

GORGIAS, ISOCRATE, PLATON, ARISTOTE: VRAISEMBLANCE ET PERSUASION

Giuseppe Mazzara

Dans le *Phèdre* (262a), Platon se demande, à propos des rapports entre la vérité et la persuasion: "Sera-t-il possible que quelqu'un, ignorant la vérité de chaque chose, puisse reconnaître la ressemblance, petite ou grande, de ce qui est ignoré par rapport aux autres choses?"¹ Il répond en disant que celui qui connaît la vérité pourra tomber victime de certaines tromperies qui, parce qu'il procède d'un pas à l'autre, rendront semblable ce qui ne l'est pas. Par conséquent, il conclut que celui qui veut tromper l'autre, mais qui ne veut pas se tromper, doit reconnaître ce qui fait ressembler et dissembler les choses.

Afin d'éclaircir cette exigence, il cite comme exemple l'éloge de l'âne fait par son maître, éloge qui aurait convaincu un récepteur de l'accepter en échange de son cheval: la cause d'une telle faute serait l'ignorance où se trouvaient et l'orateur et son récepteur sur les qualités supérieures du cheval.

Sur la base de cet exemple, Platon juge aussi, dans les deux lieux où il la prend en considération (267a-b; 272d-274a), la théorie du vraisemblable offerte par Tisias et par Gorgias.

Dans la seconde citation, en particulier, après avoir répété ce qu'il considère comme la distinction quasi absolue entre la vérité et la persuasion, surtout en ce qui concerne la pratique des tribunaux, il affirme que la persuasion consiste à baser des arguments sur le vraisemblable, et que celui qui veut parler avec art doit s'en occuper. Il ajoute, en outre:

Il ne faut pas même raconter les faits qui arrivent, s'ils ne sont pas arrivés de façon vraisemblable; il ne faut raconter que les faits vraisemblables, soit pendant l'accusation, soit pendant la défense; bref, un orateur n'a pas d'autre chose à faire que de suivre les choses vraisemblables et de saluer la vérité, parce que tout l'art se réduit à suivre le vraisemblable tout le long de son discours.

Ensuite, afin d'éclaircir l'attitude de Tisias envers la vérité, et pour confirmer le strict rapport entre le vraisemblable et l'opinion du public, Platon cite un autre exemple, celui de deux litigants. Il s'agit de deux hommes, dont le plus faible, étant aussi le plus courageux des deux, aurait donné des coups au plus fort. Platon dit que s'ils devaient se présenter à la cour du tribunal, ni l'un ni l'autre n'avoueraient comment les faits s'étaient vraiment passés. Le lâche dirait plutôt que le courageux n'était pas seul à le frapper, tandis que l'autre dirait qu'ils étaient en effet seuls, ce qui l'amènerait à proposer l'argument suivant: "Comment aurais-je pu, petit comme je suis, frapper ce dernier, fort comme il l'est?"

Comme on peut facilement le remarquer, Platon vise à interpréter la théorie de Tisias en faisant appel au faux critère employé dans l'exemple de l'âne échangé pour le cheval: l'ignorance exhibé par l'orateur et par son public. La raison en est que tous les deux acceptent la doxa qu'offre l'opinion publique et ne cherchent pas celui de la vérité.

A mon sens, cette manière d'interpréter la théorie du vraisemblable n'est pas corrigée par cette analogie. Car, tandis que dans le cas de l'âne et du cheval les deux interlocuteurs ignorent réellement le cheval, dans le cas des litigants, au contraire, tous deux connaissent très bien le déroulement des faits. Et, s'ils choisissent de parler en se servant du vraisemblable, c'est par opportunité, ou *kairos*, et donc par méthode, plutôt que par manque de connaissances.

Par conséquent, on peut se demander comment cela se fait-il que Platon soit tombé dans un si évident malentendu.

Il me semble que Platon ne distingue pas entre le vraisemblable de type méthodologique et celui de type mimétique. Il ne semble pas distinguer non plus entre la vraisemblance "simple" (*haplos*) et la vraisemblance "relative" (*pros ti*). Pour lui il existe seulement le vraisemblable "simple", c'est-à-dire celui qui signifie la ressemblance "absolue" avec la vérité. Ce qui s'éloigne de la vraisemblance comme reproduction iconique de la réalité n'y participe pas. Cette notion se définit comme suit dans le *Sophiste* et cette définition s'accorde assez exactement avec son origine latine *verisimile*: "Quelle définition donnerions-nous, donc, de l'image (*eidolon*),

étranger, autre que de l'appeler un autre (*eteron*) pareil ressemblant à ce qui est vrai?" (240a).

Selon ce dialogue, l'argument de Tisias ne décrit pas l'être tel qu'il est, mais tel qu'il n'est pas. L'argument est donc faux pour deux raisons: 1) parce qu'il ne fait pas correspondre les faits aux mots; 2) parce qu'il sacrifie la vérité aux exigences du public, qui juge selon ce qui lui apparaît convenable et non pas selon ce qui est réellement.

Ce jugement sévère est possible parce que Platon semble disposer de deux aspects du vraisemblable, tous deux de nature mimétique, et donc, gnoséologique. L'un est celui que je viens de discuter, théorisé dans le *Sophiste*, selon lequel toutes les imitations ne sont pas vraies, qu'elles soient iconiques ou fantastiques, puisqu'elles n'ont pas la réalité de ce qui existe (239e-241b). Voilà aussi la raison pour laquelle les représentations iconiques sont plus véritables que les fantastiques, car elles sont plus semblables à l'objet représenté. L'autre aspect du vraisemblable est celui discuté surtout dans l'*Euthydème* (305c-e), dans lequel Platon identifie l'être avec le paraître, car il reconnaît à ce savoir-là sa sphère de compétence (le "convenable", *tind euprépeian*). C'est ce dernier qu'il identifie avec le "discours vraisemblable" (*ex eiktos logou*), et qu'il distingue de la vérité.

L'application concomitante de ces deux concepts gnoséologiques du vraisemblable fait en sorte que Platon opère, avec trop de force peut-être, le passage immédiat du second type au premier. Il me semble qu'il contraint le niveau du *pithanon* et de l'*euprépeia* à répondre aux mêmes exigences gnoséologiques que celles qui dans le *Sophiste* il applique à ce qui concerne leur aspect méthodologique.

Ainsi faisant, Platon finit non seulement par identifier la sagesse doxique directement avec l'ignorance, selon les critères du *Gorgias* (mais contre ceux de la *République*, 477a-480a), où il attribuait à l'opinion un rôle positif, bien que subordonné à la vérité; Mais même là, il finit par dévaluer la remarquable attention qu'il avait réservée au témoignage des sens et de l'expérience (*empéiria*). En effet, dans le *Sophiste*, Platon distingue le sophiste du philosophe, en se basant sur le fait que les imitations du second

cueillent la réalité des faits à travers les affections sensibles (234d); d'où il les appelle "historiques" (267d-e).

A mon sens, Platon laisse échapper le sens de la dimension méthodologique du vraisemblable, dimension qui est impliquée dans la théorie de Tisias. Platon l'assimile plutôt à certains artifices, dont il parle dans le *Gorgias* (459d) et qui sont employés afin de tromper les ignorants.

Platon trouve un précurseur illustre de cette aptitude à méconnaître l'aspect méthodologique du discours: Isocrate. Celui-ci, dans *l'Éloge d'Hélène* (1-6), déplore d'un côté qu'il se trouve des orateurs qui acceptent de traiter avec tolérance (*anektôs*) des hypothèses absurdes et paradoxales; de l'autre, il compare les hypothèses énoncées par divers théoriciens (Antisthène, Platon, Protagoras, Gorgias, Zénon, Melissos et les Éristiques), sur le fait qu'elles ne sont pas réfutées discursivement mais plutôt par les faits. En cela, Isocrate semble procéder comme fait Platon. En effet, en ce qui concerne l'aspect paradoxal de la position prise par Gorgias ("aucun être n'existe"), Isocrate ne considère pas le fait que Gorgias aurait pu faire une présentation paradoxale à des fins purement méthodologiques: c'est-à-dire, afin de favoriser l'acceptation par le public de ses thèses, quoi qu'il pensât de leur vérité. Le seul problème lui est causé par le fait qu'une telle thèse ne correspond aucunement à la réalité. Personne ne l'aurait donc entendue sans ennui ou incrédulité.

Cependant, Isocrate montre qu'il connaît très bien ce vraisemblable méthodologique, parce que, pour créer un exemple de la crédibilité, il a construit l'*Antidose*, où il a réussi à inventer tout un procès qui n'a jamais eu lieu.

Mais alors, ne pouvons-nous pas nous demander pourquoi Platon se serait tellement scandalisé à l'égard de Tirésias et de Gorgias? La raison en est, à mon avis, qu'il voit dans leurs discours un renversement radical des faits, puisque, en tant que rhéteurs, ils visent uniquement la persuasion de juges qui ignorent les faits véridiques. De tels juges, selon lui, sont obligés de juger non pas sur ce qui est, mais sur ce qui n'est pas. Selon Platon, c'est la dimension référentielle du langage qui doit représenter le but principal de tout discours. Platon se révèle préoccupé par le fait que devant le tribunal c'est le discours le plus fort qui puisse

l'emporter sur un discours véridique. C'est pour cette raison-là qu'il est peu disposé à faire des concessions à l'invraisemblable et aux discours qui s'en inspirent.

Contre cette critique platonicienne, Gorgias avait fait valoir, dans son *Palamède*, l'objection théorique suivante: "si, donc, la vérité des faits peut se manifester pure et claire au travers des mots, le jugement sera désormais facile, sur la base de ce que j'ai dit" (# 35). Par cette remarque, Gorgias répond à Platon en faisant observer que, s'il est juste de rechercher la dimension enseignable de la vérité, sans encourir à l'urgence de la clepsydre, il est également juste de ne pas prétendre bloquer tous les procès, ou transformer les salles de tribunal en autant de salles d'Académie. Celui qui fait des discours sans consulter les faits accepterait la pensée de Gorgias dans son *Peri tou mè ontôs*. Il y soutient que la vérité n'est pas dans les faits mais dans les arguments. Comme dit Gorgias (*Palamède*, 4), la vérité est plus apte à dresser des pièges qu'à persuader un juge.

De cette façon, Gorgias veut justifier non seulement les techniques de tromperie et de séduction de l'opinion, comme il le dit dans *l'Éloge à Hélène*, mais il veut aussi justifier l'usage de certaines autres techniques qui visent à transformer le vrai en vraisemblable et à éviter de provoquer chez le public de la haine ou de l'incrédulité. Il préfère plutôt susciter chez eux de la sympathie et en créer du consentement.

Contre la pensée de Platon exposée dans le *Gorgias* et dans le *Phèdre*, Gorgias a montré que la technique du discours (*l'orthôs* et le *kalôs*) ne s'en tient pas à la vérité mais au vraisemblable. Gorgias opérait en effet avec le même concept du vraisemblable que Platon, mais, comme Tisias, il disposait également de l'usage méthodologiquement fallacieux d'un "absolu." C'est-à-dire qu'il présentait comme ayant une valeur particulière ce qu'il savait avoir une valeur universelle. *Le Peri tou mè ontôs* pourrait en constituer un cas, mais en fait, Gorgias nous y présente sous forme paradoxale des apories réelles de la pensée philosophique de son temps.

Face à ces problèmes, Aristote semble, en un premier moment, répéter la conception du vraisemblable exposée dans le *Sophiste* de Platon. Il me semble qu'on peut considérer comme une des

expressions de cette phase le jugement suivant tiré de la *Rhétorique*:

Aucun autre art ne peut conclure les contraires; la dialectique et la rhétorique sont seules à le faire; car l'une et l'autre s'appliquent pareillement aux thèses contraires. Non pourtant que ces sujets puissent être d'identique valeur; toujours, absolument parlant, les propositions vraies et les propositions plus morales sont par nature plus propres au raisonnement syllogistique et à la persuasion (I.1. 1355a 33-38).

Cela pourrait avoir une plausibilité plus grande, si l'on considère que, dans le même passage, Aristote déclare que "la rhétorique est utile parce que le vrai et le juste ayant une plus grande force naturelle que leurs contraires, si les jugements ne sont pas rendus comme il conviendrait, c'est nécessairement par leur seule faute si les plaideurs ont le dessous" (I.1. 1355a 21-24). A mon sens, dans une telle logique, il serait plutôt difficile de trouver une place pour une rhétorique qui vise la vérité comme ce qui est plus apte à préparer des pièges qu'à persuader. Car l'orateur qui n'est pas à même de persuader par la vérité cherchera des expédients plus ou moins falsificateurs. Tout cela me semble contraire à la logique exposée dans la *République* et dans le *Phèdre*, selon laquelle il faut juger les faits pour ce qu'ils sont.

Mais, dans une seconde phase, Aristote, me semble-t-il, a poussé en avant la révision de la logique du *Phèdre* et même du *Sophiste*, s'approchant ainsi plus encore de la conception que Gorgias en avait formulée. Aristote définit ainsi le "nouveau" vraisemblable:

Le vraisemblable est ce qui se produit le plus souvent, non pas absolument (*haplôs*) parlant, comme certains le définissent; mais ce qui, dans le domaine des choses pouvant être autrement, est relativement à la chose par rapport à laquelle il est vraisemblable, dans la relation de l'universel au particulier (*hôs to katholou pros to katà méros*, I.2. 1357a 34-b 1).

En outre, il ajoute dans un autre passage:

Et encore, comme dans l'éristique, considérer une chose d'abord comme, absolue, puis comme non absolue, mais

particulière produit un syllogisme apparent; par exemple, dans la dialectique, dire que le non-être est, attendu que le non-être est non-être; et encore que l'inconnaissable est connaissable, attendu que la proposition: l'inconnaissable est inconnaissable est chose connaissable; ainsi en rhétorique, un enthymème apparent se fonde sur ce qui n'est pas probable absolument, mais sur un particulier probable; cette probabilité particulière ne doit pas être entendue absolument comme le dit Agathon: "Tout ce qu'on peut dire de vraisemblable, c'est qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables". En effet l'invraisemblable arrive; donc ce qui est invraisemblable est vraisemblable. . . . Mais pas absolument (II. 24. 1402a 3-14).

Selon Aristote, donc, il existe un vraisemblable "universel" (*katholou*), un "particulier" (*ti eikos*) et un autre invraisemblable (*to parà to eikos*). Entre eux, Aristote reconnaît seulement le premier comme absolu; tandis qu'il ne nie pas la valeur de la vraisemblance à ces choses qui, d'elles-mêmes, ne seraient pas vraisemblables, parce qu'elles arrivent rarement. Et il ne la nie non plus à ce qui est tout à fait invraisemblable.

Par conséquent, l'allusion que fait Aristote à ceux qui définissent le vraisemblable en se référant uniquement au sens absolu du terme, devrait s'entendre probablement comme désignant Platon et aussi peut-être comme une critique de sa propre position sur cette question. A mon avis, l'allusion ne réfère pas à Gorgias.

Aristote me semble agir ici en médiateur entre l'intransigeance de Platon et l'absence de préjugés de Tisias et Gorgias. Il semble concéder à Platon que le "vrai" vraisemblable est fourni seulement par le type absolu. Par contre, il semble accorder à Tisias et à Gorgias la validité de l'usage fallacieux du vraisemblable particulier et même de l'invraisemblable, comme des méthodes spécifiques du domaine stochastique de l'opinion.

Mais il me semble que Platon sort affaibli de cette tentative-là de médiation de la part d'Aristote, si l'on considère l'exemple des deux litigants. En effet, Aristote reprend le même exemple et le traite selon sa nouvelle perspective:

C'est des applications de ce lieu que se compose la *Techné* de Corax: si un homme ne donne pas prise à l'accusation dirigée contre lui, si par exemple un homme faible est poursuivi pour sévices, sa défense sera qu'il n'est pas vraisemblable qu'il soit coupable; si l'inculpé donne prise à l'accusation, si, par exemple, il est fort, sa défense sera qu'il n'est pas vraisemblable qu'il soit coupable, parce qu'il était vraisemblable qu'on le croie coupable (II.24 1402a 17-20).

Aristote fait le commentaire suivant sur cet exemple, et, ce faisant, ne laisse, à mon avis, aucun doute sur sa position anti-platonicienne:

Il en est pareillement des autres cas; car nécessairement ou l'on donne prise ou l'on ne donne pas prise à l'accusation; or les deux cas paraissent vraisemblables; mais l'un est réellement vraisemblable; l'autre est vraisemblable non pas absolument, mais dans la mesure que nous avons dite (*Ibid.*, 21-23).

Sur la base de cette nouvelle formulation, l'homme faible qui, dans l'exemple de Platon, aurait commis le crime, pourrait plus facilement convaincre le juge que l'homme fort, qui est innocent. C'est que celui-là dispose d'un vraisemblable absolu, tandis que le fort ne peut faire appel qu'à un vraisemblable particulier. C'est par cela qu'il doit démontrer que la chose n'est pas vraisemblable; et cela n'est pas facile, dit Aristote.

Cela signifie, à mon sens, la négation de la logique du *Phèdre* et du *Gorgias*, parce qu'on y introduit à nouveau la possibilité que dans les tribunaux la logique du plus fort puisse faussement prévaloir.

Alors, Aristote, en concédant à Platon la supériorité du vraisemblable absolu, lui en a concédé certainement la forme, mais non pas tout le contenu.

Ainsi faisant, Aristote a, dans le début programmatique de sa *Rhétorique*, donné une très grande autonomie à la rhétorique, la rendant vraiment l'*antistrophé* de la dialectique. Mais il finit aussi, à mon avis, par perdre de vue la raison pour laquelle Platon avait écrit le *Phèdre*, qui était d'insister le plus possible sur la ressemblance entre la rhétorique et la dialectique, en les faisant

concourir à un même but, la persuasion accompagnée d'enseignement. Et la "Palinodie" pourrait être considérée en former un exemple éloquent.

Il me semble donc que le concept de "jeu" échappe à Aristote, concept qui apparaît dans le *Phèdre* (275b, 276d) et aussi dans les *Lois* (769a; 803c; 804b). Selon ce concept-là, la rhétorique s'identifie à la dialectique à cause de la conjonction du mythe (aspect rhétorique) avec le raisonnement (aspect dialectique).

Mais cela nous rappelle à nouveau la question soulevée dans l'*Éloge à Hélène*, où Gorgias avait parlé lui aussi de jeu (*paighnion*).

Gorgias n'a pas construit cet ouvrage de façon naïve, il avait pleinement conscience de ce qu'il faisait. En effet, Gorgias se montre bien conscient que ses hypothèses ne peuvent cueillir une évidence complète. La plausibilité, selon lui, sort de la correction du raisonnement (*to déon orthôs*), qui exprime exactement ainsi l'instance du vraisemblable absolu au niveau le plus élevé.

Il me semble que Platon reprend l'esprit de cette "savante ignorance" gorgienne, pour ainsi dire, mais plutôt au niveau de la vérité qu'à celui du *pithanon*. A travers la correction du raisonnement dialectique, il parvient à entrevoir le règne du monde suprasensible. Mais Platon n'est pas capable de dire avec clarté la vraie nature de ce monde; il le décrit uniquement par des images.

Platon se trouve ainsi, lui aussi, après l'avoir durement critiquée, dans la situation de Gorgias. Platon construit, en effet, l'image du coche ailé, sans connaître clairement de quoi il s'agit. Et il contravient ainsi aux exigences du *Sophiste*, de manière que la recherche relative à ce que le *Phédon* désigne la "seconde navigation" en reste contruite sur un vraisemblable dénué de vérité. C'est pour cela que, à mon avis, la dialectique même, aussi bien que la rhétorique, risque de sombrer dans l'ignorance.

Cependant, Platon se montre bien conscient de ce problème, comme l'était d'ailleurs Gorgias (*Ménon* 98a; *Phèdre* 265b-c). Mais il s'en serait soucié assez peu, à mon avis. Car, la pensée humaine est telle qu'elle ne peut répondre qu'à la correction du raisonnement, comme le disait Gorgias.

En effet, Gorgias, sur la base de sa conscience des limites de la pensée humaine et des fondements de notre savoir, et donc de nos catégories morales aussi, juge que celui qui croit attribuer aux écrits une grande stabilité (l'allusion me semble désigner Isocrate), change ce qui n'est qu'un jeu en chose sérieuse. Le vrai jeu, par contre, est le jeu de mots, qui crée des discours fantasmatiques au sujet de la justice et des autres vertus (*Phèdre* 276e).

Ici, on peut le remarquer, l'identification de la dialectique avec la rhétorique ne pouvait apparaître plus clairement.

Platon semble reprendre le même concept dans les *Lois* (711e-712e) lorsque, en parlant de Nestor, il dit que celui-ci a pensé que sa sagesse s'écoule par la bouche comme les paroles d'un oracle.

Alors, nous pouvons nous demander si par hasard Platon faisait allusion à Gorgias, quand, en distinguant l'usage public de l'usage privé de la rhétorique, il cachait le nom d'un sophiste sous celui de Nestor. Il me semble que c'est bien possible. Il y a là peut-être quelque chose de positif à l'égard de Gorgias que Platon n'a pas voulu dire explicitement. Si ma supposition est vraie, Platon ressemble beaucoup plus à Gorgias qu'il n'ait voulu reconnaître. En fait, comme Gorgias, il avoue qu'il existe une scission structurelle involontaire entre la persuasion et la vérité, parce que lui aussi persuade sans bien connaître l'objet de son discours. Le parallèle est donc clair: dans son éloge d'Hélène, Gorgias parle sans connaître la cause véritable qu'il défend; dans le *Phèdre* (246a), Platon parle sans connaître clairement l'idée de l'âme.

En conclusion, il me semble que les rapports entre les concepts de persuasion et de vraisemblance subissent, au début de l'histoire de la philosophie et de la rhétorique, un développement plutôt tortueux, fait de reconnaissances et de malentendus, d'allusions plus ou moins claires et peut-être aussi d'auto-critiques implicites. En particulier, il me semble que Platon est plus voisin de Gorgias qu'il ne l'a dit; et qu'Aristote, dans sa tentative, d'une part, de donner une complète autonomie à la rhétorique, et de l'autre, de se faire le médiateur entre Platon et Gorgias, a fini par perdre un aspect du *Phèdre* qui me semble bien remarquable. Je parle de la conjonction entre le fantastique et le raisonnement dialectique.

NOTES

¹Les traductions en français de Platon et de Gorgias sont de moi.

OUVRAGES CITES

Aristote. *Rhétorique*. I-III. Paris, "Les Belles Lettres," 1967, 1980.

Gorgias, *Apologie de Palamède*, Ed. M. Untersteiner in *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Fascicule II, Firenze, 1967.

Platon. *Phèdre*. Ed. P. Pucci. *Platone Opere*. Vol. I. Ed. Laterza. Bari (Italia), 1966.

Platon. *le Sophiste*. Ed. A. Zadro. *Platone Opere*. Vol. I. Ed. Laterza. Bari (Italia), 1966.