoncé des allusions aux *topoi*, *i.e.* à l'arrière-fond doxal sur quoi s'appuie le raisonnement du locuteur. C'est ce qui explique, par exemple, l'incongruité des enchaînements suivants : *Cette île est belle, DONC je ne la visiterai pas, Ce soldat est courageux, DONC il prendra la fuite*, ressentis comme *paradoxaux*<sup>18</sup>, alors qu'on ne serait aucunement gêné si le locuteur disait : *Cette île est belle, DONC je la visiterai/POURTANT je ne la visiterai pas*, ou : *Ce soldat est courageux, DONC il ne prendra pas la fuite/POURTANT il a pris la fuite*. En effet, dans notre société, « une belle île nous donne envie de la visiter » (croyance commune, *topos*), tout comme le courage d'un soldat nous garantit qu'il va bien lutter (*idem*).

Dès lors il n'y a qu'un pas à décrire le sens d'un mot/énoncé comme un paquet de *topoi*, valorisés soit dans une forme régulière (enchaînement en *DONC*, conforme à la *doxa*), soit dans une forme exceptive (enchaînement en *POURTANT*, transgressif par rapport à la *doxa*)<sup>19</sup>. Les *topoi* fonctionnent donc comme une sorte de règles ou de normes de bonne formation des séquences discursives, le rôle des connecteurs étant justement de signaler leur utilisation normative (*DONC*) vs exceptive (*POURTANT*).

**3.2.** L'enjeu des dialogues socratiques est soit qu'une thèse paradoxale, assumée par Socrate, finisse par être acceptée par l'interlocuteur, soit qu'une thèse apparemment banale, initialement assumée par le locuteur, ne puisse plus être soutenue sans contradiction par ce dernier.

3.2.1. Si l'on se fie à l'étymologie du terme, le paradoxe désigne une proposition qui est contraire à l'opinion commune (gr. *παράδοξος*, « *paradoxos* ») ou qui heurte le bon sens commun.

---

<sup>18</sup> On peut identifier deux types de paradoxes : le premier, par rapport au DICTIONNAIRE (« Il est courageux, DONC il prendra la fuite » entre en contradiction avec la logique de la langue) ; le second, par rapport à l'ENCYCLOPEDIE (« C'est une belle île, donc je ne la visiterai pas » entre en contradiction avec notre savoir sur le monde : dans notre monde, *BEAU* signifie « visitable » – relativement à une île –, tout comme *COURAGEUX a le sens* de « disposé à lutter » – en référence à un soldat). Pour une définition du paradoxe, v. *infra*, § 3.2.

<sup>19</sup> Les usages transgressifs spécifient une lecture concessive, la concession pouvant être définie comme une attente normative ratée.

3.2.2. Du point de vue de la sémantique argumentative, « un énoncé est linguistiquement paradoxal si son argumentation interne comporte des enchaînements linguistiquement paradoxaux »<sup>20</sup>. À son tour, un enchaînement est linguistiquement paradoxal si, dans le bloc sémantique considéré, la séquence « A DONC B » n'est pas linguistiquement doxale, tandis que « A POURTANT B » est linguistiquement doxale (et vice versa)<sup>21</sup>.

Exemples :

\*C'est un chien, DONC il n'aboie pas (enchaînement linguistiquement paradoxal : la conclusion introduite par « donc » annule un trait constitutif de la définition de *chien* : « entité animée animale qui aboie »)

C'est un chien, POURTANT il n'aboie pas (enchaînement linguistiquement doxal, quoique exceptif par rapport à la doxa : « un chien, ça aboie »)

C'est un chien, DONC il aboie (enchaînement linguistiquement doxal)

\*C'est un chien, POURTANT il aboie (enchaînement linguistiquement paradoxal : \*« un chien, ça n'aboie pas » n'est pas une croyance conforme à la doxa)

Même cas de figure dans les énoncés suivants :

\*Cette valise est légère, DONC Jean ne pourra pas la porter (enchaînement linguistiquement paradoxal : le sens argumentatif intrinsèque de l'adjectif *léger* est tel qu'il oriente vers une conclusion du type « facile à porter »)<sup>22</sup>

Cette valise est légère, POURTANT Jean ne pourra pas la porter (énoncé linguistiquement doxal, quoique exceptif par rapport à la doxa : « on porte facilement une valise légère »)

Cette valise est légère, DONC Jean pourra la porter (énoncé linguistiquement doxal)

\*Cette valise est légère, POURTANT Jean pourra la porter (énoncé linguistiquement paradoxal : \*« on ne porte pas facilement une valise légère » n'est pas une croyance conforme à la doxa)

---

<sup>20</sup> Ducrot & Carel, 1999 : 21.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>22</sup> Les énoncés linguistiquement ou sémantiquement paradoxaux sont à distinguer des énoncés socialement ou culturellement paradoxaux, comme le suivant : *Cette valise est légère, DONC Jean ne la portera pas*. Contrairement aux énoncés précédents, dans ce cas la conclusion exprimée dans le second segment n'est pas directement opposée à celle qu'implique le sens (les *topoi* intrinsèques) des mots utilisés dans le premier, mais à une combinaison entre ce sens (ces *topoi*) et certaines croyances sociales : ainsi, « une croyance sociale selon laquelle la possibilité de faire quelque chose est une raison de la faire, favorise, si elle est composée avec le *topos* intrinsèque de *léger*, la conclusion que Jean portera la valise, conclusion contraire à celle qui apparaît dans le discours » (Ducrot & Carel, art. cit., p. 8).

Au niveau des enchaînements paradoxaux, la conclusion *contredit* les attentes normatives générées par le sens même des mots *chien* et *légère* (que ce sens soit relatif au dictionnaire ou à l'encyclopédie : qu'est-ce qu'un chien, sinon un animal qui aboie ? que signifie *léger*, sinon facile à porter ?).

### 3.3. Venons-en maintenant aux affirmations de Socrate :

SOCRATE : ... je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux, et quiconque est injuste et méchant, malheureux. (470e) [...] tu es d'avis qu'on peut être heureux quand on fait le mal et qu'on est injuste [...] C'est le premier point sur lequel nous sommes en désaccord. Passons à l'autre : un homme injuste sera-t-il heureux, s'il vient à être puni et châtié ?

POLOS : Pas du tout ; en ce cas, il sera très malheureux.

SOCRATE : Alors, s'il n'est pas puni, il sera heureux, à ton compte ?

POLOS : Assurément.

SOCRATE : Et moi je pense, Polos, que l'homme qui commet une injustice [...] est malheureux en tous les cas, et qu'il est plus malheureux encore s'il n'est point châtié de son injustice, mais qu'il l'est moins, s'il la paye et s'il est puni par les dieux et par les hommes.

POLOS : Tu nous dérites là, Socrate, d'étranges paradoxes<sup>23</sup>. (472c-473a)

3.3.1. Dans la perspective de Polos, Socrate assume une opinion socialement paradoxale puisqu'elle entre en collision avec la *doxa*, expression du bon sens commun. L'argumentation socratique, d'autre part, tout en se situant apparemment en contradiction avec la *doxa*, est une tentative de restitution du sens même de *ce qui est en question* entre Socrate et ses partenaires de discussion. Or, *ce qui* anime les interlocuteurs n'est rien d'autre que la définition même du bonheur. Que signifie « être heureux »<sup>24</sup> ? Quoique non formulé de façon explicite, tel est l'enjeu du dialogue sémantique auquel Socrate convie ses interlocuteurs. Aux yeux de Socrate, savoir *ce qu'est* le bonheur rend possible de dire *ce qui* l'instancie. Autrement formulé, la *connaissance* de la définition d'un mot est la garantie de son *usage responsable*.

Or, déterminer le sens d'un mot, c'est révéler le raisonnement convoqué pour réfléchir à *la question* dans laquelle il est utilisé. Le sens des concepts éthiques (le bonheur, la justice, le bien) se précise ainsi progressivement au cours du dialogue, là où leur potentiel argumentatif est exhibé, exposé, étalé, à travers les suites discursives

<sup>23</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>24</sup> SOCRATE : ...les objets dont nous contestons ne sont pas de petite conséquence [...] puisqu'en somme il s'agit de *savoir* ou d'*ignorer* qui est heureux et qui ne l'est pas. (472c) C'est nous qui soulignons.

que ces mots rendent possibles. Bref, il s'agit d'un sens compacté, empaqueté, plié dans les mots mêmes qui le charrient, le but du dialogue étant justement de le déplier à travers l'examen des enchaînements argumentatifs que ces mots autorisent.

3.3.2. C'est là, nous semble-t-il, un second but, non moins important, du dialogue sémantique qui oppose Socrate et ses interlocuteurs : déclarer (au sens de « rendre manifeste », « révéler ») les conséquences – sémantiques et éthiques – de ce que les locuteurs disent<sup>25</sup>. Car ce que nous disons nous engage. C'est cet engagement éthique, implicite dans nos jeux de langage, que Socrate se propose d'explicitier, en le portant à la conscience du jeune Polos : SOCRATE – « Ne parle pas ainsi, Polos ! » (ou, dans d'autres traductions : « Fais attention à ce que tu dis, Polos ! »)

De ce point de vue, la responsabilité du locuteur s'articule à travers l'obligation qu'il a de *maîtriser* et *d'assumer* le sens de ce qu'il dit. Or, Socrate et son interlocuteur ne disent pas les mêmes choses, dans la mesure où ils ne partagent pas les mêmes croyances. Dans les termes de la sémantique argumentative, même si les deux locuteurs emploient les mêmes mots, ils ne leur associent pas les mêmes topoï.

**3.4.** Quel est donc l'arrière-plan doxal qui fonde les raisonnements de Socrate et de Polos ?

3.4.1. Que croit Socrate ? SOCRATE – « Je prétends que quiconque est honnête, homme ou femme, est heureux, et quiconque est injuste et méchant, malheureux » (470e). Dans la perspective de Socrate, le bonheur est dans la justice : « Juste, DONC heureux » est un enchaînement S-doxal (où S = Socrate).

3.4.2. Que croit Polos ? SOCRATE – « [...] tu (= Polos) es *d'avis* qu'on peut être heureux quand on fait le mal et qu'on est injuste » (472c). « Injuste, DONC heureux » est à son tour un enchaînement doxal, cette fois-ci dans la perspective de Polos (appelons-le « P-doxal »).

SOCRATE – « ... puisque tu (= Polos) *crois* qu'Archélaos est heureux en dépit de ses crimes. Ne devons-nous pas croire que telle est ta manière de voir ? POLOS – Si, absolument » (472c). Cette fois-ci, la croyance de Polos se laisse capter au moyen d'un enchaînement en POURTANT : « Injuste, POURTANT heureux », dirait Polos dans l'interprétation de Socrate.

Mais est-ce là vraiment la croyance de Polos ? Contrairement à « Injuste, DONC heureux », enchaînement P-doxal, « Injuste, POURTANT heureux » est, *dans la*

<sup>25</sup> GORGIAS : ... où veux-tu en venir ? (451e) ; GORGIAS : À quoi tend ceci, Socrate ? (453b) ; POLOS : Qu'entends-tu par là ? (462c, 463c) ; GORGIAS : Par Zeus, Socrate, moi non plus, je ne comprends pas ton langage. – SOCRATE : Je n'en suis pas surpris ; car je ne me suis pas encore expliqué clairement [...] (463c) ; CALLICLÈS : Où tend ta question, Socrate ? (486e) ; CALLICLÈS : Qu'entends-tu par se commander soi-même ? (491d) ; CALLICLÈS : ... à quoi tend cette question ? (497d) ; CALLICLÈS : Je ne sais ce que tu veux dire, Socrate. (505c)

*perspective de Polos*, un enchaînement *paradoxal*, puisque à côté, en dehors ou tout simplement contraire à la doxa. « Injuste, POURTANT heureux » n'a de sens qu'à partir de l'énoncé normatif correspondant : « Injuste, DONC malheureux » – qui est, lui, un enchaînement S-doxal. En effet, aux yeux de Socrate, l'homme injuste est fondamentalement malheureux. Ce n'est qu'à travers cet arrière-plan doxal que la séquence « Injuste, POURTANT heureux » se justifie du point de vue argumentatif.

Autrement formulé, Socrate interprète la croyance de Polos dans son propre univers de croyance ( $\mathcal{U}_S$ ). Il *concède* l'association de l'injustice et du bonheur tout en signalant son caractère *transgressif*<sup>26</sup> (on pourrait dire tout autant « étrange » ou « étranger »), en ce qu'elle contredit les attentes normatives générées par le sens même de l'adjectif « injuste », tel qu'il se définit *dans l'univers de croyance de Socrate* ( $\mathcal{U}_S$ ). Or, les propositions qui composent  $\mathcal{U}_S$  obéissent à un arrière-plan normatif sans commune mesure avec celui de Polos. Pour Socrate, l'injustice est incompatible avec le bonheur.

**3.5.** Un autre aspect du désaccord opposant Socrate et Polos est relatif à la définition même de l'action morale : SOCRATE – « ... un homme injuste sera-t-il heureux, s'il vient à être puni et châtié ? »

3.5.1. Si l'on se fie au dictionnaire, *punir* signifie 1. « *frapper d'une peine* pour avoir commis un délit ou un crime. 2. *Atteindre d'un mal* constituant une sanction »<sup>27</sup>. On comprend dès lors la réaction de Polos qui associe le bonheur à l'absence de punition, plus précisément, à l'évitement de l'inconfort (« frapper », « atteindre ») généré par son application : comment accepter que celui qui se voit arrêter pour avoir voulu s'emparer de la tyrannie soit plus heureux s'il supporte les conséquences de ses actions (s'il est donc torturé, mutilé, mis en croix et finalement tué) que s'il avait conquis la tyrannie et, maître de la ville, avait passé sa vie à satisfaire ses moindres caprices, craint, envié et admiré par ses concitoyens et par les étrangers ?

Ce qui semble échapper à Polos, c'est la dimension éthique du verbe *punir* (« délit », « crime »), dimension *intrinsèque* à son sémantisme, descriptible à travers un enchaînement du type : « X a mal agi, DONC X subit les conséquences de son action ». Cet enchaînement est linguistiquement doxal, dans la mesure où « Mal agir, DONC pâtir » est inscrit dans la signification même de *punir*. Que signifie *punir*, sinon subir les conséquences d'une action répréhensible ?

---

<sup>26</sup> Un enchaînement en POURTANTT, pour autant qu'il reconnaît la légitimité de la norme représentée par l'enchaînement doxal (a DONC b), est transgressif ou exceptif par rapport à la norme, mais sans être paradoxal.

<sup>27</sup> *Le Petit Robert*, 1999. C'est nous qui soulignons.

3.5.2. Envisagée dans une perspective éthique, qui est celle de Socrate, la signification de *punir* s'enrichit de l'enchaînement suivant : « Punir, DONC guérir ». En effet, dans la conception de Socrate, un homme guéri de ses fautes retrouve sa *condition* d'homme moral (= juste), source et garantie du bonheur. L'enchaînement « Puni, DONC heureux », paradoxal<sup>28</sup> dans la perspective de Polos, pour qui l'absence de punition est source de bonheur (« Les impunis sont heureux » – argumente Polos), est tout à fait doxal dans celle de Socrate.

Corrélativement, l'enchaînement « Impuni, DONC heureux », paradoxal dans la perspective de Socrate, pour qui l'absence de punition est source de malheur (« Les impunis sont malheureux – argumente Socrate), est, par contre, tout à fait doxal dans celle de Polos.

3.5.3. Apparemment, l'absence de punition semble compatible avec le bonheur autant qu'avec le malheur. Autrement dit, l'énoncé A (« X est puni/impuni ») oriente vers la conclusion C, autant que vers non-C, *pour autant qu'on ne se situe pas dans les limites du même univers de croyance*. Or, Socrate et son interlocuteur adhèrent à des univers de croyance différents : « Puni, DONC heureux » ( $\mathcal{U}_S$ ) vs « Puni, DONC malheureux » ( $\mathcal{U}_P$ ). Les propositions qui les composent s'annulent mutuellement : l'une est la négation de l'autre, d'où l'impossibilité d'instaurer un dialogue authentique : les interlocuteurs ne se rencontrent nulle part<sup>29</sup>.

3.5.4. Il s'agit, somme toute, de deux conceptions différentes du bonheur<sup>30</sup>. Polos associe bonheur et plaisir : être heureux, c'est pouvoir agir selon son bon plaisir sans aucun souci de la justice. Ainsi le tyran Archélaos est-il un homme puissant et heureux, car il fait tout ce qu'il désire (il tue son oncle, son cousin et son frère) sans aucun remords et surtout sans crainte d'être puni.

<sup>28</sup> L'enchaînement paradoxal remet en question le sens même des mots de la langue, ou bien les propositions constitutives de la doxa. Soit notre exemple d'un paradoxe en donc : « C'est un chien (a), donc il n'aboie pas (non b). Employer cette phrase, c'est, d'une certaine façon, contester le sens du mot « chien ». « Or contester un mot, c'est contester une institution, ce qui est aussi difficile pour l'institution linguistique que pour l'institution sociale : dans les deux cas on doit, tout en étant, par la force des choses, situé à l'intérieur d'un certain cadre, remettre ce cadre en question. Le paradoxe, tel que nous le décrivons, est une tentative pour casser les mots de la tribu » (Ducrot & Carel, art. cit., p. 19).

<sup>29</sup> On pourrait donc croire que « désaccords et conflits opposent d'abord des comportements et des opinions. » En réalité, « ce n'est que dans la mesure où nos croyances et désirs sont articulés à des règles, où ils communiquent avec un arrière-plan normatif ou des potentialités normatives, qu'ils portent en eux la possibilité de conflits, d'incompatibilités ou de contestations » (Cometti, 2011 : 31-32).

<sup>30</sup> Ce qui est intéressant, c'est que les deux locuteurs ne supposent pas qu'impunité et bonheur (Polos), ou impunité et malheur (Socrate) soient deux notions absolues, faisant sens séparément, avant leur mise en discours. Polos affirme que l'impunité est source de bonheur, tout comme Socrate affirme que l'impunité est source de malheur. Les segments syntaxiques contenant les mots en question s'éclairent l'un l'autre : s'ils font sens, c'est ensemble. En fait, les deux locuteurs proposent deux définitions contradictoires du bonheur, à travers le fait de relier bonheur et impunité (Polos) vs bonheur et châtiment (Socrate) à l'intérieur de deux blocs argumentatifs distincts. Le bonheur du deuxième bloc n'est pas identique au bonheur du premier. Les deux locuteurs ne parlent pas de la même « chose ».

Pour Socrate, le bonheur est par excellence un concept éthique. Le bonheur découle de la justice. C'est pourquoi ceux qui agissent injustement sont malheureux. Plus encore, ceux qui échappent au châtement sont plus malheureux encore que ceux qui payent la peine de leurs fautes.

3.5.6. La réaction de Calliclès ne tarde pas à signaler le caractère « déplacé », « excentrique » des opinions défendues par Socrate :

CALLICLÈS : ... Dis-moi, Socrate, faut-il croire que tu parles sérieusement en ce moment, ou que tu badines ? Car, si tu parles sérieusement et si ce que tu dis est vrai, c'est de quoi renverser notre vie sociale, et nous faisons, ce me semble, tout le contraire de ce qu'il faudrait. (481b)

Le discours de Socrate est-il aussi paradoxal qu'il en a l'air ? Si tel est le cas, comment expliquer le ravissement de Polos, qui à la fin de l'entretien change d'opinion et finit par donner raison à Socrate ?

**3.6.** La nécessité de préserver la consistance de son propre univers de croyance, exigence minimale de rationalité, empêche normalement le locuteur d'assumer, dans les limites du même dialogue, *p* et *non-p*. S'il lui arrive de le faire, le résultat en est désastreux : l'interlocuteur de Socrate se situe en contradiction avec soi-même : il est amené à abandonner son propre système de croyance (lequel, contenant des propositions contradictoires est, de ce fait, inconsistant) pour adhérer, de gré ou de force<sup>31</sup>, à celui du conlocuteur (en l'occurrence, Socrate).

3.6.1. Ce qui nous semble intéressant, c'est le parcours argumentatif en vertu duquel s'opère ce changement d'opinion, grâce auquel ce qui fonctionne initialement comme un argument pour le bonheur : le fait d'agir injustement sans être puni, finit par orienter vers la conclusion opposée : l'homme qui mène la vie la plus malheureuse est celui qui, refusant d'expié ses fautes, refuse de guérir son âme.

Dans la perspective de Socrate, expier, c'est pâtir, *i.e.* subir l'action d'un agent qui châtie (le juge). Or, celui qui châtie justement agit justement, tout comme celui qui est puni avec justice pâtit une action juste. Mais ce qui est juste est également beau. Donc si l'action du juge est belle, elle est également bonne, puisqu'elle est utile (*kalokagathôn*). Ce que souffre donc celui qui est puni est bon et utile, vu que le résultat visé est la guérison de son âme.

Pareils aux médecins qui guérissent les maladies du corps, les juges sont appelés à guérir les maladies de l'âme : « c'est qu'en effet la punition assagit et rend plus juste, et que la justice est comme la médecine de la méchanceté » (478c).

---

<sup>31</sup> GORGIAS – « Comme tu es violent, Socrate, si tu veux m'écouter, tu laisseras tomber cette discussion ou tu discuteras avec un autre que moi » (505d).

L'homme qui mène la vie la plus malheureuse est donc celui qui refuse de guérir son âme. Celui-là se conduit à peu près comme « un homme qui, atteint des plus graves maladies, se serait arrangé pour ne point rendre compte aux médecins de ses tares physiques et pour échapper à leur traitement, craignant, comme un enfant<sup>32</sup>, qu'on ne lui appliquât le feu et le fer, parce que cela fait mal » (478e).

3.6.2. Ainsi déployé, le sens des affirmations socratiques cesse d'être paradoxal. Croire que celui qui est guéri, est heureux (« Puni/guéri, DONC heureux »), tandis que celui qui est malade, est malheureux (« Impuni/malade, DONC malheureux »), sont deux attitudes conformes à la doxa. Le renversement de perspective opéré par Socrate oblige Polos à renoncer à ses opinions initiales : « Puni/guéri, DONC malheureux » vs « Impuni/malade, DONC heureux » – qui apparaissent, finalement, pour ce qu'elles sont : un ensemble d'affirmations éphémères, amORALES (car dépourvues de sens moral) et paradoxales.

**3.7.** Contrairement à Socrate, le sophiste prétend connaître *a priori*, avant la mise en discours, le sens de *ce qui est en question* (qu'il s'agisse de la rhétorique ou du sens même des concepts éthiques : que signifie être puissant ou heureux ?). Il sait ainsi, à partir des constats purement empiriques, autrement dit, à travers l'évidence de la vie quotidienne, que les tyrans sont non seulement heureux, mais en égale mesure puissants, car ils ont la possibilité de faire tout ce qu'il leur plaît sans crainte d'être punis. Socrate, pour sa part, s'attaque à toute forme de conformisme épistémique établie, obligeant l'interlocuteur à penser par lui-même, en fonction de ce qu'il croit (et non pas en fonction de ce que l'on croit<sup>33</sup>).

Il nous semble ainsi que la force du paradoxe socratique réside justement dans sa capacité d'amener l'interlocuteur à abandonner le confort des opinions toutes faites, à travers lesquelles s'exprime la pensée réglée, standardisée de la *doxa*, pour assumer, en tant qu'individu, la responsabilité d'une pensée autonome, qui se précise progressivement, à travers l'exercice de la confrontation dialogique à autrui.

---

<sup>32</sup> La conduite discursive de Polos, qui rechigne à se laisser interroger par Socrate, au risque de découvrir que ce qu'il prétendait savoir, il ne le sait pas, est métonymique de celle d'un enfant qui craint d'abandonner son corps aux soins des médecins par peur de se faire mal. L'emploi du mot « enfant » est là pour signaler l'imaturité du sophiste qui, s'il était cohérent comme individu, ne saurait refuser d'agir en vue de son propre bien. Sur la définition de l'individu comme agent rationnel, voir également *infra*, § 3.7.4.

<sup>33</sup> SOCRATE – Bienheureux Polos, tu essaie de me réfuter avec des preuves d'avocat, comme on prétend le faire dans les tribunaux. Là, en effet, les avocats croient réfuter leur adversaire quand ils produisent à l'appui de leur thèse des témoins nombreux et considérables, et que leur adversaire n'en produit qu'un seul ou pas du tout. [...] Mais moi, quoique seul, je ne me rends pas. [...] Moi, au contraire, si je ne te produis pas toi-même, et toi seul, comme témoin, et si je ne te fais pas tomber d'accord de ce que j'avance, j'estime que je n'ai rien fait qui vaille pour résoudre la question qui nous occupe [...]. (472c)

SOCRATE : Je soutiens que [les orateurs et les tyrans] ne font pas ce qu'ils veulent. [...]

POLOS : Ne viens-tu pas d'accorder tout à l'heure qu'ils font ce qui leur paraît être le meilleur ?

SOCRATE : Je l'accorde encore à présent.

POLOS : Alors, ne font-ils pas ce qu'ils veulent ?

SOCRATE : Je le nie.

POLOS : Quand ils font ce qui leur plaît ?

SOCRATE : Oui.

POLOS : *Tu tiens là des propos [...] insoutenables*<sup>34</sup>, Socrate.

SOCRATE : [...] Si tu es capable de m'interroger, prouve-moi que je me trompe ; sinon, réponds toi-même.

POLOS : Je veux bien te répondre, *afin de savoir enfin ce que tu veux dire*<sup>35</sup>. (466e-467d)

3.7.1. Le danger de la rhétorique, ouvrière de persuasion, c'est qu'elle induit chez le locuteur une croyance sans connaissance, autrement dit, l'illusion de la connaissance. Croyant savoir, mais ne sachant pas, le locuteur arrive facilement à entrer en contradiction avec lui-même. Or dans la conception de Socrate, la contradiction est signe de non savoir. Cette contradiction affecte non seulement le sens de ce que le locuteur *croit dire*, mais risque de contaminer le sens même de ce que Socrate *entend dire*.

Or, que dit Socrate ? Il dit qu'un homme, dans la mesure où il agit en tant qu'agent rationnel, agit en vue du bien<sup>36</sup>. Par conséquent, ce que nous désirons n'est pas l'action en soi<sup>37</sup>, mais le bien en vue duquel on veut l'accomplir. Ainsi donc, si une action se révèle mauvaise, alors même qu'elle nous a semblé bonne (sinon, on n'aurait pas décidé de la faire), il s'ensuit qu'en fait, on ne désirait pas la faire. Est-ce là un piège sémantique ?

3.7.2. Un homme qui tend la main pour attraper la salière, mais se retrouve avec la poivrière, a-t-il obtenu ce qu'il désirait ? On dirait que non, si ce qu'il a désiré c'est l'objet sous la description « salière »<sup>38</sup>, car l'objet obtenu n'est pas l'objet

---

<sup>34</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> SOCRATE – Crois-tu que les hommes, toutes les fois qu'ils agissent, veulent ce qu'ils font ou ce en vue de quoi ils le font ? Par exemple, ceux qui avalent une potion commandée par le médecin veulent-ils, à ton avis, ce qu'ils font, avaler une médecine désagréable, ou bien cette autre chose, la santé, en vue de laquelle ils prennent la potion ?

POLOS – Il est évident que c'est la santé qu'ils veulent. (467d)

<sup>37</sup> *I.e.* l'action pour l'amour de l'action : SOCRATE – Nous ne voulons donc pas égorger les gens, les exiler, les dépouiller de leurs biens par un simple caprice. Nous voulons le faire lorsque cela nous est utile [...]. Car c'est le bien, comme tu le declares, que nous voulons (468c).

<sup>38</sup> La notion de « désir sous description » a été introduite dans la philosophie de l'esprit par Anscombe, 1958.

*visé*. Mais on pourrait aussi bien répondre par l'affirmative, pourvu qu'il ait désiré le même objet sous la description « poivrière », cas auquel l'objet *réel* coïncide avec l'objet *visé*<sup>39</sup>.

L'opposition *objet réel vs objet visé*<sup>40</sup> réajuste le sens apparemment paradoxal de l'affirmation de Socrate : le sujet agissant de façon rationnelle ne peut se représenter l'objet de ses désirs (et donc implicitement de ses actions) que sous la description « bon ». Dans certains cas il arrive que l'objet réel de nos désirs soit mauvais – quoiqu'on l'ait perçu, au moment d'agir, comme étant bon. Mais même alors, l'objet visé reste le bien que nous croyons obtenir. L'affirmation « un homme qui fait ce qu'il lui plaît (ce qu'il lui semble être le meilleur) ne fait pas toujours ce qu'il veut » signifie donc : « un homme qui poursuit l'objet réel de ses désirs ne poursuit pas nécessairement son objet visé ». Bref, personne ne fait le mal en connaissance de cause. Le mal procède de l'ignorance<sup>41</sup> :

SOCRATE : ... Je maintiens, moi [...], que les orateurs et les tyrans ont très peu de pouvoir dans les États, comme je le disais tout à l'heure, car ils ne font presque rien de ce qu'ils veulent, quoiqu'ils fassent ce qui leur paraît être le meilleur (ce qu'ils désirent, n.n.).

POLOS : Eh bien, n'est-ce pas être puissant, cela ?

SOCRATE : Non, du moins *d'après ce que dit Polos*<sup>42</sup>. (466e-467b)

3.7.3. Apparemment, Polos ne sait pas ce qu'il dit. Or, que dit Polos ? Il dit que les orateurs, comme les tyrans, comptent parmi les gens les plus puissants de la cité. Dans l'opinion de Polos, être puissant, c'est avoir le pouvoir de faire ce que l'on désire, et c'est dans ce sens que le pouvoir est un grand bien pour celui qui le possède.

---

<sup>39</sup> Un exemple similaire serait le suivant : Que veut faire Œdipe ? « Œdipe veut épouser Jocaste (p), donc Œdipe veut épouser sa mère (q). » Ce raisonnement est bien entendu faux, mais uniquement dans la perspective de quelqu'un qui *sait* que Jocaste est la mère d'Œdipe (le raisonnement est d'ailleurs formellement valide strictement dans les limites d'une logique qui exclut toute référence au locuteur). Dans la perspective d'Œdipe, *p* est vraie (Œdipe veut épouser Jocaste), tandis que *q* est fautive (Œdipe ne veut pas épouser sa mère). Autrement formulé, l'objet *réel* du désir d'Œdipe (sa mère) ne coïncide pas avec l'objet *visé* (Jocaste). De cette façon, on n'est plus obligés de prétendre qu'Œdipe veut et ne veut pas une chose (il veut épouser la femme qu'il aime, mais strictement sous la description « la belle reine de Thèbes », et non sous la description « ma mère »).

<sup>40</sup> La distinction appartient à Santas, 1979, *apud* Vlastos, 2002.

<sup>41</sup> Sur le fameux paradoxe socratique selon lequel « personne ne commet le mal en connaissance de cause », cf. aussi *Ménon*, 77d :

SOCRATE : Il est donc évident que ceux-là ne désirent pas le mal, qui l'ignorent, mais qu'ils désirent des choses qu'ils croyaient bonnes et qui sont mauvaises, de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise et qui la croient bonne désirent manifestement la bien, n'est-ce pas ? (*Ménon*, 77d)

<sup>42</sup> C'est nous qui soulignons.

POLOS :

Être puissant, c'est faire ce que l'on désire.

Or, les orateurs et les tyrans font ce qu'ils désirent.

Donc, ils sont puissants.

3.7.4. Socrate, au contraire, affirme que les orateurs, tout comme les tyrans, comptent parmi les gens les moins puissants de la cité, parce que même lorsqu'ils font ce qu'ils désirent (ce qui leur paraît être le meilleur), ils ne font presque rien de ce qu'ils veulent. Contrairement à Polos, Socrate entend distinguer entre *désir* et *volonté*<sup>43</sup>.

3.7.4.1. Vouloir faire, c'est agir en connaissance de cause (savoir ce que l'on fait). Or, le savoir est l'apanage de l'homme compétent (dans les dialogues de Platon, il s'agit d'une compétence morale). Dans l'opinion de Socrate, les orateurs agissent sans connaissance (ils ne sont pas compétents dans le domaine moral). Ils n'ont que des opinions, et non des croyances, lesquelles dérivent du savoir, i.e. de la connaissance des principes moraux qui régissent la vie bonne.

3.7.4.2. Pour Polos, le pouvoir a son point de départ dans le désir du sujet. Mais ce sujet qui désire n'est pas encore un véritable agent. La décision d'action n'est rien d'autre, pour le sujet agissant, qu'un moyen de satisfaire son désir. Que dois-je faire pour combler mon désir ? telle est la question que se pose le sujet désirant. Dans l'univers axiologique de Polos, les raisons d'agir sont de nature pratique, instrumentale (sagesse pratique : *phronèsis*). Le sujet agissant est l'instrument de son propre désir.

3.7.4.3. Contrairement au sujet – assujetti à son propre désir –, l'agent – être de raison – se définit par un savoir (une compétence), un pouvoir (fondé sur la compétence) et un vouloir (orienté vers une finalité : le bien). D'après Socrate, la vraie puissance est la capacité de se diriger soi-même, d'agir de façon rationnelle. Or, le sens de nos actions ne se révèle qu'à travers leur insertion dans un horizon proprement téléologique : l'agent rationnel agit en vue d'un certain but. Ce que l'on veut donc, ce n'est pas ce que l'on fait, mais la fin en vue de laquelle on le fait (467d). Cette fin n'est nulle autre que le bien, l'idéal suprême de la vie bonne : « C'est donc en vue du bien qu'on fait tout ce qu'on fait [...] » (468b)

Dans la perspective de Socrate, les ressorts de nos actions sont de nature morale. La question « dois-je agir ainsi ? », une fois posée, manifeste le dépassement de la motivation individuelle, limitée à la sphère du sujet (et à ses propres désirs), à travers l'ouverture éthique vers autrui.

---

<sup>43</sup> POLOS : Être puissant, c'est faire ce que l'on désire. vs SOCRATE : Être puissant, c'est faire ce que l'on veut.

## 4. Questions

**4.1.** Contrairement au sophiste, maître de sagesse, donc implicitement possesseur d'un certain savoir, d'une science, Socrate adopte la position d'une ignorance avouée : « je sais que je ne sais pas ». Le questionnement socratique se justifie donc, apparemment, à travers le désir de combler une lacune de savoir, et ce faisant, d'entrer en possession de la sagesse. Cette attitude permet déjà de situer le profil éthique du philosophe en opposition à celui du sophiste : le philosophe recherche la sagesse, tandis que le sophiste prétend la posséder<sup>44</sup>. Ce que le locuteur sait s'exprime à travers un ensemble d'affirmations dont le tout constitue un texte, *i.e.* un ensemble de propositions stables et non contradictoires. La stabilité des opinions est donc signe de savoir<sup>45</sup>.

**4.2.** Selon Fabienne Brugère, « on [ne] doit user du savoir [que] par l'entremise d'une éthique, celle du soupçon ou de la critique »<sup>46</sup>. Il ne reste donc plus à Socrate que d'amener son interlocuteur à entrer, de gré ou de force, dans le jeu de langage qui lui est proposé : *la dialectique* – succession méthodique de questions et de réponses, l'obligeant à expliciter les règles à la base de son raisonnement et ce faisant, lui donner la chance de guérir de son ignorance. Comme toute analyse du langage, la maïeutique socratique est douée de vertus thérapeutiques<sup>47</sup>. Interpeller l'interlocuteur sur les évidences non problématisées qui l'habitent, c'est opposer résistance à la sédimentation d'un savoir constitué de vérités toutes faites, de dogmes soustraites à l'examen de la pensée raisonnante.

**4.3.** C'est en ce point qu'intervient le pouvoir de décentrement du questionnement socratique, obligeant l'interlocuteur à se recentrer sur la connaissance de l'essence (le vrai savoir)<sup>48</sup>, mesure de nos croyances. Selon Socrate, il est moralement et

---

<sup>44</sup> Sur l'opposition entre Socrate et les sophistes, v. Păunescu, 2009.

<sup>45</sup> Le discours socratique promeut une éthique des opinions qui, en tant qu'elles procèdent d'un savoir, s'enchaînent dans un raisonnement logiquement valide. Le caractère mouvant de l'opinion est semblable aux statues de Dédale qui, « si on ne les attache pas, s'échappent et prennent la fuite, tandis que, si elles sont attachées, elles demeurent en place. [...] En effet les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, sont de belles choses et produisent toutes sortes de biens ; mais elles ne consentent pas à rester longtemps ; elles s'enfuient de notre âme, de sorte qu'elles ont peu de valeur, tant qu'on ne les a pas enchaînées par la connaissance raisonnée de leur cause. [...] Les a-t-on enchaînées, elles deviennent d'abord sciences, puis stables ; et voilà pourquoi la science est plus précieuse que l'opinion droite, et elle en diffère par le lien qui la fixe. » (*Ménon*, 97d)

<sup>46</sup> Brugère, 2011 : 80.

<sup>47</sup> SOCRATE : ... N'hésite pas à répondre, Polos : il ne t'en arrivera aucun mal. Livre-toi bravement à la discussion comme à un médecin et réponds par oui ou par non à ma question (*Gorgias*, 475d).

<sup>48</sup> Dans les dialogues aporétiques, à la fin du dialogue, les personnages restent décentrés, sans qu'aucun recentrement ne vienne apaiser l'inconfort d'un esprit désormais privé de repère.

épistémiquement correct d'avancer uniquement des croyances argumentables, en ce qu'elles reposent sur le savoir, qui est la connaissance de ce qui est vrai (l'Idée, l'essence, l'être en soi). L'opinion, en tant que décentrement par rapport à l'essence, n'est au contraire qu'illusion, éparpillement, errance.

Les questions sont donc requises pour échapper au caractère erratique de l'opinion. Comment ? En poursuivant le questionnement jusqu'au moment où une croyance, attachée à d'autres croyances – assumées par un seul et même locuteur –, forment un ensemble consistant, autrement dit, un savoir. Loin d'être de simples articulations structurales du dialogue, les questions possèdent une fonction épistémique non négligeable: elles opèrent comme un instrument de validation du bien fondé des croyances du locuteur<sup>49</sup>.

**4.4.** On peut reprocher aux sophistes leur mauvaise foi, tout comme on peut reprocher à Socrate de *vouloir* les attirer sur un terrain (l'entretien dialectique) où ces derniers n'ont pas envie de se laisser entraîner.

À ce propos, la constance avec laquelle Socrate insiste sur ses bonnes intentions, à savoir celles de saisir correctement la pensée de l'interlocuteur<sup>50</sup>, amène ce dernier à quitter l'état de vigilance intellectuelle nécessaire dans une confrontation de type agonal. Comme l'affirme Andrei Cornea, en acceptant de répondre aux questions de Socrate, l'interlocuteur accepte à son insu tout un contexte interrogatif qu'il ne maîtrise pas, « et qu'à la limite il pourrait assumer, partiellement ou totalement, à condition de le connaître. Le répondant doit subir les conséquences de

<sup>49</sup> Cet instrument n'est nul autre que le fameux *elenchus* socratique, dont l'effet le plus immédiat est celui d'amener l'interlocuteur à se contredire lui-même. La confusion de l'interlocuteur qui « ne sait pas » ou « ne sais plus » représente une étape essentielle du passage de l'opinion à la croyance.

ALCIBIADE : Mais par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, mais il me semble avoir un comportement absolument étrange. Car quand tu m'interroges, tantôt je crois dire une chose, tantôt une autre. – SOCRATE : Et ce trouble, mon cher, ignores-tu ce qu'il est ? – ALCIBIADE : Absolument. – SOCRATE : Penses-tu que si quelqu'un te demandait si tu as deux ou trois yeux, deux ou quatre mains ou quelque autre chose de ce genre, tu répondrais tantôt une chose, tantôt une autre ou toujours la même chose ? – ALCIBIADE : Je finis par craindre de me tromper aussi à mon sujet, mais je crois que je répondrais la même chose. – SOCRATE : N'est-ce pas parce que tu le sais ? N'en est-ce pas la raison ? – ALCIBIADE : Oui, je le crois. – SOCRATE : Alors, ces choses à propos desquelles tu fais, malgré toi, des réponses contradictoires, il est évident que tu ne les connais pas (*Alcibiade*, 116e-117a).

<sup>50</sup> SOCRATE – Je me demande si je comprends bien ce que tu entends par ce mot de *rhétorique*. Je le verrai plus clairement tout à l'heure. Réponds-moi : il existe des arts, n'est-ce pas ? (450b) SOCRATE – Que veux-tu donc dire par là ? (452c) SOCRATE – Je soupçonnais bien moi-même, Gorgias, que c'était cette persuasion et ces objets que tu avais en vue. Mais pour que tu ne sois pas surpris si dans un instant je te pose encore une question semblable sur un point qui paraît clair et sur lequel je veux néanmoins t'interroger... (454b)

ce monde assumé de la même façon que le destinataire d'un colis qui, au moment d'en signer le récépissé, est obligé d'en accepter intégralement le contenu, alors même qu'il ne le connaît pas »<sup>51</sup>.

En effet, la question, en tant même qu'elle scande la progression du dialogue, obligeant l'interlocuteur à n'avancer qu'à petits pas, en « connaissance de cause », occulte justement le point d'arrivée, l'horizon qu'elle prétend ouvrir. Arrivé au terme du parcours argumentatif auquel il a été convié par Socrate, l'interlocuteur se voit contraint d'adopter un point de vue (en l'occurrence, celui de Socrate), auquel il n'adhère pas. Serait-ce la contradiction entre l'économie du parcours argumentatif, apparemment contrôlé par l'interlocuteur (auquel Socrate demande de façon systématique son accord) et le terme de ce parcours, où l'interlocuteur est confronté au moment inconfortable de la contradiction avec soi-même<sup>52</sup>, le résultat d'une manipulation ?

**4.5.** Enfin, en acceptant de répondre à ces questions, l'interlocuteur assume un texte (ensemble consistant de propositions) dont le véritable auteur n'est pas lui, mais Socrate. L'herméneutique dialogique cache dans ce cas une forme insidieuse de monologisme<sup>53</sup>, faisant du *Gorgias* un discours de l'autorité épistémique se subordonnant, dans des buts stratégiques, le raisonnement dialectique.

## 5. Pour conclure

ALCIBIADE : ... c'est une chose que j'ai omis de dire en commençant, que ses discours ressemblent exactement à des silènes qui s'ouvrent. (221e) Si en effet l'on se met à écouter les discours de Socrate, on est tenté d'abord de les trouver grotesques : tels sont les mots et les tournures dont il enveloppe sa pensée qu'on dirait la peau d'un injurieux satyre. [...] (222a) mais qu'on ouvre ces discours et qu'on pénètre à l'intérieur, on trouvera d'abord qu'ils renferment un sens que n'ont point tous les autres, ensuite qu'ils sont les plus divins et les plus riches en images de vertu, qu'ils ont la plus grande portée ou plutôt qu'ils embrassent tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux pour devenir honnête homme. (*Le Banquet*, 221e-222a)

<sup>51</sup> Cornea, 2005 : 22 (notre traduction).

<sup>52</sup> Dans la conception de Socrate, un discours cohérent est la garantie d'un univers de croyance consistant. À son tour, la consistance de nos croyances est une garantie de l'action conséquente.

<sup>53</sup> Quatre anomalies peuvent bloquer l'installation d'un dialogue authentique : (i) la mauvaise foi ; (ii) l'absence d'un problème, d'un point de départ véritable ; l'interrogation du sophiste n'est qu'un prétexte à l'étalement d'un savoir déjà constitué. Le sophiste cherche sans désir, d'où la possibilité d'opposer l'*inauthenticité* de la sophistique à l'*authenticité* du questionnement socratique (« je veux savoir ») ; (iii) le savoir absolu vs (iv) le non savoir absolu : le dernier ne permet pas la formulation de la question, alors que le premier lui enlève son sens. Vivant dans l'inflation des « réponses », le sophiste est un être par excellence *non dialogable*.

**5.1.** Socrate, le philosophe athénien qui fait cohabiter les contraires, est comparé par Alcibiade aux statues creuses représentant des silènes. Loin d'être insultante, la comparaison est un subtil éloge. De véritables sapates, ces statues, laides à l'extérieur, sont destinées à renfermer des objets précieux, comme des statues de dieux ou des médicaments.

Le message d'Alcibiade est clair : semblable aux silènes par son apparence physique, Socrate possède une grande richesse intérieure. Il ne faut donc pas se fier aux apparences de la chair, d'autant moins à celles du *logos*. Au lieu de nous limiter à saisir le paradoxe apparent, il faut ouvrir le discours à l'interprétation, afin de saisir le (vrai) sens de ce qui est dit, et ce faisant, d'accepter de vivre notre relation au vrai comme une thérapie censée guérir les infirmités de nos âmes.

Dans l'opinion de Socrate, il est impossible de traiter l'âme comme on traite le corps. L'âme requiert des mots, et malgré les apparences, ce n'est pas au sophiste, mais au philosophe qu'il revient la responsabilité d'élaborer une « thérapie de la parole »<sup>54</sup>. En effet, la rhétorique exerce une conviction qui permet de croire sans savoir (ce qui est le propre de la persuasion), et non la conviction propre à la connaissance<sup>55</sup>. Le discours philosophique, d'autre part, naît du désir authentique de connaître la vérité en faisant appel aux normes de la raison<sup>56</sup>. Or de ce point de vue, Socrate et ses interlocuteurs ne se situent jamais *au même endroit*.

**5.2.** L'*hétérotopie* du philosophe est doublée, comme nous l'avons suggéré, d'une *atopie*, ces deux situations étant argumentables aussi bien en termes de localisation spatiale (le sophiste et le philosophe ne partagent pas les mêmes lieux), mais aussi et surtout en termes discursifs<sup>57</sup>. L'ethos du philosophe (l'image que ce dernier donne de lui-même à travers sa façon de parler) s'oppose à celui du sophiste. Si l'objet de la rhétorique est la parole (les beaux discours), celui de la philosophie est la pensée. Plus précisément, l'objet de la philosophie, telle qu'elle est pratiquée par Socrate, est la mise en forme d'une pensée logiquement consistante.

---

<sup>54</sup> Grimaldi, 2004.

<sup>55</sup> Platon (via Socrate) affirme la supériorité de la connaissance sur l'opinion, de la réalité sur l'apparence, du vrai sur le vraisemblable, de la dialectique sur la rhétorique.

<sup>56</sup> La persuasion (apanage de la rhétorique) est en philosophie une *vertu collatérale* du désir d'instruire, tandis qu'en rhétorique, l'apprentissage est une *vertu éventuelle* du désir de persuader.

<sup>57</sup> « Selon L. Robin, au sens propre, l'être atopique est "celui qui ne suit pas les sentiers battus et dont l'originalité ingénue (*atopia*) déconcerte" [...]. L'*atopia* est, pour lui, "le caractère qui fait que l'on ne sait où *loger* un pareil être dans les catégories humaines de l'expérience commune" [...]. Ceci étant, "*ἄτοπος*" signifie très directement "sans lieu", "privé de lieu", éventuellement "a-local" ou "insituable" [...]. » (Lacroix, *op. cit.*, p. 55).

**5.3.** Les affirmations du philosophe relèvent de l'*épistémè* (lieu du vrai), tandis que celles du sophiste se conforment à la *doxa* (l'opinion commune, le vraisemblable). Or, le vraisemblable – catégorie relative, relationnelle – réside dans l'association entre une régularité énoncée sous une forme générale (ce qui arrive la plupart du temps<sup>58</sup>), et une expérience (en l'occurrence, celle du locuteur) censée la vérifier. À l'opposé, la vérité poursuivie par Socrate n'est relative ni à l'individu, ni aux circonstances conjoncturelles de l'existence quotidienne, mais revêt le caractère idéal, absolu de ce qui est universellement vrai. Aux yeux de Socrate, la vérité est irréfutable<sup>59</sup>. Si l'opinion peut se modifier au gré des interlocuteurs et des circonstances, les croyances vraies demeurent, elles, invariables.

SOCRATE : Te rends-tu compte, excellent Calliclès, combien sont différents les reproches que tu me fais et ceux que j'ai à t'adresser ? Tu prétends, toi, que je dis toujours les mêmes choses et tu m'en fais un crime ; moi je te reproche, au contraire, de ne jamais dire les mêmes choses sur les mêmes sujets [...]. (491d)

Le caractère versatile de la *doxa*, fondée sur le savoir sur le monde, ne garantit ni la consistance, ni la stabilité de l'univers de croyance du locuteur, qui ne parvient pas à articuler dans un tout cohérent ce qu'il affirme.

**5.4.** À ce propos, l'apparente contradiction du discours socratique, que l'interlocuteur non avisé peut juger grotesque, « comme la peau d'un injurieux silène », s'avère porteuse d'un sens « que n'ont point tous les autres », étant parmi « les plus divins et les plus riches en images de vertu ». Socrate montre en effet que la connaissance (en l'occurrence, celle des concepts éthiques comme le *bien* et le *mal*, le *juste* et l'*injuste*) est la vertu suprême de l'individu agissant. La connaissance est le moteur d'une volonté mise au service de l'action morale. Au pôle opposé, une volonté faible (*akrasia*), entièrement subordonnée aux désirs du sujet, trahit une forme d'ignorance qui explique que celui qui agit soit inapte à saisir pleinement les conséquences de ses actes. Au relativisme épistémologique du sophiste, subordonné à une logique utilitariste, circonstancielle, s'oppose ainsi l'idéalisme épistémologique prôné par Socrate.

Pour Socrate, l'ensemble des vertus éthiques forme une unité essentielle, dans ce sens qu'on ne saurait en posséder une, sans du même coup les posséder toutes. L'homme moral est entièrement bon, et non pas bon sous un aspect ou un autre. L'intelligence des concepts éthiques ne pose donc pas uniquement un

---

<sup>58</sup> Aristote, <http://docteurangelique.free.fr>

<sup>59</sup> SOCRATE : Ne dis pas [qu'il est] difficile [à la réfuter], Polos, mais impossible ; car on ne réfute jamais la vérité. (473b)

problème de nature sémantique (quel est le sens des mots *courage*, *bonheur*, *piété*, etc. ?), mais en égale mesure éthique. Même si le courage, le bonheur ou la piété sont des biens pour ceux qui les possèdent, vu qu'ils sont bons en soi, savoir ce qui est bon/bien ne se réduit pas à connaître le sens des mots *bon/bien*, mais à savoir ce que c'est que de *bien agir*.

Ne pouvant être définis en termes de propriétés (puisqu'ils sont dépourvus de dimension descriptive), le *bien* et le *mal* semblent se soustraire à toute délibération. Il n'y a pas un contenu prédéfini sur lequel les interlocuteurs puissent (ou non) s'accorder. La question « Qu'est-ce que le bien ? », en tant même qu'elle porte sur un concept éthique raréfié, demande donc à être reformulée : « Qu'est-ce que c'est que de bien vivre ?/Qu'est-ce que c'est qu'une vie bonne ? » Ce n'est qu'une fois insérée dans ce contexte que l'idée de *bien* reçoit la densité sémantique nécessaire à sa transformation en objet de délibération. Le but final de nos actions étant le bien, sa réalisation suppose la connaissance des concepts moraux : la justice, le courage, la piété, etc. Or, la justice est bonne, le courage est bon, la piété est bonne, etc. Le *bien*, concept éthique raréfié, s'associe le sémantisme des concepts éthiques denses, pour devenir l'objet privilégié de la réflexion morale dans les *Dialogues*.

**5.5.** Finalement, la différence entre le philosophe et le sophiste n'est pas tant relative à la construction de leur discours<sup>60</sup>, qu'à sa portée morale. La pédagogie socratique, aussi paradoxale qu'elle soit, garantit une situation optimale dans le plan de l'éthique, la seule viable pour être heureux et ne pas risquer de perdre son âme.

## BIBLIOGRAPHIE

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, *L'Intention*, Paris, Gallimard, 2002.

Anscombe, Jean-Claude, DUCROT, Oswald, *L'Argumentation dans la langue*, Bruxelles, Mardaga, 1983.

---

<sup>60</sup> Socrate montre bien qu'il existe, en réalité, deux types d'activités : d'une part, celles qui sont des arts parce que leur pratique exige une régulation interne réalisée au moyen des normes et des règles ; d'autre part, les activités dépourvues de détermination interne, en tant que pratiques uniquement relatives au talent et aux aptitudes des sujets. La rhétorique s'inscrit dans cette seconde catégorie.

Néanmoins, dans leur qualité de déductions, rhétorique et dialectique sont exactement les mêmes : dans les deux cas il s'agit d'un même cheminement de la pensée à partir des prémisses vers la conclusion (possible, dans un cas, nécessaire, dans l'autre).

- Aristote, *Premiers Analytiques*, chap. XXVII. Paris, Ladrance, 1866 [Consulté en édition numérique à l'adresse <http://docteurangelique.free.fr>]
- Brugère, Fabienne, « À quoi sert le savoir ? La réponse de Fabienne Brugère », in *À quoi sert le savoir ?*, Paris, PUF, 2011.
- Cometti, Jean-Pierre, *Qu'est-ce qu'une règle ?*, Paris, Vrin, 2011.
- Cornea, Andrei, *Când Socrate nu are dreptate*, București, Humanitas, 2005.
- Darriulat, Jacques, *Introduction à la philosophie de Platon. Les maîtres de sagesse* [Consulté en édition numérique à l'adresse <http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Platon/Introduction/PlatonIntrod1.html#Text4>].
- Ducrot, Oswald, « Note sur l'argumentation et l'acte d'argumenter », *Cahiers de linguistique française*, n° 4/1982.
- Ducrot, Oswald, « Les topoï dans la théorie de l'argumentation dans la langue », in Christian Plantin (éd.), *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, 1993.
- Ducrot, Oswald, Carel, Marion, « Le problème du paradoxe dans une sémantique argumentative », *Langue Française*, n° 123/1999.
- Grimaldi, Nicolas, *Socrate le sorcier*, Paris, PUF, 2004.
- Lacroix, Jean-Yves, *L'utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007.
- Păunescu, Marina-Oltea, « Ethos sophistique vs ethos socratique : deux scénarios pédagogiques », *Studii și cercetări lingvistice*, n° 2/2009.
- Quine, Willard van Orman, *Du point de vue logique. Neuf essais logico-philosophiques*, Paris, Vrin, 2003.
- Vlastos, Gregory, *Socrate: ironist și filozof moral*, București, Humanitas, 2002.
- Williams, Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990.