



HAL
open science

Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias

Alain-Marc Rieu

► **To cite this version:**

Alain-Marc Rieu. Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias. Peter Schmitter. *Geschichte des Sprachtheorie*. Vol 2: Sprachtheorien der abendländischen Antike, Gunter Narr Verlag, pp.119-139, 1992. hal-00743827

HAL Id: hal-00743827

<https://hal.science/hal-00743827v1>

Submitted on 20 Oct 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2.3 Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias

Alain-Marc Rieu, Strasbourg

L'anthropologie de la Grèce ancienne fournit désormais le savoir permettant de comprendre le statut et la fonction conférés au discours à cette époque, de donner sens aux théories et aux pratiques du langage qui s'y développèrent. On peut ainsi analyser à l'intérieur des théories et des pratiques les conditions externes les déterminant¹. Ce n'est pas ici le lieu de récapituler les acquis de cette discipline; il suffit de rappeler que ces travaux² se fondent sur la mutation sociale qui se produit en Grèce vers le VII^e siècle où l'on voit une culture non pas rompre avec elle-même, mais se métamorphoser, se déconstruire et se reconstruire en même temps. Ce processus complexe conduit à une désacralisation progressive de tout un secteur de l'organisation et des pratiques sociales, qui se récapitule finalement dans la cité, par la distinction entre le "domestique" et le "commun"³. Cela veut dire que tout un pan de la vie collective s'extraie lentement d'une "pensée mythique"⁴. Ce processus s'exprime de façon différenciée: la société se met d'abord à exister comme une entité idéale, externe aux individus qui la composent, qui en sont les vecteurs et les acteurs. Les individus qui y appartiennent⁵ ont le sentiment qu'elle dépend de leur choix, de leur décision et de leur action; ils peuvent donc agir sur elle pour la transformer, la réformer, l'orienter, etc. Telle est l'expérience de la démocratie et ses paradoxes. De la même façon, l'environnement naturel devient un objet de savoir susceptible d'être décrit de façon profane par la construction d'un type de savoir, la science, et d'une "conception" (θεωρία) de la Nature. De plus, dans la cité, l'individu apparaît à lui-même et à autrui comme une entité à part entière grâce à son statut de citoyen prenant part aux affaires communes. Comme ces études célèbres le montrent, ce qui est en jeu dans ces trois sphères du politique, de la science (ἐπιστήμη) et de l'homme⁶-citoyen, c'est la fonction et la définition du discours (λόγος). La dernière sphère qui émerge de ce processus est un type particulier de pratique du langage qu'on nomme la philosophie et qui cherche à établir les relations entre la politique, l'individu, la science, la nature et le langage lui-même.

Le logos, c'est d'abord le langage devenu lui-même un type d'objet, abstrait ou idéal⁷ qui est d'abord un instrument (*ὄργανον*) à l'usage de l'individu, mais est ainsi en train de devenir un objet d'étude. Le langage est non seulement désacralisé dans ses pratiques de référence (la politique), mais il est en même temps dénaturalisé. Externe à la fois à la nature et aux individus qui l'utilisent, tout en restant inséparable et de la nature et de l'homme, le langage est pensé par le problème de la vérité, de l'Être. Mais le discours n'est pas seulement, comme la tradition philosophique⁸ l'a retenu, la raison, la faculté de discuter, d'argumenter, de trouver la raison en cherchant la cause, de tirer les conséquences en s'assurant pas à pas de la validité des "enchaînements"⁹. Le logos, c'est d'abord la parole par laquelle les hommes s'interpellent, s'adressent les uns aux autres, négocient leurs intérêts respectifs, communiquent donc entre eux en manifestant par là les uns aux autres le fait de former une communauté: la démocratie est un idéal. Dans la parole comme acte de prendre la parole en public pour manifester son identité en traitant des affaires communes, se manifeste et se ravive la communauté idéale¹⁰ des citoyens "égaux" les uns aux autres¹¹. Prendre la parole, c'est faire être la polis¹². Cette expérience individuelle et collective à la fois est le ferment de la cité tel qu'elle s'exprime sur l'agora dans les conflits politiques.

Le débat est donc infini; il est à lui-même sa propre fin. Il pose d'une part la question politique de sa suspension ou de son interruption, d'autre part la question de ce qui se dit, de ce qui est décidé en commun, de ce qui est reconnu par tous. La tradition philosophique a retenu cette situation qui consiste finalement à couper le discours des acteurs qui s'y affrontent parce que pour eux, l'essentiel n'est pas ce qui est dit mais la communauté qui se manifeste dans la parole réciproque. La méthode socratique consiste simplement à saisir ce qui est dit¹³ et à le traiter en soi pour juger de sa validité par la non-contradiction d'une part et par la généralité de l'autre. Mais ce moment de la parole, où le discours n'est pas encore coupé de ceux qui le pratiquent, de la vie de la cité, est le moment sophistique¹⁴. Il est marqué par deux acteurs, deux artistes de la parole désignés par Platon comme ses deux cibles privilégiées: Protagoras et Gorgias¹⁵.

Protagoras est d'abord célèbre parce qu'il fut le premier à se faire payer pour ses discours; cela choquait Platon. Pourquoi? Parce que la sagesse, le discours semblaient alors traités comme des marchandises qu'on achète, des biens que l'on échange¹⁶, tout

ce qui symbolise pour Platon le pouvoir et les idéaux de l'oligarchie. L'influence de Protagoras sur la formation de la méthode socratique fut considérable: "C'est encore lui qui le premier usa du genre des discours socratiques, et du raisonnement d'Antisthène qui cherche à montrer qu'on ne peut contredire"¹⁷. Diogène-Laërce¹⁸ rapporte qu'il fut l'élève de Démocrite; il en aurait retiré l'idée qu'il est impossible de savoir si les Dieux existent ou n'existent pas¹⁹; c'est pourquoi il fut banni par les Athéniens et "ses livres brûlés sur la place publique après que le héraut les eut réclamés à tous ceux qui les avaient achetés"²⁰. Il périt au cours d'un naufrage. La question du montant de ses honoraires revient sans cesse dans sa doxographie, mais ce n'est pas toujours pour le condamner. Ainsi Philostrate: "Il fut le premier à avoir l'idée de se faire payer pour ses conférences, et fut donc le premier à laisser cette habitude aux Grecs, ce qui n'est pas rien: en effet, les cours pour lesquels nous donnons de l'argent, nous les prenons au sérieux et les préférons à ceux qui sont gratuits"²¹. Protagoras, à la différence des autres sophistes, n'enseignait pas le calcul, l'astronomie, la géométrie et la musique: "[...] auprès de moi, sa (au jeune homme) seule étude portera sur ce qu'il y vient chercher. L'objet de mon enseignement, c'est la prudence (εὐβουλία) pour chacun dans l'administration de sa maison, et, quant aux choses de la cité, le talent de les conduire en perfection par les actes et la parole."²² Voilà prouvée la prégnance de la distinction entre le "domestique" et le "politique": la pensée de Protagoras se situe exactement à leur articulation.

Le point nodal de la pensée de Protagoras est le rejet du critère de vérité. On a vu que le vrai, à ce moment de la société grecque²³, est le "commun", le "général"²⁴. La vérité ne désigne pas (encore) un réel externe aux moyens par lesquels elle peut être recherchée, comme ce sera le cas chez Platon. Il n'y a pas quelque chose qui soit Le vrai et que le discours aurait pour charge de découvrir et d'exprimer. La vérité est pour Protagoras ce qui se cherche dans le débat et la négociation²⁵ des discours articulant l'intérêt privé et l'intérêt collectif; elle ne peut être distinguée de la fonction sociale du discours qui lui assigne ses finalités, sa thématique et ses procédés. Il n'existe pas non plus un moyen unique de discerner le vrai du faux; le vrai varie nécessairement selon les moments, les circonstances et selon les individus. Est vrai, valide, le discours qui, au bon moment²⁶, formule l'argument pertinent car opportun. Plus profondément, la vérité ne saurait s'opposer au devenir, il n'y a pas (encore) d'essence qui puisse être saisie en soi pour décider du Vrai et du

Faux. De la même façon. Protagoras rejetterait le principe d'une Logique qui prétendrait plier le discours à une norme qui serait externe à sa pratique: les parties du discours qu'il enseigne ne sont qu'un art, des procédés pratiques extraits de l'expérience et nullement un modèle qu'il suffirait d'appliquer pour réussir.²⁷ On se trouve donc à un moment où les catégories qui organisent notre pensée jusqu'à aujourd'hui n'existent pas encore. C'est ce qui fait tout l'intérêt de la sophistique aujourd'hui.

"Il [Protagoras] affirme en effet que toutes les représentations [images] et toutes les opinions sont vraies et que la vérité est de l'ordre du relatif puisque tout ce qui est objet de représentation ou d'opinion pour quelqu'un est immédiatement doté d'une existence relative à lui".²⁸ Par représentation, il faut d'abord entendre l'imagination comme faculté d'appréhender les phénomènes et de former des images, mais aussi la question du statut et de l'être de l'image par rapport au représenté.²⁹ Puisqu'est vrai ce qui est présent au sujet, on ne peut trancher entre ce qui est vrai et ce qui nous paraît vrai, soit en tant qu'individu, soit en tant que groupe. On ne peut pas dissocier la vérité de celui qui l'énonce ou la découvre. Toute vérité est toujours vérité de quelqu'un ou d'un groupe et toute vérité admise est toujours une vérité qui s'est ou qui fut imposée. La vérité n'est donc qu'une "opinion persuasive". C'est aussi pourquoi elle ne peut être séparée des procédés utilisés pour l'imposer et la diffuser; elle n'est rien en dehors de l'argument qui l'exprime, la communique, la fait partager. Le discours n'imite pas une vérité qui lui serait externe; il est au contraire l'invention ou la création d'une vérité par la persuasion.

Protagoras condamne tout ce qui est "en soi", tout ce qui serait hors de l'homme. C'est pour lui un reste d'une croyance religieuse indécidable, ni vraie ni fausse; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit inutile pour la gestion des affaires privées ou communes.³⁰ Il refuse toute méta-physique. Voilà pourquoi Protagoras indique dans la culture grecque la découverte de l'homme en tant qu'individu à la fois singulier et semblable aux autres. D'où la célèbre formule: "L'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, de leur existence, pour celles qui ne sont pas, de leur non-existence".³¹ L'antiquité interprétait cette thèse en un sens subjectiviste et individualiste: le réel n'existe qu'à partir de l'opinion que j'en forme. Il faut critiquer M. Untersteiner³² soutenant qu'il faut élucider le sens de chaque mot avant de comprendre la signification véritable, car cette interprétation suppose qu'une telle signification existe, qu'elle peut être découverte. C'est une lecture socratique de Protagoras qui contre-

dit de nombreux textes disponibles et surtout les acquis de l'anthropologie de la Grèce ancienne. Platon soutient que Protagoras pense que n'importe quel homme est capable d'évaluer la vérité, de la trouver ou de la reconnaître. Or, pour Platon, seul celui qui est sage (σοφός) est capable d'être "mesure", d'évaluer, parce qu'il sait imposer la "vérité salutaire" aux cités et aux individus.³³ Platon distord la pensée de Protagoras, mais l'adjectif "salutaire" fournit une indication décisive. En effet, tout homme mesure selon son point de vue et ses intérêts, singulièrement donc, la vérité; mais tous ne sont pas capables de faire valoir ou d'imposer leur opinion. Une opinion, pour être partagée, doit être utile, parce qu'elle répond à des besoins ou parce qu'elle satisfait les intérêts d'un individu ou d'un groupe; c'est pourquoi elle peut être "salutaire". La vérité n'existe donc que par l'effet qu'elle produit, par l'usage qu'on en fait.³⁴ Une opinion devient vraie quand elle devient "commune", parce que chacun finit par y trouver ou y reconnaître son intérêt; c'est par la discussion argumentée qu'on y parvient.

Pour cette raison, Protagoras nie que l'être soit un. L'être ne peut être que multiple, fragmentaire, tissé de la diversité des opinions et des images trouvant leur source dans la particularité des individus. C'est la conséquence de l'enseignement de Démocrite. Les individus sont tous différents comme les atomes et les agrégats d'atomes: les groupes humains doivent être compris à partir des individus tous différents qui les composent et vivent pourtant en commun. Protagoras pense donc l'homme et la société sur le modèle de l'atomisme alors que Socrate les pense selon le modèle de l'ordre de la Nature et du logos. L'être est multiple et en devenir.

Comment dès lors parler, comment penser pour imiter et dire le multiple, pour exprimer sa vérité: la multiplicité? La réponse est bien connue: il faut penser et apprendre à penser en multipliant les points de vue, en recherchant pour toute chose une diversité de perspectives. Voilà pourquoi l'art de Protagoras repose sur les arguments contraires: "Il fut le premier qui déclara que sur toute chose on pouvait faire deux discours exactement contraires, et il usa de cette méthode."³⁵ Il enseigne à tenir de multiples thèses sur un même sujet et la différence la plus grande dans une diversité est la contrariété³⁶; celui qui y parvient devient capable de cerner le réel, d'en imiter la multiplicité et le devenir. L'homme qui possède la vérité est celui qui est le plus fort parce qu'il est le plus habile³⁷ à s'adapter à la diversité du réel. Il faut ainsi savoir opposer à tout argument un autre argument, parvenir à faire du

plus faible argument le plus fort, à trouver la faiblesse du plus fort. Ce procédé choquait les Grecs et attisait la haine de Platon et d'Aristote.³⁸

Comment comprendre cela? Faut-il y voir la raison du plus fort? Non: la pensée de Protagoras exprime l'idéal démocratique. L'argument le plus faible, c'est d'abord celui qui n'est pas encore reconnu ou admis. Ce n'est pas forcément un argument fallacieux ou faux; cela peut être un argument singulier, neuf, original, inattendu. L'argument fort est d'abord une opinion admise, prévisible, voire un préjugé que tout le monde est prêt à recevoir. A priori, l'argument le plus fort est l'argument le plus commun, le mieux partagé, mais aussi le plus trivial; il peut donc être affaibli si une thèse contraire lui est opposée au point de démasquer le préjugé qui le fonde³⁹ afin d'en montrer la faiblesse. Faire d'un argument faible l'argument le plus fort, c'est en extraire les moyens de réfuter les opinions prévalentes, c'est le faire reconnaître et admettre par la persuasion. Ce n'est pas pour autant une tromperie: l'argument n'est fort ou ne le devient que s'il est utile, s'il engendre un bienfait, s'il procure un avantage au plus grand nombre possible d'individus: s'il devient "commun".⁴⁰ L'homme mesure et juge par l'utilité, le plaisir. L'art du discours selon Protagoras repose donc à la fois sur le refus de l'être séparé du sensible, le refus d'une vérité coupée de celui qui l'énonce et l'affirmation que la vérité ne peut se reconnaître qu'aux bienfaits qu'elle procure. Le reste est abstrait, comme les mathématiques, ou hypocrite.

On vient ainsi de restituer, rapidement, à la fois l'organisation psycho-sociale qui préside à l'émergence de la sophistique, le statut du discours qui la caractérise, mais aussi le niveau formé par les présupposés de la pensée et de la pratique de Protagoras (sa conception de l'être, de la vérité); tous déterminent la finalité conférée au discours. C'est ainsi qu'on peut comprendre un dernier niveau, la méthode et l'art de Protagoras, fondement de la rhétorique: "C'est lui qui le premier divisa le discours en quatre parties: l'imprécation, l'interrogation, la réponse et le précepte. Selon une autre tradition, il le divisa en sept parties: exposition, interrogation, réponse, précepte, énonciation, imprécation et appellation, qu'il appelle le fondement du discours. [...] Le premier discours qu'il lut fut celui sur les dieux [...]"⁴¹ Pouvait-on mieux persuader de la puissance du discours qu'en montrant que l'existence et la non-existence des dieux en sont le produit?

L'art du discours avait pour les Grecs des origines obscures. Diodore de Sicile affirme en effet que Gorgias fut l'inventeur de

l'art oratoire.⁴² Selon Diogène-Laërce, Aristote dans son *Sophiste* montrait qu'Empédocle fut l'inventeur de la rhétorique, que Gorgias avait été son disciple.⁴³ En fait Gorgias a donné à la sophistique sa méthode et une description de ses procédés, de "ces figures (σχήματα) de style [discours] extrêmement raffinées et débordantes de virtuosité".⁴⁴ Gorgias codifie la pratique oratoire du langage, il la constitue en un art qu'il enseignait, contre salaire. Il faut ainsi le distinguer radicalement de Protagoras qui, lui, enseignait la pratique du langage en fonction de situations données, selon une pragmatique implicite du discours. Gorgias propose des figures rhétoriques capables de frapper ou de séduire l'auditeur: il pense le langage à partir de sa pratique et de ses effets, comme discours et donc comme puissance (δύναμις). Il s'oppose à Socrate qui développe une philosophie de l'être du langage comme moyen d'accès à la vérité, à l'être par le langage. Pour Socrate et Platon, la philosophie du langage développée par Gorgias est à la fois une conséquence et une perversion des institutions de la cité fondées sur le libre discours⁴⁵: le moyen d'atteindre le bien commun devient le but lui-même, la pratique du langage devient une fin en soi⁴⁶. Tel est le principe de la critique des Sophistes; il est aujourd'hui un obstacle à la compréhension de la profondeur, de la richesse du mouvement sophistique, d'autant plus que nos savoirs encore prévalents sur le langage restent dans l'enclos du socratisme et du platonisme, de leurs variantes.

Gorgias n'aborde le langage ni du point de vue de ce qu'il est (la grammaire), ni du point de vue de son rapport à la vérité (la logique), mais du point de vue de son action, de son pouvoir, de sa puissance. Il ne le réduit pas non plus à la rhétorique dont la fonction serait de traiter tout ce qui échappe à la logique et à la grammaire. Sa conception du langage ne peut être comprise dans les catégories habituelles, mais introduit à une autre philosophie qui communique aujourd'hui avec certains problèmes des neurosciences. Cette théorie est exposée, principalement, dans l'*Eloge d'Hélène* qui est moins un véritable éloge⁴⁷ qu'un exercice-modèle dans l'exposé duquel se trouve disséminée une réflexion sur le langage, sur la sagesse dans la cité et sur l'action politique dont la pratique du discours ne peut être séparée. Pour montrer qu'Hélène doit être lavée de toute accusation si elle fut séduite par un discours, Gorgias énonce que "Discours est un grand tyran qui porte à leur achèvement les actions divines en de microscopiques éléments matériels qui sont perceptibles".⁴⁸ Ces éléments sont des signes (σημεῖον); ils sont dits "matériels" parce que, étant audibles, ils frappent nos sens.⁴⁹ Ce signe ne saurait être le signifiant d'un

signifié; il doit être compris dans son sens originare de signe gravé: cachet, marque ou trace. Les signes qui génèrent la parole, la composent et l'articulent, lui sont immanents; ils organisent sa dynamique et font sa puissance. Du point de vue statique qui est celui de l'écriture, ils ne sont plus que les éléments (στοιχεῖα) différentiels de la parole, des sons entrant dans des combinaisons indéfinies, alors que les signes, eux, connectent les sons en séries. Aristote atteste que la notion de στοιχεῖον⁵⁰ désigne un élément pouvant entrer dans de multiples combinaisons alors que celle de σημεῖον indique une position dans une série. L'élément est dit "microscopique", à la fois imperceptible et matériel, ce qui l'assimile moins à un atome de discours qu'à la définition du point mathématique, à la famille du verbe "στίζω", comme on le reverra. De plus, la formule "le discours porte à leur achèvement les actions divines" doit être comprise à partir de l'action dont le discours est le prolongement et l'accomplissement, comme Démocrite disait que "la parole est l'ombre de l'action"⁵¹: il faut entendre par là une expression si immédiate qu'elle est en fait le même flux et non pas un moindre être; cette action divine est aussi multiple que les signes du discours et désigne l'action même de la Nature, l'ordre de la Nature du point de vue de sa puissance.⁵²

Le discours pour Gorgias ne se décompose donc pas en mots, en éléments dotés d'une signification propre comme le suppose Socrate; il s'analyse en suites de sons et l'ordre de ces sons, leur organisation, constitue la puissance du discours de l'orateur ou du philosophe, de cet orateur philosophe qu'est le sophiste. C'est pourquoi Diodore de Sicile réduisait la pratique de Gorgias à une simple liste de figures "antithèses, parisoses, rimes, la rime et autres procédés".⁵³ Les σχήματα de Gorgias, ses figures, sont donc des rythmes⁵⁴ et pour comprendre sa position, il faut inverser celle de Socrate: "Ainsi font ceux qui s'attaquent aux rythmes; ils commencent par distinguer la valeur des éléments (στοίκεια), puis celle des syllabes et c'est alors seulement qu'ils abordent l'étude des rythmes".⁵⁵ Gorgias, lui, part du rythme, de la position des signes et non pas de la combinaison des éléments; c'est pourquoi il a une tout autre conception de la lettre (elle est l'envers de la trace), du langage en général. Cela veut dire que les sons (la parole socratique par opposition au discours) ne peuvent pas être traités comme le vêtement de la signification, comme une matière phonique dans laquelle pourraient être traduites, exprimées ou imitées des significations, au point que ces dernières auraient une prééminence ontologique et constitueraient pour Socrate l'être même. La signification n'est pour Gorgias qu'un effet du discours

et ne peut être abordée qu'à partir des rythmes, de la position et du jeu des sonorités, des sons. On pourrait préciser tout ceci à partir des concepts musicaux, des pratiques musicales et linguistiques grecs et en particulier le dithyrambe.⁵⁶ Le discours oratoire est, pour Gorgias, d'abord musique.

Ce rôle prévalent accordé au rythme n'est compréhensible qu'en fonction des effets produits, de la puissance du discours: "Les incantations enthousiastes nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation, dans l'âme, se mêle à l'opinion, la charme, la persuade et, par sa magie, change ses dispositions."⁵⁷ Ces termes sont ceux qu'Aristote emploie dans sa *Poétique* pour la tragédie, pour décrire son effet cathartique.⁵⁸ La puissance du discours n'est réductible ni à l'argumentation, ni à la signification; le "logos" est pensable en dehors de la logique, ou le concept de cette dernière peut être précisé. Gorgias ne prône pas le rythme contre la logique, l'intensité contre la signification; ils relèvent de deux instances distinctes. Penser le langage non pas à partir de ce qu'il est mais à partir de ses effets, exige de l'analyser par les notions d'affect, d'intensité produits par les rythmes qui scandent (organisent) le jeu des sonorités. C'est un rejet de toute linguistique socratique, de tout ce qui réduit la rhétorique au rôle d'ornement au lieu d'y voir une approche de la nature même du langage. On mesure en même temps que les concepts nécessaires à une pleine élucidation de la position de Gorgias ne sont pas disponibles: comment clarifier la passion propre au discours? La première forme de discours mentionnée est la poésie car elle "possède de la mesure"⁵⁹: le sens n'est en effet pour elle que second et n'est pas immédiatement saisissable ou reconnaissable puisqu'il ne peut pas être appréhendé en dehors de la mesure. La mesure ne doit pas être simplement comprise comme une métrique mais comme une rythmique qui surdétermine la parole ou la métrique poétique et constitue, pour Gorgias, l'infrastructure du discours. Socrate veut dépasser le signifiant pour atteindre le signifié; il réduit la parole au son parce qu'il prétend la saisir du point de vue de la signification, la réduisant à n'être que le vêtement sensible d'une essence qui n'est pourtant pas simplement intelligible.⁶⁰

La signification n'est selon Gorgias qu'un effet dérivé de la puissance du discours dont la pratique récuse la distinction entre le signifiant et le signifié, le langage et la pensée, la grammaire, la logique et la rhétorique. P. Aubenque a raison d'affirmer que "Gorgias ignore le dédoublement par lequel le discours, réalité

sensible, s'effacerait devant une autre réalité qu'il signifierait"⁶¹; mais on ne peut en déduire "le caractère substantiel, fermé sur soi, du discours"⁶², ni, comme W. Jaeger, qu'Aristote ait été le premier "à rompre le lien entre le mot et la chose, entre le logos et l'être".⁶³ Pour le montrer, il faut élucider cette passion du discours, ce que permettent les textes. On y trouve un "autre argument" fondé sur l'incantation et l'opinion. On ne sait pas si l'incantation est distinguée de cette forme première du discours qu'est la poésie ou si elle désigne un aspect second par rapport à la rythmique. Son but en tout cas est de chasser la douleur et de donner du plaisir; elle relève de la catégorie du pharmakon (comme tout le discours en général), à la fois drogue et remède: l'incantation se mêle dans l'âme à l'opinion, pour la charmer. La notion d'opinion correspond à ce qu'on entend par signification puisque la δόξα désigne à la fois ce que l'on croit et ce que l'on a accepté⁶⁴, alors que le but de Socrate est d'examiner si l'opinion est vraie ou fausse, si elle nomme une essence. Pour Gorgias, le contenu "passionnel" et le contenu sémantique ne peuvent être distingués. Il met en garde dans ce passage contre une double "magie" du discours, celle qui consiste à croire que tout ce que les sons suggèrent a un sens, celle qui consiste à dissocier l'opinion (la signification) du complexe sonore qui la communique. Il existe donc deux sortes de fiction: des suites de sons sans signification et une signification abstraite des sonorités qui la transmettent. Socrate a nommé la première sophistique mais Gorgias a réfuté cette accusation; la seconde en revanche peut véritablement être appelée socratique. Aristote démontrera à son tour que les essences ou Idées sont des fictions.

En refusant de dissocier le phonétique et le sémantique, en refusant d'admettre que la logique suffise à résoudre le problème de la vérité du discours, Gorgias expose la puissance du langage, la passion provoquée, en fonction d'une théorie du psychisme et non d'une psychologie de l'âme. La linguistique moderne n'a prétendu parvenir au statut de science qu'à partir du moment où elle parvint à rompre avec la psychologie pour rendre compte par elle-même des divers paramètres du langage. Mais cette rupture n'est jamais entièrement consommée, comme si les deux domaines ne pouvaient s'exclure qu'en restant réciproques. On le voit aujourd'hui avec le développement des neuro-sciences. La théorie du psychisme de Gorgias est moins une psychologie qu'une psychagogie reposant sur des notions difficilement élucidables: "Car si tous les hommes avaient en leur mémoire le déroulement de tout ce qui s'est passé, s'ils [connaissaient] tous les événements

présents, et, à l'avance, les événements futurs, le discours ne serait pas investi d'une telle puissance; mais lorsque les gens n'ont pas la mémoire du passé, ni la vision du présent, ni la divination de l'avenir, il a toutes les facilités."⁶⁵ Le psychique et le linguistique sont pour Gorgias une seule et même chose. La puissance du discours vient de ce qu'il ramène le passé à la conscience, qu'il permet ainsi de connaître le présent et d'anticiper l'avenir; il est d'abord mnémotechnique et l'instrument de l'anamnèse. Comment peut-il faire revenir le passé? L'intensité que lui confère l'éloquence par le rythme, se communique aux images psychiques en ranimant leur puissance, c'est-à-dire l'intensité de l'impression qui les avait gravées dans la mémoire. Contre l'anamnèse platonicienne des Idées par le discours logique, Gorgias développe l'anamnèse des images mentales, non pas par le langage mais par le discours. C'est la réponse à l'objection que Ménon faisait à Socrate: "comment t'y prendras-tu, Socrate, pour chercher une chose dont tu ne connais pas tout ce qu'elle est?"⁶⁶ Socrate répond par une psychologie, la fable (μῦθος) de l'immortalité de l'âme, alors que Gorgias (dont Ménon est censé être le disciple) répond par une théorie du langage et du psychisme qu'on fait remonter à Simonide de Céos en y ajoutant une théorie de la peinture ou de l'image⁶⁷ et auquel est attribuée une variante de la formule de Démocrite déjà citée: "La parole est l'image (εἰκῶν) de la réalité". L'ombre est devenue image parce qu'elle est la projection de la chose même, parce qu'elle en marque immédiatement les contours et en exprime les caractères. Socrate et Platon comprendront cette théorie de l'image par référence à la peinture.⁶⁸ La position de Gorgias n'atteste pas seulement une désacralisation de la mémoire⁶⁹, il s'agit surtout d'une théorie du psychisme ayant rompu avec les mythes et se référant à un savoir médical hétéroclite. On ne peut y voir une simple indifférence à la vérité, il faut plutôt cerner un concept original de la vérité qui ne se réduit pas à la saisie de l'être.

Dans l'*Eloge d'Hélène*, la perception est pensée en terme de puissance et non de forme, à partir d'une théorie de la sensibilité: "lorsque l'œil contemple tout ce qui concrétise l'ennemi dans la guerre [...], il [l'œil] se met brusquement à trembler et fait trembler l'âme aussi, à tel point que souvent, à la vue d'un danger qui doit arriver, frappé de terreur, on s'enfuit comme s'il était déjà là."⁷⁰ L'objet ne se donne pas comme une forme reconnaissable sans se donner d'abord comme une intensité, un affect psychique qui déclenche une réaction corporelle. L'intensité est première par rapport à la forme; l'ordre des sons, leur composition et leur mu-

sique, l'emporte sur l'opinion, sur la signification. "C'est ainsi que l'oeil a gravé dans leur conscience les images de ce qu'ils ont vu."⁷¹ Ce qui grave n'est pas la forme mais l'intensité de l'affect caractéristique de l'objet tel qu'il est perçu. Cette trace n'est pas une copie parce que ce quantum d'affect ne représente rien, ne "figure" rien. Il est la trace de l'objet, son fantôme qui en tient lieu sans le représenter; c'est pourquoi l'image est d'abord phantasme (φάντασμα). Le phantasme est la trace de l'objet, l'intensité par laquelle il s'est gravé dans la mémoire; il est un signe (σημείον) qui doit être compris comme stigma, comme une piqure, une entaille, un sceau pour marquer son intensité et, plus profondément, comme un tatouage psychique. Ainsi les "παθήματα τῆς ψυχῆς", les états psychiques sur lesquels se fonde la théorie du langage d'Aristote⁷², ne peuvent pour Gorgias être pensés dans le vocabulaire de l'"ὁμοίωμα" de la ressemblance ou de la copie. Le tatouage ne ressemble à rien, n'imité rien; il n'est qu'un ensemble de traces gravées dans le corps même, le transformant en une mémoire. Ces traces psychiques ne sont pas non plus conventionnelles, elles sont naturelles et forment un signe n'ayant de sens que par leurs positions respectives (σημείον) et leur intensité (profondeur et largeur de la marque). Ce réseau de traces ne copie rien, n'imité rien, n'est pas figuratif.⁷³

Comment dès lors expliquer l'image à partir de cet agencement abstrait qu'est une trace? Cette analyse peut être vérifiée par un long passage du *De Memoria et Reminiscentia* d'Aristote où il me semble étudier, pour la critiquer, la théorie du psychisme de la tradition dont relève Gorgias.⁷⁴ L'intensité génère une détermination du psychisme, une disposition (ἕξις) qui est un "phantasme" qu'Aristote compare à une peinture, alors que l'empreinte de la sensation, le signe, se trouve nommée à partir du verbe "στίζω", ce que J. Tricot traduit par stimulus pour n'indiquer aucun rapport de ressemblance mais simplement la trace. Aristote ne distingue dans la perception que la matière (ύλη) et l'image (εἶδος); il montre que l'image est ce qui reste de la perception lorsque sa matière a disparu.⁷⁵ L'image reste ainsi assimilée à la figure ou à la forme, au dessin de l'objet perçu alors que Gorgias pense la matière en tant que puissance (δύναμις) et l'image-phantasme en tant que trace et intensité. Aristote semble ne pas savoir quel statut accorder à cette image; il la conçoit soit comme un être mental, soit comme la représentation d'autre chose.⁷⁶ En effet, il ne pense pas le phantasme et la mémoire, la théorie de l'âme en général, en symbiose avec le langage. Gorgias, au contraire, soutient dans le *Traité du Non-Etre ou De la Nature* que "la constitution [du

discours] résulte des impressions venues des objets extérieurs, c'est-à-dire des objets de la sensation [...]. S'il en va ainsi, le discours ne manifeste pas l'objet extérieur, au contraire, c'est l'objet extérieur qui se manifeste dans le discours".⁷⁷ Le langage est ainsi pensé par les traces psychiques et leur intensité, à partir donc de leur réseau. L'ordre de ces traces constitue, en deça de la grammaire de la langue, son contenu sémantique à la fois effectif et affectif. De plus, les rapports énigmatiques entre le langage et la réalité sensible doivent être repensés pour comprendre d'où provient l'illusion qui nous pousse à croire que le langage nous apprend quelque chose sur les objets perçus (comme le croit Aristote) ou sur la réalité même (comme le croit Platon): d'où vient cette illusion qui fait croire que le langage nomme le monde, qu'il en dépeint les différents états et, plus généralement, que l'Être se donne par le langage ou à travers lui, que la logique est un moyen d'accéder au réel confondu avec le vrai? Le langage pour Gorgias ne peut pas non plus être pensé comme Aristote le fera, en énonçant que "les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des sons émis par la voix."⁷⁸ La notion de symbole ne décrit pas ce transfert d'intensité de la trace psychique au langage, qui lui donne sa puissance et en fait un discours ayant une organisation, mais pas une "chose": "Même si le discours est un être substantiel, il diffère néanmoins des autres substances, et la plus grande différence sépare les corps visibles et les paroles".⁷⁹ Aristote, en pensant le substitut comme copie, suppose un parallélisme entre l'écriture, la parole, les états mentaux et l'ordre des choses⁸⁰; il pense à partir du nom, à travers la relation entre le naturel et le conventionnel à laquelle Gorgias cherche à échapper par le couple intensité/puissance (βία/δύναμις).

Le procès du discours devient dès lors intelligible. Les parties (σημεῖον) du discours communiquent leur intensité aux phantasmes qui structurent le psychisme et la trace ravivée ramène le souvenir au présent de la conscience. Il se produit donc un transfert permanent d'intensité entre le psychique et le linguistique, au point qu'on peut dire qu'ils sont les deux faces d'un même phénomène puisque la signification (le mot information est le seul correct) se trouve réduite à un quantum d'affect, à son organisation et à son traitement. La fonction du langage est d'établir un lien entre la trace psychique et la perception présente, d'anticiper l'avenir puisque la position des affects dans la mémoire permet, à l'occasion de l'impression présente, la formation d'un discours sur le futur probable. La puissance du discours est donc

de raviver, ressusciter les signes et les traces qui les constituent. Les figures de l'éloquence ne sont donc pas un ornement superficiel parachevant l'argumentation ou se substituant à elle; elles sont au contraire la base du discours. Elles ne se réduisent pas à un ensemble de procédés codifiés qu'il suffirait d'appliquer; elles sont l'organisation et la génération du discours par le jeu des traces psychiques déchargeant leur puissance dans des suites de sons auxquelles elles se trouvent liées dans le souvenir. En effet, les traces auditives laissées par le discours et celles laissées par les impressions sensibles non-auditives échangent leurs intensités, ce qui explique que des sonorités puissent se trouver associées à certains affects externes par l'intermédiaire de traces psychiques qui ne peuvent pourtant pas être saisies en elles-mêmes. De plus, la coutume et l'habitude, par leur régularité, offrent aux psychismes un modèle de formation et d'association des affects, ce qui peut expliquer la constance de l'association de certains affects avec certaines suites de sons. Le rythme et la dynamique du discours sont d'abord engendrés par le jeu des signes tissant la mémoire en un réseau, se ranimant au hasard des stimulations sensibles, qu'elles soient auditives ou autres. L'analyse de la musique du discours peut seule permettre d'accéder aux accents, aux traces qui lui donnent sa valeur signifiante, à condition d'entendre par là la génération même du signifiant. Le discours perçu (éprouvé) s'"écrit" dans le psychisme de l'auditeur en lui constituant une mémoire; elle se "tatouent" dans son psychisme. Mais ces traces ne peuvent pas simplement être comprises sur le modèle des lettres d'écriture puisqu'elles expriment d'abord une rythmique intensive, une scansion affective. La codification des figures qu'enseignait Gorgias vise donc à sélectionner, par l'étude du langage et de ses effets, les procédés permettant de produire la puissance la plus grande sur l'auditeur. Mais elle est plus que cela: elle est une philosophie du langage du point de vue de sa pratique. C'est la distribution des phénomènes linguistiques en une logique, une grammaire, une rhétorique et une pragmatique que Gorgias ressuscité permet de remettre en cause: il indique la voie d'une neuro-linguistique délivrée de tout socratisme et de tout platonisme.

Il est inexact de déduire de tout cela, comme Socrate et Platon nous ont dressés à le faire, que la sophistique de Gorgias se meut dans la doxa comme dans l'illusion,⁸¹ qu'elle serait indifférente à la vérité. Gorgias juge l'opinion "incertaine et instable"⁸²: abstraite du discours qui la formule, elle n'est plus situable dans l'expérience de l'individu qui l'exprime; elle est sans valeur pour

lui puisqu'elle ne lui permet pas de comprendre le présent et d'anticiper l'avenir; elle est incertaine parce qu'elle ne nous apprend rien et ne sert à rien: elle n'est plus qu'une fiction. Il faut donc savoir pardonner à Hélène si elle fut séduite par un discours⁸³: la faute incombe pleinement à celui qui utilise à son profit la puissance du discours: le sophiste ou le philosophe. Le coupable est celui qui persuade, non celui qui se trouve séduit. Le discours est un tyran mais il faut apprendre à accuser celui qui utilise cette puissance contre la vérité, pour devenir lui-même tyran. Platon accusait Gorgias de méconnaître le sujet de l'énoncé (la signification et, delà, le problème de la vérité) au profit du sujet de l'énonciation qui, ayant renoncé au vrai, utiliserait l'illusion pour tromper, dominer et séduire. Gorgias expose sa conception de la vérité dans *La défense de Palamède*: "c'est en vous apprenant la vérité, et sans chercher à vous tromper, qu'il me faut échapper à l'accusation qui m'est faite."⁸⁴ Il serait vain de ne voir là qu'une variante subtile du paradoxe du Crétois; l'idée est au contraire qu'il faut persuader par la vérité en rendant la vérité persuasive, active, puisqu'elle n'est pas une essence abstraite du discours ou du monde sensible de telle sorte qu'il suffirait, par le langage, de la faire reconnaître comme un être hors langage. La vérité n'existe que par et dans le discours: un discours n'est effectivement puissant que s'il repose sur la vérité. Comme Wittgenstein dans la préface du *Tractatus Logico-philosophicus* (mais d'une autre façon), Gorgias, en réfutant à la fois l'être et le non-être⁸⁵, veut simplement montrer qu'on ne peut sortir du discours par le discours pour saisir le réel ou un critère qui établisse une vérité ou articule le langage à la vérité.

Comme le montre P. Aubenque⁸⁶, Aristote, en critiquant Platon, entreprend de penser le langage sur le terrain même de la sophistique, en cherchant la vérité à l'intérieur du langage, sans se référer à quoi que ce soit qui lui serait externe, en partant des conditions de son exercice; il restera pourtant trop platonicien. Gorgias ajoute en effet: "Votre devoir est de prêter d'avantage attention aux actes qu'aux paroles."⁸⁷ Mais le fait passé ou l'événement qui survient au hasard⁸⁸ n'est pas une essence; il n'existe que dans la mémoire et donc par des traces qui peuvent être avivées par le discours, qui peuvent aussi lui donner sa vivacité, son expressivité et donc sa vérité. La puissance du discours est la plus grande quand l'intensité de la trace s'y décharge pleinement, rendant le discours vrai. L'intensité de l'expérience du locuteur se transmet dans sa parole jusqu'à produire sur les auditeurs l'impression ou l'effet de la vérité.⁸⁹ Cet effet peut certes

être simulé par le rhéteur, mais Gorgias veut dire qu'on ne parle avec vérité que de ce qu'on a intensément expérimenté, ce qui doit être compris en fonction de la théorie du psychisme exposé et non en un sens psychologique, en terme d'authenticité. Le discours reste donc lié à la vérité; on pourrait sans doute montrer qu'il est ainsi possible de rendre compte de la vérité logique, tout en rappelant que la vérité pour Gorgias ne se réduit pas à la logique. C'est à lui qu'Aristote a emprunté la formule du principe de non-contradiction: "Alors comment faire confiance à un homme qui, dans le même discours, s'adressant aux mêmes personnes et sur les mêmes questions, profère des énoncés contradictoires?"⁹⁰ Le respect de la non-contradiction relève pour Gorgias de la prudence, elle est nécessaire pour gagner la confiance d'un auditoire, mais elle ne peut en aucun cas être une marque de vérité. C'est une profonde critique de Socrate dont la méthode tant vantée repose non pas tant sur la découverte des contradictions contenues dans une opinion soutenue par ses interlocuteurs, que sur la confusion entre la non-contradiction d'une proposition et la supposition qu'elle désigne alors un être normant le discours. La logique, la rhétorique et la grammaire ne serait pour Gorgias qu'une propédeutique à la connaissance du langage du point de vue de sa pratique et de son fonctionnement.

Ces analyses ont aussi permis d'élucider les principaux énoncés du *Traité du non-être*, elles se résument ainsi: l'être, s'il est, ne peut de toute façon être pensé parce que la pensée n'existe pas sans le discours; elle ne peut pas être étudiée en dehors de lui et ne permet donc pas de conclure à quoique ce soit qui lui serait extérieur. On ne peut pas plus dire de l'être qu'il est ou qu'il n'est pas. C'est en ce sens qu'il faut entendre la célèbre formule: "rien n'existe"⁹¹, elle perd son caractère polémique ou énigmatique pour révéler sa portée philosophique: "Car le moyen que nous avons de révéler, c'est le discours; et le discours, il n'est ni les substances, ni les êtres: ce ne sont donc pas les êtres que nous révélons à ceux qui nous entourent; nous ne leur révélons qu'un discours qui est autre que les substances."⁹² Quant à l'être, il faut se taire; quant au langage, il faut se défaire du platonisme.

Protagoras et Gorgias rappellent une autre voie à la philosophie d'aujourd'hui.

Notes

1 Pour reprendre la problématique développée dans le premier volume de *Geschichte der Sprachtheorie*, Rieu (1987).

- 2 Il me faut citer particulièrement ceux de J.P. Vernant, de P. Vidal-Naquet et de M. Détienne non parce qu'ils sont les seuls, mais parce qu'ils exercèrent sur la problématique ici développée une influence déterminante. Ces auteurs mobilisent en fait la problématique générale des sciences humaines de l'après-guerre; ils ne se contentent pas de l'appliquer au cas grec, mais en la critiquant et la reconstruisant pratiquement, il serait possible de montrer qu'ils dépassent certaines de ses apories. Voir en particulier Vernant (1965).
- 3 Ce qui concerne la maison et la famille d'une part et d'autre part ce qui relève des affaires communes, publiques, ce qui est proprement politique.
- 4 Une pensée mythique est un type de pensée fondée sur des mythes, récits et fables, qui constitue le canevas à partir duquel, en fonction des circonstances, les relations des hommes à eux-mêmes, entre eux et à leur environnement naturel sont formulées et argumentées en référence à des puissances divines ou surnaturelles. Ces mythes sont d'abord des structures narratives, des formes de récit à la base de constructions orales plus ou moins stabilisées.
- 5 L'appartenance est, en effet, fondée sur un ensemble d'exclusions: les femmes, les métèques, les esclaves, etc. Cette expérience idéale ne correspond pas pour autant à la situation historique, au vécu des différents groupes; mais elle détermine la question de la démocratie à cette époque.
- 6 "Homme" doit être entendu au sens sexuel du terme car la distinction entre le "domestique" et le "politique" a rejeté la femme dans le premier en réservant à l'homme la sphère du second.
- 7 Un enjeu primordial à l'époque est celui de la reconnaissance d'un type d'objet, non perceptible, abstrait et pourtant ayant une réalité au moins aussi grande que les objets de la perception: tel est le statut de l'être ou idéalité mathématique. La définition de l'Être par Parménide en est la meilleure exposition.
- 8 Selon le double modèle platonicien et aristotélicien.
- 9 Pour reprendre la métaphore des "statues de Dédale" dans le *Ménon* (97c-98a).
- 10 On reconnaîtra là la problématique de J. Habermas.
- 11 Sur l'isonomia, voir Müller (1986).
- 12 Pour une approche de la pragmatique sophistique du point de vue de sa réfutation par Platon, voir Soulez (1986).
- 13 Ce qui est dit, le "dit", est nommé par Socrate opinion (doxa).
- 14 Pour une remarquable réévaluation et présentation du mouvement sophistique, voir Romeyer-Dherbey (1985). Voir Cassin (1986): l'approche philologique et/ou historique des articles de ce recueil apporte de précieuses informations, mais elle se distingue radicalement de celle ici développée. Sur la situation historique du mouvement sophiste voir Capizzi (1986).
- 15 La transition s'effectue par une figure paradoxale, celle de Socrate, le sophiste qui retourna la sophistique contre elle-même.
- 16 La concept d'essence que développera Socrate, l'ousia (ce qui vaut; au pluriel: la richesse, les biens) porte la trace de la "valeur d'échange". Ce qui est abstrait, commun et évalué à la fois, c'est d'abord la monnaie.
- 17 Diogène-Laërce; *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*; Trad. R. Genaille, Paris: Garnier-Flammariion, tome II p.186. *Les présocratiques*: sous la direction de J.P. Dumont; Paris: Gallimard 1988, p.984.
- 18 Idem, p.185. Mais Philostrate dans sa *Vie des sophistes* (I, x, i) ajoute qu'il fut par là en contact avec les sages orientaux, les mages perses. Le sens de ce propos est difficile à cerner car l'argument de Philostrate est

- pauvre: "De fait, les mages invoquent les dieux lorsqu'ils accomplissent leurs rites secrets, mais, dans leurs actes publics, ils s'interdisent toute profession de foi en faveur d'aucun dieu, car ils ne veulent pas qu'on puisse croire que leur puissance en résulterait"; *Les présocratiques* p.985. Voir aussi: J.P. Dumont, *Les sophistes, témoignages et fragments*, Paris: P.U.F. 1969.
- 19 "Touchant les dieux, je ne suis pas en mesure de dire ni s'ils existent, ni ce qu'ils sont. Nombreux sont les obstacles qui m'en empêchent", Sextus-Empiricus, *Contre les mathématiciens* IX, 55; *Les présocratiques* p.989.
 - 20 Idem, p.185; *Les présocratiques* p.983.
 - 21 *Les présocratiques* p.985-986.
 - 22 Platon, *Protagoras*, 318e-319; trad. A. Croiset; Paris: Les Belles-lettres 1963, p.33.
 - 23 On entend en fait par là la façon dont une évolution sociale agit sur les formes collectives de représentation (la culture) et de discours, sur l'organisation symbolique.
 - 24 Et non l'universel. Le critère d'universalité est inconnu à cette époque.
 - 25 Le marchandage, devrait-on dire, pour prendre en compte la fonction effective et symbolique de la place publique, l'agora.
 - 26 La notion de *kairos* est essentielle à la sophistique: "[...] il élaborera le sens de la notion de «moment opportun»" (*kairos*); *Les présocratiques* p.983; elle correspond à la "métis", l'"intelligence habile", ingénieuse, artistique et technicienne à la fois.
 - 27 C'est la source du débat sur les honoraires: on paie, on apprend sans être certain pour autant de réussir, mais si on y parvient, la somme dépensée est dérisoire. "Aussi ai-je établi de la façon suivante le règlement de mon salaire: quand un disciple a fini de recevoir mes leçons, il me paie, s'il veut bien, le prix demandé par moi; sinon, il déclare dans un temple, sous la foi du serment, le prix auquel il évalue mon enseignement, et il ne me donne pas davantage"; Platon, *Protagoras*, 328b; idem, p.44.
 - 28 Sextus-Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 60; *Les présocratiques* p.998.
 - 29 Voir Sextus-Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 389; *Les présocratiques* p.991. La question de l'image sera principalement étudiée dans la partie sur Gorgias.
 - 30 Tel est le blasphème de Protagoras. Voir *Les présocratiques* notice p.1527-1528.
 - 31 Sextus Empiricus (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 216) cite les *Discours terrassants*. *Les présocratiques* p.990; voir les autres sources de la même formule p.990-991.
 - 32 *I Sofisti* 2^e édition; Milan: Lampugnani Nigri 1967, I p.77. Sur tout ceci, voir le commentaire de Romeyer-Dherbey (1985: 18-22).
 - 33 "avantageux ou désavantageux", Platon, *Théétète*, 172 a sq.
 - 34 L'utilité est le principe de sélection des opinions permettant d'accéder à la vérité par rectification et généralisation progressives.
 - 35 Diogène-Laërce, ibidem, p.185.
 - 36 La théorie des contraires, la différence entre contrariété et contradiction est un des piliers de la philosophie grecque; sur "la différence la plus grande dans le genre", voir l'exemple d'argumentation pratique d'Aristote appliquée au problème classificatoire: *Traité sur les parties des animaux*, 642 b 21-643b 2; trad. J.M. Le Blond; Paris: Aubier 1945, p.103 sq.
 - 37 Cette habileté relève de la "métis", comme la "prudence" (*euboulia*).

- 38 "Protagoras [...] aurait pu dissimuler à toute la Grèce qu'il gâtait ceux qui l'approchaient, qu'il les renvoyait pire qu'il ne les avait pris, et cela pendant plus de quarante ans!"; Platon. *Ménon*. 91e; trad. A. Croiset; Paris: Les Belles-Lettres, 1966, p.267. "Faire du plus faible de deux arguments le plus fort argument, c'est cela. C'est pourquoi les gens s'indignaient fort justement de la profession de Protagoras. Car le phénomène est trompeur, non vrai et seulement apparence, nul autre art n'en use hormis la rhétorique et l'éristique"; Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402 a 23; Dumont, p.37.
- 39 La tautologie ou la redondance qu'il recèle.
- 40 Au sens de partagé par chacun; c'est le statut de la "convention". Cela n'est en aucune façon un critère d'universalité.
- 41 Diogène-Laërce, *ibidem*, p.186.
- 42 Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XII, 53, 1-5: *Les présocratiques* p.1011.
- 43 Diogène-Laërce, *ibidem*, p.145.
- 44 Diodore de Sicile, *Les présocratiques* p.1011.
- 45 Comme le montre J.P. Vernant (1985: I 177-178; 1962: 46 sq.).
- 46 M. Détienne (1973: 121).
- 47 Pour une autre approche, voir Casertano (1986).
- 48 Gorgias, B XI (8); je conserve ici la traduction plus précise de J.P. Dumont, *Les sophistes, fragments et témoignages*, Paris: P.U.F. 1969, p.86. Voir aussi *Les présocratiques* p.1032.
- 49 Selon la théorie de la perception d'Empédocle que Gorgias semble avoir reprise; voir Platon, *Ménon*, 76 a, et Théophraste, *Du feu*, 73; *Les présocratiques* p.1027.
- 50 *De generatione et corruptione*, 315 b 10, trad. J. Tricot; Paris: Vrin 1951, p.11, a 1 et 317 a 10 p.20-21; ainsi que la note 2 p.21.
- 51 Diogène-Laërce, *ibidem*, p.180. Toujours l'influence de Démocrite.
- 52 En accord avec la définition de la puissance que donne Aristote au livre D de la *Métaphysique*, 1019 a 15 sq.; trad. Tricot; Paris: Vrin 1953, tome 1 p.283.
- 53 Suite de la citation: "qui, du fait de leur nouveauté, méritèrent alors un bon accueil, quoique maintenant ils passent pour affectés et paraissent ridicules lorsqu'ils reviennent trop souvent, jusqu'à l'écoeurement", Diodore de Sicile, *Les présocratiques* p.1011.
- 54 Voir Suidas, *Lexique*, <Gorgias>; *Les présocratiques*, p.1010.
- 55 *Cratyle*, 424 b. *Les Définitions* de l'école platonicienne sont explicites: "La voix est un écoulement de la pensée à travers la bouche. Le discours est une parole écrite qui explique chacune des choses existantes; c'est un langage composé de noms et de verbes sans musique. Le nom est une expression simple qui indique ce qu'on dit de l'essence et tout ce qu'on dit de ce qui n'existe pas en soi. La langue est la voix de l'homme enregistrée par l'écriture et un signe commun pour s'expliquer sans musique. Une syllabe est une articulation écrite de la voix humaine" (Platon, *Oeuvres Complètes*, trad. Chambry; Paris: Garnier, tome 8 p.394).
- 56 Comme le suggère Platon dans le *Phèdre* 238 d, et Denys d'Halicarnasse, *Lysias* 3; *Les présocratiques* p.1011.
- 57 Gorgias, "Eloge d'Hélène"; B. XI, 10; *Les présocratiques* p.1033.
- 58 *Poétique*, 6, 1449 b 21-28.
- 59 Gorgias, B XI 9; *Les présocratiques* p.1033. Voir Aristote. *Poétique* 1447 a 18-27.
- 60 Voir Aristote, *Métaphysique*, M 4 1078 b; Tricot, *ibidem*, p.733-734.

- 61 Aubenque (1966: 102 et plus généralement p.98-106).
 62 Aubenque (1966: 103).
 63 Aubenque (1966: 99); voir Jaeger (1934, p.370). Voir aussi Détienne (1973: 122).
 64 Voir Détienne (1973: 105-118).
 65 Gorgias, B XI, 11; *Les présocratiques* p.1033.
 66 *Ménon* 80 c-d.
 67 Voir Détienne (1973: 106 sq.).
 68 Voir Platon, *Le Sophiste* 236 a-d.
 69 Voir Détienne (1973: 123-125).
 70 Gorgias, B XI, 16; *Les présocratiques* p.1034. La vue et le discours sont l'envers et l'endroit d'un même processus. Sur les rapports entre aisthesis et doxa, voir Rossetti (1986).
 71 Gorgias, B XI, 17; *Les présocratiques* p.1035. Tout le paragraphe 17 expose ce point de vue.
 72 *De interpretatione*, I 16 a 3. Voir Aubenque (1966: 106 sq.).
 73 Lorsque Gorgias reprend l'exemple du tableau, il privilégie la couleur sur le dessin: elle "achève de créer la figure" (B XI, 18; *Les présocratiques* p.1035).
 74 450 a 26-451 a 2; trad. Tricot; Paris: Vrin 1951, p.60-62.
 75 *De anima*, II 12, 424 a 16; trad. Tricot; Paris: Vrin, p.139.
 76 *De memoria*, 450 b 29-39; ibidem, p.62.
 77 Gorgias; B, III, 85; *Les présocratiques* p.1026.
 78 *De interpretatione*, I 16 a 3-7; Tricot, ibidem, p.77-78.
 79 Gorgias, B III, 86; *Les présocratiques* p.1026; la totalité du paragraphe 86 serait à citer.
 80 Voir par ex. *Les réfutations sophistiques*, I 165 a 7; trad. Tricot; Paris: Vrin, p.2-3.
 81 Voir Détienne (1973: 114).
 82 Gorgias, B XI, 11; *Les présocratiques* p.1033.
 83 Gorgias, B XI, 15&20; *Les présocratiques* p.1034&1035.
 84 Gorgias, B XI, a, 33; *Les présocratiques* p.1044.
 85 Gorgias, B III, 65-81; *Les présocratiques* p.1022-24.
 86 Aubenque (1966: 96 sq.).
 87 Gorgias, B XI, a, 33; *Les présocratiques* p.1044.
 88 Gorgias, B XI, 15; *Les présocratiques* p.1034.
 89 "Car le discours persuasif a contraint l'âme qu'il a persuadée, tant à croire au discours qu'à acquiescer aux actes qu'elle [Hélène] a commis", Gorgias, B XI, 12; *Les présocratiques* p.1033. L'auditeur de Gorgias est dans la situation d'Hélène se laissant séduire.
 90 Gorgias, B XI, a; 25; *Les présocratiques* p.1042.
 91 Gorgias, B III, 65; *Les présocratiques* p.1022.
 92 Gorgias, B III, 84; *Les présocratiques* p.1026.

Références

Aubenque, Pierre
 1966 Le problème de l'être chez Aristote. Paris: P.U.F.

- Casertano, Giovanni
 1986 L'amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l'Hélène de Gorgias. Dans Cassin <Ed.> 1986, 211-220.
- Cassin, Barbara
 1986 <Ed.> Positions de la sophistique. Paris: Vrin.
- Capizzi, Antonio
 1986 La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société attique. Dans Cassin <Ed.> 1986, 167-178.
- Détienne, Marcel
 1973 Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. Paris: Maspéro.
- Jaeger, Werner
 1934 Aristotle. Oxford: Oxford University Press, rééd. 1962.
- Müller, Reimar
 1986 Sophistique et démocratie. Dans Cassin <Ed.> 1986, 179-194.
- Rieu, Alain-Marc
 1987 Historicité et intelligibilité dans l'histoire des sciences du langage. Dans: Schmitter, P. <Ed.>: Geschichte der Sprachtheorie. Vol I: Zur Theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik. Tübingen: Narr, 81-92.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert
 1985 Les Sophistes. Paris: P.U.F.
- Rossetti, Livio
 1986 La certitude subjective inébranlable. Dans Cassin <Ed.> 1986, 195-210.
- Soulez, Antonia
 1986 Le dire comme acte du sophiste. Ou: invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique. Dans Cassin <Ed.> 1986, 53-74.
- Vernant, Jean-Pierre
 1962 Les origines de la pensée grecque. Paris: P.U.F.
 1965 Mythe et pensée chez les Grecs. Paris: Maspéro, 2 vol.
- Vernant, Jean-Pierre
 1963 Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque. Dans Vernant 1965, I 171-184.