**Zeitschrift:** Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

**Herausgeber:** Université de Lausanne, Faculté des lettres

**Band:** 21 (1947-1949)

**Heft:** 2

**Artikel:** Les horizons métaphysiques de Gorgias

**Autor:** Rivier, André

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-869995

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 08.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

21e tome N° 2 Octobre 1947

ÉTUDES DE LETTRES

Bulletin de la Société des Etudes de Lettres N° 69

# LES HORIZONS MÉTAPHYSIQUES DU *GORGIAS*

*Leçon inaugurale — prononcée le 26 février 1947 — du cours d'explication de textes que donne à la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne, en qualité de privat-docent, M. André Rivier, docteur ès lettres.*

---

L'œuvre de Platon a donné lieu aux interprétations les plus diverses ; il serait téméraire de prétendre les concilier, car elles dépendent trop étroitement du point de vue adopté par chacun de ses commentateurs. Par exemple, il faut reconnaître que l'accord n'est pas près de s'établir entre les philosophes et les philologues sur ce qu'on a coutume d'appeler la pensée de Platon ; et ce débat ne semble pas admettre de solution, du moins pas de solution générale. Dès lors, il convient d'indiquer nettement l'objet que se propose cette brève étude et de bien marquer le terrain sur lequel elle entend se placer. Ce n'est pas celui où les philosophes ont accoutumé de se mouvoir. Le dessein du présent travail n'est pas de dégager la signification métaphysique du *Gorgias* de manière à rattacher d'emblée ce dialogue au système que les historiens de la philosophie discernent, depuis Aristote, dans les œuvres de l'âge mûr et de la vieillesse de Platon. Suivant une voie plus familière aux philologues, il se propose de partir du texte lui-même et d'analyser un passage choisi. Passage des plus révélateurs, à vrai dire, par sa beauté, sa concentration, la schématisation puissante des formules qu'il introduit, et par une allusion très significative à la cosmologie pythagoricienne. Quel est le sens de ce passage, comment il s'insère dans l'entretien qui oppose Socrate au véhément Calliclès, troisième interlocuteur du dialogue, tel est le premier objet de cette analyse. Du même coup, elle tentera d'établir ce que le

passage nous apprend sur Platon lui-même. Elle se demandera en particulier quelle place il nous permet d'assigner à Platon dans le vaste débat ouvert par la crise religieuse, morale et politique dont la Grèce, mais Athènes au premier chef, fut le théâtre dès la seconde moitié du V^e^ siècle, et dont l'influence des sophistes est moins la cause que le premier et le plus frappant symptôme. Alors, pensons-nous, se manifestera la signification du thème métaphysique et religieux qui, dans ce même passage du *Gorgias*, s'indique un instant, mais avec un relief déjà sensible, avant de s'effacer derrière le propos dominant du dialogue. Celui-ci, comme on sait, est de nature éthique. Le *Gorgias* veut dégager, à l'occasion d'une discussion sur la rhétorique, les notes d'une vie véritablement bonne et juste, et achever, en les montrant réalisées dans la conduite de Socrate, la réhabilitation du maître de Platon commencée avec l'*Apologie*. Ainsi est-ce bien à l'horizon du *Gorgias* comme à celui de la pensée de Platon, naissant de l'interrogation suscitée par la mort de Socrate, que nous verrons se profiler ce qui sera plus tard le thème fondamental des œuvres de l'âge mûr : la contemplation de l'être et des « formes » éternelles ; et c'est au prix d'un détour que le présent travail parviendra au terme annoncé par son titre. Ce détour nous paraît nécessaire. Il répond au souci de ne pas rompre le mouvement de la démarche platonicienne et de respecter, dans le commentaire que nous allons proposer, l'unité concrète des motifs qui, à l'heure d'une décision capitale, ont prévalu dans le cœur et l'esprit du philosophe.

* * *

Πῶς βιωτέον (492 d5) : comment faut-il vivre ? Telle est la question que le *Gorgias* développe sous une forme de plus en plus pressante, après avoir fait bonne justice des prétentions de la rhétorique à fournir aux hommes une valable règle de conduite. Mais nulle part cette question ne reçoit de réponse définitive ; nulle part nous ne trouvons une définition de la justice, et nous nous persuadons assez vite qu'il n'entrait pas dans les intentions de Platon de nous la procurer. Ou plutôt : la réponse que Platon nous propose, c'est Socrate lui-même dont le personnage accuse peu à peu un relief et une intensité vivante qui

nous laissent interdits. Il faut, semble-t-il, que les interlocuteurs (et le lecteur), cédant à l'évidence de ses raisons comme au prestige de sa noblesse morale, reconnaissent en Socrate l'exemple de l'homme juste, qui doit être suivi. Platon a mis tout en œuvre pour donner à l'appel qui retentit à la fin du dialogue [1] le maximum de puissance et d'autorité, et d'abord en montrant qu'il est celui de la vérité même. De là un souci de cohérence et de rigueur qui s'affirme avec force. Mais le caractère du *Gorgias* n'en est pas altéré ; il est bien ce que les anciens appelaient un προτρεπτικὸς λόγος. La dialectique naissante fournit ici sa structure à une exhortation passionnée.

Or un certain nombre d'indices, qui ne sont pas tous tirés du dialogue lui-même, donnent à penser que si Platon s'efforce d'imposer définitivement Socrate comme la figure du juste et, plus paradoxalement, comme l'initiateur de la vraie politique [2], c'est qu'il avait à surmonter des résistances dont quelques-unes trouvaient en lui-même un écho favorable. Il est très difficile d'admettre que les exigences formulées par Socrate, auxquelles la mort de celui-ci conférait un caractère quasi sacré, ne sont pas entrées en conflit avec les devoirs que Platon se sentait à l'égard de sa propre famille et des traditions aristocratiques auxquelles l'attachaient des liens très solides. Ce conflit se joua dans le cœur et l'esprit de Platon ; mais il est à croire que son entourage n'en facilita pas l'issue. Dans une lettre fameuse aux parents et amis de Dion de Syracuse, dont on admet communément l'authenticité, Platon rappelle à la fin de sa vie qu'il s'était destiné, dans sa jeunesse, à la carrière d'homme d'Etat [3]. C'était la voie où l'engageait sa condition de jeune noble athénien. Mais il avait des motifs particuliers de ne pas s'en détourner, ses proches ont dû les faire valoir avec insistance. N'était-il pas le neveu de Charmide, le petit-neveu de Critias, tombés tous deux les armes à la main en s'opposant au retour du parti démocratique ? Et Critias n'avait-il pas marqué le jeune Platon de

---

[1] Ἐμοὶ οὖν πειθόμενος ἀκολούθησον ἐνταῦθα, οἷ ἀφικόμενος εὐδαιμονήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας (527 c5-7).

[2] Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν (521 d5-7).

[3] Cf. *Lettre* VII 324 b8-c 6.

son influence avant qu'il ne rencontrât Socrate? Sans doute les excès du régime des Trente ne lui avaient inspiré que de la répulsion ; mais était-ce assez pour qu'il désavouât ses parents, maintenant que leurs adversaires avaient triomphé? Platon, au moment où nous sommes, avait dépassé la trentaine. Le temps n'était-il pas venu pour lui de se déterminer et, laissant là la philosophie, de se consacrer aux affaires sérieuses, celles de l'Etat qui avait bien besoin qu'on s'occupât de lui? Allait-il renier son ascendance patricienne et décevoir l'attente de ses proches par fidélité à son maître? A supposer que son adolescence lui dût beaucoup, était-ce le meilleur guide pour un homme mûr, et celui-ci devait-il sacrifier la carrière à quoi le destinaient ses talents et sa naissance? On sait que Platon coupa court à ces représentations ; mais la vivacité de sa défense, le ton de certaines parties du *Gorgias*, montrent bien qu'elles atteignaient en lui un point sensible [1]. Il se peut aussi qu'un doute l'ait traversé relativement aux chances offertes à l'entreprise commencée par Socrate. Dans l'état de la démocratie athénienne, n'était-il pas chimérique d'escompter que la cité se réforme par une conversion à la philosophie? [2] Quoi qu'il en soit, nous devons croire que Platon eut de très fortes raisons pour confronter une dernière fois l'exemple laissé par Socrate avec les conceptions qui prévalaient autour de lui. Que l'épreuve devait être poussée à fond, sans rien laisser dans l'ombre, sans rien ménager ni omettre, afin que la décision, une fois acquise, ne pût être remise en question ; car Platon définissait ainsi avec la plus grande rigueur les termes du choix vital devant lequel il se trouvait placé [3].

---

[1] Cf. à ce propos les remarques de MAX POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913, p. 162.

[2] La nécessité de cette conversion n'est affirmée expressément que dans la *République* (V 473 d ; cf. *Lettre* VII 326 b). Mais la thèse est déjà impliquée dans le *Gorgias* ; cela ressort, en particulier, du passage où Socrate nous est présenté comme l'initiateur de la vraie politique (cf. POHLENZ, *op. cit.*, p. 161).

[3] C'est à la fin du dialogue que l'alternative trouve dans la bouche de Socrate son expression la plus catégorique : Ἐπὶ ποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, διόρισόν μοι· τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις, ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρόν, ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ

Il semble même, si l'on adopte une hypothèse fort vraisemblable mais encore controversée [1], que, pressé d'écrire le *Gorgias*, Platon ait interrompu la rédaction d'un ouvrage qui, pour être mené à bonne fin, demandait que la cause de Socrate et de la philosophie fût définitivement gagnée. A supposer, en effet, que le premier livre de la *République* fût déjà esquissé, mais sous la forme d'un dialogue indépendant, il est clair qu'il ne répondait pas au but visé par le *Gorgias*. Dans l'entretien qui met aux prises Socrate et Thrasymaque, il s'agit expressément de parvenir à une définition de la justice : l'objet de ce débat ne permettait donc pas de mettre au premier plan la personne et l'exemple de Socrate [2]. D'autre part, il fallait que la confrontation reflétât exactement l'alternative devant laquelle était placé Platon, et qu'elle opposât à son maître un représentant qualifié de la carrière à laquelle le philosophe s'apprêtait à signifier un congé définitif, un homme d'Etat athénien qui résumât en sa personne tous les prestiges et toutes les tentations de la vocation politique. C'est ainsi que le rhéteur de Chalcédoine céda provisoirement le pas à Calliclès. Et nous comprenons mieux pourquoi ce personnage est traité dans le *Gorgias* avec une vigueur et une générosité qui en font l'une des plus fascinantes créations du génie platonicien. Ce n'étaient pas des idées seulement qui allaient s'affronter, mais deux attitudes, deux styles de vie incompatibles ; il fallait que Socrate se mesurât avec un adversaire digne de lui et qu'il ne sortît pas vainqueur

---

πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα ; (521 a2-5). Mais au début de l'entretien, Calliclès déjà s'était avisé qu'il lui fallait modifier radicalement sa propre façon de vivre si Socrate avait raison : Εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ ; (481 c3-6 ; cf. C. RITTER, *Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie*, Münich 1931, p. 32).

[1] Sur le projet d'un « Thrasymaque » abandonné au profit du *Gorgias*, et l'hypothèse de HERMANN-DÜMMLER développée par H. VON ARNIM (*Platos Jugenddialogue und die Entstehung des Phaidros*, pp. 71-87), cf. WILAMOWITZ, *Platon* II, Berlin 1919, pp. 181-184, P. FRIEDLÄNDER, *Platon* II, Berlin-Leipzig 1930, p. 50 n. 1, et les objections de A. DIÈS dans son *Introduction* à la *République*, Les Belles Lettres, pp. 18-22.

[2] Cf. WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 185.

de la lutte sans que des chances sérieuses fussent offertes à son contradicteur. Voyons-les maintenant aux prises.

Socrate avait fait admettre à Gorgias et à Pôlos que, l'homme soucieux de la santé de son âme devant tendre au bien comme à sa fin propre, il valait mieux pour lui souffrir l'injustice que la commettre. C'est en ce point du dialogue qu'intervient Calliclès : il oppose à Socrate la plus violente des fins de non-recevoir. De fait, il pulvérise la notion même de bien, en rejetant toute norme morale et sociale qui entrave dans son exercice la liberté revendiquée par le « grand individu ». Il est des êtres nés pour régner : ce sont les hommes puissamment équipés dans l'ordre de l'intelligence et de l'action, lesquels ne rendent de compte à personne et ne sont conduits que par leur bon plaisir. Qu'ils soient donc les maîtres ! La doctrine de Calliclès s'énonce en deux temps. C'est d'abord l'affirmation du droit du plus fort, ce droit, simple et « naturel » en un sens particulier, devant prévaloir sur les conventions élevées comme des barrières par le ressentiment des faibles (483 c-484 b). C'est ensuite la négation de toute règle de conduite individuelle qui ne fasse droit à la spontanéité vitale, au libre développement des instincts de puissance et de domination (491 e6-492 c8). Le plus illustre docteur de la volonté de puissance nous a familiarisés avec ces termes ; ils rendent exactement le grec quand ils n'en sont pas l'équivalent littéral. Sans insister sur le rapprochement qui s'impose entre Calliclès et Nietzsche [1], une remarque me paraît opportune. Si l'on songe à la polémique dirigée par l'auteur d'*Humain, trop humain* contre Socrate et Platon (à la faveur d'une interprétation dont les historiens font aujourd'hui bonne justice), il est piquant de constater que Platon s'est donné l'espace, avec deux mille ans d'avance, de produire les griefs de son moderne contradicteur — et de lui répondre. Alors qu'à ma connaissance du moins, Nietzsche ne souffle mot de la surprenante anticipation du *Gorgias* !

Dès lors est-il nécessaire de préciser qu'au fond de la pensée de Calliclès, il n'y a pas un refus de la morale, mais le dessein de

---

[1] Il est esquissé par ADOLF MENZEL au terme de son étude : *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren,* Zeitschrift für öffentliches Recht, III, Wien und Leipzig 1922-1923, cf. pp. 80-84.

constituer sur les ruines des valeurs socratiques une éthique nouvelle et parfaitement cohérente, une morale de fer impitoyable aux faibles et aux rêveurs, mais capable de fournir aux âmes bien trempées des motifs peut-être provisoires, mais réels, d'exaltation et de fièvre ? Platon ne s'y est pas trompé [1]. Il entrait dans ses intentions que, contestée avec violence dans son principe même, la thèse de Socrate fût réduite à ses implications dernières et que, justifiée sur ce plan fondamental, elle fît paraître avec éclat l'incohérence des postulats de la thèse adverse. A cet égard, la distinction du bien et du plaisir, d'abord niée par Calliclès puis admise de mauvaise grâce, ne peut être tenue pour le moment essentiel de la démarche de Platon ; elle ne fait que préparer la phase décisive du dialogue, celle que nous avons choisi d'examiner de près.

Le moment vient, en effet, où Socrate se demande en quoi consiste l'ἀρετή qui est, dans un objet donné, comme la marque tangible du bien. Le mot ἀρετή se rend par le français « vertu ». Mais le bien dont il est question ici (506 d) peut se réaliser dans un objet quelconque, « meuble, corps, âme, animal », comme le dit Socrate. Nous voyons donc que, dans ce passage, le mot ἀρετή n'est pas pris en un sens spécifiquement moral ; et la constatation ne manque pas d'intérêt. Platon se conforme ici à un usage fortement ancré dans le langage [2], qui remonte aux temps où prévalait le code aristocratique célébré par Pindare. Cet usage n'est pas démenti par Thucydide quand il désigne par le mot ἀρετή les dispositions irréprochables du malheureux Nicias (VII 86, 5) aussi bien que la puissante efficacité qu'Antiphon devait à son intelligence et à ses dons d'orateur (VIII 68, 1) : c'est à dessein, semble-t-il, que l'historien souligne la présence, à l'état séparé,

---

[1] Que Calliclès nous soit donné comme l'exemple d'un esprit supérieur, capable de grandes choses dans le bien comme dans le mal (WILAMOWITZ, *Platon* I, p. 229, renvoie à la *République* 491 e), cela ressort non seulement de l'éclat que Platon prête à son personnage, mais des paroles mêmes de Socrate (*Gorgias* 487 e), en particulier : Τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμὴ καὶ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἕξει τῆς ἀληθείας. Il ne faut y voir aucune ironie, comme le montre assez la phrase suivante qui insiste sur le sérieux de la recherche entreprise : Πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, κτλ.

[2] Cf. WERNER JAEGER, *Paideia* II, Berlin 1944, p. 212.

des qualités dont l'union seule constitue la notion traditionnelle d'ἀρετή [1]. De façon générale, il s'agit des qualités par lesquelles une chose ou un être est pleinement ce qu'il est, réalisant ainsi la perfection de sa nature. En ce sens, l'homme vertueux, c'est l'homme « valeureux » dans la plus large acception du terme, sous le rapport de l'action comme sous celui du bien moral [2]. Or, remarque Platon, cette plénitude active n'est jamais le fruit du hasard (οὐ τῷ εἰκῇ, 506 d6) ; elle naît d'un effort intelligent, d'un art capable d'engendrer en chaque objet l'ordre qui lui est propre et les heureuses dispositions qui en résultent (τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ... τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἑκάστου, 506 d7-e1). C'est à la présence de cet ordre approprié, c'est à l'heureuse disposition de ses parties, que l'âme doit d'être bonne, c'est-à-dire

---

[1] On notera que si la tradition la plus générale (Homère, Hésiode, Solon, Pindare) voulait que l'ἀρετή fût concédée à l'homme par les dieux, quelques esprits déjà estimaient qu'elle devait être obtenue par un effort de l'homme visant à moraliser sa conduite (Simonide, par exemple, encore que dans le scolie adressé à Scopas il ne place pas très haut le terme de cet effort, cf. WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, pp. 161-180, C. M. BOWRA, *Greek Lyric Poetry*, Oxford 1936, pp. 341-351). Mais, et c'est ce qui importe au premier chef ici, tous font de l'ἀρετή la vertu de l'homme socialement et politiquement actif (cf. SIMONIDE, *loc. cit.* : μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰδώς γ' ὀνησίπολιν δίκαν, ὑγιὴς ἀνήρ, 4, 24-26 Diehl).

[2] En dépit du changement apporté dans les institutions et les mœurs, les Grecs de l'âge classique, pas plus que leurs devanciers, ne connaissaient l'individu isolé. Ils ne connaissaient que le citoyen, l'homme inséré dans la communauté familiale et politique. Sa valeur se déterminait relativement au bien commun de la cité, quel qu'en fût par ailleurs le régime et les lois (cf. ED. SCHWARTZ, *Das Geschichtswerk des Thukydides*, pp. 351-354). L'ἀρετή ne devait donc rien au souci d'une perfection solitaire ou abstraite ; elle s'incarnait dans des actes et devait porter des fruits utiles. Mais après que le lien civique et religieux se fut relâché, Platon s'est trouvé contraint, pour lutter contre le relativisme enseigné par les sophistes, de substituer à la norme traditionnelle déprimée une norme nouvelle qui rendît à la notion d'ἀρετή sa consistance perdue. On sait qu'il l'associe étroitement à l'idée de « nature » humaine (cf. *République* 444 d-e et WERNER JAEGER, *op. cit.*, p. 198 et n. 48). Ce n'est pas là spéculation pure. Car l'homme, dont la φύσις constitue l'essence, demeure, pour Platon, vitalement relié à la société politique en même temps qu'il redécouvre sa dépendance relativement à l'univers.

pleinement elle-même. Car le grec ἀγαθός se dit précisément de ce qui possède l'ἀρετή. C'est l'âme ordonnée selon une loi qui lui est propre, l'âme disciplinée qui est bonne ; son ἀρετή n'est que l'envers de sa σωφροσύνη. Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθή (507 a2).

Mais encore, demandera-t-on, de quel ordre s'agit-il et quels sont les éléments qu'il dispose harmonieusement? Il faudra, pour connaître toute la pensée de Platon, attendre la *République* dont la doctrine relative aux trois parties de l'âme donne son plein sens à ce passage du *Gorgias* [1]. Remarquons néanmoins le soin que Platon met dès à présent à remplacer l'affirmation d'une morale *a priori* par l'esquisse d'une psychologie : vouloir le bien de l'âme, ce n'est pas la plier à une règle extérieure et toute conventionnelle, c'est observer d'abord la loi de sa nature. Provisoirement, Platon s'en tient là, car une autre question le presse : rappelons-nous que le propos du *Gorgias* est de savoir comment *vivre*. A quoi, se demande-t-il en effet, reconnaît-on que l'âme est sage et bien réglée ; autrement dit, quelle est la marque assurée de la σωφροσύνη ? Elle consiste en ceci, dit Socrate, que l'homme sage se conduit comme il convient envers les dieux et envers les hommes (ὅ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους, 507 a7-8). Voilà qui est révélateur. Echappant à la tentation de déduire les qualités abstraites qui eussent défini la perfection d'une âme solitaire, Platon l'envisage située dans le grand paysage de l'existence, au lieu qu'elle occupe entre une terre et un ciel également peuplés. La qualité de l'homme se juge aux actes qu'il pose, parce qu'il vit sous le regard d'autrui. Socrate achève de peindre la condition de l'homme « sage » en montrant que la σωφροσύνη se manifeste dans les vertus concrètes de justice, de courage et de piété ; que celui qui possède ces vertus étant pleinement bon (507 c3), il doit bien faire ce qu'il fait, c'est-à-dire, au double sens de ce mot, être heureux.

---

[1] On remarquera que l'exposé de cette doctrine, dans le livre IV de la *République*, fait suite à l'examen des vertus qui, outre la sagesse et le courage, assurent la coexistence harmonieuse des trois classes qui composent la cité idéale. Ces vertus sont la σωφροσύνη et la δικαιοσύνη. Or la σωφροσύνη est définie d'emblée comme la manifestation d'un ordre (κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστίν, 430 e4). Nous sommes donc bien en présence de la thèse indiquée dans le *Gorgias*, reprise et développée sur le double plan politique et psychologique (cf. POHLENZ, *op. cit.*, pp. 156-157).

Ici deux remarques s'imposent, qui nous sont dictées par les termes dans lesquels Platon exprime sa pensée et le mouvement que celle-ci imprime à son discours. En effet, le lien de dépendance que Platon établit entre la σωφροσύνη, d'une part, et les vertus de justice, de courage et de piété d'autre part, pas plus que le lien qui unit entre elles ces trois vertus, ne nous apparaît nécessaire au sens où nous disons qu'une conclusion est nécessaire, parce que sa démonstration nous paraît rigoureuse. Platon ne nous propose aucune démonstration. Il décrit ce qu'il voit, l'image une et indivisible de l'homme accompli, telle qu'elle vient s'offrir à son regard intérieur fixé sur le souvenir de Socrate. Dans l'admirable phrase par laquelle il résume sa vision, les grands mots δίκαιος, ἀνδρεῖος, ὅσιος, μακάριος et εὐδαίμων composent leur signification distincte comme sous la pression d'une évidence simple et indiscutable, l'évidence de ce qui est objectivement donné, de ce qui *est*. Si maintenant nous examinons de plus près comment s'exprime l'idée de cette corrélation entre le bonheur de l'homme et la perfection actuelle de son âme, nous nous apercevons que Platon se sert d'une formule très ancienne, d'un de ces tours du langage courant où il semble que se soit déposé, sinon l'expérience, du moins le vœu profond de tout un peuple. L'idée d'une action bonne, parce qu'elle est juste, et l'idée d'une action qui réussit, voilà ce que nous suggère, en vertu de son ambiguïté même, l'expression grecque εὖ πράττειν [1].

---

[1] Déjà le *Charmide* (ἐν πάσῃ πράξει καλῶς καὶ εὖ πράττειν ἀναγκαῖον τοὺς οὕτω διακειμένους, τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι, 172 a1-3, cf. 173 d4) et le premier *Alcibiade* (οὐκ ἄρα οἷόν τε, ἐὰν μή τις σώφρων καὶ ἀγαθὸς ᾖ, εὐδαίμονα εἶναι, 134 a13-14) associaient étroitement les notions de bonheur et de réussite (cf. P. Friedländer, *op. cit.*, p. 272). Il est clair que l'idée de bonheur (εὐδαιμονία) placée au centre de l'enseignement de Socrate comportait, dans l'ordre du perfectionnement intime, une exigence (cf. *Protagoras* 313 a7-8) qui restait étrangère à la notion traditionnelle de prospérité (ὄλβος.) Admettons qu'elle l'épure et l'approfondit : elle ne la détruit pas. On ne peut définir l'« eudémonie » socratique comme un simple retentissement psychologique du progrès moral. Ce serait quitter le plan de la πρᾶξις sur lequel nous n'avons pas cessé de nous mouvoir. Sans insister ici sur le témoignage des dialogues, il n'est pas sans intérêt de rappeler que Platon avait substitué dans ses lettres les mots εὖ πράττειν à la formule ordinaire de salutation : χαίρειν. Cf. *Lettre* III et le commentaire

Or ces deux mots, en admettant même, comme c'est le cas ici, que le sens n'en soit pas douteux, ne font pas une démonstration, Platon le sait mieux que personne. Apprécions d'autant plus le souci qu'il manifeste, avant de légitimer sa pensée, d'en marquer la convergence avec le sentiment traditionnel déposé dans le langage. Ce sentiment vivait-il encore dans l'esprit des contemporains de Platon ? Leur horizon moral et religieux s'était singulièrement rétréci, nous le rappellerons plus loin. Ils avaient vu, sous l'effet des dissensions civiles et de l'état d'insécurité engendré par la guerre, sévir un immoralisme foncier et la force triompher du droit dans une mesure propre à désabuser les esprits les plus optimistes. Prétendre donc que le bonheur, c'est-à-dire aussi la fortune et la prospérité, dussent coïncider avec la piété, l'équité et la pondération, ce devait être pour la grande majorité une pure chimère, un de ces enfantillages indignes d'un homme mûr, contre quoi Calliclès précisément se dresse avec violence [1]. Seulement, il n'en avait pas été toujours ainsi. Deux siècles plus tôt, dans une époque profondément troublée et qui avait quelque sujet d'incliner au pessimisme, Solon avait refusé passionnément d'admettre que le méchant pût être heureux sinon de façon passagère ; il avait affirmé la prévalence finale de la justice de Zeus. Plus de cent ans après, Pindare, en exaltant les beautés de l'ἀρετή aristocratique, ne séparera pas la noblesse morale de l'éclat de la gloire et du prestige de la puissance ; il invitera sans relâche les princes à asseoir durablement leur fortune sur une piété active et sur la pratique des vertus que les dieux protègent : libéralité, droiture, justice. Et la grande interrogation tragique que les poètes athéniens font monter du théâtre de Dionysos ne dément pas, elle présuppose le sentiment d'un pacte fondamental, même si les clauses en sont obscures, entre la justice, Δίκη, et les dieux supérieurs : c'était lui qui donnait à la cité son assise maîtresse en conférant à ses lois essentielles un caractère sacré.

---

de Lucien, notamment : τὸ δ' εὖ πράττειν ἀντ' αὐτοῦ [τοῦ χαίρειν] εἰσάγει ὡς κοινὸν σώματός τε καὶ ψυχῆς εὖ διακειμένων σύμβολον. (Ὑπὲρ τοῦ ἐν τῇ προσαγορεύσει πταίσματος, 4.)

[1] Et, avant lui, Pôlos qui alléguait déjà contre Socrate la fortune du tyran Archélaos, fondée sur le meurtre et la trahison (*Gorgias* 470 c9-471 d2). Mais il n'avait pas osé exploiter à fond cet exemple.

Eh bien, de ce terme εὖ πράττειν, dont Platon fait un emploi certainement médité, la phrase que nous citions plus haut propose un commentaire parfaitement net : τὰ προσήκοντα πράττειν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους, agir comme il convient envers les dieux et envers les hommes. Dès lors n'est-il pas permis d'y voir, non pas sans doute une référence explicite au passé, mais un rappel et comme un ressaisissement de la grande perspective religieuse dans laquelle les générations d'un âge révolu posaient spontanément le problème des conduites individuelles et collectives, lui donnant ainsi sa figure la plus vaste ? Faut-il ajouter que, pour les contemporains de Solon, pour ceux qui entraient dans les vues de Pindare, l'affirmation d'une dimension métaphysique de l'existence, la croyance aux dieux, à leur présence active, le pressentiment d'une justice supérieure, ne brouillaient pas l'image offerte par la vie réelle ? Ils gardaient les yeux ouverts et soutenaient sans défaillance le démenti que semblait leur donner ce spectacle cruel. C'est qu'ils avaient la force de penser la destinée humaine dans sa totalité et d'embrasser d'un seul regard la diversité des plans où elle est engagée. Peut-être est-ce une erreur d'évaluer la puissance d'un esprit d'après la précision de son équipement intellectuel. Elle paraît s'exprimer plutôt dans l'ample vision qu'il a du monde, et se mesurer à la somme des contradictions apparentes qu'il assume pour que sa vision soit pleinement compréhensive. Il n'en va pas autrement de Platon. Lorsqu'il affirme à son tour que le bonheur et le bien sont solidaires, peut-on croire qu'il méconnaisse la leçon des faits les plus évidents, en écartant le souvenir de l'injustice dont sa propre patrie venait de lui donner l'exemple ? Lui qui, dans le *Gorgias*, nous présente Socrate comme l'image même du juste, peut-on croire qu'il se fasse illusion sur le sens du supplice enduré par son maître ? Loin de là ! Il fait entendre de la façon la plus claire qu'en agissant comme on sait, Socrate avait signé son arrêt de mort [1]. On voit, d'un bout à l'autre du *Gorgias*, paraître le jugement le plus désabusé sur Athènes, sur l'état de son esprit

[1] Εἰ δὲ κολακικῆς ῥητορικῆς ἐνδείᾳ τελευτῴην ἔγωγε, εὖ οἶδα ὅτι ῥᾳδίως ἴδοις ἄν με φέροντα τὸν θάνατον dit-il entre autres (522 d8-e 1), peu après s'être comparé au médecin accusé par un cuisinier devant un tribunal d'enfants (521 e3-522 b1 ; cf. 464 d3-e 1).

public et le niveau de ses mœurs politiques. Jugement peut-être excessif, quoiqu'il ne soit pas démenti, dans l'ensemble, par celui de Thucydide [1] ; nous verrons qu'il n'était pas inéquitable. Quoi qu'il en soit, tout porte à croire que dans l'ordre, des faits, les vues de Calliclès reflètent celles de Platon. Il est bien vrai que c'est la force, non pas la justice, qui fait loi. Seulement Platon refuse d'en prendre son parti. Il refuse d'élever une constatation de fait au niveau d'un principe d'explication et d'une règle de conduite. Car l'acceptation du fait entraînerait sur le plan même où se place Calliclès des conséquences infiniment plus graves que le refus d'y souscrire.

Ici Platon va dévoiler le fond de sa pensée. Ou plutôt — car l'office des dialogues postérieurs, de toute son œuvre en somme, sera d'expliciter ce que le *Gorgias* se borne à nous faire entrevoir — il va parachever en quelques traits la figure de l'homme juste, dont Socrate est le type. C'est maintenant dans ses rapports avec la cité que Platon l'envisage.

A supposer que l'homme veuille être heureux, déclare Socrate dans un passage qui fait suite aux propos relatifs à la σωφροσύνη, il faut que tous ses actes tendent à une seule fin (οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι, πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν 507 d6-7). Promouvoir dans la cité la justice et la maîtrise de soi, qui sont les conditions du bonheur. C'est-à-dire : empêcher que les passions ne règnent sans mesure et qu'elles ne satisfassent leur avidité insatiable. Car l'homme qui leur donne le champ libre — et vous entendez

---

[1] A une réserve près, qui est capitale. Thucydide (II 65, 7-11) incrimine les successeurs de Périclès dans l'exacte mesure où ils se sont écartés de la ligne suivie par le grand homme d'Etat, alors que Platon enveloppe les promoteurs de la puissance athénienne (Thémistocle, Cimon, Miltiade et Périclès, cf. 515 c5-519 d7 répondant à une question de Calliclès, 503 c1-3) dans la condamnation portée par le *Gorgias* sur les hommes politiques de son temps. Nous avons indiqué plus haut (p. 42) quelques-uns des motifs qui peuvent expliquer l'outrance et l'amertume de cette condamnation. Platon devait mesurer sans illusion les difficultés qui l'attendaient sur la voie où il voulait s'engager; et il savait ce qu'il lui coûtait d'y entrer. Peut-être même doute-t-il du succès ; aussi rompt-il les ponts derrière lui. En tout état de cause, il n'est pas nécessaire pour expliquer le ton du *Gorgias* d'admettre l'antériorité du pamphlet de Polycrate contre Socrate. Platon n'avait pas besoin qu'on lui fournît des motifs nouveaux d'être catégorique.

que Platon vise ici le « grand individu », le puissant animal humain exalté par Calliclès — non seulement mène une vie de brigand (507 e3), mais, et ce sont les termes propres de Socrate : « Un tel homme ne peut être aimé ni des dieux ni des hommes. C'est un être insociable et sans association, point d'amitié » [1]. Οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη (507 e3-5). Aucun équivalent ne saurait rendre en français la merveilleuse concision du grec et l'espèce de lumière qui en émane. La plénitude du sens repose sur la rencontre des termes κοινωνία et φιλία. Ici encore, ce n'est pas une chaîne de raisons qui nous est proposée, mais la vision d'un rapport entre les choses elles-mêmes saisies dans leur principe. Que nous dit Platon ? Que l'homme n'est pas maître de modifier les bases de la vie commune. Que celle-ci est instituée sur le respect de certaines conditions objectives, à défaut duquel la vie commune cesse tout simplement d'être possible. Que la substance à la fois vitale et morale du lien qui unit l'individu, je ne dis pas à ses semblables, mais à sa famille, à ses proches, à la cité, ne peut être renouvelée et maintenue active, s'il s'abstrait lui-même de la vie sociale en rejetant *a priori* ce qui permet à celle-ci d'exister. Certes, la société est un fait *sui generis* ; l'homme ne l'a pas construite de ses mains [2]. Mais il est en son pouvoir de détruire ce qu'il n'a pas créé, ou de nier que cela soit, jusqu'à ce que cette négation se retourne contre lui. Telle est la foncière incohérence

---

[1] J'utilise ici, comme à la page 54, l'excellente traduction publiée par Alfred Croiset dans la Collection des Universités de France (Paris, Les Belles Lettres).

[2] Dans un passage du *Protagoras* (322 c1-4), il nous est dit que Zeus a fait don aux humains de la pudeur et de la justice pour leur permettre de vivre dans l'ordre et l'amitié réciproque (ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί). Mais qui parle ici ? On le constate avec quelque surprise : ce n'est pas Socrate, mais Protagoras lui-même. A supposer que le mythe qui lui est attribué par Platon reflète quelque chose des conceptions défendues par le sophiste dans son ouvrage περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως sur les origines de la civilisation (cf. Schmid-Staehlin, *Geschichte der grieschichen Literatur* I, III, p. 30), il n'est pas interdit de conjecturer un accord entre Platon et Protagoras relativement à cette notion de φιλία et à son incidence dans la vie des cités.

de l'attitude de Calliclès. Il veut la société, puisqu'il se veut homme d'Etat (et le droit du plus fort implique par ailleurs la présence des faibles qu'il soumet à son bon plaisir : il ne saurait être seul) ; et il veut aussi ce qui, détruisant les racines de toute κοινωνία, rend en définitive la société impossible.

Pour ne pas se méprendre sur la pensée de Platon, il convient de bien saisir le sens du mot φιλία. Dans son acception traditionnelle, il ne désigne pas le sentiment d'amitié comme une réalité psychologique indépendante des structures sociales qui lui permettent de se former. L'amitié suppose toujours l'existence d'une communauté concrète fondée sur les liens du sang, du serment, de l'hospitalité. Elle est à l'origine comme le prolongement affectif de la solidarité de la famille ou des compagnons de combat. Hector et ses frères ; Patrocle et Achille (quand ἔρως s'y ajoute, il en reste distinct). A la limite, elle peut désigner un certain état heureux des rapports entre citoyens, précisément parce que l'unité de la πόλις ne reflète pas seulement l'accord des volontés particulières, mais exprime une allégeance de caractère supra-individuel, sanctionnée par les divinités « poliades », incarnée dans les institutions et les lois, entretenue par les cérémonies du culte public. C'est ainsi que, chez Hérodote, le mot φιλίη comporte des valeurs que le latin peut rendre par *societas* ou par *amicitia* [1]. Thucydide associe de son côté φιλία et κοινωνία dans un passage (III 10, 1) qui souligne la part indispensable de l'ἀρετή dans les relations sociales cohérentes. Enfin, pour remonter plus haut, si le terme φιλότης peut signifier, comme l'attestent maints passages d'Homère, le plaisir, la volupté (par exemple Γ 441), ou, chez Sapho, l'inclination amoureuse dans sa réalité distincte (cf. 1, 19 Diehl), son emploi le plus normal semble coïncider avec celui que la prose assignera plus tard au mot φιλία, inconnu en poésie jusqu'à Théognis [2]. On remarquera en outre

[1] Par exemple VII 152, 1 ; VII 151. Cf. les lexiques de SCHWEIGHÄUSER (Londres 1824) et J. E. POWELL (Cambridge 1938).

[2] Cf. Homère Γ 94 (323), 354, 453, Δ 16, 83, Η 302, etc. ; et EBELING, *Lexicon Homericum* (Leipzig 1880). Quant à la glose d'Hésychios : φιλότης, φιλία, ἡ συνουσία, nous n'en pouvons rien tirer pour éclairer ce passage du *Gorgias*. Si, comme l'indique M. SCHMID dans son édition( Leipzig 1862), elle se réfère à Homère Β 232, le sens proposé ne peut être que celui de plaisir amoureux, *veneris opus*, que le mot φιλία n'a jamais admis à l'époque classique.

que dans la cosmogonie d'Empédocle, dont les anciens pensaient qu'elle avait marqué de son empreinte notre passage du *Gorgias*, ce mot de φιλότης apparaît avec celui de φιλία[1] pour désigner un principe très général qui tend à fondre les êtres et les choses en un tout unique. Et sans doute Platon fera subir à la notion de φιλία la transmutation que son génie impose à tout ce qu'il touche. Mais, précisément à propos du *Lysis* où s'indiquent les premiers signes de cette métamorphose, un très bon juge rappelle avec une insistance justifiée le sens qui connote le mot φιλία dès l'origine, quand il désignait le lien du couple, du groupe familial ou féodal[2]. De là nous pouvons conclure, sans allonger davantage notre analyse, qu'en associant φιλία et κοινωνία, en faisant de la seconde la condition de la première, Platon ne cédait pas à l'illusion de ceux qui croient que les bons sentiments font la société et qu'une sorte de fraternité spontanée doit permettre aux hommes de vivre ensemble en bonne intelligence. Il affirme au contraire que l'entente ne peut régner qu'à partir du moment où le groupe humain s'est constitué comme tel, avec son unité et sa cohésion propres. Il s'agit donc que la cité s'édifie sur les fondations qui lui sont nécessaires. Il s'agit de lui en procurer de nouvelles si les premières se sont écroulées.

Et d'abord un fondement ontologique. Nous découvrons ici le trait le plus caractéristique de la démarche de Platon. Sa pensée, à vrai dire, ne s'est pas encore exprimée tout entière Nous en avons pressenti le motif central quand Platon, décrivant les conditions du bonheur, rappelait ce que l'homme devait aux dieux. Mais voici maintenant que ce motif sort définitivement de l'ombre. Socrate, en effet, donnant au thème de la φιλία le maximum d'espace et de profondeur, conclut en ces termes : « Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, la règle, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre et le dérèglement. Tu n'y

---

[1] Nous reviendrons à Empédocle tout à l'heure ; je me dispense ici de renvoyer au texte des fragments. Pour les passages relatifs à φιλία, φιλότης, voir l'index de W. Kranz dans le tome III des *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels (5e éd., 1934-1938).

[2] Wilamowitz, *Platon* II, p. 195.

fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. » Φασὶ δ'οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. Σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέ σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται (507 e6-508 a7). Cette phrase répand sur le passage entier une lumière décisive. Elle nous transporte en plein ciel métaphysique (nous en redescendrons tout à l'heure) et, dans la perspective qu'elle découvre, les éléments que nous avons dégagés s'ordonnent et se composent avec plus de rigueur et de force significative. Remarquons tout de suite que la référence à la doctrine de l'école pythagoricienne n'est pas douteuse ; elle a été soulignée dès l'antiquité. Mais on peut se demander si le scholiaste a raison de nous renvoyer d'abord à Empédocle [1]. On sait qu'il doit beaucoup à Pythagore ; mais le mot φιλότης (ou φιλία) semble désigner chez lui moins un principe d'ordre et de cohésion que de retour ou de réduction à l'Un, les êtres et les choses devant leur existence distincte à l'action d'un principe opposé, νεῖκος, qui amène le morcellement de l'être [2]. De cette dualité nous ne trouvons pas trace ici. Platon affirme qu'une solidarité fondamentale unit les diverses parties de l'univers et le constitue en un tout harmonieux. En revanche,

---

[1] Σοφοὺς ἐνταῦθα τοὺς Πυθαγορείους φησί, καὶ διαφερόντως τὸν Ἐμπεδοκλέα.

[2] Cf. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 5, B 17, en particulier 6-8:

καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

et B 20, 1-5 ; B 26, 1-12. Selon cette doctrine, l'univers parcourt un cycle sous l'action successive des deux principes opposés ; et s'il fallait dire lequel des deux prédomine dans notre monde, il semble bien, à en croire le témoignage d'Aristote, que c'est la « haine » et non l'« amour » (cf. BURNET, *Early Greek Philosophy*, p. 271). Nous voici loin de la φιλία célébrée par Socrate. L'analogie que présente avec ce passage du *Gorgias* le vers ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον (B 26, 5) n'est qu'apparente. Nous ne pouvons assimiler le processus dont la φιλότης est l'agent chez Empédocle aux effets de la κοσμιότης platonicienne.

nous percevons un écho direct des conceptions enseignées par Philolaos et surtout Archytas, avec les idées duquel Platon devait se familiariser plus complètement lors de son premier passage en Grande Grèce. Chez le premier, même si nous écartons les fragments dont l'authenticité est douteuse, nous trouvons l'idée d'un arrangement, τάξις[1], qui préside à la disposition de l'univers en κόσμος (la tradition faisant remonter ce mot à Pythagore lui-même). Chez le second, mathématicien et homme d'Etat, il y avait un vif pressentiment de la rationalité des choses qui lui fit étendre à l'univers entier la loi de proportionalité révélée par l'étude des figures géométriques[2]. On sait à quelle fortune cette vue est promise dans l'œuvre ultérieure de Platon. Mais, nous le savons aussi, il n'entrait pas dans le propos du *Gorgias* d'insister sur les applications qu'elle comporte, à supposer que Platon les eût déjà entrevues. Dans le *Gorgias*, il lui suffisait d'affirmer avec force que l'exigence d'une vie juste et d'une discipline collective propice à l'exercice des vertus publiques et privées, a son fondement dans un ordre substantiel de l'univers qui le structure et le vivifie. En définitive, le bien est saisi comme le principe actif qui procure à tout ce qui existe sa plénitude et le fait être, au sens le plus éminent de ce mot. Là-dessus Platon peut reprendre l'examen des conduites qui se proposent au choix de l'homme dans la cité terrestre. Les raisons que Socrate oppose à Calliclès sont désormais assurées par des liens « de fer et d'acier » (509 a2). Fort de la certitude que celui qui pratique activement le bien restitue dans son âme comme dans la cité la loi vitale du cosmos et renoue avec les racines de l'être, Platon peut encourir avec sérénité la moquerie, la réprobation ou la haine de ceux, parmi ses concitoyens, que la licence ou l'ambition égarent. La défaite ne peut être que provisoire ; elle ne compromet pas l'essentiel. Il n'est pas au pouvoir des hommes de séparer ce qui est uni chez les dieux. La mort même est incapable de retirer à l'âme la possession du bien qu'elle a étreint et dont elle fait sa nourriture.

* * *

[1] Diels *FVS* 5, A 16 ; cf. Pohlenz, *op. cit.*, pp. 153-154 et la note.

[2] Diels *FVS* 5, B 1 ; cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934, pp. 374 sqq.

Ainsi le *Gorgias* nous permet d'entrevoir, ramassé en l'espace de quelques pages, le mouvement par lequel un grand esprit, cédant à l'exigence de sa vision la plus intime, se saisit avec force du motif central qui va ordonner sa vie et guider le cheminement de sa pensée. Mais, en disant cela, il convient de ne rien négliger qui nous permette de mieux apprécier le sens de cette décision fondamentale, la puissance de lucidité et de liberté dont elle témoigne. J'ai évoqué plus haut l'espèce d'impasse psychologique où Platon se trouvait engagé par l'effet des résistances à quoi se heurtait la fidélité qu'il vouait à Socrate. Le *Gorgias*, c'est l'acte par lequel il surmonte cette contradiction. Mais c'est plus encore l'acte par lequel, pénétrant au cœur du débat consécutif à la crise de la société athénienne, où s'affrontaient les intelligences les plus déliées que la Grèce eût connues, et réduisant les thèses rivales à leur principe commun, il manifeste l'inanité des conceptions par lesquelles on cherchait à s'accommoder de la crise, voire à y remédier, et propose à ses contemporains un exemple calculé pour ranimer en eux le sentiment de ce qui leur manquait le plus, une vision unitaire de la destinée humaine, la connaissance du lien de dépendance concrète qui associe de façon nécessaire la cité terrestre, et les hommes qu'elle assemble, à la vie profonde de l'univers, aux lois fondamentales qui le régissent et aux puissances supérieures qui sont à l'œuvre en lui.

Pour établir la justesse du diagnostic platonicien, il suffit de comparer le *Gorgias* avec ce qui nous reste des écrits politiques composés à la fin du V^e^ siècle : nous y trouvons clairement reflétées les idées qui avaient cours dans les divers milieux athéniens. Il ne m'est naturellement pas loisible ici de m'étendre sur le détail de cette analyse : en voici la conclusion. Platon a fondu dans l'unité du personnage de Calliclès et de la doctrine qu'il lui prête de nombreux traits que nous reconnaissons pour les avoir observés ailleurs. A vrai dire, il importe peu de savoir si le nom de Calliclès désigne un personnage réel. A supposer que ce personnage existe, et rien n'est moins certain [1], il faudrait

[1] Il semble bien que la controverse manque ici de base solide. Le seul point qui paraisse dûment établi, c'est que le nom de Calliclès d'Acharnes n'est mentionné nulle part, hormis dans le *Gorgias* (cf. KIRCHNER, *Prosopographia*

cependant admettre que Platon, pour rehausser le portrait qu'il nous en donne, a enrichi sa peinture de touches empruntées à d'autres figures, bien connues celles-là, de la vie publique athénienne, sans que nous puissions considérer aucune d'elles comme l'original unique du Calliclès platonicien. Antiphon l'orateur, Antiphon le sophiste, Critias, l'auteur du pamphlet sur la *République des Athéniens*, Alcibiade, le rhéteur Polycrate, si l'on y tient [1], tous ont quelque rapport avec Calliclès ; il ne peut être identifié avec aucun d'eux. Il semble donc que Platon ait voulu représenter dans ce personnage qu'il oppose à Socrate la vie publique d'Athènes telle que l'avaient incarnée pour lui certains hommes d'Etat : différents sans doute, voire ennemis, mais offrant sous leurs plus profondes divergences une sorte d'identité de vues foncière qu'ils tenaient probablement des sophistes leurs maîtres.

Ce trait commun, c'est la négation d'une moralité propre à l'ordre politique ou, ce qui revient au même, l'affirmation que la politique, au sens large du mot, ne connaît pas d'autre règle que celle de l'utilité ou de l'efficacité maximum. A cette époque, la vie commune s'étant peu à peu vidée de son contenu religieux traditionnel, les lois et les coutumes qui lui fournissaient un cadre paraissent de simples conventions [2]. Dès lors elles n'inspirent

---

*Attica I*, p. 528, n° 7927). A supposer qu'il soit un pseudonyme, de deux choses l'une. Ou bien il était transparent aux lecteurs contemporains, et l'on ne voit pas pourquoi Platon en a fait usage, ni comment il se fait que la tradition soit muette à son égard. Ou bien Platon a brouillé intentionnellement les indices qui eussent permis d'identifier l'original, et dès lors nous sommes devant une énigme insoluble qui peut fort bien, au surplus, n'être qu'un faux problème. Car pourquoi Platon n'aurait-il eu qu'un modèle, et non plusieurs ? Et pourquoi faut-il à tout prix qu'il ait eu un modèle déterminé ? Ne pouvait-il pas, tout en s'inspirant de visages connus, créer librement son personnage, afin de lui donner plus de généralité et de force représentative, c'est-à-dire plus d'efficacité ?

[1] Cette hypothèse est avancée, avec beaucoup de prudence d'ailleurs, par J. Humbert (*Le pamphlet de Polycrate et le Gorgias de Platon*, Revue de Philologie, 1931, cf. pp. 53-77).

[2] Cette thèse avait été énoncée par Antiphon le sophiste dans son περὶ ἀληθείας. Cf. Diels, *FVS* 5, B 44 : Τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα, τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα · καὶ τὰ μὲν τῶν νόμων ὁμολογηθέντα οὐ φύντ' ἐστίν, τὰ

le respect qu'autant qu'elles ne sont pas gênantes ; et si le juste, c'est ce qui est convenu, rien n'empêche de convenir d'autre chose, si l'intérêt d'une faction l'exige et qu'elle parvienne à le faire prévaloir. On oppose couramment à la loi, νόμος, la nature, φύσις. Et qu'on fasse état de la nature pour affirmer l'égalité ou l'inégalité des hommes, c'est toujours le plus fort qui prétend faire la loi à son gré. Les partis ne connaissent plus de frein ; ils installent dans la vie publique le même esprit de haine et de lutte à outrance que la guerre avait exaspéré entre les cités grecques. Cette période de l'histoire d'Athènes où agonisent les lois non écrites [1], voit se lever sur la cité la menace obsédante de la tyrannie. Conséquence nécessaire. Car celui qui n'admet plus la souveraineté d'aucune règle supérieure (νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, disait Pindare, fr. 169 ; cf. Hérodote III, 38) et veut en secouer le joug (ὁ δὲ νόμος τύραννος répond Hippias, cf. *Protagoras* 337 d), ne pourra rien opposer aux Calliclès qui, logiques avec eux-mêmes, déclarent que « le droit naturel veut la domination du puissant sur le faible » [2]. Les Athéniens, sous la conduite de leurs chefs, avaient cédé à la tentation de ce réalisme brutal ; ils n'avaient

---

δὲ τῆς φύσεως φύντα οὐχ ὁμολογηθέντα (A1, 23-34). — Pour un clair résumé de l'opposition φύσις-νόμος, cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pp. 356 sqq.

[1] Le processus de cette agonie est décrit avec la plus grande précision par Thucydide dans sa relation des troubles de Corcyre. L'analyse qu'il propose s'étend à toutes les affaires de ce genre que la Grèce du V^e siècle a connues et, en particulier, au sort d'Athènes travaillée par le ressentiment des oligarques. Thucydide montre notamment que la décomposition de l'esprit public est achevée dès le moment où, non content de rejeter les impératifs de la coutume et de la religion, on s'en sert comme d'un masque, pour s'assurer un avantage dans la conduite de la guerre civile. A cet égard, rien de plus significatif que ces mots (III 82, 6, 7) sur l'abus des serments : Καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεις οὐ τῷ θείῳ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι... Καὶ ὅρκοι εἴ που ἄρα γένοιντο ξυναλλαγῆς, ἐν τῷ αὐτίκα πρὸς τὸ ἄπορον ἑκατέρῳ διδόμενοι ἴσχυον, οὐκ ἐχόντων ἄλλοθεν δύναμιν. — Sur la notion de loi non écrite, cf. R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος, Abh. S. G. W. Phil.-hist. Cl. XX, Leipzig 1903, notamment pp. 19-23.

[2] Je résume ici le sens de *Gorgias* 483 d1-e5 ; cf. notamment : Οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως.

pas craint de s'en réclamer dans leur entreprise contre l'île de Mélos [1]. C'était s'exposer à ce qu'on fît un jour l'application de ce principe dans les affaires intérieures de la cité, pour autoriser les pires excès. Dans les dernières années de la guerre du Péloponnèse l'esprit public athénien achève de se décomposer. Quelques années plus tard, le *Gorgias* souligne un des aspects les plus graves de son état. La franchise de Calliclès lui fait avouer ce que beaucoup de ses contemporains eussent préféré taire, le dessein de profiter de la démoralisation régnante pour satisfaire leur ambition. La flatterie n'est-elle pas le meilleur moyen de gagner les faveurs du souverain? [2] L'âpreté que met Platon à dénoncer ce calcul montre que le *Gorgias* est né d'une réflexion insistante sur les malheurs d'Athènes, peut-être autant que d'une méditation sur la mort de Socrate. Toute la fin du dialogue est dominée par la question : comment rendre les citoyens meilleurs? Nul doute que, au gré de Platon lui-même, ce souci ne soit entré pour beaucoup dans l'élargissement de sa vision éthique. D'autant qu'il avait pu mesurer la part d'illusions entretenue chez les esprits les mieux intentionnés. Aux instants les plus sombres, il s'en était trouvé, bien sûr, pour rappeler les Athéniens à la pondération et au respect de la légalité ; et les sophistes, il faut le reconnaître, n'avaient pas formé que des Critias. Déjà Antiphon

---

[1] Ce qui était nouveau, ce n'est pas que les Athéniens fussent décidés à s'imposer par la force. C'est qu'ils eussent à leur disposition, pour justifier leur politique, une théorie parfaitement cohérente de la nécessité qui ne connaît pas de loi. Et qu'ils n'aient pas hésité à la produire, cf. Thucydide, V 85-113, en particulier 89, avec la considération finale jetée au visage des Méliens impuissants : [Ὑμᾶς ἀξιοῦμεν...] τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.

[2] Cf. le portrait de l'homme qui, pour obtenir quelque puissance et ne pas subir d'avanie, doit gagner les faveurs du tyran, *Gorgias* 510 a3-511 a3. Ailleurs (521 a2-a8), après avoir posé la question décisive que nous rappelions plus haut (p. 42, n. 3) : Ἐπὶ ποτέραν οὖν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, κτλ., Socrate insiste : τἀληθῆ μοι εἰπέ, Καλλίκλεις· δίκαιος γὰρ εἶ, ὥσπερ ἤρξω παρρησιάζεσθαι πρὸς ἐμέ, διατελεῖν ἃ νοεῖς λέγων· καὶ νῦν εὖ καὶ γενναίως εἰπέ. Et Calliclès de répondre : Λέγω τοίνυν ὅτι ὡς διακονήσοντα.

(si l'on admet qu'il en est bien l'auteur [1]) avait fait amende honorable dans son περὶ ὁμονοίας. Mais plus significative encore est l'attitude de cet auteur anonyme dont le *Protrepticos* de Jamblique nous a conservé quelques fragments qui paraissent remonter aux dernières années du V^e^ siècle [2].

L'auteur de cet écrit [3] condamne l'immoralisme politique et dénonce les méfaits de l'anarchie. Il reconnaît qu'un jour il pourrait se trouver un homme assez entreprenant et dénué de scrupules pour viser au pouvoir absolu. Mais les chances qu'il a de s'imposer paraissent faibles à notre auteur. Aussi se contente-t-il d'énumérer les avantages de l'ordre légal, dont le respect procure la prospérité collective. Ce respect des lois en quoi consiste la vertu, doit être inculqué très tôt par l'éducation. Et l'auteur se persuade qu'il y aura toujours assez d'hommes de bien, de démocrates convaincus, pour faire échec à l'ambitieux, si la légalité n'a pas aux yeux de celui-ci assez de poids pour le détourner de ses mauvais desseins. On ne saurait être plus accommodant et se rassurer à meilleur compte ! A vrai dire, il semble presque que Platon ait eu sous les yeux cet écrit en rédigeant le *Gorgias* et qu'il ait voulu détromper son auteur en lui faisant voir ce que son optimisme avait d'inconsidéré [4]. Un homme aussi

---

[1] Cf. SCHMID-STAEHLIN, *Geschichte der grieschichen Literatur* I, III, pp. 164-7.

[2] ID., *ibid.*, p. 202.

[3] DIELS, *FVS*5, 89. R. ROLLER en a donné une analyse détaillée dans sa thèse : *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi,* Tübingen 1931.

[4] Ayant énuméré les qualités extraordinaires (donc problématiques) dont le candidat-tyran doit être pourvu, l'auteur anonyme ajoute que cette manière de surhomme doit néanmoins se porter garant de l'ordre légal. Autrement il ne pourrait subsister. Δοκεῖν γὰρ ἄν, explique-t-il complaisamment, τοὺς ἅπαντας ἀνθρώπους τῷ τοιούτῳ φύντι πολεμίους κατασταθέντας διὰ τὴν ἑαυτῶν εὐνομίαν καὶ τὸ πλῆθος ἢ τέχνῃ ἢ δυνάμει ὑπερβαλέσθαι ἂν καὶ περιγενέσθαι τοῦ τοιούτου ἀνδρός. Οὕτω φαίνεται καὶ αὐτὸ τὸ κράτος, ὅπερ δὴ κράτος ἐστί, διά τε τοῦ νόμου καὶ διὰ τὴν δικην σῳζόμενον. (6, 4-5). A ces généralités vagues Calliclès oppose un cinglant démenti (*Gorgias* 484 a3-b1) : Ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγών, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

déterminé que Calliclès ne se laisse pas arrêter par la pensée des risques qu'il court ; celle-ci bien au contraire ne fait que l'exalter davantage. La sécurité de la loi est bonne à ses yeux pour la masse des faibles (483 b5-6). Et les honnêtes gens, qui aiment l'ordre pour l'agrément qu'il leur procure, ne sont pas un obstacle sérieux pour le candidat-tyran, car la légalité n'est pas un bien auquel ils soient prêts à sacrifier leur vie. Désormais Platon ne cessera plus de le répéter : il n'y a pour résister jusqu'au bout à la tentation de l'injustice que l'homme dont la vie est ordonnée au vrai bien ; il n'y a pour connaître une concorde durable que la cité dont l'ordre, proportionné à la loi du cosmos, vise à instaurer entre les hommes cette amitié civique, génératrice de paix et de cohésion comme elle l'est d'harmonie dans l'univers. Ici encore la direction nouvelle où s'engage la pensée de Platon, la vision métaphysique qui paraît s'indiquer pour la première fois dans le *Gorgias*, répondent manifestement au souci de faire œuvre utile en ouvrant à ses concitoyens le chemin d'une vie plus heureuse. Le bien commun et le bien individuel sont corrélatifs par essence ; tous deux sont nécessaires au bonheur véritable, à cette εὐδαιμονία définie par Socrate comme le but suprême de l'effort humain.

Ce souci, dont nous avons tant d'exemples, nous permet de comprendre un dernier fait, qui ne laisse pas d'éclairer la prodigieuse entreprise annoncée par le *Gorgias*. Nous avons vu que Platon fait droit, quand il le veut, à d'anciens emplois du langage. Nous avons constaté que la perspective dans laquelle il pose le problème du bonheur et du bien a l'ampleur des grandes interrogations formées, en d'autres temps, par les poètes les plus religieux. Pourquoi dès lors Platon marque-t-il de la méfiance à leur égard ? Pourquoi ne leur fait-il pas crédit ? Ce n'est pas qu'il ne soit religieux ; on sait tout ce qu'il doit aux traditions orphiques dont il parle, vers la fin de sa vie, avec émotion [1]. Ce n'est pas qu'il ne fût sensible à la poésie, est-il besoin de le dire ? C'est bien plutôt que ces poètes lui paraissaient des maîtres sinon tout à fait pernicieux, du moins équivoques [2], en raison même de l'empresse-

---

[1] Cf. *Lettre* VII 335 a2-a6.

[2] Et cela dès l'origine, bien avant que sa pensée ait acquis sur ce point la cohérence qu'elle affirme dans la *République* et le *Phèdre*. La discussion

ment qu'on mettait encore à lire et à citer leurs œuvres. Celles-ci offraient la plénitude de leur sens aux lecteurs pour qui le monde des mythes et des symboles dont elles tiraient leur substance était un univers à la fois mystérieux et familier, où ils ne pénétraient qu'avec le respect qu'on doit aux choses sacrées. Mais en un temps où le sacré, les cultes ésotériques mis à part, s'était profondément déprimé, où les croyances traditionnelles apparaissaient désuètes, quels exemples pouvait-on tirer des anciens poètes? Ils étaient exposés à trop de sollicitations indiscrètes, trop de contresens intéressés. Platon nous le fait bien entendre en plaçant dans la bouche de Calliclès une citation de Pindare, d'ailleurs inexacte. D'autre part les artistes de son temps, qui prétendaient suivre leurs devanciers, inclinaient au réalisme ; ils ne contribuaient pas à dissiper l'équivoque. En vérité, Platon avait de très fortes raisons pour refuser de l'entretenir. Ce qu'il voulait, c'était jeter les fondations d'une cité régénérée. Le présent ne lui offrait guère que des ruines ; la cité traditionnelle s'était écroulée en étouffant la voix de ses hérauts. Il fallait, à la mesure de cette subversion, un ressaisissement total, un effort entièrement nouveau de l'esprit. Il fallait qu'il redécouvre l'objet de sa vision. Pour renouer avec l'être et ses formes éternelles, il fallait que la poésie se fît définition et que la connaissance, disciplinée par les mathématiques, élargît son horizon aux dimensions de la plus haute poésie. Ainsi Platon a-t-il créé la métaphysique. Mais, souvenons-nous-en, c'était pour donner à ses contemporains la *République* et les *Lois*.

André Rivier.

du scolie de Simonide que nous trouvons dans le *Protagoras* tend déjà à nous donner le sentiment de cette ambiguïté foncière qui affecte, selon Platon, le message des poètes. Οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, disait Socrate en pensant aux entretiens qu'il souhaitait avoir avec ses amis, οὓς οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶ περὶ ὧν λέγουσιν, ἐπαγόμενοί τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτά φασι τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὃ ἀδυνατοῦσιν ἐξελέγξαι (*Protagoras* 347 e3-e7).