

## Rhétorique

Dans l'usage contemporain de toutes les langues européennes modernes, le terme « rhétorique » est infailliblement péjoratif. De nos jours, « rhétorique » évoque en gros l'usage abusif et frauduleux des ressources du langage à des fins intéressées de manipulation, habituellement dans un contexte politique : témoin l'association banale des termes de « rhétorique » et de « propagande » quand il s'agit de disqualifier le discours d'un adversaire. Pourtant, depuis l'époque de la République romaine jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle au moins, la rhétorique exerça une telle hégémonie sur la culture générale comme sur la culture politique que l'homme sans formation rhétorique pouvait difficilement prétendre avoir de l'éducation. Qu'est-ce donc que la rhétorique pour avoir subi un destin si curieux ? Durant sa période prospère, la réponse à cette question, préservée par une multitude de manuels qui sont apparus dans l'Antiquité et se sont propagés les siècles suivants sans relâche, est évidente et indiscutée : la rhétorique est « l'instrument de la persuasion » et une éducation rhétorique est une éducation à la maîtrise technique raffinée qui est requise pour produire et évaluer le discours persuasif, écrit ou oral, allant parfois jusqu'à inclure les arts visuels, l'architecture et la musique.

Mais les grands représentants latins de la tradition rhétorique, principalement Cicéron et Quintilien, n'ont ni vécu ni travaillé dans le désert. Comme dans tant d'autres domaines, les Romains ont hérité l'idée même de rhétorique – à tout le moins en tant que concept conscient de soi – des Grecs. Le monde grec classique ne connut de consensus ni sur la nature ni sur la valeur de la rhétorique. Il fut au contraire le théâtre d'un vif débat de fond, lancé à la fin du ~V<sup>e</sup> siècle par Gorgias de Léontinoi et mis en forme pour des siècles par Platon : son attaque polémique souligne que la « rhétorique » devrait être définie par contraste avec la philosophie et tente de nous persuader que la comparaison se fait au détriment de la rhétorique. Puisque la formulation du problème par Platon domine de si haut la première période, c'est-à-dire la période grecque, de l'histoire de la rhétorique, seul un examen des thèses de Gorgias lui-même, puis du dialogue éponyme de Platon, peut faciliter notre compréhension de l'héritage échu à Aristote, à Cicéron et, à terme, à nous-mêmes, et de l'usage qui en a été fait.

Qui était Gorgias ? Philostrate, un auteur besogneux de la seconde sophistique, rapporte que Gorgias est « l'homme à qui, croyons-nous, l'on doit faire remonter comme à son père l'art des Sophistes » (Buchheim, tém. 1). La médiocrité de Philostrate est précisément ce qui rend son opinion valable : elle est typique de la manière dont Gorgias était considéré dans l'Antiquité tardive. Mais pourquoi fut-il considéré comme le père de la sophistique ? Premièrement en raison d'innovations rhétoriques que Gorgias est supposé avoir réalisées à un niveau technique fondamental. Deuxièmement, et de manière considérablement plus intéressante, parce qu'il introduisit la *paradoxologia* qui comprend à la fois la pensée paradoxale et l'expression paradoxale. À l'occasion de sa célèbre ambassade à Athènes où il vint quérir une aide militaire pour

sa cité d'attache, Léontinoi en Sicile, son habileté à parler *extempore* lui valut, dit-on, de subjuguier presque tous les principaux hommes politiques et intellectuels. Des trois témoignages les plus frappants conservés dans des comptes rendus biographiques largement anecdotiques, l'un rapporte qu'il fut un pionnier en matière d'improvisation, si bien que « pénétrant dans le théâtre d'Athènes, il s'écria : "Donnez-moi un thème !" [...] afin de prouver qu'il savait tout » (tém. 1a) ; un autre, relaté sur un ton apparemment neutre par son disciple Isocrate, nous apprend que Gorgias accumula une fortune relativement importante en voyageant de-ci de-là ; ne s'étant jamais marié et n'ayant jamais eu d'enfant, il évita ainsi les dépenses civiques et éducatives liées à la condition du citoyen père de famille (tém. 18). Le troisième enfin note que « parmi les Thessaliens, "parler en public" finit par se dire "gorgianiser" » (tém. 35).

Ces portraits fragmentaires soulèvent toutes les questions importantes qui se posent à propos de Gorgias. Pourquoi Gorgias est-il un « Sophiste » ? Quoi que soit la « sophistique », est-elle nécessairement liée à la « rhétorique » ? Le sophiste/rhéteur a-t-il réellement besoin de revendiquer l'omniscience ? Qu'est-ce que l'aspect « performatif » de la rhétorique (Gorgias sur scène faisant son effet sur son auditoire) révèle à son sujet ? Le fait qu'Isocrate refuse toute identité familiale ou civique à Gorgias s'accordant mal avec le rôle joué par ce dernier dans l'obtention d'une aide athénienne pour ses concitoyens, comment dès lors la rhétorique se relie-t-elle à l'activité politique ? Enfin, pour ajouter à la confusion, nombre de spécialistes joignent à la liste des caractérisations de Gorgias le titre de « philosophe », habituellement, il est vrai, seulement à propos des premières étapes de sa carrière. Une lecture des textes éminemment provocateurs de Gorgias que sont le traité *Du non-être* et *l'Éloge d'Hélène* montrera que cette difficulté à le

classer, loin d'être un problème relevant de la pure pédanterie, touche au cœur de sa contribution sans égale à l'histoire de la rhétorique. Mais, puisqu'il est incontestable que Gorgias nous appelle à réagir à chacune de ces deux œuvres en référence à un même arrière-plan philosophique, celui que constitue spécifiquement la grande thèse de Parménide, il nous faut d'abord tirer quelques informations capitales de ce personnage en qui Platon a vu le père de la philosophie, pour le mettre en regard de Gorgias, le père de la rhétorique sophistique.

La déesse de Parménide (qui est la figure de l'autorité dans son poème) proclame : « Tu dois entendre toutes choses, à la fois le cœur impassible de l'*alêtheiê* qui persuade et les opinions des mortels dans lesquelles il n'est pas de conviction *alêthês*. » (Coxon, fr. 1.) On traduit conventionnellement *alêtheiê* soit par « vérité », soit par « réalité », et le contexte amène souvent clairement à choisir un terme plutôt que l'autre : mais le problème ici n'est pas seulement que Parménide semble confondre le réel et le vrai, mais encore qu'il semble suggérer que la vérité/réalité est *objectivement* persuasive.

« Jamais la force de la conviction ne permettra que quelque chose de plus vienne à être à partir de ce qui n'est pas ; c'est pourquoi la justice n'a permis ni la génération ni la destruction en desserrant ses liens, mais elle les maintient serrés. » (fr. 8.) Ces dernières affirmations ajoutent une dimension paradoxale selon laquelle la persuasion, traditionnellement opposée à la force, n'est en réalité pas étrangère à la contrainte de la nécessité : ainsi l'image judiciaire réapparaît-elle dans la fameuse thèse qui affirme que « la nécessité puissante tient ce qui est dans les liens d'une limite ». Et ce n'est pas tout : car la conviction rationnelle semble également agir sur ou, à tout le moins, avec ce qui est, la déesse associant toujours plus intimement la réalité et la raison.

Cependant, tandis qu'elle passe de la vérité à l'illusion humaine, la déesse reconnaît implicitement que la réalité n'est malheureusement pas la seule à mener les esprits, bien qu'elle accuse avec insistance le divorce entre fausseté et conviction : « Ici je mets fin au *logos* persuasif ainsi qu'à la pensée visant la réalité/vérité, et désormais apprends donc l'opinion des mortels en étant attentif au *kosmos* trompeur de mes mots. » (fr. 8.) Ici, *logos* résiste encore davantage à la traduction que *alêtheiê*. Premièrement, bien que le terme signifie fréquemment « compte rendu verbal », il est manifestement ici en totale opposition aux « mots », mettant ainsi en lumière le caractère logique, rationnel de la vérité. Deuxièmement, et c'est un point crucial, le débat entre la philosophie et la rhétorique peut être formulé en termes de conflit sur le sens même de *logos*. Qu'est-ce qu'un *kosmos* ? N'importe quoi d'ordonné ou d'harmonieux, mais aussi, par une extension évidente, tout ce qui est accommodé à des fins d'ornementation – d'où « cosmétiques ». De la même façon qu'un visage peint trompe celui qui le regarde, de même l'expression qu'emploie la déesse suggère la possibilité troublante qu'un *kosmos* de mots – un *logos* peut-être – puisse fourvoyer, précisément en ce qu'ils revêtent une apparence attirante d'ordre.

Ces caractéristiques du discours de Parménide constituent un contexte essentiel à la compréhension de Gorgias puisque, prises ensemble, elles formulent des conditions d'argumentation problématiques qu'il exploite avec habileté. Tout d'abord, même si la déesse insiste sur le fait que c'est à la force de son *logos* que l'auditeur doit céder, il reste que Parménide place son argument dans la bouche d'une figure d'autorité divine. N'est-ce pas là un procédé rhétorique plutôt que strictement philosophique ? Encore une fois, Parménide confond la réalité et la vérité persuasive par le

biais de la contrainte rationnelle, mais la culture grecque oppose traditionnellement la force et la persuasion ; d'où la difficulté d'aligner la conviction sur la nécessité comme Parménide le fait gaillardement. Peut-être personne ne peut-il simplement vouloir croire (rationnellement) : on doit être amené à croire, idéalement par un argument valide (cf. Descartes : « Je me porte d'autant plus librement à une chose que j'y suis poussé par plus de raisons » [Lettre à Mersenne du 9 février 1645]). Bien entendu, la contrainte rationnelle n'égalise pas nécessairement la force : Gorgias et Platon reviendront cependant tous deux sur les relations problématiques de l'une et de l'autre. De plus, quand Parménide distingue le *logos* des (simples) mots, il doit vouloir nous faire comprendre que l'argumentation rationnelle est le seul véhicule de la conviction authentique, tandis que Gorgias subvertira systématiquement les prétentions du *logos* philosophique à exercer ce monopole. Pour finir, l'exhortation de la déesse à « juger par le *logos* l'épreuve pleine de controverse que j'ai exposée » (fr. 7), condense dans une forme philosophique l'esprit de compétition si présent dans la culture grecque. La controverse entraîne normalement un vainqueur et un vaincu : celui qui parvient à persuader son auditoire en fait-il donc inévitablement sa victime ?

Le traité *Du non-être* de Gorgias nous est parvenu en deux versions, l'une conservée par le philosophe sceptique Sextus Empiricus, l'autre dans le patchwork péripatéticien *Sur Mélissos, Xénophane et Gorgias*. Bien que nous ne devions pas croire que nous disposons du texte original de Gorgias, nous pouvons néanmoins soutenir avec la prudence nécessaire que ce que nous lisons est une extrapolation tirée, dans les limites du raisonnable, du traité authentique. Notre propos n'est pas d'analyser le traité *Du non-être* dans son intégralité, mais plutôt de nous arrêter sur les exemples de

*paradoxologia* qu'il donne, sur la discussion qu'on y trouve à propos de la communication et sur la relation problématique qu'il entretient avec la pensée philosophique.

Dès le titre de l'œuvre, nous nous trouvons face à notre premier paradoxe : en réalité, le titre est disjonctif, *Du non-être ou sur la nature* (Sextus, *Contre les professeurs* 7. 65). Malheureusement, il n'est pas impossible que les deux termes de l'alternative soient un ajout postérieur ; mais ils pourraient aussi avoir préservé une plaisanterie significative de l'esprit gorgianique. Pour un philosophe ou un savant de l'Antiquité, la « nature » est ce qui réellement est, si bien que *De la nature* devint le titre habituel attribué aux écrits présocratiques par les bibliothécaires hellénistiques. Si les deux titres sont bien les titres originaux de Gorgias, c'est qu'alors il identifie gaiement ce qui est et le rien : pris ensemble, les deux titres constituent une autonégation, un dit qui se dédit lui-même. Ce phénomène de communication bloquée ou autodestructrice, qui n'introduit des conventions sémantiques que pour les tourner en dérision, apparaîtra comme la marque de toute l'œuvre. D'ailleurs, même si cette double étiquette n'est pas celle de l'original, elle demeure intéressante parce qu'elle trahirait on ne peut plus clairement la difficulté qu'ont éprouvée les lecteurs postérieurs à classer le texte de Gorgias aux côtés des écrits présocratiques, moins déroutants.

Le texte débute de façon déconcertante : « Il dit que rien n'est ; même si quelque chose est, il n'est pas connaissable ; même si à la fois il est et est connaissable, néanmoins on ne peut le montrer aux autres » (979a12-13). Nous ne nous attarderons pas sur la manière dont Gorgias « prouve » en détail le nihilisme et l'inconnaissabilité ; nous nous contenterons de remarquer qu'il renverse délibérément le point de vue de Parménide, qui niait que le « non-être » fût dicible

ou pensable, et qu'à cette époque, la déduction de Parménide constituait l'exemple paradigmatique, presque unique, de progression logique, comme en témoigne la tournure conditionnelle de la phrase de Gorgias. Parménide avait soutenu que la réalité est une et n'est pas soumise au changement ; quand Gorgias soutient que la réalité n'est pas, est-il en quoi que ce soit moins crédible ? Si l'un et l'autre penseur agence des déductions pour parvenir à des conclusions contradictoires mais aussi peu crédibles l'une que l'autre, que devient alors le thème parménidien selon lequel la conviction accompagne infailliblement la vérité ?

Le texte poursuit : « Même si les choses sont connaissables, comment, dit Gorgias, quelqu'un pourrait-il les révéler à autrui ? Car comment pourrait-il dire en *logos* ce qu'il a vu ? Ou encore, comment une chose que l'auditeur ne voit pas pourrait-elle devenir claire pour lui ? Car de même que la vue ne reconnaît pas la parole, de même l'ouïe n'entend pas les couleurs mais plutôt la parole – et celui qui parle produit un *logos*, non pas une couleur ou la chose » (980a2-b3). Gorgias présuppose que les sens appréhendent exclusivement leur objet propre : un *logos* entendu ne peut rien véhiculer qui ne relève de l'ouïe. L'argument est déroutant parce que l'objet propre de l'ouïe est certainement le son en général et non la parole. En réalité, le terme traduit par « parole » peut parfois, rarement il est vrai, vouloir dire simplement « son », mais on se trouve alors face à un dilemme : si l'on élargit la traduction en substituant « son » à « parole », alors le passage suppose que l'on entend simplement les *logoi* comme n'importe quel bruit et la richesse sémantique essentielle du *logos* est gommée ; si, d'un autre côté, « parole » est effectivement ce que Gorgias veut dire, alors il pourrait bien ne pas gommer le fait que les *logoi* ont un contenu sémantique – mais alors, l'idée que nous

entendons les *logoi* simplement comme nous voyons les couleurs perd toute plausibilité.

« Quand une personne n'a pas quelque chose dans sa pensée, comment acquerra-t-elle ce quelque chose d'une autre personne à travers le *logos* ou quelque signe différent de la chose [...] ? Car, pour commencer, celui qui parle ne produit ni bruit ni couleur mais du *logos* ; aussi, il n'est pas possible d'avoir couleur ou bruit dans la pensée, mais seulement de la voir ou de l'entendre » (980b3-8). Gorgias identifie désormais le *logos* à l'instrument avec lequel nous cherchons en vain à échanger nos pensées (notons que le simple acte par lequel nous entendons ou lisons et comprenons *ce que dit Gorgias* suffit à prouver que cela ne peut être vrai). Deux considérations sont invoquées contre la possibilité d'une communication réussie. Premièrement, un signe est nécessairement différent de son objet. Comme on postule que l'expérience doit être directe, tous les symboles, différents par définition de ce qu'ils représentent, échouent inévitablement. Quant aux *logoi* (dont on admet qu'ils sont incommunicables) dans nos pensées, ils seront aussi, présume-t-on, non représentationnels car ils ne peuvent être des signes *de* quoi que ce soit dont ils diffèrent. Deuxièmement, c'est désormais le « bruit » plutôt que le « son/parole » qui est l'objet propre de l'ouïe, si bien qu'il ne reste plus aucun moyen par lequel nous puissions percevoir les *logoi*. Gorgias couronne son réquisitoire contre les capacités du *logos* à favoriser la communication en érigeant en condition de la transmission d'informations qu'un seul et même *logos* soit présent à la fois dans celui qui parle et dans celui qui écoute, ce qui est impossible (980b9-11). Ainsi, il assimile le *logos* à un objet physique unique qui ne peut être reproduit.

Que faire de ces propositions stupéfiantes ? La philosophie de Parménide débouche sur la conclusion « rationnelle » que tout ce qui

est est une entité unique, homogène, hors du temps, mais n'explique pas comment il peut alors nous faire entrer dans un dialogue. Parallèlement, l'exercice argumentatif auquel se livre Gorgias en réaction à Parménide suggère que *dire* avec succès que la communication *est impossible* doit mener à la contradiction et au paradoxe. Si *Du non-être* est un morceau parfaitement acceptable de philosophie et si c'est là son message, alors le *logos* philosophique sera en lui-même bien peu porteur de conviction, en dépit de la tentative de Parménide pour monopoliser la persuasion.

Mais *est-ce* là de la philosophie ? Ou bien n'est-ce qu'une plaisanterie intellectuelle ? (Nous ne pouvons pas écarter ce texte sous prétexte qu'il s'agirait d'un jeu, en arguant des vices d'argumentation dont je n'ai dressé qu'une liste partielle ; à ce compte, une large proportion de la première philosophie grecque disparaîtrait du corpus canonique.) Décider si le traité *Du non-être* est réellement philosophique demande qu'on analyse ses arguments (ou pseudo-arguments). Mais peut-être cette réponse par l'analyse présuppose-t-elle précisément ce que nous voulons découvrir. Des spécialistes ont eux aussi soutenu que *Du non-être* formule une *théorie* du *logos* qui libère à la fois la rhétorique et la littérature des contraintes supposées du discours représentationnel : si le langage ne porte pas *sur* le monde, alors les poètes et les orateurs sont libres de nous influencer sans tenir aucun compte des faits, qui sont inaccessibles. Cette lecture totalement erronée ignore la conséquence la plus évidente de la *paradoxologia* de Gorgias : son message se réfute lui-même et, par conséquent, loin de constituer une théorie du *logos*, il nous met face à une image de ce que le langage ne peut pas être, face à ce que nous ne devons pas supposer qu'il aspire à être. Je propose au contraire de considérer que la signification du traité *Du non-être* réside dans notre incertitude sur le point même de savoir si

Gorgias est sérieux. Comme l'a montré notre lecture de Parménide, la philosophie prétend à une autorité impersonnelle qu'elle tient du *logos*. Mais le fait que toute tentative honnête pour déterminer si le texte de Gorgias a un statut de philosophie « authentique » présuppose apparemment une réponse affirmative à cette question et suggère qu'on ne découvrira à quel genre il appartient vraiment que dans les intentions et les prétentions obscures de son auteur et non pas dans le *logos* lui-même ou à partir de lui. Ce qui revient à faire de la décision quelque chose de très personnel, de très contingent, et ainsi à saper la démarche philosophique dès lors qu'on dépasse la caution de l'autorité personnelle. *Du non-être* menace sérieusement la philosophie parce que la philosophie ne peut dire s'il faut prendre ce texte au sérieux sans compromettre dangereusement sa solidarité fondamentale avec une raison qui ne tient pas compte des considérations de personne. Nous verrons que Gorgias déploie à nouveau l'arme de la plaisanterie dans *l'Éloge d'Hélène*, et que le *Gorgias* de Platon s'acharne inexorablement sur le problème de l'impersonnalité de la raison, né du défi lancé par Gorgias à Parménide.

Dans les manuels techniques, la rhétorique en vint à être subdivisée en trois genres principaux : judiciaire (discours de défense ou d'accusation devant un tribunal), délibératif (conseils politiques adressés à un corps législatif et exécutif) et épideictique (discours d'éloge ou de blâme concernant un individu ou une institution). Cette tripartition est devenue une norme canonique en grande partie grâce à Aristote. Mais on peut avoir un accès direct, même si cela ne va pas sans difficulté, à ce qu'on peut supposer être le sens d'« épideictique » en étudiant le tout premier exemple qui nous reste du genre dit « épideictique ». *L'Éloge d'Hélène* ressortit manifestement à la dernière catégorie. Les spécialistes ont beau

considérer désormais que les discours épидictiques ont joué un rôle prééminent dans la construction et le maintien de l'identité civique au sein de la cité grecque, une attitude désinvolte reste de mise concernant l'*Éloge d'Hélène* ; puisque Hélène elle-même n'est jamais qu'une figure mythologique, on considère généralement qu'un texte qui lui est consacré ne pouvait être qu'un morceau de bravoure chargé de faire valoir l'habileté de Gorgias et peut-être de servir de modèle pour les élèves. En réalité, l'*Hélène* de Gorgias parachève avec brio la manœuvre amorcée dans *Du non-être* pour arracher le *logos* à l'emprise de la philosophie et poursuit plus avant le défi en déployant sans compromis les dimensions politiques de la rhétorique.

Qui était Hélène ? Femme de Ménélas, maîtresse de Pâris, c'est une anti-Pénélope adultère et infiniment désirable. Même lors de sa première incarnation, chez Homère, elle fait naître des sentiments profondément ambigus. Bien que, dans le quatrième chant de l'*Odyssée*, elle apparaisse initialement comme une épouse rétablie dans ses fonctions qui fait la conversation à Télémaque, Ménélas rapporte une anecdote troublante qui jette une ombre sur son habileté verbale : au cœur du danger, alors que les guerriers achéens se cachaient dans le cheval de bois, elle imita malicieusement les voix de leurs femmes pour les attirer à l'extérieur. Dès le début, et de manière implicite, elle est potentiellement associée au *logos* : elle a cédé aux avances verbales de Pâris, et elle possède elle-même une langue qui ensorcelle et trompe. Dans ces conditions, que voudrait dire faire l'éloge d'Hélène ? Il est vrai qu'Isocrate, dans sa propre *Hélène*, attaque Gorgias sur ce point précis, affirmant que Gorgias, en dépit de ses intentions affichées, n'a pas rédigé un éloge mais plutôt une défense (*Hélène*, 14-15). Je soutiendrai qu'en ce qui concerne Hélène, le texte de Gorgias relève effectivement du genre judiciaire,

mais qu'il traverse les genres en élargissant cette défense pour l'englober dans le cadre de sa véritable visée épideictique, la glorification du *logos*.

Au début du texte, Gorgias annonce : « Le *kosmos* [...] du *logos* est l'*alêtheia* » (*Hélène*, 1). Autant de mots clés qui appartiennent au vocabulaire de Parménide chez qui, pourtant, le *kosmos* trompeur était opposé au *logos* qui argumente. Gorgias cherchera-t-il lui aussi à nous persuader par un raisonnement logique ? Et l'*alêtheia* signifie-t-elle ici la « vérité », impliquant par là que l'*Hélène* de Gorgias en particulier ne peut parvenir à l'excellence du *logos* que si elle nous raconte une histoire *vraie* ? Si le *kosmos* renvoie couramment à l'ornementation et à l'artifice, n'y a-t-il pas danger qu'un *logos* cosmétique déguise la réalité plutôt qu'il ne la représente ?

Gorgias s'excuse d'escamoter les événements qui ont conduit Hélène à partir pour Troie car « dire ce qu'ils savent à ceux qui savent les convainc mais ne peut leur procurer du plaisir » (5). Le Gorgias de Platon concédera que l'orateur *ne peut* communiquer un savoir et que ses paroles ne sont pas susceptibles de persuader ceux qui savent. Ici, par contraste, le vrai Gorgias se refuse à conter en détail ce que le commun des mortels sait, arguant de ce que cela n'apporte aucun plaisir : si son *logos* doit procurer du plaisir, il doit à tout le moins être neuf. Assurément, la nouveauté n'est pas incompatible avec la vérité ; mais l'adhésion au principe selon lequel le critère du plaisir gouverne (au moins partiellement) ce qui sera dit rend certainement problématique l'adhésion de Gorgias à un autre principe, celui de l'*alêtheia* (seul un philosophe oserait prétendre prendre plaisir à la seule vérité). Ce qui nous sera donné ici, ce sont des causes qui rendent l'attitude d'Hélène *eikos*. *Eikos* est peut-être le terme le plus important de la rhétorique grecque ; on peut le traduire par « vraisemblable », « plausible », « probable » avec souvent,

comme ici, une connotation positive et normative de « raisonnable ». C'est un lieu commun de la théorie rhétorique postérieure que de dire que la tâche de l'orateur qui consiste à susciter la confiance en la vraisemblance de sa cause dépend de sa capacité à atteindre la vraisemblance, qui peut, mais ne doit pas nécessairement, coïncider avec les faits. (Encore une fois, ce point de vue devint orthodoxe sous l'influence de l'enseignement d'Aristote ; mais ce qui nous préoccupe ici, ce sont les épisodes mouvementés et décisifs dans l'évolution du concept d'*eikos*, et donc de la rhétorique elle-même.) C'est parce que l'orateur se tient dans le fossé irréductible qui sépare le vraisemblable du vrai que sa souplesse lui permet de défendre le pour et le contre. Ainsi l'intention exprimée par Gorgias de prononcer un discours « vraisemblable », jointe à sa promesse de plaire, le place-t-il à quelques lieues supplémentaires de l'*alêtheia* entendue dans le sens parméniénien de vérité/réalité.

Gorgias disculpera Hélène en passant en revue toutes les causes possibles de sa fuite avec Pâris et en suggérant à chaque fois qu'elle n'en peut être tenue pour responsable. Ainsi, si la liste de ces causes est exhaustive, sa défense sera une réussite (peut-être est-ce cette procédure logique que vise Gorgias quand il parle de *logismos* dans son *logos*). « Ce qu'elle a fait, c'est par les vœux du destin, ou par les arrêts des dieux, ou par les décrets de la nécessité qu'elle l'a fait ; ou bien c'est parce qu'elle a été enlevée de force, ou persuadée par des *logoi*, ou prisonnière de l'amour » (6). À ce stade, Gorgias présente la force et la persuasion comme relevant de catégories distinctes, mais son art rhétorique fera son œuvre et laminera cette sacro-sainte distinction. « Une femme contrainte, privée de sa patrie et arrachée à sa famille, comment ne serait-il pas *eikos* de la plaindre plutôt que de lui jeter l'opprobre dans un *logos* ? C'est le ravisseur qui a commis des actes terribles, mais elle les a subis. Il est donc juste d'avoir pitié

d'elle et de haïr l'autre » (7). Dans ce contexte, *eikos* doit avoir une force normative : il s'agit de demander à l'auditeur ou au lecteur de réagir *raisonnablement* et *justement* au destin de la victime – mais la réponse *raisonnable* est *émotionnelle* : ce mixte de compassion et d'indignation nous procure-t-il par ailleurs le plaisir promis ? L'opposition « il a agi, elle a subi » invoque un second couple d'opposition fondamental, celui de l'action et de la passion ; quand la première opposition entre la force et la persuasion sera ébranlée, le rôle de celui qui subit s'élargira pour nous englober et nous menacer à notre tour.

On atteint au cœur du texte de Gorgias au paragraphe 8. « Mais si le *logos* a persuadé et trompé son âme, il n'est pas non plus difficile d'échafauder une défense » (8). Hélène s'est rendue à Troie : si cette action n'était pas mauvaise en soi, il ne fait pas de doute que les conséquences, elles, l'étaient. Dans le cadre d'une défense classique de rhétorique judiciaire, on pourrait plaider en faveur d'Hélène qu'elle a été contrainte ; si elle a été forcée de suivre Pâris, elle mérite qu'on la disculpe, peut-être même qu'on la prenne en pitié. On attend donc un argument expliquant qu'elle n'a *pas* cédé à la persuasion. Classiquement, l'opposition radicale entre la force et la persuasion amène à blâmer sans appel celui qui succombe à une séduction purement verbale. Gorgias au contraire – et nous disposons là certainement de l'exemple le plus éclairant de cette *paradoxologia* qui fit selon Philostrate sa renommée – détruit carrément l'opposition. Il amorce le processus en juxtaposant simplement « persuasion » et « tromperie », comme si la persuasion, par sa nature même, faisait une victime de celui qui lui cède, et en introduisant le concept d'âme dans le raisonnement, tactique dont les conséquences sont des plus importantes.

« Le *logos* est un grand *dynastès*, qui accomplit des actes divins avec les corps les plus petits et les moins visibles ; car il est capable de faire cesser la peur, de dissiper la douleur, d'exciter la joie et d'accroître la pitié » (8). Avec cette retentissante affirmation, les implications politiques de la rhétorique de Gorgias se montrent à découvert. *Dynastès*, comme *tyrannos* (appliqué à Zeus au paragraphe 3), n'a pas nécessairement des accents sinistres, « tyranniques », mais il peut certainement en avoir. Le cri de ralliement de l'idéologie démocratique athénienne était « la libre parole » : un citoyen est supposé libre en ceci seulement que son accession au pouvoir politique n'est limitée que par sa capacité à persuader ses semblables à l'Assemblée, et non pas par la force nue ou par le handicap que constitue une basse naissance ou la pauvreté. Mais si le *logos* confère un pouvoir « dynastique », le rouage principal qui assure le maintien d'un régime démocratique peut aussi de fait le subvertir. À ce point, le malaise est accru dans le texte original par le fait que le verbe « est capable » est étymologiquement lié à « *dynastès* », ce qui permet à Gorgias un jeu de mots astucieux : la capacité verbale en elle-même et par elle-même crée la domination politique. Les ramifications de cette phrase élaborée se déploient plus loin encore. Il est une autre opposition traditionnelle en Grèce, celle des paroles et des actes : en affirmant que le *logos* accomplit des actes surhumains, Gorgias la gomme. Les exemples d'« actes divins », qui illustrent vraisemblablement le couple persuasion/tromperie, appartiennent tous au registre émotionnel plutôt qu'intellectuel, et la capacité à instiller la conviction rationnelle n'est pas même mentionnée. Une tendance quasi universelle dans la pensée grecque conçoit les émotions comme des *pathè*, des états qui nous arrivent, face auxquels nous sommes passifs. Rétrospectivement, nous comprenons que le *logos* de Gorgias

lui-même (qui nous enjoignait de prendre Hélène en *pitié*) a peut-être d'ores et déjà touché nos âmes, dans lesquelles le *logos* peut « augmenter la pitié ». Si Pâris a séduit l'infortunée Hélène, du même coup, en répondant par l'émotion à la séduction rhétorique de Gorgias, nous sommes également passifs, également impuissants face à son pouvoir agissant, divin.

Pour Gorgias, la première espèce de *logos* omnipotent est la poésie qu'il définit d'une formule célèbre comme « un *logos* accompagné de mètre » (9). Les auditeurs font l'expérience de la sympathie, au sens littéral, avec les personnages évoqués quand les *logoi* poétiques amènent leurs âmes à « souffrir ». Des traditions postérieures de la critique littéraire tendront à introduire des différences entre les divers procédés poétiques (particulièrement les procédés dramatiques) et à *ne pas* attribuer au *logos* en tant que tel la responsabilité prédominante, encore moins exclusive, dans l'éveil des émotions. Par contraste, la conception moniste du *logos* de Gorgias devrait attirer notre attention sur le fait que sa définition n'entend pas suggérer que le pouvoir émotionnel de la poésie réside de façon extrinsèque dans le mètre : tandis que Parménide éprouvait des difficultés à séparer le *logos* supérieur des « mots » trompeurs, Gorgias s'efforce de fondre tous les aspects du *logos*, irrationnels aussi bien que rationnels, dans une seule force toute-puissante.

La seconde espèce de *logos* est la magie, qui a également la capacité de transformer les sentiments : « Les incantations inspirées qui agissent à travers les *logoi* suscitent l'attrait du plaisir et le rejet de la douleur ; car en se mêlant dans l'âme à l'opinion, le pouvoir des incantations la charme, la persuade et, par sorcellerie, la met en mouvement » (10). Les termes « se mêle à » et « la met en mouvement » renforcent l'impression – qu'il ne faut cependant pas exagérer au point d'en faire une « théorie » – que l'âme est un objet

quasi concret susceptible d'être manipulé. Que les incantations agissent « à travers les *logoi* » fait d'eux des outils d'une efficacité sans égale ; mais l'alliance de mots « charme, persuade et met en mouvement » interdit de choisir entre les *logoi* entendus comme ayant un contenu sémantique, en vertu duquel ils sont persuasifs, et les *logoi* entendus comme instruments, façonnant l'âme par leur quasi-impact. La raison en est claire : si une incantation contient un message linguistique, il s'adresse au dieu ou au démon dont on sollicite l'aide, et non au bénéficiaire ou à la victime visée sur lesquels s'exerce l'incantation. En entrelaçant si habilement des traits grossièrement physiques et des traits sémantiques, Gorgias se refuse à admettre qu'il y ait des différences catégorielles entre les espèces du *logos*. Il travaille systématiquement à oblitérer les différences entre les *logoi* qui sont tous, du point de vue de l'émotion qu'ils suscitent, également manipulateurs, et qui ne se distinguent que par la manière dont ils opèrent, et, sans doute, par leur efficacité.

Le tournant du texte survient au paragraphe 12. Gorgias y nie explicitement qu'il y ait une différence entre force et persuasion et même, en fait, il identifie l'une et l'autre afin de parachever sa défense d'Hélène : « Le *logos* en persuadant l'âme qu'il a persuadée l'a forcée à obéir à ce qui a été dit et à approuver ce qui a été fait. Donc en persuadant, c'est-à-dire en exerçant la force, lui commet l'injustice, mais en étant persuadée, c'est-à-dire en étant forcée par le *logos*, elle a été calomniée à tort. » Dans le texte grec original, *logos* étant grammaticalement masculin et « âme » (*psykhè*) grammaticalement féminin, on peut établir une transition immédiate de la relation asymétrique entre le *logos* et l'âme à celle de Pâris et d'Hélène : le « lui » et le « elle » de la dernière phrase se réfèrent indifféremment au *logos*/Pâris et à l'âme/Hélène. La grammaire n'est pas seulement utilisée pour nous persuader d'appliquer le

modèle à cet exemple particulier d'utilisation de la force, mais aussi pour associer les caractéristiques d'un cas mythologique donné aux situations qui relèvent de la persuasion/force en général. Comme nous nous y attendions, toutes les formes verbales qui se rapportent au *logos*/Pâris sont actives tandis que toutes celles qui se rapportent à l'âme/Hélène sont passives. Mais plus encore, la féminisation délibérée de l'âme joue sur une constante de la culture grecque, qui veut que la femme en tant que telle soit un objet passif modelé à volonté par une force masculine qui la domine. Ainsi, peut-être, tout citoyen mâle qui cède au *logos* rhétorique est comparable à un homme qui subit la violence physique d'un autre et dont la virilité est par là même humiliée : l'orateur qui parvient à ses fins commet un viol psychique.

Gorgias ajoute d'autres exemples de *logos* « façonnant » l'âme à son gré : « [...] Considérons [...] les joutes nécessaires où s'affrontent les *logoi* et au cours desquelles un seul *logos*, écrit avec art mais qui ne dit pas la vérité, charme et persuade une foule nombreuse ; et les débats de *logoi* philosophiques dans lesquels la vivacité du jugement se montre aussi capable de produire des retournements subits dans ce que croit l'opinion » (13). Les joutes « nécessaires » sont les batailles judiciaires, et « nécessaires » doit s'entendre à la fois dans un sens actif et dans un sens passif : de tels discours sont prononcés sous la contrainte par les défenseurs, mais ils contraignent le jury à céder. L'opposition entre *logos* unique et foule sera retournée contre la rhétorique dans le *Gorgias* de Platon ; désormais, la promesse faite par Gorgias de vendre du plaisir plutôt que de la vérité (connue comme telle) sera considérée comme tenue dès lors que la persuasion résulte d'un plaisir trompeur suscité par une habileté rhétorique ennemie de la vérité. En faisant de l'argument philosophique une espèce de *logos* parmi d'autres, Gorgias ignore

délibérément la manière dont Parménide fit date en soulignant que le *logos* déductif est *sui generis* : toutes les variétés de *logos* sont des manifestations équivalentes du débat persuasif ; en dépit de ses prétentions, la philosophie ne permet pas d'établir un jugement stable et bien fondé, mais démontre seulement l'instabilité de la croyance passive selon que l'un ou l'autre des participants à la joute philosophique prend le dessus.

« Le pouvoir du *logos* a le même rapport (*logos*) à l'ordonnance de l'âme que l'ordonnance des drogues à la nature des corps. Car de même que des drogues différentes évacuent des humeurs différentes du corps, et que certaines mettent un terme à la maladie et d'autres à la vie, de même certains *logoi* causent de la douleur, certains du plaisir, certains de la peur, certains enhardissent les auditeurs, certains droguent l'âme et l'ensorcellent en usant d'une certaine persuasion maligne » (14). Ce passage assimile le *logos* à une drogue irrésistible administrée en vue de soigner ou d'aggraver la maladie selon l'humeur du praticien, et la drogue elle-même à un agent occulte. Le même *logos* qui, comme la magie blanche fait naître le plaisir, fait naître la douleur en empruntant le masque de la persuasion/force « maligne » ; mais, dans les deux cas, l'âme sans défense est droguée et non point invitée rationnellement à réagir. Gorgias déploie une analogie entre le rhéteur et le médecin, le *logos* et un agent chimio-magique : Platon insistera pour distinguer précisément entre le médecin qui soigne et le sorcier amoral et, en même temps, il refusera de considérer que le rhéteur mérite la comparaison avec le médecin rigoureusement entendu.

Nous avons à peine sondé les richesses de l'*Hélène*, passant sous silence la fascinante manière dont il rend compte de l'attirance érotique et visuelle ; mais nous disposons désormais de suffisamment d'éléments pour autoriser une comparaison

significative avec le *Gorgias* de Platon afin de reconstruire les défis que se lancent réciproquement rhétorique et philosophie dans la Grèce ancienne. Le texte s'achève par ces mots : « J'ai voulu rédiger ce *logos* qui est un éloge d'Hélène, mais pour moi un divertissement » (21). Avec l'*Hélène*, nous disposons évidemment d'un texte qui fait l'éloge du *logos* lui-même. Beaucoup trop de critiques terre à terre s'abritent derrière Gorgias pour interpréter cette pointe finale dans le sens de « Je retire ce que j'ai dit » : l'*Éloge d'Hélène* ne serait qu'une plaisanterie sans conséquence. Mais rappelons-nous comment *Du non-être* déstabilisait la philosophie en laissant obstinément planer une incertitude sur ses intentions « sérieuses » ou « ludiques », et nous pourrions reconnaître que nous sommes à notre tour victimes de la plaisanterie de l'*Éloge d'Hélène*. Quand nous sommes nous-mêmes amenés à prendre Hélène en pitié et à exécrer Pâris, quand nous sommes persuadés (peut-être) que la persuasion est une manipulation, quand nous apprécions en toute connaissance de cause les charmes que Gorgias met en œuvre pour nous divertir, nous éprouvons dans nos propres âmes la séduction de la rhétorique.

La réponse de Platon à Gorgias dans son dialogue *Gorgias* consiste à réaffirmer devant nous, avec la plus grande insistance, l'idéal parménidien, en proposant une conception de la dialectique philosophique totalement distincte de la rhétorique et infiniment supérieure à elle, celle-ci étant vivement dénoncée comme une manipulation émotionnelle et une exploitation sans fard. Les termes qui expriment ce contraste nous sont bien sûr désormais tout à fait familiers ; le propos de Platon consiste à remettre systématiquement en place toutes les grandes oppositions que Gorgias avait choisi avec autant d'application – non sans une profonde ambiguïté – d'occulter. Le fil directeur de notre enquête a été l'habileté paradoxale avec

laquelle Gorgias nous encourage à replacer ses propres propos dans le champ de son discours rhétorique sur la rhétorique. La logique veut que nous nous demandions comment le *Gorgias* lui-même s'accorde au regard critique que son auteur porte sur l'usage et le mésusage du langage. Gorgias insiste sur le fait que son *logos* ne constitue pas une exception à la manière dont les mots agissent, parce qu'ils agissent tous dans le même dessein ; mais le texte de Platon est marqué par un degré incomparablement plus élevé de tension, parce que le Socrate qu'il y fait intervenir prétend qu'il y a toute la différence du monde entre un philosophe et un rhéteur. Mieux vaudrait qu'il ne s'agisse pas là simplement d'une affirmation rhétorique de plus, si l'on veut éviter une inconséquence ruineuse.

Le *Gorgias* a suscité un nombre considérable d'études et se situe juste après *La République* si l'on considère l'influence durable qu'il a exercée sur l'histoire intellectuelle et politique occidentale. En grande partie parce que Socrate y expose son célèbre paradoxe selon lequel nul n'est méchant volontairement, et esquisse la théorie de l'âme qui trouve son expression achevée dans le *Phédon*, la plupart de ceux qui l'étudient se concentrent sur les deux derniers tiers du dialogue, dans lesquels Gorgias lui-même n'apparaît pas comme l'interlocuteur principal. Nous concentrerons au contraire notre attention sur la première partie, celle où Platon s'adresse de la façon la plus claire à la rhétorique dans les termes mêmes de la rhétorique. Pour autant, notre analyse demeurera très sélective et ignorera tout ce qui n'est pas directement en rapport avec la question de savoir pourquoi Gorgias joue un rôle si important dans l'histoire de la persuasion.

Dans les toutes premières lignes du dialogue, Socrate prépare son attaque. Se présentant, dit le texte, juste après la prestation de Gorgias, il demande s'il arrive trop tard pour le « festin » ; il

introduit ainsi une métaphore qui ne restera pas longtemps sans écho (447a). Assuré que Gorgias renouvellera avec plaisir sa « démonstration » pour lui (le terme est associé au mot « épидictique » qui désigne le genre rhétorique illustré par l'*Hélène*), Socrate demande quelque chose d'autre : Gorgias ne voudrait-il pas plutôt se livrer à une discussion « dialectique » et expliquer en quoi consiste le « pouvoir » de l'art qu'il exerce (447b-c) ? Gorgias accepte sans hésiter, se targuant avec assurance – comme l'a rapporté Philostrate – de pouvoir répondre à n'importe quelle question. Après que Socrate a de nouveau distingué la dialectique de « ce qu'on appelle la » rhétorique (448d), Gorgias affirme que la rhétorique doit être définie comme la « connaissance des *logoi* » (449e). Mais Socrate exige immédiatement des éclaircissements, et développe les conséquences d'une remarque sur laquelle ils sont tombés d'accord : les *logoi* qui concernent les questions de santé sont le domaine réservé du docteur, du médecin *plutôt que* du rhéteur. Son point de vue relève d'une conception du savoir-faire que partage le Gorgias de Platon et selon laquelle seule la *connaissance* confère la maîtrise d'un domaine donné. Déjà la spécialité de Gorgias a été distinguée de celle de son frère médecin, Hérodicos (448b), manière de se débarrasser de l'identité que l'*Éloge d'Hélène* établissait entre le *logos* en général et la drogue trompeuse du médecin.

Toujours plus pressé de questions sur l'objet *spécifique* de la rhétorique, Gorgias se résout à une déclaration grandiloquente : ses *logoi* concernent « les plus importantes et les meilleures des affaires humaines » (451d). Socrate objecte que cette affirmation est doublement discutable ; il y a désaccord sur ce qui est le plus important et le meilleur, et quant à la capacité d'y pourvoir, les prétendants rivaux à ce rôle ne manquent pas ; en particulier les concurrents traditionnels pour le bien suprême, la beauté, la santé et

la richesse, et leurs spécialistes attirés, le médecin, l'entraîneur de gymnastique et l'homme d'affaires. La réplique de Gorgias est une version subtilement remaniée du *logos* du Gorgias historique, mais dotée par Platon d'un accent politique explicite et inédit ; car la rhétorique désormais donne à celui qui est capable de la manier à la fois la liberté et le commandement sur chaque individu dans sa cité (452d). (« À Athènes, tout dépendait du peuple, et le peuple dépendait des orateurs » [Fénelon].) Gorgias énonce ainsi de manière agressive toutes les possibilités antidémocratiques contenues dans l'expression « le *logos*, ce grand souverain ». La rhétorique est le pouvoir de persuader au moyen des *logoi* des individus regroupés au sein de n'importe quel rassemblement *politique* ; pour l'expert qui a le pouvoir de persuader les « masses » et s'approprie leurs produits et leurs profits, elle fait de tous les autres experts des « esclaves ».

Socrate exprime sa satisfaction devant la manière dont Gorgias se découvre totalement, et il intègre calmement ces révélations dans la définition dont l'écho s'est propagé à travers les siècles : la rhétorique est « l'ouvrière de la persuasion » ; le pouvoir de la rhétorique est de « produire la persuasion dans l'âme » (453a). Socrate démolira « Gorgias » en affrontant les conceptions gorgianiques et de la persuasion et de la psychologie.

Avant de progresser dans l'argumentation, Socrate lance une digression méthodologique qui touche directement à sa tentative pour évaluer séparément la dialectique philosophique et la démonstration rhétorique. Il insiste pour que ce soit Gorgias plutôt que lui-même qui éclaircisse plus avant sa position, « [...] non pas pour te mettre en cause, mais pour que le *logos* puisse se développer de telle sorte que l'objet de la discussion soit clair pour nous » (453c). Gorgias avait présenté la rhétorique comme une relation

asymétrique où l'un exploite l'autre : l'individu actif use de *son logos* pour réduire à l'état d'esclave la multitude passive. Mais, comme Socrate n'y substitue pas un intérêt individuel pour son interlocuteur – sa manière de procéder ne s'adresse pas (seulement) à Gorgias –, le *logos* dialectique ne se déploie pas dans l'horizon restreint d'un pronom personnel ; il progresse à travers les phases du développement de l'argumentation pour le bénéfice intellectuel conjoint du questionnant et du répondant. La dialectique s'exerce en définitive dans l'intérêt de la connaissance. S'il arrive qu'elle paraisse attaquer ou épargner l'interlocuteur, ce n'est là qu'une simple apparence. Le *logos* lui-même n'est pas simplement notre principal souci ; c'est le seul : nous coopérons avec notre partenaire dans la discussion seulement parce qu'il y contribue et dans la mesure où il le fait. Du même coup, nous ne nous préoccupons pas de notre propre destin dialectique en tant que tel, c'est-à-dire que peu nous importe si tel ou tel fragment réel ou supposé de vérité émergeant de la discussion vient « de nous ». Dans cette conception socratique, la vérité n'est pas une marchandise qu'on se procure en certains points d'une hiérarchie aux frais de ceux qui y occupent d'autres positions. Tous ceux qui participent à la discussion partagent en communauté la vérité. Il est à peine besoin de préciser que, dans cette remarque, Platon nous livre le contraste le plus saisissant possible avec la définition gorgianique de la rhétorique comme manipulation idéologique au nom d'un intérêt politique personnel.

Socrate suggère que définir la rhétorique comme « ouvrière de la persuasion » n'est valable que si elle est la seule à produire la conviction ; mais en réalité tous les autres savoir-faire, lorsqu'on les enseigne, nous persuadent sur des sujets qui relèvent de leurs spécialités, si bien que le genre de persuasion que revendique la

rhétorique demeure obscur. Gorgias répète que la persuasion spécifiquement rhétorique s'exerce sur les « foules », et il ajoute qu'elle porte sur la justice et l'injustice, ce qui inclut les délibérations politiques et les débats judiciaires (454b). Si la référence antérieure aux « masses » ne revêtait pas nécessairement une connotation péjorative (même si elle ne l'excluait pas), la référence aux « foules » lève toute ambiguïté. Platon met dans la bouche de Gorgias un terme qui vise inmanquablement à aggraver les soupçons que nourrit n'importe quel démocrate à l'encontre de l'allié indispensable mais douteux qu'est pour lui l'orateur. « Démocratie » veut dire « gouvernement du *dèmos* » et *dèmos* a une signification neutre, « les gens ordinaires » par opposition au petit nombre des riches aristocrates. Seul un ennemi du peuple les désignerait par le terme de « foule », un terme d'opprobre fréquent dans les polémiques oligarchiques. Non que le Socrate de Platon soit le moins du monde un champion de la démocratie ; dans la dernière partie du dialogue, il ferrailera pour dénigrer les exploits des plus grands héros athéniens et se réservera pour lui-même, de façon stupéfiante, le titre de seul homme politique véritable de la cité, même si cela doit s'entendre dans un sens qui lui est propre. Le propos de Socrate n'est nullement de combattre l'idée que le corps civique athénien soit une « foule », mais de démontrer que, dans une structure politique démocratique, Gorgias est effectivement justifié à proclamer l'omnipotence de la rhétorique ; et donc de condamner la rhétorique plutôt que de défendre la démocratie. Mais en conclure hâtivement qu'il se révèle aussi être un ennemi de la démocratie serait grandement prématuré. Si – et c'est un « si » qui n'est pas mince – sa conception de la dialectique comme une enquête qui tend à une vérité partagée est tenable, alors la liberté, sinon l'égalité pure et

simple, doit se trouver à l'intérieur des limites du *logos* philosophique et là seulement.

Socrate exploite ensuite de façon meurtrière un point admis précédemment par Gorgias et selon lequel quand on enseigne on persuade. Il obtient l'accord de Gorgias pour considérer que le savoir et la conviction sont distincts. Il existe une conviction fautive comme il en existe une vraie, mais la connaissance est toujours vraie. Donc, il y a deux espèces du genre de la persuasion, l'une qui convainc en faisant connaître et l'autre sans le faire ; et Gorgias reconnaît sans hésiter que la persuasion rhétorique relève de la seconde espèce (454d-e). « Par conséquent l'orateur ne fait pas connaître aux tribunaux et aux autres foules la justice et l'injustice ; il les persuade seulement ; car il ne pourrait certainement pas, en peu de temps, amener tant de gens à connaître des questions si fondamentales » (455a). L'identification faite par Gorgias entre son *logos* et le pouvoir est réfutée par l'incapacité du rhéteur à procurer une connaissance plutôt qu'une simple croyance faillible dans le contexte particulier du débat conflictuel portant sur des sujets politiques et judiciaires devant les masses. *L'Éloge d'Hélène* n'avait pas ignoré les philosophes ; mais ils y menaient alors un autre type de combat dans la bataille du *logos* ; ils en imposaient aux âmes de leurs auditeurs passifs plutôt qu'ils ne les instruisaient.

La question qui demeure intéressante pour nous est de savoir non pas si la critique la plus acerbe de la pratique participative à Athènes en matière politique et judiciaire est justifiée, mais plutôt si la catégorie de la « persuasion sans connaissance » a encore des résonances contemporaines troublantes. (Au passage, je note qu'à Athènes un tragique était considéré comme « enseignant » à toute la cité réunie et que son œuvre était jugée par un jury sélectionné sur la base de principes égalitaires ; en niant qu'il soit possible d'instruire

une foule, le *Gorgias* retire par là même toute légitimité à une institution que nous considérons comme l'une des victoires notables de la démocratie directe.) Socrate dénigre les procédures de décision démocratiques en s'appuyant sur deux présuppositions qui pourraient nous inspirer, à nous modernes, des sentiments passablement différents. La première est la supposée impossibilité d'une « véritable » éducation de la masse. L'histoire sur ce point (et sur la question de savoir s'il peut y avoir une seule « vraie » éducation pour tous) nous a donné des raisons encore plus nombreuses de profond pessimisme. Mais la seconde est la proposition selon laquelle il y a ou pourrait y avoir une « persuasion qui instruit » en politique. Quiconque revendique une compétence politique (à moins qu'il n'entende par là, comme Gorgias, la course au pouvoir, antidémocratique) doit croire qu'elle existe. D'un autre côté, les démocrates qui réfléchissent devraient souligner que bien que l'on puisse clairement délimiter une sphère d'intérêt public, cela ne suffit pas à définir un spécialiste qui y corresponde ; *personne n'a autorité* en matière de justice. Platon fait dire à Protagoras dans le dialogue qui porte son nom comment cela serait possible. Si nous souhaitons contester la seconde proposition du *Gorgias*, nous devons être prêts à expliquer en quoi l'idéologie démocratique moderne est compatible avec la « compétence » politique que ses institutions inaccessibles encouragent et avec la pratique de la manipulation à des fins de propagande à laquelle elles invitent.

Pour inciter Gorgias à livrer une défense complète et à faire le panégyrique de la toute-puissante rhétorique, Socrate engage un plaidoyer délibérément naïf de la manière athénienne d'exécuter les programmes publics. N'est-il pas évident que c'est l'avis du spécialiste concerné, de l'architecte, plus que celui du rhéteur qui se révélera persuasif ? Gorgias réplique en invoquant un fait historique

vérifiable : ce sont Thémistocle et Périclès qui, à travers l'usage qu'ils firent de la rhétorique, furent responsables des grands projets impérialistes d'Athènes. Il souligne que si un orateur compétent comme lui devait disputer à un médecin ou à un autre spécialiste compétent le pouvoir de convaincre un individu qui rechigne à se soumettre à un traitement douloureux, ou un poste de médecin appointé par la cité, l'orateur l'emporterait invariablement – « car il n'y a rien dont le rhéteur ne pourrait parler en public avec une plus grande force de persuasion que n'importe quel spécialiste devant les masses » (456c6 : l'accablante « foule » a désormais discrètement disparu). Voilà pour le panégyrique. La défense qu'il mène au nom des spécialistes de rhétorique – dont on peut douter qu'elle soit cohérente avec les implications de la précédente caractérisation de la rhétorique comme moyen de s'emparer à terme du pouvoir politique – repose sur la thèse qu'elle est en elle-même une capacité neutre. Elle peut être utilisée à des fins bonnes ou mauvaises, mais cette décision relève de l'individu qui a acquis la maîtrise de la parole, et non pas de son maître de rhétorique. Intrinsèquement, la rhétorique est une arme amorphe. Cette position est foncièrement instable, puisque Gorgias range la rhétorique aux côtés des arts martiaux en tant qu'elle est une habileté à combattre ; par conséquent, il est certain qu'elle est intrinsèquement agressive. La défense de Gorgias est spécifique d'une culture et prudemment conventionnelle. La société grecque cultivait avec enthousiasme l'excellence dans toutes sortes de sports de combat. Bien entendu, il n'appartient pas à l'entraîneur de gymnastique d'encourager son élève à exercer cette compétence, qui peut être dangereuse, contre ses amis et sa famille : Gorgias nous certifie pieusement que, par analogie, la rhétorique doit être utilisée avec justice, c'est-à-dire seulement à des fins défensives à l'encontre d'ennemis ou de

criminels ; le rhéteur digne de ce nom pourrait voler au médecin sa réputation, mais il ne le fera pas.

Gorgias soutient donc que l'usage correct du pouvoir rhétorique est sans exception moralement correct – le mot « juste » et ceux qui lui sont apparentés parsèment son discours. À aucun moment il ne dit ce qu'il entend exactement par là ; mais étant donné l'appel répété qu'il fait aux mœurs conventionnelles, son intention doit être de prendre appui sur la conception populaire du bien et du mal, que *La République* nous a rendu familière, et selon laquelle l'action droite bénéficie aux membres du groupe « propre » de chacun, ou les protège, mais exclut ceux qui n'en font pas partie ; les actes nuisibles envers les ennemis sont positivement encouragés. Néanmoins, le sens qu'avait l'homme grec de ses attaches, qui constituait le terrain d'une morale minimale, était notoirement fluctuant et aisément susceptible de donner naissance à des contradictions inextricables ; la plupart des dissensions politiques à Athènes étaient directement provoquées par des individus qui faisaient valoir les ambitions de leur « propre » clan ou classe contre celles du corps politique dans son ensemble. Ainsi, la condition posée par Gorgias est une bien maigre garantie. Elle laisse liberté à l'orateur potentiellement dangereux de parler contre les intérêts de quiconque se situe au-delà d'une limite sociale qui pourrait se révéler terriblement étroite. De plus, en faisant référence à des disciples qui pervertissent la rhétorique, Gorgias concède évidemment que l'exercice non contrôlé et intéressé du pouvoir rhétorique est un fait de Realpolitik.

Avant de revenir à l'attaque, Socrate lance une déclaration de plus sur la différence entre l'affrontement philosophique et l'affrontement rhétorique : « Je crains de poursuivre l'examen de ta thèse de peur que tu imagines que mon ardeur ne vise pas à clarifier le sujet mais à te vaincre [...]. Je suis de ceux qui seraient contents

d'être réfutés si je ne disais pas vrai et de réfuter quelqu'un d'autre qui dirait faux ; il ne me plaît pas moins d'être réfuté que de réfuter » (458a). Dans l'*Éloge d'Hélène*, Gorgias avait entrepris de réfuter ceux qui la calomniaient, mais son exaltation du *logos* qui plaît et qui trompe n'avait pas laissé de place pour que la réfutation soit conçue autrement que comme une défaite personnelle. En réaffirmant que la vérité est le bien suprême et la fausseté le pire mal, Socrate ouvre un espace pour un « combat » désintéressé où le « vainqueur » et la « victime » dialectiques partagent à égalité le butin de la découverte.

L'attaque renouvelée de Socrate vise les implications contenues dans l'idée selon laquelle l'auditoire (une fois encore, désigné de façon péjorative comme une « foule ») qui subit l'influence du rhéteur est ignorant. Si, dans ce contexte, un orateur se montre plus persuasif, c'est seulement qu'un homme qui ne sait pas, face à des gens aussi ignorants que lui, a l'avantage sur quelqu'un qui sait. Comme l'avait dit le vrai Gorgias, le pouvoir rhétorique consiste dans la tromperie, puisqu'il fait effet sur le sot en *apparaissant* plus savant que l'art du spécialiste (459c). Le Gorgias de Platon est amené à le concéder et, avec une fatuité embarrassée, il exalte les avantages qu'il y a à l'emporter sur les spécialistes légitimes sans les inconvénients qu'apporte l'étude de quoi que ce soit d'autre qu'une rhétorique vénale.

Telle est la représentation accablante que donne le philosophe des prétentions de Gorgias à pouvoir improviser avec une égale aisance sur n'importe quel sujet qui lui soit proposé dans une démonstration publique. Ce n'est qu'une démonstration car seule la disponibilité de la « foule » ignorante à se laisser distraire par les flatteries également ignorantes du *logos* rhétorique assure son succès. Mais l'une des stratégies fondamentales du vrai Gorgias, à la fois dans *Du non-être* et dans l'*Éloge d'Hélène*, avait été le jeu : ces textes sont-ils des jeux

d'esprit et sont-ils pour autant moins efficaces ? Le grand sérieux platonicien ne le supportera pas.

Nous arrêterons là le récit de la déconfiture de Gorgias sous les coups de Socrate : celui-ci soutient que cette rhétorique moralisée n'est pas cohérente avec les propos antérieurs de Gorgias (437e) ; et il construit une réfutation définitive en montrant qu'il est impossible de maintenir simultanément qu'un maître de rhétorique n'est pour rien dans l'utilisation que ses disciples peuvent faire d'un pouvoir rhétorique neutre pour faire du mal, et que par ailleurs un maître comme Gorgias est en mesure de transmettre une compétence éthique et politique à ses élèves. Socrate emporte-t-il la partie ? La plupart des prémisses dont Platon nourrit l'argumentation frapperait la plupart d'entre nous par leur caractère – dans le meilleur des cas – hautement problématique, puisque la dialectique dépend d'une forme extrême de rationalisme socratique. Ce n'est pas seulement que Socrate et Gorgias défendent l'un et l'autre une conception intellectualiste de la compétence qui s'étend à toute la sphère politique ; le thème du rhéteur « maître » en matière d'éthique, qui est crucial pour la réfutation, ne peut être durablement déployé sans la thèse socratique selon laquelle la connaissance vraie suffit à la vertu. C'est là un paradoxe que Platon lui-même aurait été amené à rejeter à mesure que sa psychologie se développait, et qui aurait par conséquent atténué son rejet virulent de la rhétorique en tant que manipulation condamnable de l'émotion ignorante.

Mais la question n'est pas simplement de savoir si les thèses soutenues dans l'argumentation du *Gorgias* sont tenables ou non. Elle réside plutôt dans la manière dont la confrontation avec Gorgias prend forme au cœur même d'une opposition de méthodes, « démonstration » contre « dialectique », abstraction faite de savoir si

la méthode philosophique parvient, dans ce cas particulier, à mettre la vérité à jour. Socrate « ensorcelle-t-il » Gorgias, Platon nous séduit-il au point de nous réduire à concéder que le *logos* – qui est l’argument à proprement parler – produit nécessairement une conviction distincte de l’impact psychique résultant de l’exercice d’une force brute ? Plus tard dans le dialogue, Platon redonnera vie à l’imagerie parménidienne de la nécessité logique, cette nécessité que Gorgias à son tour avait noyée dans une persuasion uniforme, devant laquelle nos âmes passives doivent céder. Si Descartes avait raison d’affirmer paradoxalement que les contraintes de la raison favorisent la liberté plutôt qu’elles ne l’entravent, alors nous devrions nous inscrire en faux à la fois contre Gorgias et contre ses héritiers idéologiques modernes comme Foucault. La psychologie gorgianique est tristement réductrice, la psychologie socratique présomptueusement rationaliste ; cependant, si nous ne voulons pas passer pour des répliques passives d’Hélène, nous ne pouvons laisser penser que les espèces du pouvoir reflètent simplement des variations superficielles dans leur mode d’exercice et leur efficacité, plutôt que des différences essentielles de nature.

Le paradigme qu’est Gorgias peut par conséquent permettre d’introduire le lecteur à la *problématique* de la tradition rhétorique. Ce qui prouve en effet son importance durable, c’est que si nous voulons évaluer correctement l’apport d’Aristote, nous devons d’abord et avant tout tenir compte du lien intime qui le relie au conflit séminal entre philosophie et rhétorique dont j’ai esquissé les grandes lignes. On pourrait soutenir que c’est précisément en vertu de ce lien qu’Aristote occupe une position prééminente dans le développement de la rhétorique.

Si le Socrate du *Gorgias* rejette globalement la rhétorique avec autant de détermination, c’est parce qu’il considère qu’elle

encourage et qu'elle exploite l'ignorance du vulgaire : ainsi sa réaction découle-t-elle immédiatement d'une psychologie philosophique provocante fondée sur un rationalisme extrême. Cette attitude est soumise à une révision drastique dans le *Phèdre* qui – c'est important – présuppose et développe la célèbre tripartition de l'âme introduite dans *La République*. Cette pluralisation de la *psykhè* est en partie spécifiquement destinée à donner sa place au véritable conflit qui peut survenir entre la raison et la passion et dont Socrate avait antérieurement refusé de reconnaître la possibilité ; mais, de manière plus positive, elle dégage aussi un espace théorique pour une conception des passions qui ne se trouve pas automatiquement contrainte de les condamner, à condition qu'elles obéissent aux ordres que leur dicte la raison indépendante. De façon on ne peut plus pertinente, la voie est désormais ouverte pour la défense d'une rhétorique au moins proprement contrôlée, puisque les composantes irrationnelles de l'âme sont sensibles à des modes de persuasion spécifiques, eux-mêmes irrationnels. Si, dans l'être humain, il y a davantage qu'une rationalité plus ou moins défectueuse, alors la rhétorique a trouvé le ton qui lui sied : elle parle aux émotions en employant les seuls accents qu'elles soient en mesure d'entendre.

Ainsi, l'évolution de la philosophie platonicienne de l'esprit disculpe le projet rhétorique, au moins sous la forme d'une rhétorique « idéale » et « scientifique ». Mais on ne saurait dire qu'il s'agisse d'une réhabilitation pure et simple. Même une rhétorique « idéale », déployée avec habileté et avec les meilleures intentions, demeurerait fermement subordonnée à la philosophie. Si les composantes psychiques irrationnelles sont légitimement réceptives à une persuasion proprement rhétorique, elles sont du même coup sourdes à la persuasion philosophique, purement rationnelle, qui touche la partie la plus haute de l'âme, la partie rationnelle.

L'émotion est une réalité à part entière, mais elle reste très clairement inférieure à la raison ; de manière analogue, la rhétorique est authentique, mais elle est rangée bien au-dessous de la philosophie.

C'est à ce point de jonction qu'Aristote apporte sa contribution décisive au débat. La philosophie aristotélicienne de l'esprit rejette carrément le schéma platonicien de la pluralisation de l'âme, quel qu'il soit. Pour Aristote, la pensée et le désir se combinent dans l'acte de délibération pour élaborer les choix qui forment la condition préalable d'une conduite humaine pleinement rationnelle. L'analyse philosophique détecte des aspects intellectuels et des aspects affectifs dans la délibération, mais c'est là une distinction analytique qui ne reflète pas, dans l'âme, une division catégorielle entre la raison et la passion.

Les conséquences qui en découlent pour la théorie rhétorique ne pouvaient pas être plus radicales. Les émotions platoniciennes sont irrationnelles, non pas au sens où l'on pourrait les réduire par exemple à de simples goûts ou sensations tactiles, mais plutôt parce que, par définition, elles ne sont ni motivées ni modifiées par la rationalité active et pleinement déployée qui se manifeste le plus clairement dans le *logos* philosophique. Le contraste est complet chez Aristote où les émotions sont pénétrées de raison. Lorsque, par exemple, je perçois tristement qu'un état de choses est fâcheux et que je réagis en conséquence, je le perçois réellement *en tant qu'il* est fâcheux : les réponses cognitive, évaluative et affective sont typiquement indissociables, si l'on fait exception des cas pathologiques. Bien entendu, cela ne veut pas dire qu'il n'arrive jamais à la perception de se tromper (dans l'une quelconque de ces dimensions, cognitive, évaluative, affective) ; mais cela met en relief le fait que l'émotion en tant que telle ne doit pas être appréciée indépendamment du *logos* et, dès lors, inévitablement discréditée.

« Les *pathè* sont ces choses à cause desquelles les gens modifient leur jugement et elles sont accompagnées de peine et de plaisir » (*Rhétorique*, II, 1) – ainsi Aristote définit-il l'émotion avant de présenter des analyses subtilement détaillées des passions ainsi que des conseils pour les faire naître et les apaiser. Gorgias s'était refusé à établir des discriminations entre les modes de persuasion ; la réaction de Platon avait été d'établir clairement des distinctions, le tout au détriment de la rhétorique. Avec une agilité dialectique caractéristique, Aristote ressuscite délibérément les termes de notre premier contact avec la rhétorique et les revitalise : « La rhétorique est le pouvoir de découvrir pour toutes les questions ce qui est susceptible de persuader. Ce n'est la fonction d'aucun autre art ; car chacun peut instruire et persuader à propos de son sujet propre, par exemple la médecine à propos de la santé et de la maladie [...]. Mais la rhétorique semble être capable de découvrir ce qui est propre à persuader à propos de n'importe quel sujet donné. C'est pourquoi nous disons que sa compétence ne concerne pas un genre spécifique, séparé » (*Rhétorique*, I, 2). Aristote emprunte ici à Gorgias non seulement sa conception de la rhétorique comme pouvoir, mais aussi sa revendication retentissante à l'universalité. Manifestement, la thèse selon laquelle un savoir-faire confère à celui qui le possède un savoir persuasif à l'intérieur de son champ de compétence vient tout droit du *Gorgias*, comme en témoigne l'inusable exemple de la médecine. Cependant, à la différence du Socrate de Platon, Aristote n'en infère pas qu'une compétence particulière de cette sorte exclut l'existence d'une faculté rhétorique tout à fait générale, fondée sur une technique légitime, non sur l'ignorance. Pour autant, Aristote ne revient pas simplement à Gorgias : sa dialectique mène à une synthèse authentiquement originale. La *Rhétorique* ne suggère certes pas qu'il n'y a aucune raison de choisir entre une argumentation

philosophique et un plaidoyer rhétorique. Mais Aristote ne soutient pas simplement comme le fait le Platon du *Phèdre* que la rhétorique est tout bien pesé acceptable à la place (inévitable) qui est la sienne. Il souligne en outre que, lorsque nous suscitons les émotions des autres du haut de la tribune rhétorique, et que nous sommes à notre tour émotionnellement transportés, il ne s'agit pas là d'un pis-aller malencontreux auquel nous ne nous soumettons que poussés par la seule nécessité politique.

« Il y a trois sortes de moyens persuasifs produits par le *logos* : ceux qui résident dans le caractère moral de l'orateur, ceux qui résident dans les dispositions de l'auditeur, et ceux qui résident dans le *logos* lui-même lorsqu'il est démonstratif ou qu'il paraît l'être » (*ibid.*). Cette tripartition critique jouera un rôle architectonique majeur dans la *Rhétorique*. Aristote ne reconnaît pas simplement que la rhétorique comporte des aspects irréductibles à l'argumentation (entendons à l'argumentation *qui s'affiche comme telle*), il reconnaît aussi que ces divisions sont dotées d'une certaine indépendance. Expliquant en quoi consiste le second mode de persuasion – le mode émotif – il déclare que « l'orateur persuade en fonction de la disposition de ses auditeurs quand ils sont émus par son *logos* » (*ibid.*), tandis que sa description métaphorique de la rhétorique comme le « rejeton » de la dialectique et de la politique indique un refus soit d'assimiler soit de séparer totalement le raisonnement et la motivation affective : ce schème complexe vise en même temps à diviser et à unir. Bien que la rhétorique soit « une partie et une image » de la dialectique, en général ses arguments, même quand ils sont valides, ne satisfont pas les canons exigeants (et inappropriés en l'occurrence) de l'investigation théorique ; en dépit de cela, ce sont des arguments *réels*. Bien entendu, il y a aussi les sollicitations que la rhétorique adresse à nos émotions ; mais l'orateur, quand il

argumente et quand il influence nos sentiments, ne se livre pas de manière acrobatique à des activités sans rapport l'une avec l'autre. De même que lorsque je perçois quelque chose *comme* fâcheux, il s'agit là d'un état unitaire, de même lorsque je vous persuade de le voir ainsi, il s'agit là d'un acte rhétorique unique, même s'il est au plus haut point complexe.

J'ai commencé par souligner le curieux destin du terme « rhétorique », et j'ai suggéré que la conception négative que nous en avons témoigne d'affinités plus étroites avec le berceau grec du débat qui a vu naître l'idée même de rhétorique qu'avec le vaste pan d'histoire au cours duquel la rhétorique en vint presque à résumer l'idée même de culture. Que s'est-il passé entre-temps ? Pour donner à cette question une réponse qui ne soit pas ridiculement simpliste, il faudrait mentionner presque toutes les étapes de l'évolution intellectuelle et politique occidentale ; mais notre réflexion sur la bataille initiale que se sont livrées la rhétorique et la philosophie peut au moins nous fournir un indice utile. Isocrate, ce génie du compromis médiocre, a opéré une synthèse entre l'éloge du progrès de l'humanité, tel que le chantait Protagoras, et la conception du *logos* de Gorgias ; c'est de là, dit-il, que vient la civilisation avant d'ajouter ce détail éloquent : la concorde politique est maintenue par ceux « que nous disons capables de parler aux masses » (*Antidosis*, 256). Isocrate identifie tout à fait délibérément le *logos* au sens de « raison droite » au *logos* au sens de la rhétorique ; et il s'en prend certainement à Platon quand il souligne que c'est un seul et même homme qui persuade les autres et juge droitement pour lui-même en se livrant au discours intérieur (avec habileté, Isocrate emploie le terme même de « dialectique », que le philosophe réservait à la désignation de son discours propre, le discours rationnel). Isocrate porte le dernier coup en revenant à la position de Gorgias selon

laquelle le *logos* est un ; mais il le fait en mobilisant la conception moraliste de bon ton que propose le Gorgias assagi de Platon, plutôt que la position bien plus ferme du vrai Gorgias de l'*Éloge d'Hélène*.

Sous la houlette de Cicéron, cette conciliation anodine qui règle la querelle a fait autorité et scellé le statut officiel de la rhétorique comme culture universelle. La prétention gorgianique à la facilité universelle de parole est l'un des thèmes principaux du premier livre du *De oratore*. Cicéron est équivoque. Il n'affirme pas que celui qui fait profession de rhéteur saura discourir en toute connaissance de cause sur n'importe quel sujet, mais qu'il le fera « de manière élaborée et abondante ». Cependant, il réduit le rejet platonicien d'une *scientia universalis* rhétorique à une banale reconnaissance de son extrême rareté, et, par là, il perpétue la médiocre vision isocratéenne de l'orateur politique, qui effectivement « sait », mais seulement parce que sa connaissance relève d'une compétence polymathe plutôt que du *logos* exigeant et implacable auquel Gorgias comme Platon réagirent avec le dernier extrémisme.

L'extrémisme symétrique de notre siècle a redonné vie aux termes originaux du débat. Pour nous, il n'est pas de problème plus brûlant que de parvenir à imposer une distinction entre force et persuasion, gage de civilisation. Les termes dans lesquels nous formulons cette distinction ne sont plus précisément ceux de la différence supposée entre rhétorique et philosophie ; mais il demeure que la scène primitive qui opposa Gorgias et Platon donne à nos débats intellectuels et politiques leur structure fondamentale, et que méditer cette scène reste encore l'un de nos plus grands espoirs de les comprendre, si ce n'est de les résoudre. Si, en dernière instance, nous pouvons accepter une version même profondément modifiée de la psychologie aristotélicienne, nous pourrions à sa suite aspirer à transcender le conflit entre Gorgias et Platon. Pendant des

siècles, le verdict a penché en faveur d'Aristote ; notre époque, elle, se caractérise par son indécision sur ce problème qui est de la plus haute importance politique.

Robert WARDY

## ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

- BRUNSCHWIG, Jacques, « Gorgias et l'incommunicabilité », in *La Communication. Actes du XV<sup>e</sup> congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Montréal, Éditions Montmorency, 1971, p. 79-84.
- BUCHHEIM, Thomas, *Gorgias von Leontini, Reden, Fragmente and Testimonien. Herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar*, Hambourg, 1989.
- CASSIN, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- COXON, A.H., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, The Ancient Testimonia and A Commentary*, Assen/Maastricht, Van Gorcuon, 1986.
- DESBORDES, Françoise, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette, 1996.
- DODDS, Eric Robertson, *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- LORAU, Nicole, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, EHESS, 1981.
- NEWIGER, Hans-Joachim, *Untersuchungen zu Gorgias'Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin, De Gruyter, 1973.
- ROMILLY, Jacqueline de, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *Journal of Hellenic Studies*, 1973, p. 155-162.
- SEGAL, Charles, « Gorgias and the psychology of the Logos », *Harvard Studies in Classical Philology*, 1962, p. 99-155.
- VICKERS, Brian, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- VLASTOS, Gregory, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, p. 27-58.
- WARDY, Robert, *The Birth of Rhetoric*, Londres, Routledge, 1996.