

Université de Montréal

La conception platonicienne de la contradiction

par
Geneviève Lachance

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph.D (Philosophie)
en philosophie

Août 2014

© Geneviève Lachance, 2014

Résumé de la thèse

Cette thèse se rapporte à la notion de contradiction, entendue en son sens logique ou formel. Plus précisément, elle vise à dégager une conception de la contradiction chez un philosophe qui, du point de vue chronologique, précède l'avènement de la syllogistique et de la logique : Platon. À partir de l'examen des dialogues réfutatifs de Platon, il s'agira de mettre en lumière la forme des propositions contradictoires, de déterminer la terminologie et les métaphores utilisées par Platon pour nommer et décrire la contradiction et d'évaluer le contexte dans lequel avait lieu la réflexion platonicienne. L'analyse révélera que Platon se faisait une idée somme toute assez précise de la contradiction logique et qu'il a même eu une influence sur Aristote lorsque ce dernier élaborait son célèbre principe de non-contradiction.

Mots-clés : Contradiction; Platon; Réfutation; *Elenchos*; Logique ancienne; Antilogique; Principe de non-contradiction

Thesis Abstract

This thesis examines the notion of contradiction understood in its logical or formal sense. Specifically, it seeks to study that notion in a philosopher who, chronologically speaking, precedes the advent of syllogistic or logic: Plato. Based on an analysis of Plato's refutative dialogues, this thesis will determine the form given by Plato to contradictory propositions, unveil the terminology and metaphors used by Plato to name and describe contradictions and evaluate the context in which Plato reflected upon contradiction. The analysis will reveal that Plato had a very clear idea of what is a logical contradiction and that he even had an influence on Aristotle when the latter defined his famous principle of non-contradiction.

Keywords: Contradiction; Plato; Refutation; *Elenchus*; Ancient logic; Antilogic; Principle of non-contradiction

Table des matières

<i>Introduction</i>	1
1. Objet de la recherche	1
2. État de la recherche et nature de la contribution	2
3. Précisions méthodologiques et corpus	6
4. Plan	8
<i>Première partie</i>	11
Chapitre 1 : Recension des propositions contradictoires présentes dans les <i>elenchoi</i>	16
1.1 <i>Charmide</i>	17
1.1.1 Première mise en contradiction : 159a-160d	19
1.1.2 Deuxième mise en contradiction : 160e-161b	21
1.1.3 Troisième mise en contradiction : 163d-164d	24
1.2 <i>Alcibiade</i>	25
1.2.1 Première mise en contradiction : 109c-110d	26
1.2.2 Deuxième mise en contradiction : 110d-112d	29
1.2.3 Troisième mise en contradiction : 113d-116e	30
1.3 <i>Hippias Majeur</i>	32
1.3.1 Première mise en contradiction : 287e-289d	34
1.3.2 Deuxième mise en contradiction : 289d-291b	36
1.3.3 Troisième mise en contradiction : 291d-293c	38
1.4 <i>Hippias Mineur</i>	41
1.4.1 Première mise en contradiction : 365c-369c	43
1.5 <i>Euthyphron</i>	46
1.5.1 Première mise en contradiction : 6e-8b	47
1.5.2 Deuxième mise en contradiction : 9c-11b	49
1.5.3 Troisième mise en contradiction : 14a-15c	52
1.6 <i>Lachès</i>	54
1.6.1 Première mise en contradiction : 192b-193d	54
1.6.2 Deuxième mise en contradiction : 194d-199e	56
1.7 <i>Ion</i>	58
1.7.1 Première mise en contradiction : 530d-532b	60
1.7.2 Deuxième mise en contradiction : 536d-540b	61
1.8 <i>Protagoras</i>	63
1.8.1 Première mise en contradiction : 329c-333b	64
1.8.2 Deuxième mise en contradiction : 349d-360e	67
1.9 <i>Gorgias</i>	69
1.9.1 Première mise en contradiction : 454a-460e	70
1.9.2 Deuxième mise en contradiction : 466b-468e	72
1.9.3 Troisième mise en contradiction : 474b-475e	74
1.9.4 Quatrième mise en contradiction : 476a-479d	75

1.10 Conclusion	77
Chapitre 2 : Formulation explicite : <i>Apologie de Socrate</i> 26e6-28a5	85
Chapitre 3 : Contradictions formelles chez d'autres auteurs	101
3.1 Xénophon	102
3.1.1 Réfutation de Périclès par Alcibiade (I 2, §40-46)	103
3.1.2 Réfutation d'Euthydème par Socrate (IV 2)	110
3.2 Les <i>Dissoi Logoi</i>	126
3.2.1 Quatre premiers chapitres	128
3.2.1.1 Structure	128
3.2.1.2 Énoncés des contradictions	130
3.2.2 Chapitre 5	134
3.3 Conclusion	143
Chapitre 4 : Nommer la contradiction : ἐναντία λέγειν	150
4.1 Platon	150
4.2 Prédécesseurs	160
4.3 Conclusion	171
Chapitre 5 : Conclusion de la première partie	174
<i>Deuxième partie</i>	189
Chapitre 1 : Analyse du réseau sémantique	189
2.1 Métaphore musicale	190
2.2 Métaphore médicale	205
2.3 Comment échapper à la contradiction?	218
2.4 Conclusion	237
<i>Troisième partie</i>	240
Chapitre 1 : L'antilogique	240
3.1 Qu'est-ce que l'antilogique?	243
3.2 Qui sont ces antilogiciens?	251
3.3 Ἀντιλέγειν et οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν	256
3.4 L'antilogique et la réfutation	264
3.5 Conclusion – Contexte : hypothèses et conjectures	283
<i>Conclusion</i>	293
<i>Bibliographie</i>	302

Annexe 1: Occurrence de l'expression Ἐναντία λέγειν	312
Annexe 2 : Termes de la famille d'ἀντιλέγειν	318

Liste des tableaux

Tableau 1.1.1	21
Tableau 1.1.2	23
Tableau 1.1.3	24
Tableau 1.2.1	28
Tableau 1.2.2	30
Tableau 1.2.3	32
Tableau 1.3.1	36
Tableau 1.3.2	38
Tableau 1.3.3	41
Tableau 1.4.1	45
Tableau 1.5.1	49
Tableau 1.5.2	51
Tableau 1.5.3	53
Tableau 1.6.1	55
Tableau 1.6.2	57
Tableau 1.7.1	61
Tableau 1.7.2	62
Tableau 1.8.1	62
Tableau 1.8.2	68
Tableau 1.9.1	71
Tableau 1.9.2	73
Tableau 1.9.3	74
Tableau 1.9.4	76

Introduction

1. Objet de la recherche

La présente étude se rapporte à la notion de contradiction, entendue en son sens logique ou formel (opposition d'une proposition affirmative et d'une proposition négative). Plus précisément, elle vise à dégager une conception de la contradiction chez un philosophe qui, du point de vue chronologique, précède l'avènement de la syllogistique et de la logique : Platon. Cette étude s'inscrit au sein de développements récents survenus dans deux secteurs de la philosophie ancienne, soit :

- 1) L'étude de la réfutation socratique, ou *elenchos*, qui a bénéficié d'un nouvel intérêt à partir des années 1980 par la publication de l'article de Gregory Vlastos intitulé *The Socratic Elenchus*.
- 2) L'histoire de la logique ancienne, un domaine de recherche qui a peu à peu délaissé la syllogistique aristotélicienne pour se concentrer sur d'autres formes de « logique », qu'elles soient contemporaines (notamment, la « logique » mégarique) de la logique aristotélicienne ou postérieures (entre autres, la logique stoïcienne).

L'étude que nous avons réalisée a été facilitée par la conservation intégrale de l'ensemble des dialogues et ouvrages écrits par Platon. Peu de philosophes de l'Antiquité peuvent en effet se targuer d'avoir connu un tel sort. Toutefois, comme le *Corpus Platonicum* est monumental et regroupe des textes des plus variés, allant de la métaphysique à cosmologie, la présente étude

se concentrera principalement sur les dialogues dits « réfutatifs », lesquels s'attachent selon toute vraisemblance à la première période créative de Platon.

2. *État de la recherche et nature de la contribution*

À l'heure actuelle, aucun ouvrage n'a été consacré entièrement au thème de la contradiction chez Platon. Il en va de même pour les articles savants : aucun ne s'est penché intégralement sur la notion de contradiction chez le maître d'Aristote. En règle générale, le chercheur doit se contenter de livres ou d'articles qui abordent superficiellement et *en passant* la présence de ce concept chez Platon.

Les manuels et livres généraux d'histoire de la logique passent presque tous sous silence les contributions platoniciennes à la pensée sur la contradiction. Ainsi, dans *The development of Logic*, W. et M. Kneale soutiennent qu'il ne fait aucun doute que Platon a été le premier grand penseur dans le champ de la philosophie de la logique : il a abordé en profondeur des questions qui apparaissent au seuil de toute réflexion sur la nature de la logique, plus précisément des questions relatives à la vérité et à la fausseté, à la validité d'un raisonnement, aux liens nécessaires qui unissent les propositions entre elles et à la nature de la définition. Pourtant, pour ce qui est de la contradiction, W. et M. Kneale demeurent avares de propos : ils reconnaissent une quelconque formulation du principe de non-contradiction en *République* IV 436b, mais se contentent de souligner le fait selon lequel Platon le présente de façon rapide et laconique, comme si cela allait de soi¹. Ils font totalement l'impasse sur les implications logiques de cette prétendue connaissance du principe de non-contradiction. R. Blanché reconnaît également le

¹ Kneale 1962 : 11.

rôle de Platon dans la préparation de la logique, mais de manière négative : c'est en réfléchissant à l'insuffisance de la théorie des formes intelligibles et à la faiblesse de la diérèse qu'Aristote en est arrivé à ses théories relatives à la proposition attributive et au syllogisme, respectivement². Blanché ne dit aucun mot des contributions platoniciennes au développement de la notion de contradiction.

Les rares ouvrages qui se concentrent exclusivement sur la « logique » platonicienne ne font pas exception. Dans *The Origin and Growth of Plato's Logic*, W. Lutoslawski souligne en passant les passages qui contiendraient d'éventuelles formulations archaïques du principe de non-contradiction, mais sans les analyser de manière approfondie. Il voit ainsi dans le passage 332c du *Protagoras* une « préparation » au principe de non-contradiction et dans les passages 436b et 602e de la *République* une formulation explicite de ce même principe, mais il n'examine pas un seul instant la possible conception platonicienne de la contradiction³. Qui plus est, Lutoslawski donne au terme « logique » un sens assez vaste, ce terme incluant une théorie de la connaissance et même une métaphysique. Plus près de nous, C. Imbert a publié en 1999 un livre intitulé *Pour une préhistoire de la logique. Un héritage platonicien*. Imbert y souligne l'influence qu'a pu avoir Platon sur les développements de la logique, mais sans aborder le cas qui nous occupe ici, soit la contradiction.

Un seul article s'est penché de manière plus profonde sur la conception platonicienne de la contradiction : *The Principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy* par Paul Thom

² Blanché 1970 : 20-23.

³ Lutoslawski 1897 : 206 et 318.

(1999). Or, faut-il s'étonner, cet article se concentre principalement sur le principe de non-contradiction entendu en son sens métaphysique et n'accorde à Platon qu'une mince partie de son analyse (2 pages et demie sur 16). En dépit de ses mérites – dont celui d'aborder un thème laissé dans l'oubli –, cet article ne nous informe nullement de la conception platonicienne de la contradiction. Il en va de même pour l'article *Aristotle's Principle of Contradiction: Its Ontological Foundations and Platonic Antecedents* par John P. Anton (1972), lequel aborde uniquement les rares passages de l'œuvre platonicienne où Platon a semblé avoir eu une influence sur Aristote, plus précisément sur la formulation ontologique du principe de non-contradiction.

Une question se pose immédiatement : comment expliquer une telle lacune? En fait, la plupart des chercheurs qui travaillent sur Platon reconnaissent d'emblée chez ce dernier une *certaine connaissance* de ce qui constitue une contradiction formelle. Certains reconnaissent aussi une *certaine connaissance* d'un principe s'apparentant au principe de non-contradiction. Toutefois, ils supposent que cette connaissance va de soi : Platon sait ce qu'est une contradiction, mais n'éprouve pas le besoin d'en parler. En d'autres mots, Platon utilise des propositions contradictoires dans ses dialogues, mais ne décrit jamais explicitement cette notion ni ne la commente ouvertement. Bref, la contradiction est une notion implicite chez Platon et sur laquelle il n'y a forcément rien de plus à dire. Qui plus est, la « contradiction » est une notion qui a fait son apparition au IV^e siècle avant notre ère avec Aristote. Il semble même que ce soit ce dernier qui l'ait baptisée du terme grec ἀντίφασις. Platon, lui, n'utilise jamais ce terme, ce qui en a incité plusieurs à penser qu'il devait ignorer cette notion ou, tout au plus, bien mal la

connaître. Ainsi, comme Platon ne dispose d'aucun terme pour parler de la contradiction, il serait vain de chercher à dégager une quelconque conception platonicienne de la contradiction.

La présente étude vise à pallier un tel manque et à surmonter ces *a priori* en partant à la recherche de la conception platonicienne de la contradiction. Par « conception », nous entendons la compréhension que Platon avait de ce qui s'appelle aujourd'hui « contradiction » et de ce qu'Aristote nommait « antiphrasis ». Il est indéniable que l'on retrouve chez Platon de nombreux éléments qui ont trait à la « contradiction ». Il s'agit donc de les débusquer, de les analyser et d'examiner s'ils peuvent révéler une conception originale. Par cet examen, la présente étude vise à approfondir l'histoire de la notion de contradiction, bref à en proposer une « archéologie » ou une « genèse ». Il s'agit donc de repousser les limites d'une notion avant le moment où elle a été *officiellement* conçue pour en dégager les éléments qui ont contribué à sa formation et qui ont même pu avoir une influence sur son développement. Ceci étant dit, nous avons choisi de nous concentrer intégralement sur Platon plutôt que de partir du Stagirite pour atteindre Platon. Plus précisément, cette étude a pour objectif de dégager la conception platonicienne de la contradiction et non pas l'influence de Platon sur Aristote. Bien sûr, nous établirons à plusieurs reprises des liens entre ces deux philosophes et, le cas échéant, montrerons l'influence de Platon sur Aristote. Toutefois, cela n'est pas l'objectif principal de cette thèse. Comme aucune étude ne s'est penchée sur la conception platonicienne de la contradiction et que la presque totalité des ouvrages de logique classique sur la contradiction se rapporte à Aristote, nous sommes d'avis que le besoin est plus criant de se concentrer uniquement sur Platon.

3. Précisions méthodologiques et corpus

Comment s'y prendre pour examiner une notion qui est postérieure à l'auteur chez lequel on entend l'étudier? Comment explorer une notion qui, chez Platon, ne semble posséder aucun nom? À examiner de l'implicite, ne sommes-nous pas exposée au risque de dire n'importe quoi sur n'importe quelle chose? En fait, deux méthodes s'offraient à nous. Tout d'abord, nous aurions pu analyser l'ensemble des passages dans lesquels les commentateurs ont vu une quelconque formulation du principe de non-contradiction. Cependant, cette approche était peu séduisante puisqu'elle nous donnait l'amère impression d'être beaucoup plus tributaire de l'opinion des commentateurs de Platon que de Platon lui-même. Qui plus est, elle avait toutes les chances de mener à une thèse dont le thème principal aurait été plus métaphysique que logique, alors que le point de départ de nos études doctorales était justement notre intérêt pour l'histoire de la logique ancienne. Il restait donc à analyser l'ensemble de l'œuvre de Platon pour y dégager une quelconque conception de la contradiction. Toutefois, cette tâche semblait quasi impossible ou sinon extrêmement pénible, car elle impliquait la lecture de plusieurs milliers de pages à la recherche d'une notion qui ne porte aucun nom.

Par chance, il existait une solution inespérée, laquelle avait pour avantage de reposer à la fois sur le *Corpus Platonicum* et sur le travail des commentateurs : l'étude de la réfutation (*elenchos*). En effet, la plupart des commentateurs ne s'entendent pas sur ce qui constitue la visée ou les différents moments logiques de l'*elenchos*. Toutefois, ils s'entendent tous sur une caractéristique importante de ce dernier : l'*elenchos* se solde par la contradictoire de la thèse initiale. En d'autres mots, là où il y a réfutation dans les dialogues platoniciens, il y a contradiction. Cette caractéristique avait déjà été mise en lumière par Aristote, lequel tenait

d'ailleurs cette conception de Platon lui-même. Ainsi, en étudiant les dialogues qui comportaient des réfutations – ou dialogues réfutatifs – il devenait alors possible d'identifier au sein même du texte platonicien les propositions jugées contradictoires par son auteur et d'évaluer leur forme. Il devenait également possible d'analyser le réseau sémantique qui entourait l'énoncé de chaque contradiction et, ainsi, de déterminer les expressions ou termes utilisés par Platon pour parler de ces « contradictions » et d'examiner de quelle façon il décrivait ces dernières. Avec de telles données, il devenait hautement probable de dégager une conception platonicienne de la contradiction.

Comme les écrits de jeunesse de Platon, plus précisément les dialogues réfutatifs, abondent en mises en contradiction, nous sommes d'avis qu'ils représentent un terrain fertile pour l'étude de la conception platonicienne de la contradiction. Pour mener à bien cette tâche, nous avons donc été contraints de réduire le *Corpus Platonicum* à l'ensemble des textes réfutatifs. Qu'entendons-nous précisément par « dialogues réfutatifs »? Est réfutatif tout dialogue dont la trame principale est constituée par un ou plusieurs *elenchoi*. L'*elenchos*, quant à lui, est défini comme l'*outil* utilisé par le Socrate des premiers dialogues pour examiner si son interlocuteur possède bien les connaissances qu'il prétend posséder. Cette *méthode* consiste en questions et réponses et est dépourvue de tout lien avec la théorie des formes intelligibles ou la maïeutique des dialogues plus tardifs. Les dialogues qui, selon nous, correspondent à cette définition sont les suivants : l'*Euthyphron*, l'*Ion*, le *Lachès*, le *Charmide*, l'*Hippias Majeur*, l'*Hippias Mineur*, le *Premier Alcibiade* (ci-après nommé *Alcibiade*), le *Protagoras* et le *Gorgias*. Nous n'avons pas pris en compte le *Théétète* puisque les thèses qui y sont discutées sont surtout celles de personnages absents (p. ex., Protagoras) et que Platon y conçoit la

réfutation sous l'angle de la maïeutique. Nous n'avons pas analysé les contradictions présentes dans l'*Euthydème*, puisqu'il s'agit de « réfutations éristiques » qui ne visent nullement la découverte de vérités. Toutefois, ce dialogue nous a été utile dans la troisième partie de notre thèse pour mettre en lumière le contexte dans lequel prend place la réflexion platonicienne sur la contradiction. De plus, bien que leur visée ne soit pas uniquement réfutative, l'*Apologie de Socrate* et le *Lysis* contiennent chacun une réfutation. Toutefois, nous n'avons inclus dans notre analyse que la réfutation présente dans l'*Apologie* (24c-28a), la réfutation contenue dans le *Lysis* étant plutôt de nature éristique (211a-213d). Enfin, nous n'avons pas pris en compte la *République* (en particulier le Livre I) ni le *Ménon* puisqu'ils appartiennent à un stade ultérieur de la pensée de Platon sur la réfutation, stade durant lequel l'*elenchos* se colore des couleurs de la maïeutique et perd de ses caractéristiques propres.

4. Plan

Notre thèse est divisée en trois parties distinctes. La première partie – la plus importante en fait de nombre de pages – vise à dégager la conception platonicienne de la contradiction, entendue ici en son sens formel, donc logique. Elle a pour objectifs précis de déterminer si Platon se faisait une conception particulière de ce que nous nommons aujourd'hui « contradiction » et de proposer quelques éléments pouvant contribuer à la genèse de cet important concept. Tout d'abord, comme chaque réfutation contient en elle-même une contradiction, il s'agira d'analyser toutes les réfutations contenues dans les dialogues réfutatifs de Platon pour y relever des exemples de propositions contradictoires. Nous chercherons principalement à cerner la forme des propositions contradictoires et à examiner si une certaine tendance peut être dégagée (chapitre 1). Puis, nous passerons à l'analyse d'un passage précis,

dans lequel nous croyons avoir découvert une description explicite de la contradiction logique : *Apologie de Socrate* 26e6-28a5. Nous confronterons les résultats de cette analyse à ceux de l'analyse précédente afin de relever les similarités, les divergences et, le cas échéant, les points de tension (chapitre 2). Dans un troisième temps, nous mènerons une analyse des réfutations contenues dans les *Mémoires* de Xénophon ainsi que du traité anonyme intitulé *Dissoi Logoi* dans le but d'y extraire les contradictions qui y sont enfouies et d'examiner leur formulation. Cette analyse est nécessaire pour montrer l'originalité de la conception platonicienne ou, à tout le moins, le contexte dans lequel elle prenait place. Plus que tout, elle permettra de cerner de quelle façon les contemporains de Platon et prédécesseurs d'Aristote utilisaient les contradictions logiques et quelle forme ils leur donnaient (chapitre 3). Enfin, nous effectuerons une analyse linguistique de l'expression utilisée par Platon pour désigner la contradiction (chapitre 4). Cette analyse permettra de confirmer la terminologie utilisée par Platon pour parler de la contradiction et de montrer de quelle façon il se démarquait de ses prédécesseurs. Enfin, nous conclurons cette première partie en mettant en lumière l'influence de Platon sur Aristote et en appliquant tous les résultats de nos recherches au débat relatif à une possible formulation platonicienne du principe de non-contradiction (chapitre 5).

La deuxième partie de notre thèse comprend quant à elle un seul chapitre. Elle propose une analyse détaillée du réseau sémantique qui entoure la contradiction dans l'œuvre de Platon. Notre analyse se concentrera principalement sur les dialogues réfutatifs, quoiqu'il ne soit pas exclu qu'elle empiète également sur les dialogues plus tardifs. Nous nous concentrerons principalement sur l'utilisation de la métaphore musicale de la dissonance, l'usage de la métaphore médicale de la maladie/ignorance et la description d'un moyen précis déployé par

les personnages de Platon pour échapper à la contradiction. De nature plus littéraire, ce chapitre nous permettra de mettre pleinement en lumière la dimension éthique et personnelle de la contradiction. La troisième partie de notre thèse comprend elle aussi un seul chapitre. Ce chapitre vise à placer la conception platonicienne de la contradiction dans le contexte qui était le sien, soit l'avènement de la sophistique éristique ou antilogique. Pour ce faire, nous analyserons les occurrences d'une famille précise de termes employée par Platon pour désigner une contradiction superficielle et montrerons que la contradiction représentait déjà un sujet chaud au IV^e siècle avant notre ère.

Première partie

La réfutation (ἔλεγχος ou *elenchos*) est un thème qui divisa la plupart des commentateurs de la deuxième moitié du XX^e siècle. Cette division a une cause et un instant précis : la publication de l'article de Gregory Vlastos, *The Socratic Elenchus*, dans le tout premier numéro des *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (1983). Dans cet article, G. Vlastos propose une nouvelle conception de l'*elenchos*, laquelle se distingue nettement de celles qui l'ont précédée. Vlastos s'oppose tout d'abord à George Grote en affirmant que l'*elenchos* constitue le support à partir duquel Socrate érige ses thèses morales positives. G. Grote, dans son monumental *Plato and the Other Companions of Sokrates*, publié à Londres en 1865, avait décrit l'*elenchos* comme une méthode d'examen visant à discriminer les connaissances apparentes des connaissances véritables. Selon lui, l'*elenchos* platonicien fournit des problèmes, mais jamais de solutions. Pour obtenir des solutions ou pour présenter ses positions dogmatiques, Platon a recours à une autre méthode, différente de cette procédure purement négative qu'est l'*elenchos*⁴. Or, de l'avis de Vlastos, Socrate utilise également l'*elenchos* pour avancer et tester ses théories morales positives⁵, comme il le démontre à partir de nombreux exemples, la majorité étant tirée du *Gorgias* de Platon⁶. Vlastos s'oppose également à E. Zeller (*Philosophie der Griechen*), lequel

⁴ Grote 1865 : 292.

⁵ « My interpretation of standard elenchus, taken as a whole, and applied rigorously, conceived as the only support Socrates offers his moral doctrines (...). » (Nous soulignons) (Vlastos 1994 : 17).

⁶ Pour avancer cette thèse, Vlastos se fonde sur un passage du *Gorgias* (479e) dans lequel Socrate fait la déclaration suivante : « N'a-t-il pas été démontré que ce que je disais était vrai » (Οὐκοῦν ἀποδέδεικται ὅτι ἀληθῆ ἔλεγετο;). Les passages 472b-c, 474a5-6 et 474b du *Gorgias* constitueraient également des preuves supplémentaires du caractère positif de l'*elenchos* (Vlastos 1994 : 19). Selon nous, Vlastos commet une grave erreur en faisant reposer son analyse de l'*elenchos* sur un seul texte de Platon, en l'occurrence le *Gorgias*. Comme cela a été relevé dès l'Antiquité, le caractère positif du *Gorgias* tranche avec les autres dialogues de jeunesse de Platon (Dodds 1959 : 16). Qui plus est, Vlastos reconnaît lui-même que le *Gorgias* est *le seul dialogue* dans lequel Socrate affirme qu'il a démontré la véracité de sa thèse (Vlastos 1994 : 33-34.). Ainsi, les exemples fournis par Vlastos permettent d'appuyer sa position, mais uniquement pour un seul dialogue, le *Gorgias*. Sa thèse n'a donc pas la portée générale

était d'avis que les prémisses utilisées par Socrate dans toute réfutation reposent sur l'opinion commune. Aux dires de Vlastos, Zeller a commis une erreur irréparable : il s'est rangé du côté de Xénophon en soutenant que la méthode socratique avait pour particularité de reposer sur les opinions les plus généralement acceptées (τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα). Selon Vlastos, le personnage de Socrate utilise plutôt des thèses non orthodoxes, ou contra-endoxiques, pour asseoir le bien-fondé de ses prémisses, par exemple « tout le monde croit qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre » (*Gorgias* 474b)⁷. Enfin, Vlastos a proposé un modèle standard, doté d'une portée générale, et pouvant se réduire au schéma suivant : « $p, q \& r, (q \& r) \rightarrow \sim p$, par conséquent $\sim p$ ». Ce modèle, en plus de sous-entendre que l'*elenchos* détient une fonction positive, bref qu'il est utilisé pour faire valoir le point de vue de Socrate sur celui de ses adversaires, laisse également entendre que la contradictoire est déduite à partir d'autres propositions que la prémisse initiale. Vlastos s'opposait ainsi au modèle qui l'avait précédé, soit celui que R. Robinson présenta dans son livre phare *Plato's Earlier Dialectic*. Robinson y distinguait en effet deux types précis de réfutation : l'*elenchos* direct et l'*elenchos* indirect. Dans le cadre d'un *elenchos* direct, Socrate déduit la contradictoire de la thèse initiale sans avoir recours à cette dernière. Dans une situation d'*elenchos* indirect, toutefois, Socrate déduit la contradictoire de la thèse initiale de son interlocuteur, mais en incluant celle-ci dans l'ensemble de prémisses⁸. Vlastos ne remettait pas en doute l'existence de l'*elenchos* direct puisque celui-ci se rapprochait de son modèle général de l'*elenchos*. Toutefois, il niait vivement l'existence

qu'il voulait lui donner. Sur les particularités du *Gorgias* par rapport aux autres dialogues de Platon, voir : Dodds 1959 : 16-20.

⁷ Vlastos 1994 : 16. En raison des nombreuses critiques qui lui seront adressées, Vlastos affirmera quelque dix ans après la publication de son article que cette dernière thèse est « indémontrable ». Pour les critiques adressées à cette thèse, voir en particulier : Kraut 1983 : 62-63; Morrison 1987 : 15; Polansky 1985 : 249-252.

⁸ Robinson 1953 : 22-26.

de l'*elenchos* indirect. Selon lui, Socrate avait toujours besoin de propositions additionnelles pour être en mesure de nier la thèse initiale⁹.

Il y a toutefois un aspect de l'*elenchos* qui a toujours fait l'unanimité chez les commentateurs, que ceux-ci précèdent ou non la publication de l'article de Vlastos ou qu'ils aient vécu durant ou après cette période historique que l'on nomme Antiquité : il ne peut y avoir de réfutation proprement dite sans mise en contradiction. En effet, toute réfutation commence par l'affirmation d'une thèse initiale (*p*), habituellement défendue par l'interlocuteur de Socrate, et se termine par l'admission de la thèse contraire ($\sim p$). Michel Psellos, Proclus et Alexandre d'Aphrodise, entre autres, reconnaissent tous que la contradiction représentait un élément clé de la réfutation. Il faut dire qu'ils avaient été devancés par le Stagirite lui-même. Aristote a en effet décrit l'*elenchos* à partir de deux caractéristiques principales : 1) la déduction; 2) la contradiction. L'*elenchos* est ainsi défini comme « une déduction avec contradiction de la conclusion » (ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος [SE 165a2-3])¹⁰. Aristote affirme clairement que la contradiction est « le propre de la réfutation » (...<ἡ> ἀντίφασις, ὅπερ ἦν ἴδιον τοῦ ἐλέγχου [SE 169a20]), et même que « sans contradictoire, il n'y a pas (...) de réfutation » (...ἄνευ γὰρ ἀντιφάσεως οὐκ ἦν ἔλεγχος [SE 177a17])¹¹.

⁹ À la lumière des nombreuses critiques qui lui seront adressées, en particulier celles de R. Polansky, Vlastos reconnaîtra quelques années plus tard que son traitement de l'*elenchos* indirect avait été trop méprisant (*wrongly dismissive*) (Vlastos 94 : 12).

¹⁰ La pagination des textes grecs ainsi que les citations grecques sont toutes tirées du *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG).

¹¹ Voir également : SE 167a22-23, 168a37-38, 170b1-2, 171a4-7 et 175a36, et *A.Pr.* 66b11.

Qu'en est-il de Platon? Partageait-il la même vision de l'*elenchos*? Bien qu'il ait utilisé des mots de la famille d'ἔλεγχος à de nombreuses reprises¹², Platon n'emploie pas une seule fois le terme ἀντίφασις dans ses dialogues¹³. Pourtant, lorsqu'on lit les dialogues réfutatifs de Platon, force est de constater que l'*elenchos* repose bel et bien sur une proposition et sa contradictoire, et ce, même si nous ne retrouvons par le terme ἀντίφασις. Les réfutations platoniciennes prennent habituellement un aspect varié : dans la plupart des cas, l'interlocuteur de Socrate propose une thèse initiale, que Socrate rejette à partir des propositions admises par son interlocuteur; dans certains autres, Socrate démontre que la thèse de son interlocuteur est fautive en mettant en lumière le fait qu'elle contient une ou plusieurs contradictions (de ces contradictions découlera ensuite la négation de la thèse initiale) ou qu'elle porte en elle-même des conséquences absurdes, par conséquent contradictoires (réduction à l'absurde). Dans la majorité des cas, nous retrouvons l'énonciation d'une thèse principale et, en dernière instance, de sa contradictoire. La conception platonicienne de l'*elenchos* se rapproche donc de la définition aristotélicienne, et ce, même si le terme ἀντίφασις lui fait défaut. Ainsi, peu importe que l'*elenchos* soit utilisé pour dévoiler l'ignorance des personnes qui affichent une prétention au savoir (*Apologie de Socrate, Hippias Majeur, Euthyphron, Protagoras, Ion*), « purger » la jeunesse dorée d'Athènes (*Charmide, Alcibiade*), démontrer des thèses positives (*Gorgias*) ou

¹² Plus précisément, on retrouve 198 occurrences des termes de la famille d'ἔλεγχος chez Platon. En comparaison avec Xénophon (32 occurrences), Platon utilise six fois plus souvent cette famille de termes. Pour une étude comparative de l'*elenchos* chez Platon et Xénophon, voir : Dorion 2010 : CXVIII-CLXXXIII.

¹³ Selon une recherche effectuée dans le TLG. Platon utilise toutefois le verbe ἀντίφημι (*Gorgias* 501c6), mais il s'agit d'un hapax. La notion de contradiction, telle que définie par Aristote, était donc inconnue de Platon, du moins sous le nom d'ἀντίφασις. Selon le philosophe néo-platonicien syriaque Proba (VI^e siècle), Aristote aurait le premier utilisé l'expression ἀντίφασις pour décrire l'opposition existant entre une proposition affirmative et une proposition négative. Voir la notice au commentaire de Proba (Probus), *Sur les Premiers Analytiques*, par A. Van Hoonacker, disponible à l'adresse suivante : <http://remacl.org/bloodwolf/philosophes/probus/analytiques.htm>.

mettre en lumière l'absurdité de certains raisonnements (*Hippias Mineur*), lorsque le Socrate de Platon réfute son interlocuteur, il lui fait admettre la contradictoire de sa proposition initiale.

Chapitre 1 : Recension des propositions contradictoires présentes dans les *elenchoi*

Comme nous venons de le voir, l'*elenchos* peut être conçu de différentes manières. Certains lui donnent une visée positive, d'autres une visée purement négative. Or, même si son traitement des différentes étapes logiques de l'*elenchos* peut parfois laisser à désirer, Vlastos a tout de même donné une définition acceptable de la réfutation : l'*elenchos* est la recherche d'une vérité morale par le moyen de questions et de réponses, durant laquelle une thèse n'est débattue que si elle représente les croyances véritables de l'interlocuteur de Socrate et n'est réfutée que si la négation est déduite des croyances de ce même interlocuteur¹⁴. À cela nous ajouterons les précisions suivantes : 1) les propositions utilisées dans le cadre d'un *elenchos* ne sont pas toutes d'ordre moral¹⁵; 2) l'*elenchos* a surtout une visée négative, mais nous n'excluons pas que Socrate puisse l'utiliser à des fins positives¹⁶; 3) l'*elenchos* est intimement lié au sentiment de honte¹⁷.

Dans les prochaines pages, nous examinerons chacun des *elenchoi* contenus dans les dialogues réfutatifs pour en dégager les propositions contradictoires. Nous soulignerons les rouages de chacun des arguments¹⁸, analyserons la forme de chacune des propositions

¹⁴ « Socratic elenchus is a search for moral truth by question-and-answer adversary argument in which a thesis is debated only if asserted as the answerer's own belief and is regarded as refuted only if its negation is deduced from his own beliefs. » (Vlastos 1994 : 2-3).

¹⁵ Comme l'a montré Polansky, les prémisses utilisées par Socrate pour démontrer la fausseté de *p* ne relèvent pas toutes du domaine moral. Par exemple, dans le *Gorgias*, la prémisse utilisée en 476d, selon laquelle « l'action de l'agent qui agit et l'effet produit sur le patient qui subit portent les mêmes caractères » (Polansky 1985 : 256-257).

¹⁶ Voir, entre autres, *Gorgias* 472b-c et 474a-b.

¹⁷ Cet aspect avait été écarté de l'analyse de Vlastos. Or, une analyse étymologique du terme *ἐλεγχος* montre que ce dernier avait pour sens primitif celui de « honte ». Pour toute question relative à l'étymologie du terme *ἐλεγχος*, voir : Leshner 1984 et Dorion 1990.

¹⁸ Nous présentons après chaque réfutation un tableau dans lequel l'argument est résumé de manière schématique. Cette schématisation est fournie seulement à titre indicatif. Nous sommes conscients qu'il existe de nombreuses façons différentes de « traduire » ou de « représenter » un argument.

contradictoires et examinerons si ces dernières sont obtenues de manière valide ou non. Nous tenons toutefois à nous excuser immédiatement auprès de nos lecteurs : la lecture de ce premier chapitre sera extrêmement aride, voire rébarbative. En effet, nous nous concentrerons uniquement sur le « squelette » des arguments, réservant la « chair » aux chapitres ultérieurs. Quoique pénible, cette analyse – qui n’a, à notre connaissance, jamais été menée – est nécessaire pour relever la forme des propositions contradictoires contenues dans les *elenchoi* des dialogues réfutatifs et, ainsi, nous donner un aperçu de la façon dont Platon se représentait formellement la contradiction. En effet, comment peut-on mener un travail sérieux sur la contradiction chez Platon sans avoir préalablement examiné les diverses manifestations de celle-ci dans les dialogues qui contiennent des *elenchoi*, lesquels ont d’ailleurs pour particularité principale la contradiction? Bien que les résultats de cette analyse révèlent une conception implicite de la contradiction, ils pourront contribuer à l’analyse des éléments plus explicites dans l’œuvre platonicienne et même aider à régler certains litiges.

1.1 *Charmide*

Le *Charmide* est un dialogue aporétique¹⁹, dont le thème principal est la modération (σωφροσύνη). Socrate y discute principalement avec deux personnages : Charmide et Critias. Cette discussion a lieu au tout début de la guerre du Péloponnèse, comme en fait foi la mention de la bataille de Potidée (153a), tenue en 432 avant notre ère. La majorité des commentateurs classe ce dialogue parmi les œuvres de jeunesse de Platon²⁰.

¹⁹ L.-A. Dorion remet en doute le caractère aporétique du *Charmide*, mais également celui du *Lysis* : « Pour notre part, nous sommes résolument d’avis, avec de nombreux interprètes, que la dimension aporétique du *Lysis* et du *Charmide* est plus apparente que réelle. Une lecture patiente et attentive révèle en effet que ces dialogues contiennent, en filigrane, un enseignement positif sur la nature de la sagesse et de l’amitié. » (Dorion 2004 : 13)

²⁰ Dorion situe la composition du *Charmide* entre 399 et 387, Kahn, entre 386 et 380 et Hazebroucq, entre 399 et 390.

Du point de vue qui nous occupe, le dialogue peut être divisé en deux parties : réfutation de Charmide (158e-162b) et réfutation de Critias (162b-175a). La réfutation de Charmide comporte trois mises en contradiction, au cours desquelles trois définitions successives de la σοφροσύνη sont examinées (la troisième de ces définitions étant vraisemblablement de Critias). Deux autres définitions sont testées durant la réfutation de Critias. La première d'entre elles (faire le bien [163d-164d]) est laissée en plan, sans être réfutée²¹. La seconde définition²² (165c-175e) – qui constitue à juste titre le *cœur philosophique* de l'œuvre – est réfutée dans le cadre d'une réduction à l'absurde. Toutefois, cette dernière réfutation ne contient aucune proposition contradictoire. Bien sûr, Socrate affirme en 175b : « Nous avons en effet accordé qu'il y a une science de la science, alors que la discussion ne permettait pas et excluait qu'il y en eût une »²³, mais on ne retrouve pas une seule fois la contradictoire de la définition proposée, soit « la sagesse est la science d'elle-même et des autres sciences » ou une proposition qui exprimerait la contradiction sous forme de « $p \ \& \ \sim p$ ». En fait, Socrate accepte à titre d'hypothèse la définition selon laquelle la σοφροσύνη est la « science de la science » (169d), mais la réfute de manière indirecte en montrant les conséquences absurdes qu'elle entraîne (entre autres, il montre indirectement que, si une telle connaissance existe, elle serait inutile). Le fait qu'une réduction à l'absurde ne contienne pas explicitement de propositions contradictoires n'est pas surprenant. On verra bientôt que, dans les *elenchoi* des *Mémorables*, Xénophon présente rarement la conclusion contradictoire d'un raisonnement par l'absurde, laissant plutôt au lecteur le soin de tirer toutes les conséquences étonnantes de ce dernier.

²¹ Dorion 2004 : 51.

²² Nous considérons la définition « la sagesse est la science d'elle-même et des autres sciences » comme une reformulation de la définition « la sagesse est la connaissance de soi ».

²³ À moins d'une indication contraire, toutes les traductions des dialogues de Platon sont tirées des Éditions Garnier Flammarion.

1.1.1 Première mise en contradiction : 159a-160d

Charmide définit la sagesse comme une espèce de calme (...ήσυχιότης τις εἶναι [ἡ σωφροσύνη]... [159b5]). Il concède ensuite que la sagesse fait partie des belles choses (...οὐ τῶν καλῶν μέντοι ἡ σωφροσύνη ἐστίν; Πάνυ γε, ἔφη. [159c1-2]). Socrate lui présente alors une ribambelle de contre-exemples²⁴ qui tendent à montrer que ce n'est pas le calme qui est beau, mais son contraire (c.-à-d., la « rapidité » ou la « vitesse » [ήσυχιότης, ὀξύτης]). Socrate conclut alors, sur la base de cette incohérence, que la sagesse n'est pas une sorte de calme (Οὐκ ἄρα ήσυχιότης τις ἡ σωφροσύνη ἂν εἴη... [160b7]). La contradiction est ici exprimée par une proposition affirmative et son exacte négation (même sujet, même verbe, mais à un temps différent, même attribut) : ήσυχιότης τις εἶναι [ἡ σωφροσύνη] / Οὐκ ἄρα ήσυχιότης τις ἡ σωφροσύνη ἂν εἴη.

Plusieurs éléments sont à noter dans cette réfutation. Tout d'abord, elle repose sur la présupposition suivante, qui n'est jamais explicitée : si la sagesse est le calme (A est B), et si la sagesse est belle (A est C), alors le calme sera lui aussi beau (B est C). Il semble que Platon pose ici une identité complète entre « sagesse » (σωφροσύνη) et « calme » (ήσυχιότης), comme s'il donnait au verbe « être » (εἶμί) un sens « identitaire ». Deuxièmement, pour en arriver à montrer que la sagesse n'est pas une espèce de calme, Socrate présente de nombreux contre-exemples qui appuient la thèse selon laquelle le contraire du calme est beau. Le personnage de Socrate se sert donc d'un raisonnement par contrariété pour en arriver à l'énoncé de la contradiction. Troisièmement, il convient de douter de la validité de l'argument présenté par Socrate. En effet, Socrate joue sur la synonymie des termes « lentement » et « calmement », alors que celle-ci est

²⁴ L'argument revêt ainsi la forme d'un *epagôgê* (Kahn 1996 : 189).

tendancieuse²⁵. Qui plus est, les contre-exemples qu'il présente ne sont pas tous convaincants. Il est bien sûr préférable pour un lutteur de se battre avec vivacité plutôt qu'avec lenteur (159c8-9), mais en quoi cela concerne-t-il la sagesse? On peut facilement remettre en question, par exemple, qu'il soit toujours préférable de jouer rapidement de la cithare (159c8-9), en particulier lorsque la pièce musicale est d'un rythme lent, ou d'enseigner rapidement (159e6-7), notamment lorsque le sujet est difficile à enseigner et demande de nombreuses explications. Bref, les contre-exemples utilisés par Socrate laissent à désirer et sont souvent relatifs à une situation particulière²⁶. Platon semble avoir été conscient de cette lacune, car il laisse entendre – de manière assez énigmatique²⁷ – qu'il est possible qu'il existe un contre-exemple dans lequel une action calme est plus belle qu'une action rapide (οὐδαμοῦ... ἢ πάνυ που ὀλιγαχοῦ [160b9-160c1]). Platon réduit également la portée de la conclusion selon laquelle « la sagesse n'est pas une espèce de calme » : la sagesse n'est pas une espèce de calme *selon ce raisonnement* (ἐκ γὰρ τούτου τοῦ λόγου [160b8]) et non pas dans l'absolu. De l'avis de C. H. Kahn, Platon était déjà au fait, dans le *Charmide*, des faiblesses de l'*epagôgê*²⁸ et c'est pour cette raison qu'il préfère utiliser, dans le reste du dialogue, des modes d'argumentation plus « assurée », entre autres, en 169a-175d, une méthode hypothétique semblable à celle utilisée dans le *Ménon*²⁹.

²⁵ « Déjà, dans la question précédente, Socrate emploie *calmement* au sens de *lentement*. Ici, il substitue *lentement* (*bradeôs*) à *calmement* (*hêsukhêi*), comme s'il s'agissait d'un parfait synonyme. Cette substitution est tendancieuse, car en opposant la lenteur à la vitesse de telle sorte que la première apparaisse comme un défaut, Socrate discrédite du même coup le calme, alors que celui-ci ne se réduit pas à la lenteur. » (Dorion 2004 : 124) Kahn qualifie plutôt cette synonymie d'« arbitraire » : « Socrates' first refutation (...) limits the attack to the attribution of quietness (*hêsuchiotês*), arbitrarily interpreted as slowness » (Kahn 1996 : 189).

²⁶ « Socrates' argument is potentially open to objections – after all, he has only shown that there are *some* beautiful things that are not quiet. » (McCoy 2005 : 141.)

²⁷ Dorion 2004 : 125-126.

²⁸ Kahn 1996 : 194. La remarque de Kahn se rapporte spécifiquement au passage 165c-167a. Toutefois, le passage 160b9-160c1 va dans le sens de son interprétation.

²⁹ Kahn 1996 : 184.

Tableau 1.1.1

<p><i>Charmide</i> 159a-160d</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 : La sagesse comme une espèce de calme.</p> <p>P2 : La sagesse fait partie des belles choses.</p> <p>P3... : Contre-exemples montrant que le contraire du calme est beau.</p> <p>C = La sagesse n'est pas une sorte de calme.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ...ήσυχιότης τις εἶναι [ἢ σωφροσύνη]... (159b5)</p> <p>2) Οὐκ ἄρα ήσυχιότης τις ή σωφροσύνη ἄν εἴη... (160b7)</p>	<p>Epagôgê</p> <p>Contradiction par négation</p>
----------------------------------	---	--

1.1.2 Deuxième mise en contradiction : 160e-161b

Cette seconde réfutation contient deux contradictions, donc l'une est apparente et l'autre, véritable. Charmide propose une deuxième définition de la sagesse : la sagesse est la pudeur (εἶναι... αἰδῶς ἢ σωφροσύνη [160e4-5]). Socrate utilisera la même tactique que dans la réfutation précédente pour contredire son jeune interlocuteur. Il réitérera tout d'abord la proposition selon laquelle « la sagesse est belle » (159c1; 160e6), puis obtiendra de Charmide la proposition « la sagesse est bonne » (ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν ἐστὶν [160e13]). Encore une fois, en vertu de l'identité entre sagesse et pudeur, Socrate déduit implicitement que la pudeur est bonne. Or, pour invalider cette dernière proposition, Socrate présentera un seul contre-exemple, cette fois-ci d'autorité : Homère. Ainsi, dans l'*Odyssée*, Homère affirme que « la pudeur est une mauvaise compagne pour l'homme indigent » (...αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι [161a3]). Ainsi donc, il appert que la pudeur est à la fois bonne et non bonne (...αἰδῶς οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθὸν [161a5]) ou, en d'autres termes, qu'elle est indifféremment bonne ou

mauvaise (αἰδῶς δὲ [μὴ] οὐδὲν μᾶλλον ἀγαθὸν ἢ καὶ κακόν [161b1-2]). De cette première contradiction, Socrate obtient une seconde contradiction, qui est en fait la contradictoire de la thèse initiale : la sagesse ne peut donc pas être la pudeur (Οὐκ ἄρα σωφροσύνη ἂν εἴη αἰδῶς... [161a10]).

La première contradiction selon laquelle « la pudeur est bonne et non bonne » (161a5) ou qu'elle est « indifféremment bonne ou mauvaise » (161b1-2) est exprimée sous deux formes : 1) une affirmation et sa négation (161a5); 2) deux termes contraires (161b1-2). Toutefois, cette contradiction n'est qu'apparente : 1) Socrate conclue implicitement que « la pudeur est bonne » puisque « la sagesse est bonne » : 2) Il présente un contre-exemple tiré d'Homère selon lequel « la pudeur est une mauvaise compagne pour l'homme indigent »; 3) Il déduit implicitement que « la pudeur est mauvaise »; 4) Enfin, il tire la conclusion explicite selon laquelle « la pudeur est bonne et non bonne ». L'erreur de Socrate se situe au point 3 : de la proposition « la pudeur est une mauvaise compagne pour l'homme indigent », il déduit implicitement que « la pudeur est mauvaise », puis ensuite que « la pudeur est bonne et non bonne ». Selon l'Aristote des *Réfutations sophistiques* (5, 167a1-20), Socrate confondrait ici une attribution relative et une attribution absolue³⁰ : Socrate passe subrepticement de « la pudeur est mauvaise *pour l'homme indigent* » à « la pudeur est mauvaise » tout court. Il s'agit d'une erreur fort commune à l'époque de Platon et on en retrouve de nombreux exemples dans les *Mémoires* de Xénophon et dans

³⁰ Dorion 2004 : 126-127. Kahn n'a pas relevé cette caractéristique, se contentant de noter que la citation d'Homère est « arbitraire » (Kahn 1996 : 189). McCoy ne remarque également pas la présence de cette contradiction apparente, mais soutient que la citation d'Homère est utilisée de manière ciblée : comme Charmide n'a pas confiance en ses propres opinions, mais plutôt en celles de ses supérieurs, Socrate cite Homère pour lui faire voir que certaines situations exigent de ne pas se conformer aux règles sociales ou à d'autres personnes que soi-même (McCoy 2005 : 142-147).

les *Dissoi Logoi*³¹. Nous reviendrons plus tard dans la conclusion de ce chapitre sur cette erreur logique. Quant à la seconde contradiction, elle est également exprimée sous forme d'une affirmation couplée à son exacte négation (même sujet, même verbe, mais à un temps différent, même attribut) : 1) εἶναι... αἰδῶς ἢ σωφροσύνη; 2) οὐκ... σωφροσύνη ἂν εἴη αἰδῶς. Toutefois, il convient de douter de la validité de la conclusion de cet argument.

Tableau 1.1.2

<p><i>Charmide</i> 160e-161b</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = La sagesse est la pudeur.</p> <p>P2 = La sagesse est belle.</p> <p>P3 = La sagesse est bonne.</p> <p>C1 (implicite) = La pudeur est bonne.</p> <p>P5 (contre-exemple) = La pudeur est une mauvaise compagne pour l'homme indigent.</p> <p>C2 (implicite) = La pudeur est mauvaise.</p> <p>C3 = La pudeur est bonne et non bonne.</p> <p>C4 = La sagesse n'est pas la pudeur.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>Première contradiction :</p> <p>1) ...αἰδῶς οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθόν (161a5) ou 2) ...αἰδῶς δὲ [μὴ] οὐδὲν μᾶλλον ἀγαθὸν ἢ καὶ κακόν (161b1-2)</p> <p>Deuxième contradiction :</p> <p>1) ...εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη (160e4-5) 2) Οὐκ ἄρα σωφροσύνη ἂν εἴη αἰδῶς (161a10).</p>	<p>Contradiction apparente par négation (1) ou contrariété (2) (confusion entre attribution relative et absolue)</p> <p>Contradiction par négation</p>
----------------------------------	--	--

³¹ Sur la question, voir le chapitre 3 de la première partie de cette thèse.

1.1.3 Troisième mise en contradiction : 163d-164d

Charmide propose une troisième définition (...σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν [161b6]), qu'il tient de Critias, mais qui ne sera pas réfutée³². Critias prend ensuite le relais de Charmide en acceptant de répondre aux questions de Socrate. Il propose la définition suivante de la sagesse : la sagesse consiste à faire le bien (...τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιμω σωφροσύνην εἶναι... [163e9]). Contrairement aux réfutations précédentes, Socrate ne rejettera pas cette définition en s'aidant d'un troisième terme, comme le « beau » ou le « bon ». Il préférera plutôt montrer que la définition de Critias ne peut être acceptée, car elle implique une conséquence absurde, soit que « les hommes sages ignorent qu'ils sont sages » (σωφρονοῦντας ἀνθρώπους ἡγῆσθαι ἀγνοεῖν ὅτι σωφρονοῦσιν [164a2-3]). Nous avons ici une proposition contradictoire qui repose – un peu lâchement, il faut l'avouer – sur une opposition par contrariété : d'un côté, le fait d'être sage (σωφρονοῦντας, σωφρονοῦσιν), de l'autre l'ignorance (ἀγνοεῖν).

Tableau 1.1.3

<p><i>Charmide</i> 163d-164d</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 : Le médecin qui guérit son malade fait son devoir.</p> <p>P2 : L'homme qui fait son devoir est sage.</p> <p>C1 (implicite) : Donc, le médecin est sage.</p> <p>P3 : Le médecin ne sait pas toujours si le remède qu'il administre à son patient sera utile.</p> <p>P4 : Le médecin peut donc avoir agi sans savoir ce qu'il faisait.</p> <p>C2 : Donc, quand le médecin guérit son malade, il agit sagement et il est sage, mais sans savoir qu'il l'est.</p> <p><u>Énoncé de la contradiction</u></p>	<p>Contradiction par opposition entre deux classes de termes contraires</p>
----------------------------------	---	---

³² Nous aborderons cette définition dans la deuxième partie de notre thèse.

	...σωφρονοῦντας ἀνθρώπους ἡγῆσθαι σὺ ἀγνοεῖν ὅτι σωφρονοῦσιν (164a2-3).	
--	---	--

1.2 Alcibiade

L'*Alcibiade* a longtemps été écarté des études sur l'*elenchos* en raison du soupçon d'inauthenticité qui planait sur celui-ci³³. Ainsi, Vlastos l'ignore tant dans son article *The Socratic Elenchus* (1983) que dans la version remaniée de celui-ci publiée après sa mort en 1994. Vlastos ne fait pas bande à part : tant Stenzel (1940), Santas (1979), Benson (1995), Kahn (1996) et Gonzalez (1998) n'ont pas daigné le prendre en considération dans leur analyse de la dialectique platonicienne et de l'*elenchos*. Pourtant, l'*Alcibiade* contient un magnifique exemple de réfutation « purgative » : ainsi, après un prologue (103a-106c2) et un bref examen des compétences d'Alcibiade (106c3-109c8), Socrate soumet son jeune interlocuteur à un *elenchos* en bonne et due forme, lequel s'étalera en quatre mises en contradiction successives : 1) 109c9-110d4; 2) 110d5-112d11; 3) 113d1-116e5; 4) 124b7-127d8³⁴. Une fois qu'il a reconnu sa honte et son ignorance totale, Alcibiade est « purgé » de ses fausses prétentions et poursuit la discussion avec Socrate sur un autre mode que celui de la réfutation. Il est intéressant de noter qu'à partir de 127d8, nous ne retrouvons plus aucune mise en contradiction. Dans les prochaines pages, nous analyserons uniquement les trois premières mises en contradiction³⁵.

³³ À notre avis, les arguments avancés par Schleiermacher pour appuyer l'inauthenticité de l'*Alcibiade* sont faibles, superficiels et relèvent surtout du goût personnel. Il convient également de remarquer que l'authenticité du *Premier Alcibiade* n'a jamais été remise en doute par les Anciens. Les allusions les plus lointaines à ce dialogue remontent à Cicéron et à Philon d'Alexandrie. L'*Alcibiade* était un texte couramment lu, étudié et enseigné dès le II^e et III^e siècle de notre ère. Sur l'*Alcibiade* durant l'Antiquité, voir : Segonds, introduction, *Sur le Premier Alcibiade de Platon* (tome 1) de Proclus, Paris, Les Belles Lettres, 1985, X à XXI.

³⁴ Sur la question, voir Lachance 2012 : 111-132.

³⁵ La quatrième mise en contradiction (124b7-127d8) est constituée par une réduction à l'absurde. Nous avons décidé de ne pas la présenter, car son « aspect réfutatif » est beaucoup plus voilé. En effet, le thème qui fait l'objet de la discussion (l'amélioration de soi) n'est pas une seule fois contesté. Ce sont plutôt les prémisses qui concernent

1.2.1 Première mise en contradiction : 109c-110d

Si Alcibiade monte à la tribune, c'est pour conseiller le peuple sur ce qu'il convient « le mieux » de faire en matière de guerre et de paix. Mais qu'est-ce que ce « mieux »? Alcibiade n'arrive pas à le définir et parvient difficilement à la conclusion selon laquelle ce « mieux » est le « juste ». Socrate ironise : Alcibiade ignore-t-il le juste, mais sans l'avoir remarqué, ou l'a-t-il appris d'un professeur sans que Socrate ne s'en aperçoive (109d1-5)? La question de Socrate fait écho à une proposition concédée plus tôt par Alcibiade : on connaît en apprenant d'un autre *ou* en découvrant par soi-même (Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἂ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες [106d4-5]). Alcibiade concède qu'il n'a pas fréquenté de maître, ce que Socrate avait d'ailleurs remarqué. Pour prouver qu'il connaît le juste, Alcibiade doit donc démontrer qu'il l'a découvert par lui-même. Or, comme cela a été convenu plus tôt, pour découvrir le juste par soi-même, il faut l'avoir cherché (106d7-9; 106e5), et pour le chercher, il faut avoir été conscient de ne pas le connaître (106d10-11; 106e8). Alcibiade ne parvient pas à identifier un moment où il ignorait ce qu'était le juste. Il en résulte qu'Alcibiade ne connaît pas le juste pour l'avoir découvert par lui-même (Εὐρὼν μὲν ἄρ' οὐκ οἶσθα αὐτά [110d1]), car il ne l'a pas cherché, ne croyant pas l'ignorer. Par conséquent, Alcibiade ne connaît pas le juste, car il ne l'a pas appris d'un maître ni ne l'a trouvé par lui-même (εἰ δὲ μήθ' ἤϊρες μήτ' ἔμαθες, πῶς οἶσθα καὶ πόθεν; [110d4]).

l'amitié/l'accord qui donnent ici naissance aux conséquences absurdes. Qui plus est, le personnage de Socrate ne pointe jamais du doigt la prémisse fautive avancée par Alcibiade. Ainsi, il est fort difficile de déterminer quelle prémisse est incorrecte : est-ce « l'amitié est identique à l'accord », « il existe différents types d'accord et chacun est relié à une technique particulière; la possession de toute technique procure trois types d'accord : accord des cités entre elles, des individus entre eux et d'un individu avec lui-même », « le type d'accord dont il est question ici est, par exemple, l'accord d'un homme avec son épouse » ou « l'amitié (ou l'accord) est surtout présente lorsque chacun fait ce qui le regarde, car faire ce qui nous regarde est identique à agir justement »? Peut-être est-ce pour de telles raisons que Proclus a décidé de ne pas classer cette quatrième sous-réfutation dans la partie réfutative de l'œuvre (Segonds 1985 : 11-12 et 134-135).

La réfutation repose sur une compréhension intuitive de la disjonction. Pour que la proposition « $p \vee q$ » soit fausse, p et q doivent être tous les deux faux. En d'autres mots, il suffit que p ou q soit vrai pour que la disjonction le soit. Alcibiade admet d'emblée que p est faux (il n'a pas appris le juste d'un maître). Il doit donc démontrer que q est vrai, ce qu'il ne réussira pas à faire. La contradiction propre au discours d'Alcibiade est formulée à partir des deux propositions suivantes, toutes deux présentées sous forme de question³⁶ : 1) « Ces choses que tu sais sont uniquement sans doute celles que tu as apprises d'autrui ou que tu as trouvées à toi tout seul? » (Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες; [106d4-5]); 2) « Mais puisque tu ne les as ni trouvées ni apprises, comment les sais-tu et d'où les sais-tu? » (εἰ δὲ μήθ' ἤρως μήτ' ἔμαθες, πῶς οἶσθα καὶ πόθεν; [110d4]) (trad. M. Croiset). La contradiction est exprimée par deux négations : ἔμαθες/ μήτ' ἔμαθες et ἐξηῦρες/ μήθ' ἤρως. Deux éléments importants sont ici à noter. Tout d'abord, la première proposition fait état de l'apprentissage « par autrui » et de la découverte « par soi-même », alors que la seconde proposition passe ces deux aspects sous silence (quoiqu'ils soient présents à divers moments de l'argument). Deuxièmement, dans le second cas (ἐξηῦρες/ μήθ' ἤρως), il ne s'agit pas du même terme qui est nié, mais d'un autre terme de la même famille. Est-ce à dire que ces deux propositions ne sont pas de « véritables » contradictoires? Nous ne le croyons pas. En fait, ces deux propositions nous donnent un bel aperçu de ce qui nous attend dans les prochaines pages : les propositions contradictoires que l'on rencontre dans les dialogues réfutatifs de Platon sont rarement « identiques » l'une à l'autre (hormis pour la négation, bien entendu). La forme même

³⁶ S'agit-il alors réellement de deux propositions? En effet, en logique propositionnelle, une question ne peut être une proposition. Dans les prochaines pages, nous considérerons comme des « propositions » les « questions » posées par Socrate uniquement si l'interlocuteur de ce dernier lui a donné son assentiment. Ainsi, à la question Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες, Alcibiade répond : Ποῖα γὰρ ἄλλα. Il fait dont sienne l'affirmation présente dans la question posée par Socrate.

des écrits de Platon lui interdisait d'utiliser des termes identiques pour marquer la contradiction. Les textes de Platon ne sont pas des traités didactiques, mais des dialogues entre personnages, ce qui les rapproche d'une œuvre littéraire. Selon nous, seules les contradictions qui contiennent des synonymes « suspects » (c'est-à-dire, qui infléchissent le sens d'une proposition par rapport à l'autre) conviennent d'être rejetées, car celles-ci relèvent du sophisme. Or, dans le cas qui nous occupe ici, l'utilisation du verbe εὐρίσκω dans la seconde proposition, au lieu de ἐξευρίσκω, n'infléchit en rien le sens de la première proposition.

Tableau 1.2.1

<p><i>Alcibiade</i> 109c9-110d4</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Alcibiade connaît pour avoir appris d'un autre <i>ou</i> avoir découvert par lui-même.</p> <p>P2 = Alcibiade n'a pas appris d'un autre.</p> <p>P3 = Alcibiade n'a pas découvert par soi-même.</p> <p>C1 = Alcibiade ne connaît pas, car il n'a pas appris d'un autre ni n'a découvert par lui-même.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἴσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες; (106d4-5)</p> <p>2) ...εἰ δὲ μήθ' ἠῦρες μήτ' ἔμαθες, πῶς οἴσθα καὶ πόθεν; (110d4)</p>	<p>Contradiction par négation</p>
-------------------------------------	--	-----------------------------------

1.2.2 Deuxième mise en contradiction : 110d-112d

La deuxième mise en contradiction adopte un schéma similaire. En fait, elle repose sur la même prémisse de base³⁷ : on connaît en apprenant d'un autre *ou* en découvrant par soi-même (Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες; [106d4-5]). Alcibiade décide de se rétracter : il connaît le juste, car il l'a appris d'un autre, en l'occurrence du grand nombre (110e1). Socrate soutient que le grand nombre n'est pas un bon maître (110e2-3 et 5-7), ce que rejette Alcibiade (110e11-12). Il suffira donc à Socrate de montrer que le grand nombre est incapable d'enseigner le juste pour invalider la nouvelle proposition d'Alcibiade. Pour ce faire, Socrate suivra l'argumentation suivante : 1) pour enseigner, il faut connaître (111a11-111b1); 2) les gens qui connaissent quelque chose s'entendent entre eux (111b3-4); 3) le grand nombre ne s'entend pas sur ce qui est juste et injuste (112d1-4); 4) donc, le grand nombre ne connaît pas ce qu'est le juste et l'injuste (112c8-d3); 5) par conséquent, le grand nombre est incapable d'enseigner ce qu'est le juste et l'injuste (112d4-5). La contradiction est ainsi formulée, encore une fois sous forme de question : 1) « Ces choses que tu sais sont uniquement sans doute celles que tu as apprises d'autrui ou que tu as trouvées à toi tout seul? » (Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες; [106d4-5]); 2) « Quelle apparence, dès lors, que tu saches ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, (...) quand il est manifeste que tu ne l'as ni appris de personne ni trouvé de toi-même? » (... οὔτε μαθὼν φαίνη παρ' οὐδενὸς οὔτ' αὐτὸς ἐξευρών; [112d8-9]). Comme dans la mise en contradiction précédente, les deux propositions ne sont pas identiques, mais elles sont beaucoup plus proches l'une de l'autre.

³⁷ L'un des arguments invoqués contre l'authenticité de l'*Alcibiade* était l'absence de continuité entre les divers moments de la réfutation : « Dans l'*Alcibiade*, au contraire, l'argumentation est comme une chaîne dont les anneaux sans doute se tiennent debout, mais sont forgés chacun séparément. Les différents moments logiques sont autonomes et ne se commandent pas l'un l'autre. » (de Strycker 1942 : 144.). Or, force est de constater que ces deux mises en contradiction sont en parfaite continuité l'une avec l'autre!

En effet, elles ne possèdent pas les deux défauts relevés plus tôt : 1) Platon utilise cette fois-ci à deux reprises le verbe ἐξευρίσκω, et non pas un proche parent; 2) il est fait mention dans les deux cas de l'apprentissage « par autrui » et de la découverte « par soi-même ». Nous avons encore une fois une contradiction par négation : ἔμαθες/οὔτε μαθῶν et ἐξηῦρες/οὔτ' ἐξευρών. L'élément nié est, comme dans le cas précédent, le verbe.

Tableau 1.2.2

<p><i>Alcibiade</i> 110d5-112d11</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Alcibiade connaît pour avoir appris d'un autre <i>ou</i> avoir découvert par lui-même.</p> <p>P2 = Alcibiade n'a pas découvert par lui-même.</p> <p>P3 = Alcibiade n'a pas appris d'un autre.</p> <p>C1 = Alcibiade ne connaît pas, car il n'a pas appris d'un autre ni n'a découvert par lui-même.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἴσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες; (106d4-5)</p> <p>2) ... οὔτε μαθῶν φαίνει παρ' οὐδενὸς οὔτ' αὐτὸς ἐξευρών; (112d8-9).</p>	<p>Contradiction par négation</p>
--------------------------------------	--	-----------------------------------

1.2.3 Troisième mise en contradiction : 113d-116e

L'Alcibiade de Platon est tout aussi inconstant que l'Alcibiade historique. En effet, il rétracte pour une seconde fois une proposition qu'il avait précédemment concédée. Ainsi, en 113d1-8, il soutient que l'utile, plus que le juste, est le critère qu'ont en vue les Athéniens dans leurs délibérations. Pour réfuter Alcibiade, Socrate utilise une autre stratégie : plutôt que de montrer qu'Alcibiade ne connaît pas l'utile pour l'avoir appris d'un autre ou l'avoir découvert

par lui-même, il établira plutôt que le juste est identique à l'utile. Pour prouver que le juste est identique à l'utile, Socrate s'aidera des notions de « beau » et de « bon » : il démontrera à Alcibiade que le juste est identique au beau, que le beau est identique au bon, que le bon est identique à l'utile et, par voie de conséquence, que le juste est identique à l'utile. Proclus assimile cet argument à un syllogisme de la première figure (*Barbara*), c'est-à-dire « de celui qui embrasse les termes moyens dans les majeurs et montre que les termes majeurs sont convertibles dans les mineurs » : « tout juste est beau; tout beau est bon; par conséquent, tout juste est bon; or le bon est identique à l'avantageux; par conséquent, tout juste est avantageux »³⁸.

D'aucuns ont toutefois reconnu le caractère fallacieux des démonstrations utilisées dans le cadre de cette troisième mise en contradiction³⁹. Tout d'abord, Socrate pose l'identité du juste et du beau sans aucune forme de preuve. En ce qui concerne l'identité du beau et du bon, celle-ci fait l'objet de deux démonstrations tortueuses, qui reposent sur des bases précaires⁴⁰. Comme Alcibiade accepte docilement les démonstrations de Socrate et concède que le beau est identique au bon, Socrate poursuit sa lancée en affirmant que le bon est également semblable à l'utile. Aucun argument n'est donné pour appuyer cette dernière prémisse et Alcibiade l'accepte sans broncher. Socrate conclut alors sa démonstration et montre que le juste est également utile. La

³⁸ 318.16-20 (Segonds 1985 : 352).

³⁹ Croiset (1920 : 55-56), Pradeau (1999 : 44-46) et Denyer (2001 : 132-153).

⁴⁰ Nous n'entrerons pas ici dans les détails de l'argumentation. Il suffira de noter les points suivants : 1) Dans la première démonstration (115a-116b), Socrate réussit à assimiler le courage (qui est beau) au plus grand bien, ce à quoi s'opposait précédemment Alcibiade, qui ne voyait entre ces éléments qu'une identité partielle. Pour ce faire, Socrate utilise une tactique qui se rapproche étroitement du sophisme de l'appel au sentiment. 2) Dans la deuxième démonstration (116b-116c), Socrate joue sur l'ambiguïté de l'adverbe εὖ (Crawford 1982 : 222-223) et sur la synonymie des expressions εὖ πράττει et ἡ εὐπραγία (Denyer 2001 p. 150); de plus, cette seconde démonstration a un aspect circulaire et se rapproche étroitement d'une pétition de principe.

contradiction est exprimée sous la forme suivante : le personnage éponyme soutient en 113d4-5 que l'avantageux n'est pas identique au juste (Οὐ γὰρ ταῦτά οἶμαι ἐστὶν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα...), mais concède en 116e1 que les mêmes choses sont justes et utiles (... ταῦτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντα) ou, en 116d3, que le juste est également utile (Τὰ δίκαια... συμφέροντά ἐστιν). La contradiction est encore exprimée au moyen d'une négation : Οὐ...ταῦτά... ἐστὶν / ταῦτά ἐστι.

Tableau 1.2.3

<p><i>Alcibiade</i> 113d1-116e5</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = L'utile, plus que le juste, est le critère qu'ont en vue les Athéniens dans leurs délibérations.</p> <p>P2 = Le juste n'est pas identique à l'utile.</p> <p>P3 = Le juste est identique au beau.</p> <p>P4 = Le beau est identique au bon.</p> <p>P5 = Le bon est identique à l'utile.</p> <p>C1 = Le juste est identique à l'utile.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) Οὐ γὰρ ταῦτά οἶμαι ἐστὶν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα... (113d5-6)</p> <p>2) ... ταῦτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντα (116e1) <u>OU</u> Τὰ δίκαια... συμφέροντά ἐστιν (116d3)</p>	<p>Contradiction par négation</p>
-------------------------------------	---	-----------------------------------

1.3 Hippias Majeur

Tout comme avec l'*Alcibiade*, Schleiermacher a émis des doutes sur l'authenticité de l'*Hippias Majeur*, ce qui a par la suite incité de nombreux commentateurs, entre autres Ast,

Zeller, Jowett, Gomperz et Wilamowitz, à le considérer comme apocryphe⁴¹. Pourtant, dans les *Topiques* 146a21-23, Aristote semble faire directement référence au passage 297e3-303a11 de l'*Hippias Majeur* et, en *Topiques* 102a6 et 135a13, au passage 293d6-294e10 du même texte. Quant au célèbre passage de la *Métaphysique* (1025a6-15), dans lequel le Stagirite appelle l'*Hippias Mineur* du seul nom d'*Hippias*, ce qui laisserait croire à certains qu'il n'existe qu'un seul *Hippias* et non deux⁴², il ne permet en rien de trancher la question. Comme le remarque avec justesse H. G. Hoerber, si nous acceptons un tel argument, nous serions alors obligés de soutenir que Sophocle n'a écrit qu'un seul *Œdipe*, puisqu'Aristote s'y réfère au singulier dans sa *Poétique*⁴³.

Des sept définitions examinées dans l'*Hippias Majeur*⁴⁴, les trois premières sont proposées par Hippias, la quatrième, par l'interlocuteur anonyme – dont on a toutes les raisons de penser qu'il s'agit en fait du « double » de Socrate – et les trois définitions restantes, par Socrate lui-même. Nous avons choisi d'examiner les trois premières définitions. En effet, seules les trois premières définitions sont proposées par l'interlocuteur de Socrate et font l'objet d'une réfutation complète. Les définitions suivantes sont l'œuvre de l'interlocuteur anonyme ou de Socrate et ne sont que partiellement réfutées⁴⁵. Enfin, il est à noter que les contradictions relevées dans ces trois définitions ont la particularité d'être exprimées en une seule proposition.

⁴¹ Plus près de nous, C. H. Kahn a exclu l'*Hippias Majeur* des dialogues étudiés dans le cadre de son ouvrage *Plato and the Socratic Dialogue*, car il le juge inauthentique. Sur les arguments présentés par Kahn pour appuyer l'inauthenticité de l'*Hippias Majeur*, voir Kahn 1985 : 261-287.

⁴² Tarrant 1928 : 9-10.

⁴³ Hoerber 1964 : 143-144.

⁴⁴ Pradeau (2005 : 28), Croiset (1921 : 17, 20, 21, 23, 28 et 32) et Woodruff (1982 : 46). Hoerber (1964 : 147) et Grube (1929 : 370) sont plutôt d'avis que le nombre de définitions présentées s'élève à six.

⁴⁵ Pradeau 2005 : 27. De plus, de l'avis de J.-F. Pradeau, la quatrième définition représente davantage une hypothèse qu'une définition (p. 37). Schleiermacher soutient quant à lui que toutes les définitions ont été réfutées, mais sans approfondir la question (Schleiermacher 1836 : 342).

En d'autres mots, plutôt que de relever une proposition initiale puis sa contradictoire, nous n'avons réussi à relever qu'une seule proposition, dans laquelle la contradiction est résumée.

1.3.1 Première mise en contradiction : 287e-289d

La conversation entre Socrate et Hippias porte sur le beau lui-même (αὐτὸ τὸ καλὸν [286d8]), défini comme ce qui a pour effet de rendre belles les belles choses (« Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλά; [287c8-287d1]»). Socrate est clairement à la recherche d'une définition universelle. Or, Hippias ne parvient pas à saisir la distinction entre « le beau » (τὸ καλὸν), entendu en un sens général, et ce qui est « beau » (καλός), entendu en un sens particulier. Pour cette raison, il donne la première définition suivante : la beauté, c'est une belle jeune fille (...παρθένος καλὴ καλόν [287e4]). Socrate rejette cette définition sur les bases suivantes : 1) Ce qu'il convient ici de définir, ce n'est pas une beauté particulière, mais la beauté en elle-même. La jeune fille n'est pas seule à être belle : une jument, une lyre et même une marmite peuvent être belles⁴⁶. Si ces objets ou ces êtres sont beaux, c'est en vertu d'une beauté plus générale. 2) Citant un mot d'Héraclite, Socrate montre la relativité de la définition d'Hippias : une belle jeune fille est peut-être plus jolie qu'une belle marmite, mais elle est certainement moins jolie qu'une déesse. Socrate rejette donc la première définition de la beauté donnée par Hippias sur la base de la contradiction suivante : selon les contre-exemples présentés, la définition se rapporte à un objet à la fois beau et laid. La contradiction est ici exprimée sous deux formes différentes. Tout d'abord : « Te souviens-tu, Socrate, de ma question? » – Oui,

⁴⁶ Il convient ici de remarquer la formulation utilisée par Platon pour justifier *l'être* du « beau en lui-même » : « Comment pourrait-on se permettre d'affirmer que ce qui est beau n'est pas une belle chose? » (πῶς γὰρ ἂν τολμῶμεν ἐξαρνοῖ εἶναι τὸ καλὸν μὴ καλὸν εἶναι; [288c2-3]) »; « Car comment pourrions-nous dire de ce qui est beau qu'il n'est pas beau? » (πῶς γὰρ ἂν φαῖμεν καλὸν ὄν μὴ καλὸν εἶναι; [288e1-2]). La réponse d'Hippias est éclairante : il est impossible que ce qui est beau ne soit pas beau (Οὐδαμῶς, ὃ Σώκρατες [288e3]) ».

répondrai-je : tu me demandais ce que pouvait bien être le beau lui-même. – Mais, ajoutera-t-il, interrogé sur le beau, tu réponds en parlant d’une chose qui n’est pas plus belle que laide? (“Επειτα,” φήσει, “ἔρωτηθεὶς τὸ καλὸν ἀποκρίνη ὃ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φῆς, οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν;” [289c3-5]) – Je serai forcé de répondre : Il semble bien »⁴⁷. Deuxièmement : « Il ajoutera alors : Si je t’avais demandé en premier lieu quelle chose est belle et laide, ne m’aurais-tu pas répondu convenablement en le faisant comme tu viens de le faire? » (“Εἰ δέ σε ἠρόμην,” φήσει, “ἐξ ἀρχῆς τί ἐστὶ καλὸν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἄρ’ οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; [289c9-d2]”)⁴⁸. Les deux éléments opposés sont donc des termes contraires. Dans le premier exemple, nous avons la mention selon laquelle l’objet défini par Hippias comme le « beau lui-même », une jeune fille, est beau, mais également laid (en comparaison d’une déesse). La belle jeune fille n’est donc pas plus belle que laide ou, en d’autres termes, elle n’est ni belle ni laide. Dans le second exemple, nous avons deux termes contraires liés par une conjonction (καλὸν τε καὶ αἰσχρόν) : la jeune fille est belle et laide. De la proximité de ces deux citations, nous pouvons inférer que Socrate considère qu’un objet qui est à la fois une chose et son contraire n’est à la fois ni l’un, ni l’autre.

⁴⁷ Traduction Pradeau, légèrement modifiée. Nous avons préféré rendre l’expression οὐδὲν μᾶλλον par « pas plus... que... » (Bailly). Le Bailly donne comme sens « pas davantage », le *LSJ*, « none the more », soit « pas plus ». Dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* (1, 19), Sextus Empiricus discute de cette expression, affirmant qu’elle marque une certaine indétermination : le sujet ne penche ni pour une chose, ni pour l’autre. Voir également le *Charmide* 161b1-2 : après l’énoncé de la contradiction, Socrate affirme αἰδῶς δὲ οὐδὲν μᾶλλον ἀγαθὸν ἢ καὶ κακόν.

⁴⁸ La traduction du passage 289c9-290d2 proposée par J.-F. Pradeau est erronée : « Si je t’avais demandé en premier lieu quelle chose est belle et quelle chose est laide, tu ne m’aurais pas répondu convenablement en le faisant comme tu viens de le faire. » Comparez avec A. Croiset : « Si je t’avais demandé tout d’abord (...) quelle chose est indifféremment belle ou laide, la réponse que tu viens de me faire serait juste. »; et Lamb : « But if I had asked you (...) in the beginning what is beautiful and ugly, if you had replied as you now do, would you not have replied correctly? ». En fait, Hippias répond correctement à la question τί ἐστὶ καλὸν τε καὶ αἰσχρόν, qui n’est d’ailleurs pas la question posée initialement par Socrate (τί ἐστὶ αὐτὸ τὸ καλόν).

Tableau 1.3.1

<p><i>Hippias Majeur</i> 287e-289d</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = La beauté, c'est une belle jeune fille.</p> <p>P2 (contre-exemples)... = Une jument, une lyre et même une marmite peuvent être belles.</p> <p>P3 (contre-exemple) = Une belle jeune fille est peut-être plus jolie qu'une belle marmite, mais elle est certainement moins jolie qu'une déesse</p> <p>C1 = Interrogé sur la beauté, Hippias répond par une chose (jeune fille) qui est belle et laide (ou : ni belle ni laide).</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>“Ἐπειτα,” φήσει, “ἔρωτηθεὶς τὸ καλὸν ἀποκρίνη ὁ τυγχάνει ὄν, ὡς αὐτὸς φήσ, οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν;” (289c3-5)</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p>“Εἰ δέ σε ἠρόμην,” φήσει, “ἐξ ἀρχῆς τί ἐστὶ καλὸν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἄρ' οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; (289c9-d2)</p>	<p>Contradiction par contrariété, exprimée en une seule proposition, unie par la conjonction τε καὶ dans le second exemple.</p>
--	--	---

1.3.2 Deuxième mise en contradiction : 289d-291b

En dépit des explications fournies par Socrate, Hippias ne comprend toujours pas l'importante distinction existant entre le « beau lui-même » et « ce qui est beau ». Il propose une autre définition, tout aussi particulière : « le beau, ce n'est rien d'autre que l'or » (...τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός... [289e3]). Socrate réfute cette définition de deux manières. Tout d'abord, en se reposant sur un argument d'autorité, il montre qu'elle implique une conséquence absurde. En effet, si on accepte cette définition, on sera forcé de dire que Phidias est mauvais sculpteur, qui plus est qu'il ignore ce qu'est la beauté. Pourquoi? Parce qu'il n'a pas conçu sa statue d'Athéna uniquement avec de l'or, mais également avec de l'ivoire et du marbre. De plus, si

nous acceptons cette définition, cela veut également dire que la célèbre statue chryséléphantine du Parthénon n'est pas belle. Hippias se ravise et concède que l'ivoire ainsi que le marbre sont également beaux. Ils sont beaux lorsqu'ils sont utilisés de manière convenable⁴⁹. Voici donc un nouveau critère définitionnel, que Socrate saura exploiter. Socrate renchérit immédiatement : quelle cuillère convient le mieux à la cuisson des légumes dans la marmite décrite précédemment : une cuillère en bois ou en or? Comme la cuillère en bois convient davantage, elle est donc plus belle que la cuillère en or. Socrate rejette la définition τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός en posant une identité entre le « beau » et le « convenable », puis en montrant que la cuillère de bois est plus convenable, donc plus belle, que la cuillère en or. Encore une fois, nous ne trouvons pas deux propositions, dont l'une nie la seconde, mais une seule proposition, dans laquelle la contradiction propre au discours d'Hippias est soulignée : « Car, après cette réponse, si je disais que le beau, c'est l'or, il me semble que l'or n'apparaîtra en rien plus beau que le bois de figuier » (ταύτη μὲν γὰρ τῆ ἀποκρίσει, [ἦ] ἂν φῶ τὸ καλὸν χρυσὸν εἶναι, οὐδὲν ὡς ἔοικέ μοι ἀναφανήσεται κάλλιον ὄν χρυσὸς ἢ ξύλον σύκινον... [291c6-8]). La définition « le beau, c'est l'or » est rejetée, car il appert que « l'or n'est pas plus beau que le bois de figuier », ce qui revient à dire que « l'or n'est pas beau *dans tous les cas* »⁵⁰. Socrate se sert encore une fois de la négation (οὐδὲν), mais préfère plutôt utiliser l'adjectif comparatif κάλλιον. Nous avons donc

⁴⁹ A. Croiset considère que le passage 289d-291d contient deux définitions : 1) l'or (289d-290d); 2) la convenance (290d-291d). Pradeau est quant à lui d'avis qu'il en comporte une seule : l'or (289d-291c). Pradeau reconnaît toutefois que la définition selon laquelle « le beau est le convenable » est proposée et examinée par l'interlocuteur anonyme en 293c-294e, tandis que A. Croiset ignore ce dernier fait et inclut la définition de l'interlocuteur anonyme dans la troisième définition donnée par Hippias (« le beau, c'est d'être un homme riche... »).

⁵⁰ P. Woodruff ne semble pas considérer cet argument comme valide : « (...) the air of paradox this conclusion wears is due to the absence of the appropriate qualifications. Figwood is finer than *gold for making kitchen spoons*, but from that it should not follow that, generally speaking, gold is no finer than figwood. » (Woodruff 1982 : 59). Il est vrai que, dans la plupart des cas, l'or est plus convenable (donc plus beau) que le bois de figuier. Toutefois, Socrate affirme dès le départ qu'il est à la recherche du beau lui-même, celui qui rend les choses belles. En quoi l'or serait-il le beau en soi si un autre « prétendant au titre » peut lui aussi rendre belles (convenables) les choses belles (convenables)?

une contradiction par négation du même terme, dont l'un est employé au comparatif (τὸ καλὸν / οὐδὲν κάλλιον).

Tableau 1.3.2

<p><i>Hippias Majeur</i> 289d-291b</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Le beau, ce n'est rien d'autre que l'or.</p> <p>C1 (conséquence absurde) = Si on accepte cette définition, on sera forcé de dire que Phidias est mauvais sculpteur, qui plus est qu'il ignore ce qu'est la beauté.</p> <p>P2 = L'ivoire ainsi que le marbre sont également beaux. Ils sont beaux lorsqu'ils sont utilisés de manière convenable.</p> <p>P3 = La cuillère en bois ou en or convient mieux à la cuisson des légumes dans la marmite.</p> <p>C2 = La cuillère en bois est donc plus belle que celle en or.</p> <p>C3 = L'or n'apparaît en rien plus beau que le bois de figuier.</p> <p><u>Énoncé de la contradiction</u></p> <p>... ταύτη μὲν γὰρ τῇ ἀποκρίσει, [ἢ] ἂν φῶ τὸ καλὸν χρυσὸν εἶναι, οὐδὲν ὡς εἰσικέ μοι ἀναφανήσεται κάλλιον ὄν χρυσὸς ἢ ξύλον σύκινον... (291c6-8)</p>	<p>Contradiction par négation, exprimée en une seule proposition.</p>
--	--	---

1.3.3 Troisième mise en contradiction : 291d-293c

Platon semble avoir pris un malin plaisir à décrire Hippias sous les traits d'un individu peu futé. En effet, à ce stade-ci de la conversation, le lecteur s'attend à ce qu'Hippias ait compris la distinction posée par Socrate. D'autant plus qu'il affirme : « tu cherches, à mon avis, une réponse qui ferait du beau quelque chose qui jamais (μηδέποτε), nulle part (μηδαμοῦ) et pour personne (μηδενὶ) ne puisse apparaître laid (αἰσχρὸν) » (291d1-3)⁵¹. Or, Hippias propose une

⁵¹ Il est à noter qu'Hippias utilise le terme αἰσχρὸν. Socrate répond : « Oui, Hippias, parfaitement. Voilà que tu me comprends désormais très bien ». La troisième définition sera réfutée en 293c, car Socrate montrera qu'elle fait en

définition aussi particulière que les précédentes : ce qu'il y a de plus beau, toujours, en tous lieux et pour tous, c'est « d'être riche, bien portant et honorés par les Grecs; d'atteindre la vieillesse, d'avoir fait à ses parents de belles funérailles et de recevoir soi-même de ses enfants un bel et magnifique enterrement » (291d9-e2). Selon lui, cette définition a un caractère universel : tout le monde, en tout temps, conviendra que les éléments décrits dans cette définition sont beaux et l'ont toujours été. Pour réfuter cette définition, Socrate présentera des contre-exemples chez les dieux et les héros (la définition d'Hippias ne s'applique pas aux dieux puisqu'ils sont immortels; quant aux héros, ils ne sont pas tous morts riches ou honorés de leurs enfants). Hippias s'insurge : il ne parlait ni des dieux, ni des héros nés de parents divins, mais de tous les autres (humains ou héros nés de parents humains). Socrate lui présente alors l'exemple de Tantale, qui est tantôt considéré comme le fils de Zeus, tantôt comme un simple monarque humain, ainsi que de son fils. Socrate conclut qu'une même chose est tantôt belle pour les uns, tantôt non belle pour les autres (...τοῖς μὲν ἔστι καλόν, τοῖς δ' οὐ καλόν [293c4-5]). Selon Socrate (ou plutôt : l'interlocuteur anonyme), cette conclusion est encore plus ridicule (γελοιοτέρως) que les précédentes, quoiqu'elles se ressemblent⁵². Encore une fois, la

sorte qu'une même chose est tantôt belle, tantôt non belle. Socrate utilise ici la négation : οὐ καλόν. Par conséquent, il est permis ici de supposer que Socrate assimile les termes αἰσχρὸν et οὐ καλόν, comme s'il n'y avait aucune différence entre la contrariété et la négation. Une telle assimilation semble également à l'œuvre dans les mises en contradictions précédentes.

⁵² Il convient de se demander pour quelle raison cet exemple est plus « ridicule » que les précédents (dans le passage cité, il est question de la « jeune fille » et de la marmite », donc des exemples compris dans la première mise en contradiction). Est-ce parce qu'il se rapporte à un seul objet, et non à deux, comme semble le penser J.-F. Pradeau (« Les autres exemples étaient ceux d'une beauté relative entre différentes espèces d'objets; ici, c'est donc un même objet qui suscite deux jugements contraires? » [2005 : 132])? Cela est possible. Toutefois, Socrate réfute l'exemple de la « jeune fille » en deux temps : 1) il montre qu'elle n'est pas la seule à être belle (une jument ou une marmite sont également belles); 2) il montre qu'il existe un autre « objet » qui est plus beau que la « jeune fille », à savoir une déesse. Dans ce dernier cas, il s'agit bien sûr de deux objets différents (« déesse », « jeune fille »), mais il n'en demeure pas moins que le même objet suscite deux jugements contraires (la jeune fille est belle, mais elle également laide lorsqu'on la compare à une déesse). La mention du « ridicule » peut tout simplement faire référence au passage 291e-292b, dans lequel le texte prend un aspect résolument comique (le personnage anonyme menace Socrate de le frapper à coups de bâton; Hippias en est surpris et demande à Socrate si l'interlocuteur anonyme est son maître). On retrouve d'ailleurs dans ce passage le terme γέλως (1), le verbe καταγελάω (3) et

contradiction est exprimée en une seule proposition : « Et qu'il semble encore plus impossible que cela devienne et soit pour tous une belle chose, de sorte qu'il en va ici comme pour les précédents exemples, celui de la vierge et de la marmite, et de manière encore plus ridicule encore, puisque ce qui est beau pour les uns n'est pas beau pour les autres. » (...ἔτι δὲ μᾶλλον, ὡς ἔοικεν, ἀδύνατον πᾶσι τοῦτο γενέσθαι καὶ εἶναι καλόν, ὥστε τοῦτό γε ὡσπερ καὶ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα, ἢ τε παρθένος καὶ ἢ χύτρα, ταῦτὸν πέπονθε, καὶ ἔτι γελοιοτέρως τοῖς μὲν ἐστὶ καλόν, τοῖς δ' οὐ καλόν. [293c1-5]). La contradiction propre au discours d'Hippias est exprimée au moyen d'une négation : Hippias est réfuté, car sa définition est à la fois A et ~A. La contradiction pourrait sembler apparente ou fausse au premier abord : Socrate ne confond-il pas une attribution relative et une attribution absolue? En effet, le fait qu'une chose soit belle *pour une personne* et laide *pour une autre* ne signifie en aucun temps que cette chose est belle et laide. Pourtant, nous sommes d'avis qu'il s'agit d'une contradiction véritable. Pourquoi? Parce que Socrate a bien pris soin de dire, et ce à plus d'une reprise, qu'il est à la recherche d'une chose qui est belle pour tous et en tout temps (πᾶσι καλὸν καὶ ἀεὶ ἐστὶ [292e2]; παντὶ...καὶ ἀεὶ καλὸν εἶναι [293a7-8]). À la lumière de cette précision, la contradiction relevée est bel et bien une véritable contradiction puisqu'elle se rapporte à un objet qui n'est pas considéré comme beau *par tous*. Quant à la validité de l'argument, il convient toutefois d'en douter. Hippias affirme clairement que sa définition se rapporte au genre humain (293a11-b4), alors que Socrate donne des contre-exemples qui se rapportent aux dieux ou à des héros dont le caractère humain ou divin demeure ambigu (p. ex. Tantale).

l'adjectif καταγέλαστος (1). Les raisons évoquées par P. Woodruff pour expliquer le « ridicule » de cet exemple ne sont pas convaincantes (Woodruff 1982 : 61-62).

Tableau 1.3.3

<p><i>Hippias Majeur</i> 291d-293c</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Ce qu'il y a de plus beau, toujours, en tous lieux et pour tous, c'est « d'être riche, bien portant et honorés par les Grecs; d'atteindre la vieillesse, d'avoir fait à ses parents de belles funérailles et de recevoir soi-même de ses enfants un bel et magnifique enterrement »</p> <p>P2 (contre-exemples)... = La définition d'Hippias ne s'applique pas aux dieux ni aux héros.</p> <p>C1 = Une même chose est tantôt belle pour les uns, tantôt non belle pour les autres.</p> <p><u>Énoncé de la contradiction</u></p> <p>...ἔτι δὲ μᾶλλον, ὡς ἔοικεν, ἀδύνατον πᾶσι τοῦτο γενέσθαι καὶ εἶναι καλόν, ὥστε τοῦτό γε ὥσπερ καὶ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα, ἢ τε παρθένος καὶ ἡ χύτρα, ταῦτόν πέπονθε, καὶ ἔτι γελοιοτέρως τοῖς μὲν ἐστὶ καλόν, τοῖς δ' οὐ καλόν. (293c1-5)</p>	<p>Contradiction par négation, exprimée en une seule proposition.</p>
--	--	---

1.4 *Hippias Mineur*

L'*Hippias Mineur* est un dialogue étonnant. On y voit Socrate soutenir une thèse paradoxale selon laquelle ceux qui trompent volontairement sont meilleurs que ceux qui trompent involontairement. En plus d'apporter de l'eau au moulin des adversaires et des accusateurs de Socrate, ce dialogue entre en contradiction totale avec la thèse socratique selon laquelle on ne fait jamais le mal intentionnellement. Comme le souligne avec justesse C. H. Kahn, si Aristote n'avait pas cité explicitement l'*Hippias Mineur* dans la *Métaphysique*, il y a longtemps que tout le monde aurait tenu ce dialogue pour apocryphe⁵³.

⁵³ Kahn 1996 : 118.

Selon R. K. Sprague, l'ensemble du dialogue contient un seul argument, présenté avec quelques variations⁵⁴. Elle reconnaît toutefois la présence de deux réfutations : 1) ~ 364c-369b ; 2) ~ 371e-fin⁵⁵. Sprague ne se prononce pas sur la validité de la première réfutation, quoiqu'elle souligne le caractère tendancieux de certaines conclusions. Kahn considère quant à lui le premier argument comme sophistique⁵⁶. La seconde réfutation, quant à elle, reprend une conclusion qui découle de la première : ceux qui trompent volontairement sont meilleurs que ceux qui trompent involontairement. Or, comme le remarque C. H. Kahn, cette thèse n'est pas énoncée par Hippias, mais bien par Socrate. Pour cette raison, Kahn ne considère pas la section 371e-fin comme une véritable réfutation (ou « *elenchos* formel »)⁵⁷. À cela, nous ajouterons qu'Hippias s'oppose totalement à la thèse examinée (371e9-372a5), bien que la discussion qu'il a eue avec Socrate l'oblige à l'accepter (même s'il n'y croit pas!). Sprague et Kahn considèrent ce deuxième argument comme fallacieux. Le caractère fallacieux de celui-ci avait déjà été mis en lumière par Aristote (*Métaphysique* 1025a6ff.). Qui plus est, Sprague est d'avis que Platon était conscient du caractère sophistique de ce second argument⁵⁸. Plusieurs siècles plus tôt, Alcinoos (I-II^e siècle) avait d'ailleurs classé l'*Hippias* aux côtés de l'*Euthydème* parmi les dialogues qui utilisent des raisonnements éristiques⁵⁹. Nous ne présenterons pas ce deuxième argument puisque nous sommes d'avis, comme Kahn, qu'il ne s'agit pas d'une réfutation véritable. La

⁵⁴ Sprague 1962 : 65 et 79.

⁵⁵ Sprague 1962 : 66-67 et 70.

⁵⁶ « The fallacy of section I is easy to locate, in the move from *is able to lie* to *is a liar*. The examples cited show that anyone who can lie well about any matter will also be able to tell the truth on the same subject. But to conclude therefore that the same person lies and tells the truth is not only fallacious but obviously false. » (Kahn 1996 : 115)

⁵⁷ Kahn 1996 : 119.

⁵⁸ « He (Plato) has employed arguments which, if we follow them carefully, are clearly fallacious, yet he has used these arguments to force us to consider the possibility that the equivocal character of certain terms may cast some light on ethical questions of the most fundamental sort. (...) This is a use of fallacy which serves to construct, not, as in the *Euthydemus*, to destroy. » (Sprague 1962 : 78)

⁵⁹ Toutefois, Alcinoos parle uniquement de « l'*Hippias* », sans préciser s'il s'agit du « mineur » ou du « majeur » (158.29-31) (Whittaker et Louis 2002 : 11-12).

thèse examinée est bien proposée par Socrate et non par Hippias. Qui plus est, Socrate examine cette thèse, bien qu'il soutienne à la fin qu'il n'y croit pas. Enfin, il convient de remarquer que Socrate examine cette thèse pour démontrer ses raisonnements précédents et non pour la réfuter.

1.4.1 Première mise en contradiction : 365c-369c

Socrate demande à Hippias, qui vient tout juste de terminer une démonstration (Ἰππίου τοσαῦτα ἐπιδειξαμένου [363a2]), son opinion sur les personnages d'Achille et d'Ulysse : lequel est le meilleur? Hippias soutient qu'Homère a dépeint le personnage d'Achille sous les traits d'un homme véridique et simple (ἀληθῆς τε καὶ ἀπλοῦς [365b3]) et celui d'Ulysse, sous les traits d'un homme trompeur et double (πολύτροπός τε καὶ ψευδῆς [365b4]). Selon lui (et selon le sens commun), l'homme véridique est autre que l'homme trompeur (Ὀμήρω ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθῆς, ἕτερος δὲ ψευδῆς, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός [365c3-4]); plus précisément, ils sont dans une relation de contrariété extrême (ἐναντιωτάτους [366a5-6]). Hippias considère l'homme trompeur comme un homme capable, intelligent, sachant ce qu'il fait et habile (δυνατοῦς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς [366a3-4])⁶⁰. L'homme trompeur est capable et habile en ce sens qu'il peut tromper s'il le veut (366b4-5). L'homme trompeur est donc celui qui est habile à tromper et qui en a le pouvoir. À l'inverse, un homme qui n'a pas le pouvoir de tromper et qui est ignorant ne saurait être trompeur (366b4-7). Pour réfuter son interlocuteur, Socrate présente plusieurs exemples qui correspondent aux compétences

⁶⁰ Ces qualités attribuées à l'homme trompeur sont ambiguës. Par exemple, l'attribut δυνατός : qu'un homme possède une certaine capacité n'implique pas nécessairement qu'il utilisera son pouvoir pour faire le bien ou le mal. La réponse donnée par Hippias suggère qu'il entend le terme δυνατός chez l'homme trompeur comme le pouvoir de faire uniquement le mal, tandis que Socrate utilise cet attribut sans aucune spécification. De la même manière, Socrate utilise l'attribut πολύτροπος, qui a servi à désigner Ulysse dès le début, pour en arriver à l'attribut φρονίμος. Hippias semble comprendre l'attribut πολύτροπος comme une forme d'intelligence mal utilisée, tandis que Socrate utilise encore une fois cet attribut sans aucune spécification (*without any of its specifications*) (Sprague 1962 : 67-68).

d'Hippias. Ainsi, Hippias est expert en matière d'arithmétique et de comptes : il est le plus capable et le plus habile, bref le meilleur. Par conséquent, il est également le plus capable de mentir à ce sujet (366c5-367a5). Il en va de même du calcul : pour tromper en matière de calcul, il faut être en mesure de le faire, et pour être en mesure de le faire, il faut être habile et savant. Il en résulte donc que celui qui est le plus capable de dire la vérité en calcul est également celui qui est le plus capable de mentir sur le même sujet (Οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατότατος [367c2-3]). Il en résulte également que celui qui dit la vérité en matière de compte est le même que celui qui trompe en la même matière (367c4-6). Socrate conclut provisoirement en affirmant que c'est le même homme qui trompe et dit la vérité (ὁ αὐτὸς ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς περὶ τούτων [367c7-8]), bref, qu'il ne s'agit pas de deux actions menées par deux hommes diamétralement opposés (οὐκ ἐναντιώτατα [367d1]). Comme Hippias n'est pas convaincu par l'*epagôgê* de Socrate, Socrate présente d'autres exemples (géométrie, astronomie) qui montrent tous que l'homme qui dit vrai est également celui qui trompe (367d4-368a7). Socrate est d'avis qu'il en est ainsi pour toutes les sciences (368a8-b1; 368e-369a2). Bref, il donne un caractère universel à sa thèse. Socrate conclut l'argument en réitérant la conclusion énoncée en 367c7-8 : le même homme est véridique et trompeur (Νῦν οὖν αἰσθάνη ὅτι ἀναπέφανται ὁ αὐτὸς ὢν ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς [369b3-4]). Cette conclusion paradoxale est un scandale pour Hippias et il accuse tout de suite Socrate de s'attacher uniquement au détail et non à l'ensemble du texte, bref de « réfuter pour réfuter » (ἀγωνίζη).

La contradiction obtenue est double. D'un côté, nous avons une contradiction par négation (ὁ αὐτὸς/οὐχ ὁ αὐτός), de l'autre une contradiction par contrariété (ἕτερος/ὁ αὐτός) :

1) « Homère croyait alors, semble-t-il, que l'homme sincère et l'homme trompeur sont

différents, et qu'ils ne sont donc pas le même » (Ἐδόκει ἄρα, ὡς ἕοικεν, Ὅμηρῳ ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθῆς, ἕτερος δὲ ψευδῆς, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός. [365c3-4]; 2) « Tu vois alors que c'est un même homme qui est trompeur et qui dit la vérité dans ce domaine et que celui qui dit la vérité n'est en rien meilleur que le trompeur. » (Ὅρας οὖν ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς περὶ τούτων, καὶ οὐδὲν ἀμείνων ὁ ἀληθῆς τοῦ ψευδοῦς; [367c7-d1]). Ce résultat laisse clairement entendre que Platon assimile la négation et la contrariété. Quelques lignes plus loin, Socrate résume la contradiction de cette manière : « Tu te rends donc compte qu'il nous est maintenant apparu qu'un même homme est trompeur et sincère... » (Νῦν οὖν αἰσθάνη ὅτι ἀναπέφανται ὁ αὐτὸς ὢν ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς... [369b3-4]). La contradiction est ici exprimée au moyen de deux termes contraires (ψευδῆς τε καὶ ἀληθῆς), lesquels sont attribués au même sujet (ὁ αὐτός).

Tableau 1.4.1

<p><i>Hippias Mineur</i> 365c-369c</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = L'homme véridique est autre que l'homme trompeur.</p> <p>P2 = L'homme trompeur comme un homme capable, intelligent, sachant ce qu'il fait et habile.</p> <p>P3 = L'homme trompeur est capable et habile en ce sens qu'il peut tromper.</p> <p>P4 = L'homme trompeur est donc celui qui est habile à tromper et qui en a le pouvoir.</p> <p>P5 (exemple) = Hippias est expert en matière d'arithmétique et de comptes : il est le plus capable et le plus habile, bref le meilleur. Par conséquent, il est également le plus capable de mentir à ce sujet et de tromper.</p> <p>C1 = C'est le même homme qui trompe et dit la vérité.</p> <p>C2 = Le même homme est véridique et trompeur.</p>	
--	---	--

<u>Énoncés de la contradiction</u>		
1)...Ὁμήρω ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός (365c3-4)		Contradiction hybride (négation/contrariété)
2)...ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθής περὶ τούτων (367c7-8)		
οὐ		
Νῦν οὖν αἰσθάνη ὅτι ἀναπέφονται ὁ αὐτὸς ὄν ψευδής τε καὶ ἀληθής... (369b3-4).		

1.5. *Euthyphron*

L'*Euthyphron* occupe une place de choix dans le classement des œuvres de Platon par Thrasyllé d'Alexandrie : il est le premier dialogue de la première tétralogie. Cette place de choix ne lui revient cependant qu'en raison d'un fait dramatique : la discussion entre Socrate et Euthyphron précède de peu le procès qui scellera le destin de Socrate (le thème de la première tétralogie étant le procès et la mort de Socrate). L'*Euthyphron* est généralement considéré comme un dialogue de jeunesse en raison de sa brièveté et de son caractère réfutatif. Il s'agit également d'un dialogue de définition de type aporétique : on cherche à y définir la pitié, mais aucune solution positive n'est obtenue à la fin de la discussion⁶¹. Avec l'*Apologie*, l'*Euthyphron* est l'un des rares dialogues de jeunesse de Platon dont il nous reste une traduction ancienne, en langue arménienne classique, laquelle nous enseigne quelques variantes textuelles utiles⁶².

Résumons brièvement le dialogue. Le devin Euthyphron s'apprête à traîner en justice son propre père pour homicide. L'accusation est gravissime. Dans de telles matières, il n'est pas

⁶¹ Toutefois, si l'on suit le « principe de Bonitz », il est possible de voir dans la définition 11e-14a un contenu positif. Voir l'introduction à la traduction française de l'*Euthyphron* par L.-A. Dorion (1997 : 224-225).

⁶² Sur la traduction arménienne de l'*Euthyphron*, voir : Conybeare 1891 et Solari 1969.

donné au premier venu de savoir comment bien agir. Si Euthyphron a pris la décision de poursuivre son père, c'est sans doute parce qu'il possède le savoir nécessaire (4a-b). Plus précisément, Euthyphron doit savoir quelle action est jugée pieuse ou impie par les dieux (4e). La réfutation d'Euthyphron démarre par la question suivante : qu'est-ce que le pieux et l'impie (...τί φης εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον [5d7])? La première définition donnée par le devin (« ... le pieux consiste précisément en ce que je suis en train de faire... » [5d8-9]) n'est pas réfutée par Socrate, mais tout simplement abandonnée, car elle ne répond pas aux critères définitionnels énoncés plus tôt : Socrate n'est pas à la recherche de cas particuliers, mais de la forme (τὸ εἶδος) qui rend pieuses les choses pieuses et qui, par voie de conséquence, est toujours identique à elle-même (5d). La suite du dialogue contient quatre définitions, dont trois sont réfutées. Le dialogue peut donc être divisé en trois mises en contradiction : 1) 6e10-8b; 2) 9c1-11b5; 3) 14b-fin.

1.5.1 Première mise en contradiction : 6e-8b

Euthyphron donne la seconde définition suivante de la piété : « ce qui est cher aux dieux est pieux, ce qui ne leur est pas cher est impie » (Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον [6e10-7a1]). Socrate modifie aussitôt la définition d'Euthyphron, sans que celui-ci n'émette d'objection : la chose et l'homme aimés des dieux sont pieux, tandis que la chose et l'homme haïs des dieux sont impies (τὸ μὲν θεοφιλὲς τε καὶ θεοφιλῆς ἄνθρωπος ὅσιος, τὸ δὲ θεομισῆς καὶ ὁ θεομισῆς ἀνόσιος [7a6-8]). Socrate réfute cette définition en présentant un contre-exemple : tout comme les êtres humains, les dieux diffèrent entre eux sur le juste et l'injuste, le bien et le mal ou le beau et le laid. Il en résulte donc que certains dieux aiment certaines choses qu'ils tiennent pour justes, bonnes ou belles, tandis que certains autres

détestent les mêmes choses, car ils les tiennent pour injustes, mauvaises et laides. Comment peut-on tenir pour adéquate la définition selon laquelle ce qui est aimé des dieux est pieux, si ce qui est aimé des dieux n'est pas toujours identique à lui-même? Or, n'avait-il pas été concédé plus tôt que le pieux est toujours identique à lui-même en toute action et, qui plus est, que le pieux est l'ultime contraire de l'impie (οὐ ταὐτὸν δ' ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐναντιώτατον, τὸ ὄσιον τῷ ἀνοσίῳ [7a8-9])? Comme Socrate pose une identité entre le « pieux » (τὸ ὄσιον), « ce qui est cher aux dieux » (προσφιλές) et « ce qui est aimé des dieux » (θεοφιλές), il en résulte que « ce qui est cher aux dieux » ou « ce qui est aimé des dieux » ne peut être pieux, puisque le pieux est toujours identique à lui-même (et il a été montré que « ce qui est cher aux dieux » et « ce qui est aimé des dieux » ne sont pas, eux, toujours identiques à eux-mêmes).

La contradiction au sein du discours d'Euthyphron est exprimée de trois façons différentes : 1) « Par conséquent, ce sont les mêmes choses, à ce qu'il semble, qui sont haïes et aimées par les dieux; les mêmes choses seraient à la fois odieuses et chères aux dieux » (Ταῦτ' ἄρα, ὡς ἔοικεν, μισεῖται τε ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ φιλεῖται, καὶ θεομισῆ τε καὶ θεοφιλεῖ ταῦτ' ἂν εἴη [8a4-5]); 2) « En vertu de ce raisonnement, Euthyphron, ce seraient donc les mêmes choses qui seraient pieuses et impies » (Καὶ ὅσα ἄρα καὶ ἀνόσια τὰ αὐτὰ ἂν εἴη, ὃ Εὐθύφρων, τούτῳ τῷ λόγῳ [8a7-8]); 3) « Or, ce qui est aimé des dieux est aussi, semble-t-il, haï d'eux » (...ὁ δ' ἂν θεοφιλές ἦ καὶ θεομισῆς ἐστίν, ὡς ἔοικεν [8a12]). Ces trois formulations peuvent être considérées, prises en elles-mêmes, c'est-à-dire seules, comme des exemples corrects de propositions contradictoires par contrariété. Toutefois, lorsque nous les comparons avec la thèse initiale, soit la définition formulée en 7a6-8 (τὸ μὲν θεοφιλές τε καὶ θεοφιλέης ἄνθρωπος ὄσιος, τὸ δὲ θεομισῆς καὶ ὁ θεομισῆς ἀνόσιος), nous sommes obligés de reconnaître qu'aucune n'est

la contradictoire véritable de celle-ci. En fait, les trois propositions présentées ci-dessous viennent invalider indirectement la thèse initiale : ainsi, si les mêmes choses sont odieuses et chères aux dieux, et si elles sont également pieuses et impies, alors cela veut nécessairement dire que la définition d'Euthyphron, qui oppose la piété et l'impiété sur la base d'une contrariété (ἐναντιώτατον [7a8], ἐναντία [7e7]), est fausse.

Tableau 1.5.1

<p><i>Euthyphron</i> 6e10-8b6</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = La chose et l'homme aimés des dieux sont pieux, tandis que la chose et l'homme haïs des dieux sont impies.</p> <p>P2 (contre-exemple) = Certains dieux aiment certaines choses qu'ils tiennent pour justes, bonnes ou belles, tandis que certains autres détestent les mêmes choses, car ils les tiennent pour injustes, mauvaises et laides.</p> <p>C1 = Par conséquent, ce sont les mêmes choses qui sont haïes et aimées par les dieux.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>Ταῦτ' ἄρα, ὡς ἔοικεν, μισεῖται τε ὑπὸ τῶν θεῶν καὶ φιλεῖται, καὶ θεομισῆ τε καὶ θεοφιλῆ ταῦτ' ἂν εἴη. (8a4-5)</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p>Καὶ ὅσα ἄρα καὶ ἀνόσια τὰ αὐτὰ ἂν εἴη, ὧ̄ Εὐθύφρων, τοῦτω τῷ λόγῳ. (8a7-8)</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p>... ὃ δ' ἂν θεοφιλὲς ἦ καὶ θεομισές ἐστίν, ὡς ἔοικεν (8a12)</p>	<p>Contradiction par contrariété</p>
-----------------------------------	--	--------------------------------------

1.5.2 Deuxième mise en contradiction : 9c-11b

La définition examinée n'est pas nouvelle en soi. Il s'agit d'une reformulation de la définition précédente, proposée par Socrate et acceptée par Euthyphron : « ce que tous les dieux

détestent est impie, ce qu'ils aiment tous est pieux » (πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν ἀνόσιόν ἐστιν, ὃ δ' ἂν φιλῶσιν, ὄσιον [9d2-3]). Socrate pose ensuite la question suivante : « est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé d'eux qu'il est pieux? » (ἄρα τὸ ὄσιον ὅτι ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὄσιόν ἐστιν; [10a2-3]). Euthyphron ne comprend pas la question de Socrate (Οὐκ οἶδ' ὅτι λέγεις, ὦ Σώκρατες [10a4]) et il répond sans grande conviction. La portée de la réfutation se trouve ainsi réduite puisque Socrate questionne un interlocuteur qui ne semble rien comprendre à ses questions et, qui plus est, accepte même les réponses que Socrate lui souffle à l'oreille. Or, il ne faut pas trop en vouloir au personnage d'Euthyphron de ne pas comprendre les subtilités du discours socratique, car – il faut bien l'avouer – le raisonnement de Socrate est labyrinthique et retors⁶³. Nous ne pouvons nous étendre longuement sur les rouages de ce raisonnement, car il mérite à lui seul une thèse de doctorat. Contentons-nous uniquement de souligner que Socrate réfute Euthyphron en démontrant que le pieux ne saurait être identique à ce qui est aimé-des-dieux (τὸ θεοφιλές), car l'aimé-des-dieux est aimé parce que les dieux l'aiment, tandis que le pieux est aimé en lui-même tout simplement parce qu'il est pieux. De l'avis de plusieurs, cet argument est invalide⁶⁴.

La contradiction repose sur le fait suivant : en vertu de la définition proposée, l'aimé-des-dieux doit être identique au pieux, mais il appert qu'ils sont totalement différents l'un de l'autre (ἐναντίως ἔχετον, ὡς παντάπασιν ἐτέρῳ [11a4]). L'énoncé de la contradiction se présente comme suit : 1) « ce que tous les dieux détestent est impie, ce qu'ils aiment tous est pieux »

⁶³ Il s'agit de « l'un des raisonnements les plus controversés de tout le corpus platonicien » (Dorion 1997 : 308). Voir l'annexe consacrée à cet argument par L.-A. Dorion dans le même volume (p. 323-334).

⁶⁴ Entre autres, Hoerber (1958), Brown (1964), Geach (1966), Lesher (1975), Zeigler (1980), Rossetti (1984), Lewis (1985) et Dorion (1997). Sur la question, voir Dorion 1997 : 333.

(πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν ἀνόσιόν ἐστιν, ὃ δ' ἂν φιλῶσιν, ὅσιον [9d2-3]); 2) « Ce qui est aimé-des-dieux n'est donc pas pieux, Euthyphron, et le pieux n'est pas non plus aimé-des-dieux, comme tu le prétends, mais l'un est différent de l'autre » (Οὐκ ἄρα τὸ θεοφιλὲς ὅσιόν ἐστιν, ὃ ἔϋθύφρων, οὐδὲ τὸ ὅσιον θεοφιλές, ὡς σὺ λέγεις, ἀλλ' ἕτερον τοῦτο τούτου. [10d12-13]). La contradiction est ici exprimée au moyen d'une négation. Toutefois, il convient de noter que ce ne sont pas les mêmes termes qui sont niés, mais des synonymes : 1) πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν; 2) τὸ θεοφιλές. Socrate n'essaie à aucun moment de poser une identité entre πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν et τὸ θεοφιλές, quoique celle-ci semble aller de soi. De plus, seul le premier énoncé comporte la marque de l'universel (πάντες). Pour cette dernière raison surtout, nous considérons cette dernière mise en contradiction comme apparente.

Tableau 1.5.2

<p><i>Euthyphron</i> 9c1-11b5</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Ce que tous les dieux détestent est impie, ce qu'ils aiment tous est pieux.</p> <p>P2 = Le pieux est aimé en lui-même tout simplement parce qu'il est pieux.</p> <p>C1 = Le pieux n'est pas identique à ce qui est aimé-des-dieux.</p> <p>C2 = Ce qui est aimé-des-dieux n'est pas pieux et le pieux n'est pas aimé-des-dieux, mais l'un est différent de l'autre.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1)...πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν ἀνόσιόν ἐστιν, ὃ δ' ἂν φιλῶσιν, ὅσιον... (9d2-3)</p> <p>2) Οὐκ ἄρα τὸ θεοφιλὲς ὅσιόν ἐστιν, ὃ ἔϋθύφρων, οὐδὲ τὸ ὅσιον θεοφιλές, ὡς σὺ λέγεις, ἀλλ' ἕτερον τοῦτο τούτου. (10d12-13)</p>	<p>Contradiction par négation</p> <p>Contradiction apparente</p>
-----------------------------------	--	--

1.5.3 Troisième mise en contradiction : 14a-15c

La troisième mise en contradiction suit l'énoncé d'une troisième définition (« tout ce qui est pieux est juste » [11e5]). Cette définition est proposée par Socrate et sera laissée en plan par ce dernier (elle ne sera pas réfutée à proprement parler). Pour ces raisons, nous ne la présenterons pas dans les pages qui suivent. La troisième mise en contradiction débute en 14a11 par la définition suivante : « ...dire et faire ce qui est agréable aux dieux, à l'occasion des prières et des sacrifices, c'est cela qui est pieux... » (... τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια... [14b3-4]). Après avoir établi que la piété est la connaissance de la demande et du don adressés aux dieux (14d) et qu'elle consiste en une sorte de troc entre humains et dieux, Socrate se demande quel profit les dieux tirent des dons qu'ils reçoivent des humains (14e). Comme Euthyphron lui répond que les dieux tirent profit du respect, des marques d'honneur et de l'attention présentés par les humains dans le but de leur plaire (χάρις), Socrate en profite pour demander à Euthyphron si le pieux est plutôt ce qui plaît (κεχαρισμένον) aux dieux que ce qui leur est profitable ou cher (φίλον τοῖς θεοῖς) (15b). Euthydème tombe alors dans le piège et affirme que le pieux est ce qui est cher (φίλον) aux dieux (15b). Selon Socrate, Euthyphron retourne à la case départ : son raisonnement le conduit vers la seconde formulation de la deuxième définition (deuxième mise en contradiction), laquelle a été rejetée. Socrate souligne les conséquences absurdes liées à cette définition par ces mots : « À moins que tu ne te rendes pas compte que notre argument, après avoir décrit un cercle, est revenu au même point? Car tu te souviens sans doute que le pieux et l'aimé-des-dieux nous ont précédemment paru, non pas identiques, mais différents l'un de l'autre. » (...τό τε ὅσιον καὶ τὸ θεοφιλὲς οὐ ταὐτὸν ἡμῖν ἐφάνη ἀλλ' ἕτερα ἀλλήλων [15c1-2]).

1.6 *Lachès*

Le *Lachès* est un dialogue aporétique, que Thrasyllé a classé dans sa cinquième tétralogie (avec le *Charmide*, le *Lysis* et le *Théagès*). Dialogue de jeunesse, il aurait été écrit entre 399 (mort de Socrate) et 388-387 (premier voyage en Sicile)⁶⁵. Son thème principal est le courage, mais ce dernier intervient assez tard dans le dialogue, soit vers la moitié de celui-ci. *Lachès* répond tout d'abord à la question socratique (τί ἐστὶν ἀνδρεία; [190e3]) par un cas particulier : l'homme courageux est celui qui est prêt à repousser l'ennemi, tout en gardant son rang et en refusant de prendre la fuite (190e5-6). Socrate rejette cette définition, car elle ne prend pas en compte tous les cas de courage : par exemple, chez les Scythes, il est habituel de combattre en fuyant⁶⁶ et, durant la bataille de Platée, les Lacédémoniens ont combattu en ne gardant pas leur rang. Socrate explicite ce qu'il recherche : il désire connaître ce qu'est le courage en toute occasion (191c7-e2). Socrate est ainsi à la recherche, comme dans l'*Euthyphron* (5d), d'une définition qui demeure identique dans tous les cas.

1.6.1 Première mise en contradiction : 192b-193d

Lachès propose la seconde définition suivante : le courage est « une certaine fermeté de l'âme » (καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς [192b9]). Cette définition sera légèrement modifiée quelques lignes plus tard : le courage est « une fermeté réfléchie » (Ἡ φρόνιμος... καρτερία... ἀνδρεία ἂν εἴη [192d10-11]). Le courage, qui est une fermeté réfléchie, est considéré comme une chose belle et bonne, tandis que son contraire, la lâcheté, qui est secondée par l'irréflexion, est une chose nuisible et dommageable. Une fois l'identité posée entre « courage » et « fermeté

⁶⁵ Dorion 1997 : 23.

⁶⁶ La réplique de *Lachès* en 191b4-7 sur les cavaliers scythes est, de l'avis de H. Alline, une interpolation, car les plus vieux papyrus du *Lachès* ne contiennent pas ce passage (Alline 1915 : 71).

réfléchi », Socrate présente cinq contre-exemples qui viennent invalider la définition : deux contre-exemples qui montrent qu'un acte réfléchi n'est pas du courage et trois contre-exemples qui montrent qu'un acte irréfléchi peut être du courage. La contradiction prend la forme suivante : 1) : La fermeté réfléchie est du courage (Ἡ φρόνιμος... καρτερία... ἀνδρεία ἂν εἴη [192d10-11]); 2) La persévérance irréfléchie est du courage (...τὴν ἄφρονα καρτέρησιν, ἀνδρείαν εἶναι [193d6-7]). La contradiction repose ici sur une opposition par contrariété : le courage est à la fois une chose (fermeté réfléchie [φρόνιμος καρτερία]) et son contraire (persévérance irréfléchie [ἄφρων καρτέρησις]). Cette contradiction peut sembler apparente. En effet, Socrate passe volontairement ou non de la καρτερία à la καρτέρησις en 193d1, sans que Lachès ne s'en rende compte. Toutefois, ce procédé n'a rien de sophistique en soi puisque les deux termes sont employés dans le même sens, et non dans un sens différent. Il s'agit donc d'une contradiction véritable. Face à cette contradiction, Lachès enrage contre lui-même; Socrate, quant à lui, ressent une vive sensation de disharmonie (193d-194b). Cette sensation de « dissonance », que Platon décrit au moyen de métaphores musicales, se retrouve à plus d'une reprise dans les paragraphes d'une contradiction formelle. Nous étudierons plus en détail cet aspect dans la deuxième partie de notre thèse.

Tableau 1.6.1

<p>Lachès 192b9-193d7</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 : Le courage est « une fermeté réfléchie ».</p> <p>P2 : Le courage, qui est une fermeté réfléchie, est considéré comme une chose belle et bonne, tandis que son contraire, la lâcheté, qui est secondée par l'irréflexion, est une chose nuisible et dommageable.</p> <p>P3 (contre-exemples)... : Socrate présente cinq contre-exemples qui viennent invalider la définition, soit deux contre-exemples qui montrent qu'un acte réfléchi n'est pas</p>	
---------------------------	---	--

	<p>du courage et trois contre-exemples qui montrent qu'un acte irréfléchi peut être du courage.</p> <p>C1 = La persévérance irréfléchie est du courage.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) Ἡ φρόνιμος... καρτερία... ἀνδρεία ἂν εἴη (192d10-11)</p> <p>2) Νῦν δ' αὖ πάλιν φαμέν ἐκεῖνο τὸ αἰσχρὸν, τὴν ἄφρονα καρτέρησιν, ἀνδρείαν εἶναι (193d6-7).</p>	<p>Contradiction par contrariété (synonymie entre καρτερία et καρτέρησις)</p>
--	--	---

1.6.2 Deuxième mise en contradiction : 194d-199e

Il est maintenant au tour de Nicias de proposer une définition. Celui-ci définit le courage comme « une forme de savoir » (σοφίαν τινὰ τὴν ἀνδρείαν [194d9]), plus précisément « la connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances » (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν [194e11-195a1]). Socrate est à la recherche d'une définition qui est identique dans tous les cas (cf. 191c7-e2) : l'objet défini est alors appréhendé comme identique à sa définition. En vertu de ce principe, Socrate remarque une anomalie dans la définition de Nicias. En effet, la science se rapporte tant au passé et au présent qu'au futur. La définition de Nicias, quant à elle, ne se rapporte qu'aux événements et aux maux futurs. Bref, la définition de Nicias ne constitue qu'un tiers (τρίτον) de la science (199c4-5). Pour que la définition de Nicias soit juste, Socrate propose alors la modification suivante, que Nicias accepte : le courage est « la connaissance de la totalité des biens et des maux de toutes les époques » (ἐπιστήμη ἢ ἀνδρεία ἐστίν, ἀλλὰ σχεδόν τι ἢ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως ἐχόντων [199c6-7]). Cette définition sera immédiatement rejetée, car elle comporte en soi une contradiction. En effet, il a été dit précédemment que le courage est une partie de la vertu (190d3-5 [μέρος], 198a4-5

[μόριον]). Or, la nouvelle définition ne se rapporte pas à une partie de la vertu, mais à son ensemble. La contradiction est formulée à partir des deux propositions suivantes : 1) Καὶ μὴν ἔφαμέν γε τὴν ἀνδρείαν μόριον εἶναι ἐν τῶν τῆς ἀρετῆς (199e6-7); 2) Οὐκ ἄρα, ὦ Νικία, μόριον ἀρετῆς ἂν εἴη τὸ νῦν σοι λεγόμενον, ἀλλὰ σύμπασα ἀρετή (199e3-4). La contradiction peut être envisagée de deux façons : soit comme une négation (μόριον εἶναι / Οὐκ ἄρα... μόριον...), soit comme l'expression d'une contrariété (μόριον ἀρετῆς / σύμπασα ἀρετή).

Ainsi donc, la contradiction peut être employée de manière positive pour invalider une thèse, entendue qu'une thèse est adéquate et conforme à la vérité si elle ne possède pas en elle-même de contradiction ni n'en entraîne une. Comme l'a remarqué F. J. Gonzalez dans l'analyse de ce passage, l'*elenchos* n'entraîne pas toujours que des résultats négatifs : ainsi, à la toute fin du texte, les deux généraux reconnaissent Socrate pour supérieur et Lysimaque veut même lui confier l'éducation de ses fils⁶⁷. Ce dernier passage nous rend sensibles au point suivant : le fait de reconnaître les contradictions propres à un discours est déjà une certaine forme de connaissance ou, peut-être, la reconnaissance des contradictions représente la voie la plus assurée vers le chemin de la connaissance, car elle indique là où le sujet connaissant fait fausse route.

Tableau 1.6.2

Lachès 194d1-199e13	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Le courage est la connaissance de la totalité des biens et des maux de toutes les époques.</p> <p>P2 = Un homme qui possède une telle connaissance ne serait pas éloigné de la vertu totale.</p>	
---------------------	--	--

⁶⁷ Gonzalez 1998 : 37.

	<p>P3 = Or, il a été convenu précédemment que le courage est une partie de la vertu.</p> <p>C1 = La nouvelle définition ne se rapporte donc pas à une partie de la vertu, mais à sa totalité.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) Καὶ μὴν ἔφαμέν γε τὴν ἀνδρείαν μόριον εἶναι ἐν τῶν τῆς ἀρετῆς (199e6-7)</p> <p style="text-align: center;">ou</p> <p>2) Οὐκ ἄρα, ὦ Νικία, μόριον ἀρετῆς ἂν εἴη τὸ νῦν σοι λεγόμενον, ἀλλὰ σύμπασα ἀρετὴ (199e3-4)</p>	<p>Contradiction hybride (négation ou contrariété)</p>
--	---	--

1.7 *Ion*

L'*Ion* est habituellement considéré comme un dialogue de jeunesse. La classification de l'*Ion* dans les premiers dialogues tient surtout à sa brièveté, à son caractère réfutatif et à certaines maladresses qui seraient le fait de la jeunesse de Platon. Toutefois, il est à noter que l'*Ion* se distingue des autres dialogues avec lesquels il est classé. Contrairement à la majorité des dialogues de jeunesse, l'*Ion* ne s'attache pas à définir un objet. Il ne pose pas une seule fois la célèbre question socratique « Qu'est-ce que le X? » (τί ἐστίν...), mais vise plutôt à examiner si les connaissances qu'Ion dit posséder sont bien réelles. Qui plus est, le dialogue prend souvent un aspect dogmatique (p. ex., le long discours de Socrate sur l'inspiration poétique, qui scinde la réfutation en deux) et se termine selon certains par une conclusion positive. Pour ces raisons, ainsi que pour les maladresses qu'il comporte, l'*Ion* a été jugé inauthentique par de nombreux commentateurs du XIX^e et du début du XX^e siècle. J. Moreau concède que le dialogue contient des thèmes nettement platoniciens, mais préfère tout de même attribuer la paternité de l'*Ion* à un étudiant de Platon ou à un membre de l'Académie. Selon lui, les thèmes de l'*Ion* ne sont pas

nouveaux et nous pouvons les retrouver dans les autres dialogues platoniciens, qu'ils soient de jeunesse ou de vieillesse⁶⁸. J. D. Moore affirme quant à lui qu'aucun des arguments présentés par les tenants de l'inauthenticité de l'*Ion* ne tient la route, car ils se rapportent surtout à des questions de forme et non de fond. Selon lui, l'*Ion* n'est pas nécessairement le premier dialogue de Platon ni même un dialogue de jeunesse; surtout, il ne doit pas être tenu pour inauthentique pour la seule raison qu'il mélange des éléments de la jeunesse et de la maturité de Platon⁶⁹. De nos jours, l'authenticité de l'*Ion* semble communément admise.

L'*Ion* peut être divisé en trois parties : 1) examen de l'habileté du rhapsode (530a-532b); 2) discussion et exposé sur l'inspiration poétique (532b-536d); 3) examen de la rhapsodie (536d-542b)⁷⁰. La première partie comprend une réfutation (530d-532b), la troisième en contient quant à elle deux (536d-540b; 541c-542e). Dans les prochaines pages, nous présenterons uniquement les deux premières réfutations (530d-532b; 536d-540b), car la troisième n'en est pas véritablement une. En effet, comme l'a remarqué C. H. Kahn, le rhapsode n'affirme jamais qu'il possède une *technê* (quoiqu'il semble prendre ce dernier fait pour acquis en 530c8). De plus, Ion n'accepte pas vraiment la conclusion contradictoire présentée par Socrate⁷¹. Ceci étant dit, il convient tout de même de souligner que la contradiction de cette réfutation apparente est exprimée sous la forme d'une négation : 1) « Si donc, comme je le disais à l'instant, tu as sur Homère les connaissances de l'art (τεχνικὸς)... » (542a2-3); 2) « Eh bien, nous t'accorderons,

⁶⁸ Moreau 1939 : 419-428.

⁶⁹ Moore 1974 : 421-439.

⁷⁰ Pradeau 2001 : 15.

⁷¹ Kahn 1996 : 111.

Ion, ce qui te paraît le plus beau : d'être divin et non d'avoir les connaissances de l'art (μη τεχνικὸν) dans tes éloges d'Homère » (542b3-4)⁷².

1.7.1 Première mise en contradiction : 530d-532b

Ion affirme être habile uniquement sur Homère et pas sur Hésiode ou Archiloque (ΣΩ. : ...πότερον περὶ Ὀμήρου μόνον δεινὸς εἶ ἢ καὶ περὶ Ἡσιόδου καὶ Ἀρχιλόχου; ΙΩΝ. : Οὐδαμῶς, ἀλλὰ περὶ Ὀμήρου μόνον... [531a1-3]). Pourtant, de l'avis de Socrate, Homère parle des mêmes sujets que les autres poètes, par exemple Hésiode. Sur de tels sujets, Ion est capable d'expliquer à la fois ce que dit Homère et Hésiode. Quant aux sujets où ils ne disent pas la même chose, par exemple l'art divinatoire, Ion affirme que le devin est plus à même d'expliquer les points sur lesquels Homère et Hésiode s'accordent et diffèrent. Selon Socrate, si le devin, qui possède l'art de la divination, est en mesure d'expliquer les endroits où Homère et Hésiode s'accordent et diffèrent, Ion, qui possède l'art du rhapsode, devrait également être en mesure de le faire. Par la même analogie avec les arts, Socrate montre que celui qui possède la science des nombres est celui qui reconnaît celui qui parle bien ou mal des nombres. Il en va de même pour celui qui possède l'art de la médecine : il peut aussitôt reconnaître celui qui parle bien ou mal des aliments bons pour la santé. Comme Ion est lui aussi capable de reconnaître celui qui parle bien (Homère) et celui qui parle mal (Hésiode ou les autres poètes), qu'il a reconnu que le même homme est capable de bien juger ceux qui parlent de la même chose et que les différents poètes

⁷² Les tenants de l'inauthenticité tiennent l'affirmation 542b3-4 comme la conclusion positive du dialogue. W. J. Verdenius remet en cause le caractère positif de cette conclusion : « La fin positive du dialogue est sans importance. Elle ne repose point sur la conclusion du raisonnement, celle-ci étant négative: "Il n'y a aucun art qui soit de la compétence d'Ion". S'il affirme lui-même sa compétence sans en pouvoir donner la preuve, il est *adikos*; s'il admet ne pas être compétent, il est *theios*, lui dit Socrate. De ces deux épithètes c'est, cela se comprend, la dernière que choisit Ion. En faisant cela il ne se fie qu'à la valeur affective de ces termes, sans réfléchir sur les conséquences. Cette fin du dialogue n'est donc autre chose qu'une dernière caractérisation de sa vanité. » (Verdenius 1943 : 236)

traitent presque tous des mêmes choses, il en résulte donc que si Ion possède l'art du rhapsode, il sera également habile sur Homère et les autres poètes (περὶ Ὅμηρου τε δεινὸν εἶναι καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν) (532b3-4). La contradiction est exprimée comme suit : 1) Ion est habile uniquement sur Homère et pas (οὐδαμῶς) sur d'autres poètes, notamment Hésiode et Archiloque (...περὶ Ὅμηρου μόνον δεινός...) 2) Ion est habile sur Homère et les autres poètes (...περὶ Ὅμηρου τε δεινὸν εἶναι καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν). La contradiction repose sur une négation.

Tableau 1.7.1

<p><i>Ion</i> 530d9-532b7</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Ion affirme être habile uniquement sur Homère et pas sur Hésiode ou Archiloque.</p> <p>P2 = Homère parle des mêmes sujets que les autres poètes.</p> <p>P3 = Le même homme est capable de bien juger ceux qui parlent de la même chose.</p> <p>C1 = Si Ion possède l'art du rhapsode, il sera également habile sur Homère et les autres poètes.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ΣΩ. : ...πότερον περὶ Ὅμηρου μόνον δεινός εἶ ἢ καὶ περὶ Ἡσιόδου καὶ Ἀρχιλόχου; ΙΩΝ. : Οὐδαμῶς, ἀλλὰ περὶ Ὅμηρου μόνον... (531a1-3)</p> <p>2) ... περὶ Ὅμηρου τε δεινὸν εἶναι καὶ περὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν ... (532b3-4)</p>	<p>Contradiction par négation</p>
-------------------------------	---	-----------------------------------

1.7.2 Deuxième mise en contradiction : 536d-540b

Ion affirme qu'il appartient au rhapsode et à son art d'examiner et de juger tous (ἅπαντα [539e6]) les passages de l'œuvre d'Homère. Or, les différents arts sont indépendants les uns des autres, car ils possèdent des objets différents. Ainsi, lorsqu'il est question de pêche dans l'œuvre

d'Homère, il revient au pêcheur, et non au rhapsode, de juger de la véracité de ce qui est dit puisque le pêcheur possède l'art de la pêche. Pour les mêmes raisons, il revient au devin d'examiner et de juger les passages de l'œuvre d'Homère où il est question de divination. Par conséquent, ce n'est pas à tous (οὐκ ἄρα πάντα [540a5-6]) les passages de l'œuvre d'Homère que s'étendent les connaissances de l'art rhapsodique ni celles du rhapsode. La contradiction se présente sous la forme d'une négation (ἅπαντα/οὐκ ἄρα πάντα). Toutefois, il convient de remarquer que ce ne sont pas les mêmes termes qui sont niés. Ils signifient bien sûr la même chose, mais le terme ἄπας a un sens plus fort que πᾶς. De plus, nous n'avons pas dans le corps même du texte deux propositions contradictoires qui utilisent les mêmes termes. La seconde proposition (Οὐκ ἄρα πάντα γε γνώσεται ἡ ῥαψωδικὴ κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδὲ ὁ ῥαψωδός [540a5-6]) utilise le verbe « connaître » (γνώσεται), alors que la première utilise les verbes « examiner » (σκοπεῖσθαι) et « juger » (διακρίνειν) (ΣΩ. : ...οὔτω καὶ σὺ ἐμοὶ ἔκλεξον, ἐπειδὴ καὶ ἐμπειρότερος εἶ ἐμοῦ τῶν Ὀμήρου, ὅποια τοῦ ῥαψωδοῦ ἐστίν, ὃ Ἴων, καὶ τῆς τέχνης τῆς ῥαψωδικῆς, ἃ τῷ ῥαψωδῷ προσήκει καὶ σκοπεῖσθαι καὶ διακρίνειν παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. ΙΩΝ. : Ἐγὼ μὲν φημι, ὃ Σώκρατες, ἅπαντα. [539e1-6]). Pour ces raisons, nous ne pouvons considérer que ces deux propositions sont de véritables contradictoires.

Tableau 1.7.2

Ion 536d8-540b2	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Il appartient au rhapsode et à son art d'examiner et de juger tous les passages de l'œuvre d'Homère.</p> <p>P2 = Les différents arts sont indépendants les uns des autres, car ils possèdent des objets différents.</p> <p>P3 (contre-exemples)... = Ainsi, lorsqu'il est question de pêche dans l'œuvre d'Homère, il revient au pêcheur de juger de la véracité de ce qui est dit puisque le pêcheur possède l'art de la pêche. Pour les mêmes raisons, il</p>	
-----------------	---	--

	<p>revient au devin d'examiner et de juger les passages de l'œuvre d'Homère où il est question de divination.</p> <p>C1 = Par conséquent, ce n'est pas à tous les passages de l'œuvre d'Homère que s'étendent les connaissances de l'art rhapsodique ni celles du rhapsode.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ΣΩ. : ...οὔτω καὶ σὺ ἐμοὶ ἔκλεξον, ἐπειδὴ καὶ ἐμπειρότερος εἶ ἐμοῦ τῶν Ὀμήρου, ὅποια τοῦ ῥαψωδοῦ ἐστίν, ὃ Ἴων, καὶ τῆς τέχνης τῆς ῥαψωδικῆς, ἃ τῷ ῥαψωδῷ προσήκει καὶ σκοπεῖσθαι καὶ διακρίνειν παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. ΙΩΝ. : Ἐγὼ μὲν φημι, ὃ Σώκρατες, ἅπαντα. [539e1-6]).</p> <p>2) Οὐκ ἄρα πάντα γε γινώσεται ἡ ῥαψωδικὴ κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδὲ ὁ ῥαψωδός. (540a5-6).</p>	<p>Contradiction par négation</p> <p>Contradiction apparente (terminologie différente)</p>
--	--	--

1.8 Protagoras

Le *Protagoras* est un dialogue riche et complexe dans lequel, selon plusieurs, le génie de Platon dévoile ses premières couleurs. En raison de sa grande richesse stylistique, A. Croiset le classe parmi les derniers dialogues de jeunesse de Platon⁷³. C. H. Kahn le classe thématiquement avec le *Lachès*, le *Charmide*, l'*Euthyphron* et le *Ménon* : comme ces trois premiers dialogues, le *Protagoras* s'attache à la question de la vertu; quant au *Ménon*, il poursuit la discussion instaurée dans le *Protagoras* comme s'il en était la suite⁷⁴. Le *Protagoras* est un dialogue réfutatif : Platon y dépeint la réfutation de Protagoras par Socrate. Or, le *Protagoras* se distingue des autres dialogues réfutatifs par sa forme plus complexe : le dialogue commence par une scène descriptive digne de la comédie, se poursuit par une discussion entre Protagoras et Socrate, entrecoupée par un mythe et un discours long et argumenté, puis prend la forme

⁷³ Croiset 1923 : 3-4.

⁷⁴ Kahn 1996 : 210-212.

d'une discussion de type réfutative, dans laquelle les rôles sont momentanément inversés (nous avons ici un rare exemple de Socrate se faisant interroger par son interlocuteur), pour ensuite se poursuivre par une exégèse poétique – que d'aucuns jugent ironique – et se terminer par une réfutation. Du point de vue de la forme, le *Protagoras* est aussi riche que le *Banquet*. Les thèmes abordés sont également variés. Bien sûr, la vertu demeure le sujet principal, plus précisément son unité et sa capacité à être enseignée, mais il semble impossible d'attribuer au *Protagoras* un objet unique⁷⁵. D'ailleurs, on ne retrouve pas la question socratique « Qu'est-ce que le X? » (τί ἐστίν...). Le dialogue se termine sur une impasse : la conclusion à laquelle la discussion a mené contredit tant la position initiale de Socrate que celle de Protagoras. L. Bodin voit dans le *Protagoras*, plus précisément dans le mythe et le discours suivi initial, un savant pastiche de la méthode dialectique du Protagoras historique⁷⁶.

1.8.1 Première mise en contradiction : 329c-333b

Socrate demande à Protagoras si la vertu est une chose unique, dont la justice, la piété et la sagesse sont des parties, ou si ces dernières ne sont que des noms différents d'un seul et même tout (329c6-d2). De l'avis de Protagoras, la vertu est une chose unique, et la justice, la piété et la sagesse en sont les parties. Les parties de la vertu diffèrent les unes des autres, que ce soit en elles-mêmes ou par leurs propriétés respectives. Bref, aucune partie de la vertu ne ressemble à une autre (330b). Ainsi, la justice est telle qu'elle est juste et la piété est telle qu'elle est pieuse (330d-e). Socrate relève une première difficulté avec cette définition, laquelle prend la forme d'une réduction à l'absurde : si les choses sont telles que le dit Protagoras, alors la piété n'est

⁷⁵ Ildefonse 1997 : 10.

⁷⁶ Bodin 1975.

pas une chose juste et la justice, une chose pieuse. En d'autres mots, la justice est impie et la piété, injuste, ce qui apparaît scandaleux aux yeux d'un Grec du quatrième siècle avant notre ère. Pour éviter une telle conséquence absurde, il faudrait donc poser l'identité entre le pieux et le juste, ce qui invaliderait la thèse de départ selon laquelle la vertu est une chose unique, dont la justice, la piété et la sagesse sont des parties. Protagoras n'accepte toutefois pas le raisonnement de Socrate. Selon lui, il existe une différence entre similarité et identité. Ainsi, le pieux et le juste se ressemblent, sans pour autant être identiques. Socrate décide alors de laisser ce point en suspens, mais continue la réfutation sur une autre lancée⁷⁷.

Socrate demande à Protagoras si la déraison (ἀφροσύνη) s'oppose au savoir (τοῦναντίον ἐστὶν ἢ σοφία). Protagoras répond par l'affirmative. Les hommes qui agissent correctement (πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς) sont raisonnables (σωφρονεῖν), et c'est par leur sagesse qu'ils sont raisonnables (σωφροσύνη σωφρονοῦσιν [332b1]). À l'inverse, les hommes qui n'agissent pas correctement (μὴ ὀρθῶς πράττοντες) sont déraisonnables (οὐ σωφρονοῦσιν), et c'est par leur déraison qu'ils sont déraisonnables (τὰ μὲν ἀφρόνως πραττόμενα ἀφροσύνη πράττεται [332b4-5]). Le fait d'agir de manière déraisonnable est le contraire de celui d'agir de manière raisonnable/sage (Τοῦναντίον ἄρα ἐστὶν τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως [332b3-4]). Il en va ainsi pour d'autres couples de contraires : force et faiblesse, rapidité et lenteur, beau et laid, bon et mauvais, aigu et grave, etc. Protagoras admet qu'à chacun des contraires s'oppose un contraire unique, et non plusieurs (ἐν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μὴ [332d2-3]). Or,

⁷⁷ R. E. Allen voit quant à lui deux *elenchoi* dans le seul passage 328d-334c, soit un *elenchos* en 330b-332a et un autre en 332a-333b (Allen 1996 : 106 et 112). La section 330b-332a ne représente pas, à notre avis, un *elenchos*, car la question abordée est laissée en suspens. Qui plus est, nous n'y avons décelé aucune contradiction formelle : Protagoras refuse l'identité posée par Socrate.

Protagoras ne s'est pas rendu compte que Socrate a joué sur la synonymie entre les termes σοφία et σωφροσύνη pour passer subrepticement de l'un à l'autre. Socrate réfutera Protagoras sans problème en montrant que la déraison (ἄφροσύνη) possède plus d'un contraire, soit le savoir (σοφία) et la sagesse (σωφροσύνη). Socrate résume la contradiction en ces mots : « D'ailleurs, comment seraient-elles en accord, puisqu'il est nécessaire qu'une chose n'admette qu'un contraire, et pas plus, tandis que pour la déraison, qui est une chose unique, nous avons deux contraires : le savoir et la sagesse? » (trad. Ildefonse, légèrement modifiée) (Πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἓν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῆ δὲ ἀφροσύνη ἐνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὖ φαίνεται [333a8-b2]). La contradiction est exprimée ici à la façon d'une négation sous-entendue : en effet, admettre que la déraison possède comme contraire le savoir et la sagesse revient en quelque sorte à dire qu'une chose n'a pas un seul contraire, mais qu'elle en a plus. Or, une chose doit avoir un seul contraire (μόνον ἐναντίον), et pas plusieurs (πλείοσιν μή). Le raisonnement relève toutefois du sophisme, car il repose sur une synonymie pernicieuse⁷⁸. Certains y ont également vu un vice logique (auto-prédication)⁷⁹.

Tableau 1.8.1

<i>Protagoras</i> 329c-333b	<u>Forme de l'argument</u> P1 = La vertu est une chose unique, et la justice, la piété et la sagesse en sont les parties. P2 = À chacun des contraires s'oppose un contraire unique, et non plusieurs. P3 = La déraison (ἄφροσύνη) possède plus d'un contraire, soit le savoir (σοφία) et la sagesse (σωφροσύνη). C1 (implicite) = À chacun des contraires s'oppose plusieurs contraires.	
-----------------------------	---	--

⁷⁸ Taylor 1991 : 122. Ildefonse 1997 : 187-188.

⁷⁹ Vlastos 1965 : 249-250. Pour une opinion opposée, voir Allen 1996 : 109-111.

	<p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ...ἐν ἐνὶ μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείω δὲ μή... (332d2-3)</p> <p>2) Πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἐν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείοσιν δὲ μή, τῇ δὲ ἀφροσύνη ἐνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὐτῷ φαίνεται (333a8-b2).</p>	<p>Contradiction par négation sous-entendue</p> <p>Argument sophistique</p>
--	---	---

1.8.2 Deuxième mise en contradiction : 349d-360e

Même si les parties de la vertu sont voisines entre elles, il n'en demeure pas moins, de l'avis de Protagoras, que le courage est totalement différent (...ἢ δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺ διαφέρον πάντων τούτων [349d4-5]) des autres parties de la vertu. Socrate tente dans un premier temps de réfuter cette affirmation par un jeu fragile d'identités : 1) les courageux sont audacieux (θαρραλέους); 2) la vertu est belle et bonne; 3) il existe deux types d'audace, le premier étant lié à la connaissance, le second à la folie; 4) si les courageux sont audacieux, il ne peut s'agir de la forme d'audace assimilable à la folie, car la vertu est belle (et la folie, laide); il s'agira donc de la forme d'audace assimilable à la connaissance (σοφία); par conséquent, la connaissance est identique au courage (καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἢ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη [350c4-5]). La contradiction repose ici sur l'opposition entre « être identique » (εἴη) et « être différent » (διαφέρον). Protagoras évite la contradiction en s'appuyant sur ce que R. Blanché considère comme une « exemplification assez longue et maladroite de la règle élémentaire de la conversion par accident »⁸⁰. En effet, Protagoras concède qu'il a affirmé que « les courageux sont

⁸⁰ Blanché 1970 : 20-21.

audacieux », mais, selon lui, il n'en résulte pas que « les audacieux soient également courageux » (350d-351b).

Socrate parviendra finalement à réfuter Protagoras par un raisonnement long et sinueux, qui repose principalement sur la contrariété : définissant la lâcheté comme l'ignorance de ce qui est ou n'est pas redoutable, puis établissant que le courage est le contraire de la lâcheté, il obtient facilement une définition contraire du courage, selon laquelle le courage est la connaissance de ce qui est ou n'est pas redoutable (Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν... [360d4-5]). Socrate ne tire pas ici explicitement la conclusion contradictoire, laquelle va comme suit : par conséquent, le courage est identique (ἐστίν) aux autres vertus, puisqu'il ressemble à la connaissance (σοφία). Il s'agit donc d'une contradiction implicite reposant sur une opposition par contrariété (διαφέρον/ἐστίν). Toutefois, cette contradiction n'est pas valide : du fait que le courage soit la « connaissance de ce qui est ou n'est pas redoutable », il ne résulte pas que le courage soit identique à la connaissance tout entière. Il y a ici une confusion entre attribution relative et attribution absolue.

Tableau 1.8.2

<p><i>Protagoras</i> 349d-360e1)</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Le courage est totalement différent des autres parties de la vertu.</p> <p>P2 = La lâcheté est l'ignorance de ce qui est ou n'est pas redoutable.</p> <p>P3 = Le courage est le contraire de la lâcheté.</p> <p>P4 = Le courage est la connaissance de ce qui est ou n'est pas redoutable.</p>	
--------------------------------------	--	--

	<p>C1 (implicite) = Le courage est identique aux autres vertus, puisqu'il ressemble à la connaissance.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ...ή δὲ ἀνδρεία πάνυ πολὺ διαφέρει πάντων τούτων. (349d4-5)</p> <p>2) Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν... (360d4-5)</p>	<p>Contradiction implicite par contrariété</p> <p>Contradiction implicite apparente (confusion entre attribution relative/absolue)</p>
--	--	--

1.9 Gorgias

Terminons l'analyse de la forme des contradictions par le dialogue qui, de l'avis de certains, se situe d'un point de vue chronologique à la toute fin des dialogues de jeunesse⁸¹. De nombreuses raisons ont été données à l'appui de cette thèse. Tout d'abord, le *Gorgias* est l'un des textes les plus longs écrits par Platon (troisième en importance avec la *République* et les *Lois*), ce qui contraste avec les dialogues de jeunesse⁸². De plus, le ton adopté par le Socrate du *Gorgias* est beaucoup plus positif et dogmatique par rapport aux autres écrits de la même époque⁸³. Enfin, la méthode employée par le Socrate du *Gorgias* est différente : il utilise davantage de discours longs, il révèle pour la première fois un intérêt pour la classification et, comme dans la *République*, clôt la discussion par la présentation d'un mythe⁸⁴. Faisant bande à part, C. H. Kahn est quant à lui d'avis que le *Gorgias* est l'un des premiers dialogues jamais écrits par Platon⁸⁵.

⁸¹ Dodds 1959 : 20; Irwin 1979 : 5-6.

⁸² Dodds 1959 : 20.

⁸³ Irwin 1979 : 6.

⁸⁴ Dodds 1959 : 17.

⁸⁵ Kahn 1996 : 128.

Le *Gorgias* est un dialogue indéniablement réfutatif. Il contient à lui seul plus de 50 occurrences des termes de la racine *ἐλεγχ-.⁸⁶ Toutefois, la réfutation prend ici un aspect beaucoup plus agressif que dans les autres dialogues réfutatifs. Dans les prochaines pages, nous analyserons uniquement les réfutations de Gorgias et de Polos⁸⁷.

1.9.1 Première mise en contradiction : 454a-460e

Dans un long monologue où il vante les mérites de la rhétorique, Gorgias affirme qu'il ne faut pas condamner le maître de rhétorique si l'un de ses élèves, une fois devenu orateur, se sert à tort de la rhétorique, c'est-à-dire de manière injuste (ἐὰν δὲ οἴμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾶτα ταύτη τῆ δυνάμει καὶ τῆ τέχνῃ ἀδικῆ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. [457b5-7]). En d'autres mots, le professeur de rhétorique n'est pas responsable des agissements de ses élèves. En 460a, Gorgias soutient que le maître de rhétorique enseigne également à ses élèves ce qui est juste et injuste. Comme on devient maçon en apprenant l'art du maçon et musicien en apprenant la musique, on devient juste en apprenant la justice et, par

⁸⁶ Robinson 1953 : 15.

⁸⁷ La réfutation de Calliclès s'étend de 481b à la toute fin du dialogue. Socrate s'attaque tout d'abord à la thèse de Calliclès selon laquelle la loi et la nature sont différentes, voire contraires la plupart du temps (ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος... [482e5-6]). Socrate montrera que la même chose est honteuse à la fois selon la loi et la nature (489a-b). Or, il ne découle pas nécessairement de la proposition « la même chose est honteuse à la fois selon la loi et la nature » que « la loi et la nature sont identiques ». De plus, Calliclès affirme que la loi et la nature sont différentes *le plus souvent* (τὰ πολλὰ), donc pas dans *tous les cas*. Socrate s'attaque ensuite à la proposition selon laquelle les hommes les meilleurs sont ceux qui valent le plus (489e). Il ne la réfute pas en tant que telle (c'est-à-dire en démontrant sa contradictoire), mais montre plutôt que Calliclès varie sur le même sujet : Calliclès affirme que les hommes les meilleurs sont tantôt les plus forts, tantôt les plus sages, tantôt autre chose (491b-c). En troisième lieu, Socrate s'en prend à la définition selon laquelle l'agréable est identique au bien (τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν [495a3]). Deux pages Estienne plus tard, Calliclès est forcé de concéder que l'agréable est différent du bien (ἕτερον ... τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ [497a4-5]). Nous avons donc une contradiction qui repose sur deux termes contraires. Toutefois, il ne s'agit pas d'une réfutation réelle puisque Calliclès répond contrairement à sa pensée, comme il le dit d'ailleurs explicitement (cf. 495a-b). Le reste de la discussion se poursuit sur le même mode : Calliclès ne répond pas selon ses propres opinions et avoue même qu'il répond comme Socrate le veut pour sortir le plus rapidement possible de la discussion (cf. 499b-c et 501c).

conséquent, on agit de manière juste. Il en résulte donc que l’orateur sera nécessairement un homme juste puisqu’il aura appris la justice (Τὸν δὲ ῥητορικὸν ἀνάγκη ἐκ τοῦ λόγου δίκαιον εἶναι [460c4-5]) et qu’il ne voudra pas agir avec injustice (Οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ ῥητορικὸς ἀδικεῖν [460c5-6]). Socrate souligne la contradiction par ces termes : « Or, maintenant, voilà que le même individu – je parle toujours de l’orateur – a tout l’air de n’avoir jamais commis la moindre injustice, n’est-ce pas? » (Νῦν δέ γε ὁ αὐτὸς οὗτος φαίνεται, ὁ ῥητορικὸς, οὐκ ἂν ποτε ἀδικήσας. ἢ οὐ; [460d6-460e2]). L’opposition touche donc les propositions 457b5-7 et 460d6-460e2. Le sujet est le même (ὁ ῥητορικὸς), mais celui-ci pose deux actions contraires : d’un côté, l’orateur commet une injustice (ἀδικῆ), de l’autre il n’en commet pas (οὐκ... ἀδικήσας)⁸⁸. La contradiction est exprimée ici par une négation⁸⁹.

Tableau 1.9.1

<p><i>Gorgias</i> 454a4-460e2</p>	<p><u>Forme de l’argument</u></p> <p>P1 = L’orateur se sert de la rhétorique de manière injuste.</p> <p>P2 = Le maître de rhétorique enseigne également à ses élèves ce qui est juste et injuste.</p> <p>P3 = On devient juste en apprenant la justice et, par conséquent, on agit de manière juste.</p>	
-----------------------------------	--	--

⁸⁸ Dans une note à sa traduction, M. Canto affirme : « Les deux déclarations de Gorgias qui, selon Socrate, ne sont pas compatibles, sont, d’une part, celle où il prétend que le rhéteur enseigne le juste et l’injuste (cf. 454b), et, d’autre part, celle où il refuse d’admettre la responsabilité du professeur de rhétorique. » (Canto 1987 : 323). Canto reprend en fait la note de E. R. Dodds, selon laquelle la conclusion (implicite) est la suivante : « ...the statements of Gorgias which in Socrates’ opinion *do not harmonize* (461a2) are the claim that rhetoric is concerned with right and wrong (454b) and the denial of the teacher’s responsibility (456c-457c)... » (Dodds 1959 : 220). Or, la contradiction repose plutôt sur le fait que le même homme agit à la fois justement et injustement.

⁸⁹ Plus tard dans le dialogue, Platon utilise une autre version de cette contradiction, énoncée cette fois-ci avec des termes contraires. En 519c-d, Socrate critique les sophistes en des termes semblables à ceux utilisés pour critiquer les rhéteurs : les sophistes n’enseignent pas vraiment la justice, car s’ils le faisaient, ils n’accuseraient pas leurs disciples de les traiter injustement. Socrate dit : « Mais dis-moi, par le dieu de l’amitié, ne trouves-tu pas absurde (ἄλογον) de soutenir qu’on a rendu bon (ἀγαθὸν) un homme et de reprocher aussitôt après à ce même homme, devenu bon grâce à nous et qui est censé l’être réellement, d’être méchant (πονηρός)? » (519e)

	<p>C1 = Il en résulte que l'orateur sera nécessairement un homme juste puisqu'il aura appris la justice et qu'il ne voudra pas agir avec injustice.</p> <p>C2 = L'orateur a tout l'air de n'avoir jamais commis la moindre injustice.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ἐὰν δὲ οἴμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾶτα ταύτη τῆ δυνάμει καὶ τῆ τέχνῃ ἀδικῆ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. (457b5-7)</p> <p>2) Νῦν δέ γε ὁ αὐτὸς οὗτος φαίνεται, ὁ ῥητορικὸς, οὐκ ἂν ποτε ἀδικήσας. ἢ οὐ; (460d6-460e2).</p>	<p>Contradiction par négation</p>
--	--	-----------------------------------

1.9.2 Deuxième mise en contradiction : 466b-468e

Polos affirme que les tyrans sont tout puissants dans la cité (... ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι [466e3]), ce que remet vivement en doute Socrate. En effet, la toute-puissance est un bien pour celui qui la possède (466e). Socrate montrera à Polos que, bien que les orateurs et les tyrans fassent ce qui leur paraisse le meilleur, ils ne font pas nécessairement ce qu'ils veulent. Tout être humain, qu'il pose une action bonne, mauvaise ou neutre, la pose en vue d'un bien. Le tyran et l'orateur, en faisant ce qu'ils veulent, c'est-à-dire en dépouillant un homme de ses richesses, en l'exilant ou en le mettant à mort, croient y trouver leur avantage, mais cet avantage peut parfois s'avérer un désavantage. Ainsi, le fait de faire ce qui leur plaît n'est pas nécessairement lié au bon et à l'avantageux. Le tyran et l'orateur, en faisant ce qui leur plaît, ne sont donc pas tout-puissants, car la toute-puissance est un bien, tandis que le fait de faire ce qui leur plaît peut être mauvais.

À la question « Alors, comment un tel homme peut-il être tout puissant dans sa propre cité? – s’il est vrai, de ton propre aveu, qu’être tout puissant soit un bien » (Ἔστιν οὖν ὅπως ὁ τοιοῦτος μέγα δύναται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, εἴπερ ἐστὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἀγαθόν τι κατὰ τὴν σὴν ὁμολογίαν; [468d7-e2]), Polos répond par la négative (Οὐκ ἔστιν [468de2-3]). Par conséquent, les tyrans sont et ne sont pas tout puissants dans la cité. Nous ne retrouvons pas deux propositions contradictoires explicitement formulées, que nous pourrions mettre côte à côte. Toutefois, en dépit de ces éléments, il est possible de voir que la contradiction repose encore une fois sur une négation.

Tableau 1.9.2

<p><i>Gorgias</i> 466b4-468e</p>	<p><u>Forme de l’argument</u></p> <p>P1 = Les tyrans sont tout-puissants dans la cité.</p> <p>P2 = La toute-puissance est un bien pour celui qui la possède.</p> <p>P3 = Le tyran et l’orateur, en faisant ce qui leur plaît, croient y trouver leur avantage, mais cet avantage peut parfois s’avérer un désavantage. Ainsi, le fait de faire ce qui leur plaît n’est pas nécessairement lié au bon et à l’avantageux.</p> <p>C1 = Le tyran et l’orateur, en faisant ce qui leur plaît, ne sont donc pas tout-puissants.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ... [τυράννος] ἔστιν τὸ μέγα δύνασθαι (466e3)</p> <p>2) Οὐκ ἔστιν [τυράννος τὸ μέγα δύνασθαι] (468de2-3)</p>	<p>Contradiction implicite par négation</p>
----------------------------------	--	---

1.9.3 Troisième mise en contradiction : 474b-475e

Socrate affirme qu'il est plus mauvais de commettre l'injustice que de la subir (τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἢ γένοιθαι [474b3-4]). Polos est d'un avis contraire : il est plus mauvais de subir l'injustice que de la commettre ({ΣΩ.} ...πότερον δοκεῖ σοι, ὦ Πῶλε, κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι; {ΠΩΛ.} Τὸ ἀδικεῖσθαι ἔμοιγε. [474c5-6]). Socrate le réfutera en s'appuyant sur l'identité entre beau et bon et laid et mauvais : puisque le fait de commettre l'injustice est plus laid que de la subir (αἴσχιον), il sera également pire (κάκιον). Polos est forcé de reconnaître en 475c8 qu'il est plus mauvais de commettre l'injustice que de la subir (... τὸ ἀδικεῖν κάκιον ἂν εἴη τοῦ ἀδικεῖσθαι). La contradiction repose ici sur l'interversion du sujet et du complément, lesquels entretiennent un rapport de contrariété : 1) Commettre l'injustice (ἀδικεῖν) est plus mauvais (κάκιον) que de la subir (ἀδικεῖσθαι); 2) Subir l'injustice (ἀδικεῖσθαι) est plus mauvais (κάκιον) que de la commettre (ἀδικεῖν). De l'avis de Dodds, l'argument laisse grandement à désirer puisqu'il semble reposer sur l'ambiguïté du terme ὠφέλιμον⁹⁰. Vlastos n'y voit quant à lui aucune « magouille sophistique »⁹¹.

Tableau 1.9.3

<p><i>Gorgias</i> 474b2-475e6</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 = Il est plus mauvais de subir l'injustice que de la commettre.</p> <p>P2 = Le beau et le bon sont la même chose.</p> <p>P3 = Le laid et le mauvais sont la même chose.</p>	
-----------------------------------	---	--

⁹⁰ Dodds 1959 : 249 : « We must remember that when the *Gorgias* was written the study of logic was still in its earliest infancy... Nevertheless, it is not easy to believe with T. Gomperz and others that Plato was wholly unconscious of the equivocation... It looks rather as if he was content at this stage to let Socrates repay the Sophists in their own coin, as no doubt Socrates often did... ».

⁹¹ Vlastos 1967 : 455 : « There is no sculduggery in the substitution of *evil* for *harmfulness* at this point, nor was there any when Polus was made to substitute *good* for *usefulness* a little earlier (475A 3)... ».

	<p>P4 = Le fait de commettre l'injustice est plus laid que de la subir.</p> <p>C1 = Il est donc plus mauvais de commettre l'injustice que de la subir.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) Τὸ ἀδικεῖσθαι κάκιον τοῦ ἀδικεῖν (proposition reconstituée; 474c5-6)</p> <p>2) τὸ ἀδικεῖν κάκιον ἂν εἶη τοῦ ἀδικεῖσθαι (475c8)</p>	<p>Contradiction par contrariété, avec interversion du sujet et du prédicat.</p>
--	---	--

1.9.4 Quatrième mise en contradiction : 476a-479d

Polos affirme que, pour une personne qui a commis une injustice, le pire des maux consiste à être puni (...τὸ ἀδικοῦντα διδόναι δίκην ἄρα μέγιστον τῶν κακῶν ἐστίν... [476a4-5]). Encore une fois, il ne sera pas difficile pour Socrate de lui prouver le contraire, et ce, par le raisonnement suivant : 1) le juste est beau (476b); 2) comme l'action de l'agent qui agit et l'effet produit sur le patient possèdent les mêmes caractères, l'homme qui est puni justement subira quelque chose de juste (476e); 3) le juste étant beau, l'action de punir justement et d'être justement puni sera belle (476e); 4) comme le beau est bon, l'homme qui est puni justement recevra quelque chose de bon et d'utile (477a); 5) l'âme de l'homme justement puni sera rendue meilleure (477a); 6) l'injustice étant le pire des maux, l'homme justement puni sera débarrassé du pire des maux (477a-b); 7) l'homme qui vit le plus mal est celui qui est injuste et que l'on n'a pas débarrassé de son injustice (478e); 8) or, être puni est une façon de se débarrasser de son mal (479d); 9) par conséquent, le pire des maux consiste à vivre sans être puni (479d).

Les deux propositions contradictoires sont les suivantes : 1) ...τὸ ἀδικοῦντα διδόναι δίκην ἄρα μέγιστον τῶν κακῶν ἐστίν... (476a4-5); 2) ...τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν (479d5-6). La contradiction repose clairement sur la négation d'un même verbe (διδόναι/μὴ διδόναι), relié au même sujet. Quelques lignes plus tard (479d7-e6), Socrate résume cet argument en l'appliquant au cas précis d'Archélaos. Réitérant l'opinion de Polos selon laquelle Archélaos est heureux (εὐδαιμονίζων [479d8]) parce qu'il échappe à la punition, Socrate avoue qu'il était d'une opinion contraire (τοῦναντίον) dès le début de la conversation, car celui qui n'est pas condamné pour ses crimes est le plus malheureux (ἀθλίω [479e3] / ἀθλιώτερον [479e5]) des hommes. Platon présente donc deux versions du même *problème* : d'un côté, une contradiction exprimée par une négation, de l'autre, une contradiction exprimée par deux termes contraires. Encore une fois, Dodds ne considère pas l'argument comme valide, car Socrate joue sur l'ambiguïté de certains termes, ici ὀφέλιμον et ἀγαθόν⁹².

Tableau 1.9.4

<p><i>Gorgias</i> 476a2-479d9</p>	<p><u>Forme de l'argument</u></p> <p>P1 : Le juste est beau.</p> <p>P2 : Comme l'action de l'agent qui agit et l'effet produit sur le patient possèdent les mêmes caractères, l'homme qui est puni justement subira quelque chose de juste.</p> <p>P3 : Le juste étant beau, l'action de punir justement et d'être justement puni sera belle.</p> <p>P4 : Comme le beau est bon, l'homme qui est puni justement recevra quelque chose de bon et d'utile.</p> <p>P5 : L'âme de l'homme justement puni sera rendue meilleure.</p>	
-----------------------------------	---	--

⁹² Dodds 1959 : 252-255.

	<p>P6 : L'injustice étant le pire des maux, l'homme justement puni sera débarrassé du pire des maux.</p> <p>P7 : L'homme qui vit le plus mal est celui qui est injuste et que l'on n'a pas débarrassé de son injustice.</p> <p>P8 : Or, être puni est une façon de se débarrasser de son mal.</p> <p>C1 : Par conséquent, le pire des maux consiste à vivre sans être puni.</p> <p><u>Énoncés de la contradiction</u></p> <p>1) ...τὸ ἀδικοῦντα δίδοναι δίκην ἄρα μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶν (476a4-5)</p> <p>2) ...τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ δίδοναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν (479d5-6).</p> <p>Ou</p> <p>1) εὐδαιμονίζων [479d8]</p> <p>2) ἀθλίω (479e3) / ἀθλιώτερον (479e5)</p>	<p>Contradiction hybride (contrariété et négation)</p>
--	---	--

1.10 Conclusion

Que nous révèle donc cette analyse? Tout d'abord, sur 24 mises en contradiction, 11 se soldent par une contradiction exprimée par une négation⁹³, 6 par une contradiction exprimée par des termes contraires⁹⁴ et 3 par une contradiction hybride⁹⁵. De plus, 4 contradictions (3 contradictions par négation et 1 contradiction hybride) ont été jugées apparentes : 2 d'entre elles résultent d'une confusion entre attribution relative et attribution absolue⁹⁶ et 2 autres de l'emploi de termes synonymes⁹⁷. Ainsi donc, Platon utilise le plus souvent la négation pour

⁹³ Plus précisément, les réfutations 1.1.1, 1.1.2, 1.2.1, 1.2.2, 1.2.3, 1.3.2, 1.3.3, 1.7.1, 1.8.1, 1.9.1 et 1.9.2. Il est à noter que la réfutation 1.1.2 contient deux contradictions.

⁹⁴ 1.1.3, 1.3.1, 1.5.1, 1.5.3, 1.6.1, 1.9.3.

⁹⁵ 1.4.1, 1.6.2, 1.9.4.

⁹⁶ 1.1.2 et 1.8.2.

⁹⁷ 1.5.2 et 1.7.2.

exprimer la contradiction (46 % des cas ou 58 % si nous incluons les contradictions par négation jugées apparentes). La contrariété suit de près la négation : Platon utilise des termes contraires dans 26 % des cas. La contradiction hybride, c'est-à-dire une contradiction exprimée à la fois par une négation et des termes contraires, est quant à elle utilisée dans 13 % des cas (17 % si nous incluons la contradiction hybride jugée apparente).

Les propositions contradictoires qui ont été extirpées des *elenchoi* platoniciens sont exprimées soit sous la forme de deux propositions opposées, soit sous la forme d'une proposition qui unit deux éléments opposés au moyen de la conjonction καί. Lorsqu'elles sont exprimées au moyen de deux propositions opposées, les paires de propositions contradictoires recensées ne sont pas identiques l'une à l'autre : les mêmes termes sont niés (ou deux termes contraires sont utilisés), mais les verbes sont quelquefois à un temps ou à un mode différent ou les termes niés (ou les termes contraires) sont entourés d'un texte différent. Cet aspect est inséparable de la forme des écrits de Platon. En effet, les dialogues réfutatifs de Platon ne sont pas des traités logiques ni des manuels didactiques. Ils relèvent tout autant de l'œuvre littéraire que du texte philosophique : ils mettent en scène des personnages (dont ils reproduisent le style langagier), se déroulent dans un lieu précis et comportent des « effets de scène ». Par conséquent, il serait quelque peu surprenant que Platon utilise toujours les mêmes termes dans ses propositions pour marquer une contradiction⁹⁸.

⁹⁸ Émile de Strycker a été confronté à une difficulté similaire lorsqu'il s'est donné pour tâche d'examiner les syllogismes présents au sein des écrits de Platon : « D'autre part les exigences de la composition littéraire, la fantaisie du génie de Platon et son incomparable richesse verbale ne souffrent guère de syllogismes où les termes soient répétés strictement dans les mêmes mots » (de Strycker 1932 : 219).

Les contradictions relevées dans l'analyse précédente sont en majorité exprimées à l'aide d'une négation. Nous pourrions donc émettre l'hypothèse selon laquelle Platon conçoit la contradiction logique sous la forme d'une proposition affirmative opposée à une proposition négative. Toutefois, il convient de remarquer que les contradictions par contrariété suivent de près les contradictions par négation quant à leur nombre. Il semble donc que Platon conçoive également la contradiction sous l'angle de la contrariété. Ce dernier fait est d'ailleurs corroboré par les trois cas de contradictions hybrides. Ainsi, dans l'*Hippias Mineur* 365c-369c (1.4.1), Socrate affirme que l'homme trompeur et l'homme sincère sont et ne sont pas les mêmes (ὁ αὐτὸς / οὐχ ὁ αὐτός), pour ensuite conclure que le même homme est trompeur et sincère (ψευδής τε καὶ ἀληθής). Dans le *Lachès* 194d-199e (1.6.2), la contradiction est présentée de deux façons : soit comme une négation (μόριον εἶναι / οὐκ ἄρα... μόριον...), soit comme l'expression d'une contrariété (μόριον ἀρετῆς / σύμπασα ἀρετή). Enfin, dans le *Gorgias* 476a-479d (1.9.4), Polos affirme que le pire des maux consiste à être puni, puis est contraint de reconnaître qu'il consiste plutôt à vivre sans être puni. La contradiction repose ici sur la négation d'un même verbe (διδόναι / μὴ δίδόναι), relié au même sujet. Toutefois, quelques lignes plus tard, Socrate reformule l'argument en l'appliquant au cas d'Archélaos. Archélaos semblait heureux (εὐδαιμονίζων) parce qu'il échappait à la punition, alors qu'il est maintenant reconnu que celui qui n'est pas condamné pour ses crimes est le plus malheureux (ἀθλίω ou ἀθλιώτερον) des hommes.

Le fait que Platon utilise à de nombreuses reprises des propositions contradictoires contenant des termes contraires ainsi que des propositions contradictoires hybrides montre qu'il existe un léger flottement entre la négation et la contrariété, flottement tout à fait normal

puisque, par exemple, le « laid » et « ce qui n'est pas beau » entretiennent une relation de synonymie, voire d'identité. À ce stade-ci de la recherche, il n'est pas possible de dire si Platon distinguait réellement la contradiction par négation de la contradiction par contrariété. Toutefois, dans un dialogue classé parmi les œuvres de vieillesse de Platon, le *Sophiste*, Platon distingue nettement la négation de la contrariété. En effet, pour résoudre le problème sophistique selon lequel on ne peut parler du non-être ni le concevoir, l'Étranger d'Élée montre que le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais qu'il lui est tout simplement différent. La négation est ici signe d'altérité et non de contrariété (251a-259d). Toutefois, bien que ces conclusions se rapportent à la façon de penser et de parler du non-être, il convient de remarquer qu'elles représentent surtout une solution platonicienne à un problème purement ontologique. Ce dont il s'agit ici pour Platon, c'est d'éviter de reconnaître l'existence d'une sixième forme intelligible qui serait le « non-être », soit le contraire de l'être. Il est difficile de savoir si la distinction entre négation et contrariété s'applique uniquement au cas de l'être. Ainsi, si le beau est le contraire du laid, alors le beau et le laid seront deux formes distinctes comprises dans la forme de l'être; mais si nous parlons du beau comme « ce qui n'est pas laid », en quoi celui-ci appartiendrait-il plus à la forme intelligible de la différence si nous entendons « beau » par « non laid »? Bref, la distinction entre la négation et la contrariété apparaît surtout comme une solution ponctuelle au problème du non-être tel qu'abordé dans le *Sophiste* et semble avoir une application limitée⁹⁹.

⁹⁹ « Plato wrestles a lot with the *negative*. His thinking about negation is strongly influenced by the Parmenidian attack of this as non-being. This explains also why his first attempt of characterization [is] not in terms of sentence-negation, but predicate negation. He is anxious to point out that the not-fine is as much a part of reality as the fine. Fine things and not-fine things are different, but both existing. Furthermore, the difference is a special *contrast* that Plato does not define any further. Nor has anyone since. Hence the problem is swept under the rug. In what consists the negativity of the not-fine? Otherwise? This is???» (Moravcsik 2004 : 9)

Retournons aux résultats de notre analyse. Nous avons vu que quatre contradictions avaient été jugées apparentes. Deux d'entre elles reposaient sur une synonymie, deux autres sur une confusion entre attribution relative et attribution absolue. Tout d'abord, l'argument de l'*Euthyphron* 9c-11b (1.5.2) – que plusieurs jugent sophistique – contient deux propositions contradictoires qui ne correspondent pas l'une à l'autre : la première possède la marque de l'universel (πάντες), la seconde ne la possède pas; de plus, ce ne sont pas les mêmes termes qui sont niés, mais bien deux proches synonymes, soit πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσιν et τὸ θεοφιλές. Il est possible toutefois que le Socrate de Platon entende ces deux expressions comme de parfaits synonymes et qu'il donne à la seconde proposition une connotation universelle. Nous avons toutefois préféré être prudents et compter cette contradiction parmi les contradictions « apparentes ». Quant au second argument, compris dans l'*Ion* 536d-540b (1.7.2), les deux propositions contradictoires qu'il contient n'utilisent les mêmes termes. Encore une fois, il est fort possible que le Socrate de Platon entende ces divers termes comme de parfaits synonymes, mais nous avons préféré les exclure.

Le second type de contradiction apparente est, à notre avis, beaucoup plus intéressant. Il s'agit de la célèbre confusion entre une attribution relative et une attribution absolue décrite par Aristote dans les *Réfutations sophistiques* 166b37ff :

Les paralogismes dont le ressort est une expression dite sans restriction, ou sous un certain aspect, c'est-à-dire sans limitation, se produisent lorsque ce qui est affirmé en partie est pris pour avoir été affirmé sans restriction; par exemple : *Si le non-être est un objet d'opinion, alors le non-être est*. De fait, cela ne revient pas au même d'*être telle chose* et d'*être tout court*. (...) Mais cela donne l'impression de revenir au même en raison de la similitude de l'expression, parce que, en d'autres mots, *être telle chose* diffère peu de *être*, et que *ne pas être telle chose* diffère peu de *ne pas être*. Il en va de même pour ce qui exploite le caractère restrictif ou absolu d'une affirmation. Par exemple :

Un indien, noir des pieds à la tête, est blanc en ce qui regarde les dents; il est donc blanc et non blanc. (trad. Dorion)

Si on en croit le dialogue platonicien l'*Euthydème*, les réfutations contenues dans les *Mémorables* de Xénophon ou le traité anonyme intitulé *Dissoi Logoi*, cette confusion – que les scholastiques appelleront *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* – était fort populaire à l'époque de Platon (voir le chapitre 3). Platon commet cette erreur à deux reprises. Dans le *Charmides* 160e-161b (1.1.2), Socrate passe subrepticement de « la pudeur est mauvaise pour l'homme indigent » à « la pudeur est mauvaise », puis conclut que « la pudeur est bonne et non bonne ». Or, la pudeur n'est pas mauvaise *tout court*, mais elle est mauvaise pour *l'homme indigent*. Dans le *Protagoras* 349d-360e (1.8.2), Socrate réfute la définition selon laquelle le courage est la « connaissance de ce qui est ou n'est pas redoutable » en montrant que le courage est « identique à la connaissance toute entière ». Or, la définition initiale se rapportait non pas à la connaissance *toute entière*, mais à une connaissance particulière, soit la connaissance *de ce qui est ou n'est pas redoutable*. Socrate a laissé tomber en chemin la particularité « de ce qui est ou n'est pas redoutable », ce qui lui a permis de réfuter Protagoras. Les deux propositions contradictoires relevées ne sont donc pas d'authentiques contradictoires puisque la première possède une particularité que la seconde ignore.

Lorsqu'on lit les lignes précédentes, une question se pose irrémédiablement : Platon était-il conscient de cette erreur? Cette question est importante pour la raison suivante : si Platon commet une telle erreur sans en être conscient, c'est donc dire que son « appréhension » de ce qui constitue une contradiction véritable laisse à désirer. Toutefois, s'il commet volontairement cette erreur, nous ne pouvons alors que nous étonner : pourquoi Platon décrit-il Socrate en train

d'utiliser des raisonnements sophistiques et des contradictions fausses? Nous ne pourrions jamais trancher le débat de manière satisfaisante. Qui peut savoir ce que Platon avait à l'esprit lorsqu'il écrivit ses dialogues? Cependant, la fréquence relativement restreinte de cette erreur nous incite à penser que Platon ne l'ignorait pas et qu'il utilisait en toute connaissance de cause des raisonnements fallacieux – et de fausses contradictions – dans les raisonnements qu'il prêtait à Socrate. D'ailleurs, le fait que ces deux contradictions apparentes se retrouvent dans deux dialogues qui contiennent chacun trois contradictions correctement formulées est selon nous assez évocateur d'une telle connaissance. Si Platon ignorait vraiment ce qui constitue une contradiction véritable, alors pourquoi utilisait-il plus souvent des contradictions véritables? Selon R. K. Sprague, qui a consacré un livre aux raisonnements fallacieux chez Platon, Platon connaissait le sophisme de l'équivocation et du *secundum quid* et les utilisait en toute connaissance de cause¹⁰⁰. Elle donne deux raisons à cette utilisation : 1) Platon voulait attirer notre attention sur certains problèmes philosophiques fondamentaux; 2) Le Socrate de Platon utilisait de tels raisonnements fallacieux pour provoquer une réaction chez son interlocuteur¹⁰¹. Il est également possible que Platon utilisait de tels raisonnements pour mettre en lumière certaines distinctions qu'il convenait d'établir dans certaines situations précises. Par exemple, comme nous l'avons vu plus tôt, Socrate utilise quelquefois des termes synonymes pour réfuter son adversaire. Pourtant, dans le *Protagoras* 338e-339d, il refuse d'accepter la contradiction soulevée dans son discours par Protagoras, car les deux termes niés ne sont pas les mêmes. Socrate utilise donc des synonymes, mais refuse qu'on en fasse de même auprès de lui. Or, il

¹⁰⁰ R. Robinson reconnaît également que Platon connaissait le sophisme de l'équivocation : « That Plato was sometimes conscious of the fallacy of ambiguous terms is certain from the *Euthydemus* (...). » (Robinson 1942 : 105)

¹⁰¹ Sprague 1962 : 80-87.

est peut-être possible que les arguments de l'*Ion* (536d-540b) et de l'*Euthyphron* (9c-11b) aient été voulus par Platon comme de simples exemples de raisonnement invalide dont la solution se trouve exposée en *Protagoras* 338e-339d.

Chapitre 2. Formulation explicite : Apologie de Socrate 26e6-28a5

Dans *La logique et son histoire*, R. Blanché affirme avec justesse que, lorsqu'on s'interroge sur les débuts de la logique, il devient impératif de bien distinguer « connaissance implicite » et « connaissance explicite ». La « connaissance implicite » se rapporte à la simple utilisation d'une règle ou loi logique. La « connaissance explicite » se divise quant à elle en deux niveaux : tout d'abord, conscience de la règle ou loi logique, décelable dans le langage utilisé; deuxièmement, formulation explicite de la loi ou règle logique. On pourrait également déduire, à partir des exemples donnés par Blanché, un troisième niveau d'explicite, soit la formulation de la règle ou loi logique en langage symbolique¹⁰².

Après avoir lu la section précédente, force est de constater que tous les exemples présentés se rapportent à une connaissance implicite. En effet, Platon semble concevoir dans la majorité des cas la contradiction de la même manière que l'Aristote du *Sur l'interprétation* 6, soit l'opposition entre une affirmation et une négation, mais il ne le dit jamais explicitement. Nous ne retrouvons pas un seul passage dans lequel Platon définit explicitement la contradiction (« La contradiction est... »). En règle générale, il se contente plutôt d'utiliser des propositions contradictoires de type « $p \ \& \ \sim p$ ». Est-ce à dire qu'il connaît vraiment ce qu'est une contradiction?

L'historien de la philosophie se voit confronté à plusieurs obstacles et risques d'erreur lorsque vient le temps d'interpréter la pensée de Platon. Il peut, entre autres, commettre des

¹⁰² Sur la question, voir : Blanché 1970 : 13-16.

« contresens par abstraction » : affirmer que Platon connaît ou mentionne explicitement Y, alors qu'il n'attire l'attention que sur X, lequel est assimilé à Y par l'interprète. Par exemple, certains commentateurs ont affirmé que Platon connaissait le principe de non-contradiction parce qu'il avait soutenu qu'une chose ne pouvait à la fois être et ne pas être (*Euthyd.* 293c8-9). Une autre erreur consiste à « insinuer le futur » : lire dans la pensée de Platon ce qui n'est devenu explicite que beaucoup plus tard. Par exemple, certains ont vu une ébauche du principe de non-contradiction dans le livre IV de la *République*. Or, ce principe n'a été formulé qu'à partir d'Aristote. L'erreur consisterait donc à lire le livre IV de la *République* à la lumière d'Aristote, sans relever les particularités de la formulation platonicienne ni les différences avec la formulation aristotélicienne¹⁰³. L'un des moyens efficaces d'éviter ces erreurs d'interprétation consiste à déterminer si l'auteur analysé, en l'occurrence Platon, utilise un terme ou une expression distincte pour nommer ou décrire le concept qui fait l'objet de la recherche. Ainsi, si Platon utilise une telle expression pour parler de la contradiction, cela impliquerait un niveau d'explicité plus grand par rapport aux résultats de notre recherche précédente ou, selon les mots de Blanché, une « conscience » de ce qu'est une contradiction, laquelle dépasse la simple utilisation des propositions contradictoires.

Nous croyons avoir trouvé un passage de l'œuvre de Platon qui, du point de vue de la contradiction formelle, nous permet de gravir les premiers échelons de l'explicité : *Apologie de Socrate* 26e6-28a5. Tout d'abord, ce passage fait partie d'un *elenchos* et contient une expression qui, comme nous le verrons dans le chapitre 4, est constamment utilisée par Platon pour nommer

¹⁰³ Sur ces erreurs d'interprétation, voir Robinson 1953 : 1 à 6. Sur le principe de non-contradiction dans le livre IV de la *République*, voir le chapitre 5 de la première partie de cette thèse.

la contradiction ou décrire l'acte de se contredire. Deuxièmement, ce passage isole une proposition de son contexte et la présente explicitement comme « contradictoire ». Faut-il s'étonner : cette proposition est de la forme « $p \ \& \ \sim p$ ». De plus, ce passage présente une longue explication de ce qu'est « se contredire », ainsi que deux reformulations de la proposition contradictoire donnée en exemple. Enfin, la simple analyse de ce passage à la lumière du thème qui nous occupe, la contradiction formelle, nous permet de résoudre une difficulté philologique héritée de nos meilleurs manuscrits, difficulté qui est souvent balayée du revers de la main par la plupart des commentateurs.

Rappelons tout d'abord la scène : Socrate interroge Méléto dans ce qui apparaît comme la seule et unique mise en contradiction du dialogue (24c-28a) et montre aux membres du jury que son accusateur se contredit. En effet, Méléto accuse Socrate de ne pas croire aux dieux *de la cité* (26b). Plus précisément, il est d'avis que Socrate est totalement athée : il ne croit à *aucun* dieu (26c). Or, Méléto accuse également Socrate d'introduire de nouvelles divinités dans la cité, ce qui revient à dire qu'il croit d'une certaine manière aux dieux. À l'issue de ce contre-interrogatoire, Socrate obtient deux propositions contradictoires, selon lesquelles « Socrate ne croit pas aux dieux » et « Socrate croit aux dieux »¹⁰⁴. Voici le passage en question (27a1-7) :

« Il a l'air en effet d'essayer de composer une énigme. "Socrate le sage se rendra-t-il compte que je m'amuse et que je me contredis ou vais-je le tromper, ainsi que les autres auditeurs?" Car il me semble qu'il se contredit lui-même dans son accusation, un peu comme s'il disait : "Socrate est coupable de ne pas croire aux dieux, bien qu'il croie aux dieux". Tout cela est une plaisanterie. » (notre traduction) (Ἔοικεν γὰρ ὅσπερ αἴνιγμα συντιθέντι διαπειρωμένῳ « Ἄρα γνώσεται Σωκράτης ὁ σοφὸς δὴ ἐμοῦ χαριεντιζομένου καὶ ἐναντί' ἐμαυτῶ λέγοντος,

¹⁰⁴ Si Socrate parvient à obtenir une contradiction, c'est parce qu'il a réussi à faire infléchir le sens de la proposition initiale « Socrate ne croit pas aux dieux de la cité » en « Socrate ne croit en aucun dieu ». Méléto a lui-même consenti à ce fléchissement. Nous ne nous trouvons donc pas ici en présence d'un paralogisme qui consisterait à confondre une attribution relative et une attribution universelle, contrairement à ce que R. Hackforth a pu laisser entendre (Hackforth 1933 : 126).

ἢ ἐξαπατήσω αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἀκούοντας; » Οὗτος γὰρ ἐμοὶ φαίνεται τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ ἐν τῇ γραφῇ ὥσπερ ἂν εἴποι· « Ἀδικεῖ Σωκράτης θεοῦ οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοῦ νομίζων ». Καίτοι τοῦτό ἐστι παίζοντος.)

Bien que bref, ce passage nous apporte des renseignements précieux. Nous connaissons maintenant l'expression utilisée par Platon pour décrire la contradiction : ἐναντί' ἑμαυτῷ λέγοντος (27a3) ou τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ (27a4-5). Nous proposerons une analyse de cette expression (appelée maintenant, pour plus de facilité, ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi) dans le chapitre 4. Contentons-nous pour l'instant de remarquer que l'expression utilisée ici par Platon ne se rapporte pas à une chose, « la contradiction », mais à un acte, « l'acte de se contredire ». Plus précisément, Platon n'emploie pas comme Aristote un substantif pour nommer la contradiction, mais un verbe, ce qui laisse tout de suite présumer un degré d'explicité moindre par rapport au Stagirite. Ainsi, chez Platon, la contradiction semble demeurer attelée au contexte même qui l'a vue naître, soit l'acte de parole. De plus, lorsqu'il parle de cette chose qui a la forme de « p & ~p », Platon utilise une expression qui ne signifie pas « contredire », mais « se contredire ». L'accent n'est donc pas mis uniquement sur le plan de l'objet (la chose et son contraire), mais également sur celui du sujet (une personne dit le contraire de ce qu'elle avait dit). Ces deux aspects soulignent un point important : pour Platon, la contradiction revêt un aspect personnel. Pour qu'il y ait contradiction, il doit y avoir « unité de personne » : il ne s'agit pas de deux personnes qui disent des choses qui s'opposent (contredire), mais d'une seule personne qui, dans un premier temps, dit une chose, puis son contraire. Bref, deux propositions contradictoires naissent en même terre et occupent le même espace : celui du sujet. Cette réflexivité est intimement liée au contexte de l'*elenchos*. Enfin, l'expression utilisée par Platon pour décrire l'acte de se contredire suppose qu'il pensait la contradiction en termes de contrariété. En effet, ce dont il s'agit dans l'acte de se contredire, c'est dire des choses contraires

(τὰ ἐναντία). L'expression ἐναντία λέγειν se rapporte toutefois au langage : il ne s'agit pas de « choses contraires », qui existent dans la *réalité*, mais de « dire » des choses contraires, qui plus est en s'opposant à soi-même. Bref, la contrariété est ici purement linguistique. Enfin, l'expression utilisée par Platon ne suppose pas un seul élément, mais plusieurs (utilisation du pluriel). Comme les contraires viennent généralement en paire, on peut même supposer qu'il est question de deux éléments en relation de contrariété. Il y a unité de personne, mais pluralité (dualité) des choses dites. Cette mention de la « contrariété » est fort intéressante, car nous avons vu dans le chapitre précédent que la forme des contradictions utilisées par Platon oscillait parfois entre négation et contrariété, quoique la négation soit plus fréquente.

Deuxièmement, ce passage contient un exemple explicite de proposition contradictoire : Socrate identifie une contradiction au sein du discours de son accusateur, l'isole, la reconstruit sous forme de proposition puis la présente à l'auditoire. La contradiction n'est donc plus implicite au texte, mais pointée du doigt par le personnage de Socrate. Dans les passages précédents, nous avons reconstruit les diverses formes que pouvait prendre la contradiction en identifiant les propositions débattues dans le cadre de la réfutation. Ici, il ne s'agit plus de reconstruire la forme linguistique de la contradiction pour ensuite en déduire la forme logique : elle est donnée comme telle par Socrate. Les éditions modernes mettent généralement la proposition contradictoire Ἄδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων entre guillemets, ce qui souligne encore plus sa fonction métalinguistique. L'utilisation des guillemets n'est pas – bien sûr – l'œuvre des éditeurs anciens. Platon écrivait en majuscules et n'utilisait aucun signe de ponctuation. Dans le manuscrit E. D. Clarke 39 (*Bodleianus* ou B), qui a été copié à une époque où la ponctuation était minimale, cette citation n'est encadrée par aucun

guillemet et ne comporte aucune majuscule. Toutefois, il est à noter que le manuscrit B semble déjà isoler la proposition contradictoire de son contexte. En effet, le premier mot de la citation (ἀδικεῖ) est précédé d'une virgule; le dernier mot (νομίζων), quant à lui, ne semble pas être suivi d'un tel signe de ponctuation ou d'un point, mais il demeure impossible de se prononcer avec certitude sur la question puisque l'exemplaire, taché à cet endroit, contient un texte dont l'encre s'est peu à peu estompée et qu'une seconde main s'est ensuite efforcée de restituer. Or, la simple présence de la virgule avant le terme ἀδικεῖ semble indiquer la volonté du copiste d'isoler la proposition de son contexte, de souligner son aspect métalinguistique et, par voie de conséquence, de la présenter comme un exemple explicite de « ce que c'est que de se contredire ». Quant à Platon, l'utilisation du discours indirect pour présenter la proposition contradictoire laisse également supposer une même volonté.

Troisièmement, la proposition utilisée par Socrate pour montrer que Méléto se contredit, Ἀδικεῖ Σωκράτης θεοῦς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοῦς νομίζων, est de type « p & ~p ». Nous avons ici un énoncé négatif lié à un énoncé affirmatif possédant le même sujet, le même verbe et le même complément. Bref, les deux énoncés ne se distinguent que par la négation οὐ. Le fait que nous ayons deux propositions semblables, qui ne se distinguent que par la marque de la négation, tranche avec les propositions relevées dans le chapitre précédent et, pour l'examen qui est le nôtre, représente une trouvaille merveilleuse, laquelle nous permet de résoudre certaines des difficultés du chapitre 1. En nous basant sur cet exemple et l'analyse précédente, nous pouvons donc émettre l'hypothèse selon laquelle Platon pense la contradiction logique en termes d'une proposition affirmative et de son exacte négation, et ce, même s'il prend beaucoup de liberté avec la formulation des propositions contradictoires. Le passage 27a nous

incite également à penser que Platon place la négation au niveau du prédicat (ou, en termes plus platoniciens, du *rhème*¹⁰⁵), ce qui laisse entendre que deux propositions contradictoires consistent en deux propositions similaires, dont l'une affirme, l'autre nie le prédicat d'un même sujet. Toutefois, il convient de noter que, dans les différents exemples de contradiction implicite analysés, la négation se rapporte tant au sujet qu'au prédicat de la proposition, quoiqu'il soit souvent difficile de le dire avec certitude. L'exemple de proposition contradictoire présentée dans ce passage de l'*Apologie* est innovateur en ce qu'il rejoint la formulation moderne de la proposition contradictoire, soit « p & ~p ». Nous n'avons pas ici affaire à la simple opposition d'une affirmation et de sa négation, mais à leur conjonction. En effet, les deux énoncés sont liés en une proposition par la conjonction « mais » (ἀλλὰ), laquelle, en logique propositionnelle, est assimilée au connecteur logique « et » (conjonction). Cette proposition laisse transparaître une connaissance implicite des conditions de validité de la conjonction (une conjonction de cette sorte est toujours fausse). Enfin, bien que cette formulation laisse à penser que Platon conçoit la contradiction logique comme une proposition affirmative couplée à son exacte négation, cela n'exclut nullement qu'il puisse penser la négation sous forme de contrariété : ainsi, avancer une proposition affirmative, puis son exacte négation, c'est dire des choses contraires (ἐναντία). L'expression utilisée par Platon pour marquer l'acte de se contredire (ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi) laisserait même entendre qu'il assimile contrariété et négation.

¹⁰⁵ La notion de « prédicat » est postérieure à Platon. Toutefois, il utilise une notion qui lui ressemble, sans pour autant s'y réduire : le rhème (ῥῆμα). Le rhème signifie à la fois « mot », « locution », « expression », « façon de parler », « phrase », « discours » et « verbe » (Des Places 1964, : 451). Il peut aussi signifier « formule prédicative » (Dalimier 1998 : 265) ou « attribut » (De Rijk 1986, cité dans Cordero 1993 : 273). Dans le *Sophiste*, Platon définit le rhème comme « ce qui exprime des actions », et le nom (ὄνομα), comme ce qui se rapporte aux « sujets qui font ces actions » (262a).

Le passage 27a nous donne donc un exemple explicite de proposition contradictoire, tout en nous révélant l'expression utilisée par Platon pour parler de la « contradiction »¹⁰⁶. De plus, par son champ sémantique, il fait apparaître certains traits caractéristiques de la contradiction, également présents dans d'autres dialogues : son aspect énigmatique (αἴνιγμα), le fait qu'elle sert à tromper (ἐξαπατήσω), donc qu'elle est associée à l'erreur ou à la fausseté, et le fait qu'elle relève de l'amusement et de la plaisanterie (χαριεντιζομένου; παίζοντος). Le passage qui suit immédiatement la section 27a est également éclairant, car il a une fonction explicative : Socrate y annonce qu'il examinera les raisons pour lesquelles il affirme que Méléτος se contredit (Συνεπισκέψασθε δὴ, ὧ ἄνδρες, ἧ μοι φαίνεται ταῦτα λέγειν [27a9-10]). Ces raisons sont les suivantes : de même qu'il est impossible de croire aux choses humaines (ἀνθρώπεια πράγματα) sans croire aux êtres humains (ἀνθρώπους), aux chevaux (ἵππους) sans croire à l'équitation (ἵππικὰ πράγματα), aux joueurs de flûte (αὐλητὰς) sans croire à l'art de la flûte (αὐλητικὰ πράγματα), de même il est impossible de croire aux puissances démoniques (δαιμόνια πράγματα) sans croire aux démons (δαίμονας) (27b-c). En accusant Socrate de croire à de nouvelles divinités (δαιμόνια) et à enseigner leur existence, Méléτος affirme donc que Socrate

¹⁰⁶ Chez les traducteurs de langue française, aucun n'a remarqué que le passage 27a de l'*Apologie de Socrate* contient une formulation explicite d'une proposition contradictoire (Robin, Croiset, Chambry, Guillon, Lemaire). L. Brisson remarque toutefois en 27a3 (soit tout juste après ἐναντί' ἐμαυτῷ λέγοντος) qu'il « s'agit là d'une définition de l'*elenchos* comme réfutation » (Brisson 1997 : 144). Dans l'introduction à sa traduction, il affirme également : « Dans l'*Apologie*, et notamment à la fin de l'interrogatoire auquel il soumet Méléτος (27a), Socrate définit l'*elenchos* comme le fait de se contredire soi-même (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ) » (p. 70). Brisson y voit donc la présence d'une contradiction, mais il assimile cette dernière à l'*elenchos*, ce qui, à notre avis, n'est pas tout à fait juste, car la réfutation socratique ne saurait se réduire à une simple contradiction (la contradiction n'est qu'un des nombreux éléments qui entrent en jeu dans la définition de l'*elenchos*). Il en va de même des traducteurs et commentateurs de langue anglaise : ils reconnaissent que Méléτος se contredit, mais ne voient pas que le passage 27a contient une description explicite d'une contradiction formelle (cf. Tyler 1861 : 127; Wagner 1895 : 89-90; West 1979 : 32-34, 59, 143-148; Slings et Strycker 1994 : 101-106, 118-126, 309-317; Miller et Platter 2010 : 76-80, 169-170). À notre avis, le seul commentateur qui ait entrevu dans ce passage une quelconque formulation de la contradiction logique – et ce, sans l'assimiler à la réfutation – est C. H. Kahn. Citant entre autres le passage 27 a de l'*Apologie*, Kahn affirme : « He (Plato) has a clear notion of logical contradiction, and a definite notion of logical consequence as “what follows from the argument” (*sumbainein ek tou logou*). » (Kahn 1996 : 316).

croit aux démons (δαίμονας) (27c). Or, les démons sont des dieux (θεούς) ou des enfants de dieux (θεῶν παῖδας) (27d). Il s'ensuit donc que Méléto affirme dans un premier temps que Socrate ne croit pas aux dieux et dans un second temps qu'il croit aux dieux, puisqu'il croit aux démons et que ceux-ci sont des dieux ou des enfants de dieux. Platon décrit cette fois-ci la contradiction en ces termes :

« Par conséquent, si je crois aux démons, comme tu le dis, et si les démons sont des dieux, j'ai donc raison de dire que tu parles par énigmes et que tu plaisantes lorsque tu affirmes que, bien que je ne croie pas aux dieux, je crois de nouveau aux dieux, puisque je crois aux démons. » (27d4-7) (Οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἠγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἠγούμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἠγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδήπερ γε δαίμονας ἠγοῦμαι.)

Ce passage fait nettement référence au précédent (αὖ ... πάλιν). Leur champ sémantique est semblable : quoiqu'il n'y soit pas fait mention de l'acte de se contredire (ἐναντία λέγειν + pronom) ou de tromper, il y est question de « proposer des énigmes » et de « plaisanter » (αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι) et, quelques lignes plus loin, d'absurdité (ἄτοπον [27d11]) et d'embarras (ἀπορῶν [27e4]). Socrate y explique surtout pour quelle raison il en est arrivé à la conclusion que Méléto se contredit lui-même : Socrate croit aux dieux puisqu'il croit aux démons. La contradiction est obtenue en raison de l'impossibilité pour une même personne de croire aux démons sans croire aux choses démoniques (ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει; Οὐκ ἔστιν. [27c1-3]), et de l'identité posée entre dieux et démons (ou de l'inclusion des démons dans la catégorie plus vaste des dieux). Ce passage contient une autre formulation de la proposition contradictoire présentée en 27a5-6 : θεοὺς οὐχ ἠγούμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἠγεῖσθαι πάλιν. La contradiction est encore exprimée sous forme d'une négation, quoique les verbes ne soient pas au même mode (θεοὺς οὐχ ἠγούμενον [ne croyant pas aux dieux]/θεοὺς ἠγεῖσθαι [croire aux dieux]). Elle se rapporte encore au langage :

elle concerne les propos tenus par Méléto (ὡς σὺ φήεις). Cependant, on ne retrouve pas la conjonction ἀλλὰ (mais, ici, le participe a valeur d'opposition) et le sujet des verbes affirmatif et négatif, Socrate, est sous-entendu. Ce dernier passage se poursuit comme suit :

« Mais, toi, il est impossible que tu convainques quiconque – et même un homme à l'esprit étroit – que la même personne croit aux choses démoniques et divines, tout en ne croyant pas aux démons, aux dieux et aux héros. » (ὅπως δὲ σὺ τινα πείθοις ἂν καὶ μικρὸν νοῦν ἔχοντα ἀνθρώπων, ὡς τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἠγεῖσθαι, καὶ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς μήτε ἥρωας, οὐδεμία μηχανή ἐστιν; 27e5-28a1)

Ce passage poursuit l'explication amorcée en 27d. De manière schématique, Socrate affirme qu'il est impossible de convaincre une personne qu'il est du fait du même individu de croire à A et à B (qui sont identiques), mais de ne pas croire pas à A¹ et B¹ (qui sont non seulement identiques l'un à l'autre, mais aussi à A et B). Plus précisément, croire aux δαιμόνια (A), c'est croire aux θεῖα (B); or, croire aux δαίμονες (A¹), c'est également croire aux δαιμόνια (A), et croire aux θεοί (B¹), c'est également croire aux θεῖα (B). Par conséquent, δαιμόνια καὶ θεῖα ἠγεῖσθαι et δαίμονας [καὶ] θεοὺς [ἠγεῖσθαι] entretiennent un rapport d'identité, que la négation vient détruire (μήτε...μήτε...μήτε...). Nous nous retrouvons encore une fois au-devant d'une proposition affirmative et de sa négation. Cette fois-ci, Platon est encore plus clair : on ne peut croire d'aucune façon (μηχανή) à la véracité d'un discours qui, d'une part, affirme un attribut d'un sujet et, de l'autre, nie ce même attribut du même sujet.

Ce dernier passage est malheureusement sujet à caution, car le texte qui nous a été préservé est incertain. Dans l'édition de J. Burnet de 1900, le texte suivant est donné : ὡς οὐ τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἠγεῖσθαι, καὶ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς μήτε ἥρωας, οὐδεμία μηχανή ἐστιν. Plusieurs décennies plus tard, les éditeurs de l'Oxford Edition ôteront la marque de la négation (1995). Schanz avait lui aussi conservé la négation οὐ, mais

avait mis entre crochets le second τοῦ αὐτοῦ et, par souci de symétrie, μήτε ἥρωας¹⁰⁷. Dans l'édition publiée en 1891 à Paris par Garnier Frères, L. Humbert remarque : « Οὐ : cette négation paraît une interpolation et la plupart des éditeurs conseillent de n'en tenir aucun compte dans l'explication de la phrase »¹⁰⁸. En dépit des problèmes posés par la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ et les récriminations de certains, de nombreux éditeurs continuent à l'utiliser et, ainsi, à suivre l'édition de 1900 de Burnet. Ainsi, ce texte erroné se retrouve sur le *Thesaurus Linguae Graecae* et la *Perseus Digital Library*, deux ressources en ligne consultées par des milliers d'universitaires chaque jour¹⁰⁹. Plus récemment (2010), un commentaire de l'*Apologie de Socrate* publié en anglais par l'University of Oklahoma Press a reproduit le texte de J. Burnet de 1900 sans même présenter la variante acceptée dans l'édition de 1995¹¹⁰.

La leçon τοῦ αὐτοῦ provient du *Ven. 184 (E)*, un manuscrit de la bibliothèque de Bessarion copié par Joannes Rhosos et corrigé par la main même du cardinal¹¹¹. Quant à la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ, elle provient de la famille β, T et δ, donc d'une famille beaucoup plus « sûre ».

¹⁰⁷ Schanz 1875 : 42.

¹⁰⁸ Humbert 1891 : 29. Wagner 1895 : 91 : « Οὐ is a manifest interpolation, and should be disregarded in translation, as Socrates here repeats Meletus' assertion in all its glaring inconsistency. » Tyler : « I have enclosed οὐ in brackets, because, though found in most of the MSS, and therefore inserted by Becker and Stallbaum, neither they nor any other editor has been able to explain or translate it, and it is omitted by Forster, Fischer, Ast, Schleiermacher and Cousin. » (1861 : 129-130)

¹⁰⁹ Même si la *Perseus Digital Library* utilise le texte grec établi par Burnet en 1900, la traduction anglaise qui est donnée (Fowler) ne suit pas la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ : « but there is no way for you to persuade any man who has even a little sense that it is possible for the same person to believe in spiritual and divine existences and again for the same person not to believe in spirits or gods or heroes ».

¹¹⁰ Miller et Platter soulignent toutefois : « ὡς οὐ τοῦ αὐτοῦ Gen. of characteristic: *that it is not [characteristic] of the same person to...* » (2010 : 80). Selon nous, cette note grammaticale n'explique rien. Pour qu'il y ait contradiction, nous devons avoir une proposition de type « il est impossible de convaincre quiconque que le même homme croit à A et à ~A ». Si on accepte les explications de Miller et Platter, on obtient plutôt la proposition suivante : « il est impossible de convaincre quiconque qu'il n'est pas du fait du même homme de croire à A et à ~A ». Or, il n'est pas du tout impossible de convaincre quiconque, même un homme peu sensé, « qu'il n'est pas du fait du même homme de croire à A et à ~A », puisque A et ~A sont contradictoires!

¹¹¹ Sur la question, voir : Rijksbaron 2007 : 17 et 36. Dans certains manuscrits, ἀνδρός est ajouté après αὐτοῦ (variante retenue par Bekker) (Wagner 1895 : 19).

Dans ce cas-ci, toutefois, il convient de suivre la leçon du manuscrit le moins « sûr », à moins de supposer que Platon n'a « aucune suite dans les idées ». En effet, en 27a5-6, Platon décrit la contradiction de Mélétois comme une proposition affirmative couplée à son exacte négation : Ἀδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων. Puis, en 27c, après avoir montré que « croire aux dieux » et « croire aux démons » sont une seule et même chose, Socrate réitère ce qu'il conçoit comme une contradiction : θεοὺς οὐχ ἠγνούμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἠγεῖσθαι πάλιν (27d6-7). Si on rejette la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ, nous obtenons une proposition contradictoire conforme aux deux propositions précédentes : « il n'est pas possible de croire aux choses démoniques et divines, tout en ne croyant pas aux démons (identiques aux « choses démoniques ») et aux dieux (identiques aux « choses divines ») (ὡς τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἠγεῖσθαι, καὶ αὖ τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς [27e6-28a1]). La leçon τοῦ αὐτοῦ est donc en harmonie avec ce qui précède.

Que se passe-t-il si on accepte la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ? Tout d'abord, on obtient une phrase alambiquée et bizarre : « The οὐ is not simply pleonastic, as in the case of two negatives in the same clause, but it is irrational. It is a confused anticipation of the coming οὐδεμία »¹¹². Deuxièmement, on obtient une proposition qui ne s'accorde plus avec les passages précédents. En effet, si on opte pour cette leçon, la contradiction logique, qui a été soulignée plus tôt à deux reprises, disparaît. Qui plus est, on obtient une proposition absurde. Expliquons-nous. Si nous

¹¹² Riddell 1867 : 64. Slings et Strycker soulignent quant à eux : « οὐ τοῦ αὐτοῦ ἔστιν cf. Lys. iii 44 οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ μοι δοκεῖ εἶναι ἐρᾶν τε καὶ συκοφαντεῖν; xii 41; Ps.-Dem. xlvi 6 » (1994 : 315). Il convient de noter que le texte de Lysias (*In Eratosthenem*) et de Démosthène (*In Stephanum 2*) donné par Slings et Strycker pour exemplifier l'utilisation de l'expression οὐ τοῦ αὐτοῦ ne contient pas οὐ τοῦ αὐτοῦ! Quant à l'autre texte de Lysias qui est cité (*Contra Simonem*), il diffère de l'*Apologie* 27e6-28a1 en ce sens qu'il contient une seule négation (οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ μοι δοκεῖ εἶναι ἐρᾶν τε καὶ συκοφαντεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν εὐηθεστέρων, τὸ δὲ τῶν πανουργοτάτων). Dans l'*Apologie*, ὡς (οὐ) τοῦ αὐτοῦ dépend de la négation οὐδεμία μηχανή ἐστιν : « il est impossible de convaincre quiconque.... que (ce n'est pas le fait du) même homme ».

acceptons la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ, nous obtenons la proposition suivante : « Mais, toi, il est impossible que tu convainques quiconque que 1) ce n'est pas le fait de la même personne de croire aux choses démoniques et divines et 2) que c'est le fait de la même personne de ne pas croire aux démons, aux dieux et aux héros ». La première partie de la proposition ne pose aucun problème. En effet, la proposition « il est impossible de convaincre quelqu'un que ce n'est pas le fait de la même personne de croire aux choses démoniques et divines » (οὐ τοῦ αὐτοῦ ἔστιν καὶ δαιμόνια καὶ θεῖα ἠγεῖσθαι...οὐδεμία μηχανή ἐστίν) s'accorde avec ce qui a été dit précédemment : Socrate a posé l'identité entre δαιμόνια (A) et θεῖα (B); par conséquent, si une personne croit à A, et que A est identique à B, elle croira nécessairement à B. Les choses se corsent lorsqu'on met cette première partie de la proposition en relation avec la seconde, qui peut être traduite de la manière suivante : « il est impossible de convaincre quiconque que c'est le fait de la même personne de ne pas croire aux démons, aux dieux et aux héros. » (καὶ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ μήτε δαίμονας μήτε θεοῦς μήτε ἥρωας, οὐδεμία μηχανή ἐστίν). Cette proposition, couplée à la précédente, est en parfaite contradiction avec ce qui a été dit précédemment : si une personne croit aux démons, et que les démons sont des dieux ou des enfants de dieux, il y a alors identité entre dieux et démons; par conséquent, « croire aux dieux » revient à « croire aux démons », et « ne pas croire aux dieux », à « ne pas croire aux démons ». Il est alors possible de convaincre une personne qu'il est le fait du même individu de ne pas croire aux démons et aux dieux, puisque les démons sont des dieux. Bref, dans le contexte qui est le sien, cette proposition n'a de sens que si on la confronte à sa contradictoire, qui correspond à la leçon τοῦ αὐτοῦ¹¹³.

¹¹³ Le passage 27e5-28a1 a donné naissance à de nombreuses erreurs de traduction. D'un côté, certains éditeurs, comme C. Cucuel, acceptent la leçon οὐ τοῦ αὐτοῦ, mais en donnant une explication qui correspond plutôt la leçon τοῦ αὐτοῦ : « Socrate résume ici toute son argumentation antérieure en relevant nettement ce qu'il y a de contradictoire dans les accusations de Méléτος : on ne peut à la fois croire au divin et nier l'existence des dieux. » (Cucuel 1890 : 90). M. Croiset suit quant à lui l'édition de 1900 de Burnet, traduit le premier οὐ τοῦ αὐτοῦ, mais ignore le second τοῦ αὐτοῦ : « Quant à faire admettre par une personne tant soit peu sensée que ce n'est pas le fait

En conclusion, le passage 26e6-28a5 de l'*Apologie de Socrate* nous apporte de nombreuses réponses aux questions que l'analyse précédente n'avait pu résoudre. Tout d'abord, nous avons enfin trouvé l'expression utilisée par Platon pour désigner la contradiction : ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi. Plus précisément, Platon utilise cette expression pour décrire l'acte de « se contredire soi-même ». De manière littérale, cette expression signifie « dire les contraires » ou « dire des choses contraires ». Qu'entend précisément Platon par ἐναντία λέγειν? Il entend le fait de prononcer une proposition qui affirme et nie le même élément, soit « p & ~p ». Platon donne même un exemple précis de proposition contradictoire : Ἀδικεῖ Σωκράτης θεοῦς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοῦς νομίζων. Cette proposition, qui apparaît dans les éditions modernes avec des guillemets et, dans le manuscrit B (IX^e siècle), encadré par des virgules (selon toute vraisemblance), a une fonction métalinguistique évidente : il s'agit d'isoler la proposition de son contexte et de la présenter comme un exemple explicite de « ce que c'est que de se contredire ».

La question semble maintenant résolue : Platon conçoit la contradiction en termes de négation et non de contrariété. Plus précisément, la contradiction apparaît chez Platon comme l'opposition entre une proposition affirmative et une proposition négative. L'exemple de proposition contradictoire présenté en 27a5-6 lie par conjonction un énoncé négatif à un énoncé affirmatif possédant le même sujet, le même verbe et le même complément. Bref, les deux énoncés ne se distinguent que par la négation οὐ. La proposition exprimée en 27a5-6 nous incite également à penser que Platon plaçait la négation au niveau du rhème, ce qui laisserait entendre

du même homme de croire à la puissance des démons et à celle des dieux, ou, au contraire, de ne croire ni aux démons, ni aux dieux, ni aux héros, voilà qui est radicalement impossible. » (1920 : 154).

que, pour Platon, deux propositions contradictoires consistent en deux propositions similaires, dont l'une affirme, l'autre nie le prédicat d'un même sujet. En dépit de ces résultats, nous sommes toutefois contraints de reconnaître que le flottement entre négation et contrariété demeure... Bien sûr, Platon utilise une proposition de type « $p \ \& \ \sim p$ » pour marquer la « contradiction », mais quelle expression utilise-t-il pour en parler? Une expression qui contient le terme ἐναντία, soit le pluriel d'ἐναντίος, lequel signifie « contraire ». Par « dire les contraires », Platon signifie donc dire « $p \ \& \ \sim p$ ». Il semble donc que Platon assimile ici « contraire » et « négation ». Dans les dialogues de jeunesse, Platon n'a pas encore de terme précis pour signifier « négation ». Ce n'est que dans le *Cratyle* et le *Sophiste* qu'il utilisera le substantif ἀπόφασις pour dénoter ce concept¹¹⁴.

Il est possible de considérer le passage 26e6-28a5 de l'*Apologie de Socrate* comme contenant une formulation et une description explicites de la contradiction logique. Platon ne fait pas seulement que nommer la contradiction, il en donne aussi un exemple clair. Il convient toutefois de remarquer que le caractère explicite de ce passage est d'un degré assez faible. Platon dépasse bien sûr le simple niveau de l'implicite, il montre qu'il a pleinement conscience de ce que représente « l'acte de se contredire », il le nomme, il donne même un exemple adéquat de contradiction logique, puis deux autres exemples qui servent à expliquer le premier, mais sans jamais en formuler expressément le principe. Selon le classement de R. Blanché, il s'agirait d'une connaissance explicite de premier niveau, c'est-à-dire une conscience de la règle ou de la loi logique, décelable dans le langage utilisé.

¹¹⁴ Trois occurrences seulement : *Cratyle* 426d1, *Sophiste* 257b9 et *Sophiste* 263e12 (Des places 1964 : 71).

En dépit de cela, il est possible de considérer ce passage de l'*Apologie de Socrate* comme un passage précurseur de la définition de la contradiction logique. De plus, il n'est pas téméraire de supposer que cette conception a pu influencer Aristote *dans un premier temps*. En effet, la définition qu'il donne de la contradiction logique dans le sixième chapitre du *Sur l'interprétation* (17a33-35) ressemble étrangement à ce que nous avons signalé chez Platon : « Appelons *contradiction* (ἀντίφασις) l'ensemble de l'affirmation (κατάφασις) et de la négation (ἀπόφασις) opposées entre elles. Je dis qu'est opposée à une autre (ἀντικείμεναι), une proposition qui affirme ou qui nie la même chose de la même chose... »¹¹⁵. Cette influence étant signalée, il convient toutefois de remarquer que celle-ci a été de courte durée. En effet, Aristote proposera dans les chapitres qui suivent le chapitre 6 du *Sur l'interprétation* une autre définition de la contradiction logique, dans laquelle il oppose deux propositions contradictoires non plus uniquement sur le plan de la qualité (affirmation, négation), mais également sur le plan de la quantité (universelle, particulière). Bref, Aristote établira une distinction entre l'opposition par contradiction et l'opposition par contrariété, ce que Platon ne semble pas avoir fait avant le *Sophiste*.

¹¹⁵ Dalimier 2007 : 275.

Chapitre 3. Contradictions formelles chez d'autres auteurs

La définition aristotélicienne de la contradiction logique, telle que présentée dans le traité *Sur l'interprétation* V, 17a33-35, n'est donc pas sortie *ex nihilo* de l'esprit d'Aristote. Il existait déjà une conception semblable chez Platon, et ce, d'une manière assez nette, mais sans atteindre le degré d'explicité propre à la formulation aristotélicienne. Toutefois, une question se pose immédiatement : qu'y a-t-il là d'original? En effet, concevoir l'acte de se contredire comme la présentation d'une proposition affirmative couplée à son exacte négation, n'est-ce pas là une chose élémentaire, commune à tous les Grecs? En d'autres mots : n'était-ce pas là un fait connu de tous, que l'on pourrait d'ailleurs relever dans les écrits de la même époque? Pour répondre à la question, un bref détour s'impose du côté des *Mémorables* de Xénophon. De tous les écrits des disciples de Socrate qui nous ont été conservés, seuls ceux de Platon et de Xénophon contiennent des exemples complets et non fragmentaires d'*elenchoi*. Par conséquent, si nous voulons nous faire une bonne idée de « l'état de la réflexion sur la contradiction » au IV^e siècle avant notre ère, ainsi que de l'originalité de Platon sur cette question, il convient d'analyser les *elenchoi* xénophontiens que l'Histoire a bien voulu préserver et d'examiner les contradictions formelles qui peuvent s'y trouver. Enfin, nous analyserons également un traité sophistique anonyme, intitulé les *Dissoi Logoi*, écrit selon toute vraisemblance au IV^e siècle avant notre ère. Ce traité, présenté sous une forme antilogique qui rappelle la réfutation, contient de nombreux exemples de contradictions formelles.

3.1 Xénophon

Les écrits socratiques de Xénophon contiennent très peu d'exemples de réfutation. Cette caractéristique, qui tranche avec les dialogues socratiques de Platon, plus précisément les dialogues dits « de jeunesse », a été remarquée par nombre de commentateurs. T. Gomperz y voyait un indice de l'infidélité de Xénophon à la pensée de son maître¹¹⁶. D'autres, comme T. Irwin, accusaient plutôt Xénophon de n'avoir rien compris à la nature et à la fonction de la réfutation¹¹⁷. Or, depuis quelques années, des articles et études comparatives tendent plutôt à invalider ces dernières positions. Ainsi, l'utilisation parcimonieuse de l'*elenchos* par Xénophon résulterait d'un choix conscient : Xénophon aurait peu utilisé l'*elenchos*, car il ne le considérait pas comme un outil indispensable à l'acquisition de la vertu. Qui plus est, Xénophon se méfiait quelque peu de cette *méthode* si chère au Socrate de Platon et était d'avis qu'il convenait de l'utiliser principalement *à titre correctif* auprès des individus qui croyaient tout savoir¹¹⁸. Xénophon se faisait donc une conception différente et originale de l'*elenchos* socratique, laquelle peut nous en apprendre beaucoup sur la pratique de cette méthode de discussion, ainsi que sur l'état de la « réflexion sur la contradiction » au IV^e siècle avant notre ère. Dans les prochaines pages, nous proposons d'analyser les deux seules réfutations contenues dans les *Mémorables* (I, 2, §40-46 et IV, 2)¹¹⁹, ainsi que le passage III 8, §1-7 du même texte. Nous examinerons tout d'abord la forme des différents *elenchoi* contenus dans les *Mémorables* de Xénophon pour ensuite relever les énoncés des contradictions. Puis, nous comparerons ceux-ci à ceux de Platon.

¹¹⁶ Gomperz 1905 : 137.

¹¹⁷ Irwin 1974 : 409-413.

¹¹⁸ Sur la question, voir surtout l'étude consacrée par L.-A. Dorion à l'*elenchos* xénophontien (Dorion 2010 : CXVIII-CLXXXIII). Voir également : Philips 1989; Morrison 1994; Gray 1998; Johnson 2005; Rossetti 2011.

¹¹⁹ Nous suivons ici L.-A. Dorion, qui considère I 2, §40-46 et IV, 2 comme les deux seuls exemples d'*elenchoi* présents dans les *Mémorables*. Sur la question voir : Dorion 2010 : CLIX.

3.1.1 Réfutation de Périclès par Alcibiade (I 2, §40-46)

La réfutation à laquelle Alcibiade, âgé de moins de 20 ans, soumet son tuteur, l'illustre Périclès, ressemble à une véritable réfutation socratique de type platonicien¹²⁰. La réfutation débute par une question que le Socrate de Platon n'aurait nullement récusée : τί ἐστὶ νόμος (§41). Avec une fausse humilité et une ignorance feinte, Alcibiade demande à Périclès de lui enseigner ce qu'est une loi. Ce dernier, comme de nombreux personnages des écrits réfutatifs de Platon, lui répond comme si la question allait de soi (οὐδέν... χαλεποῦ πράγματος [§42]) : Périclès sait ce qu'est une loi et ne semble pas douter de son propre savoir.

Or, cette réfutation se distingue de toutes celles que l'on retrouve chez Platon par la visée que lui a donnée son auteur. Plutôt que de décrire une « approche » cathartique visant à rendre meilleurs ceux qui y sont soumis ou une « méthode » de recherche philosophique, Xénophon a plutôt voulu dépeindre les méfaits de la réfutation lorsque celle-ci est employée par une jeunesse intempérante¹²¹. En effet, dans le paragraphe qui précède (§39), Xénophon raconte qu'Alcibiade a fréquenté Socrate par pure ambition politique et que, pour ces raisons, il lui a été impossible de recevoir une formation socratique adéquate. Alcibiade est donc un élève incomplet et la réfutation à laquelle il soumet Périclès ne saurait être regardée comme un exemple positif de réfutation. Qui plus est, Alcibiade est décrit comme un être paresseux, débauché, violent et insolent (§12 et 24). Pourquoi Xénophon aurait-il dépeint l'utilisation de la réfutation par Alcibiade si ce n'est pour la condamner ou en montrer les aspects négatifs¹²²?

¹²⁰ Sur la question, voir : Irwin 1974 : 411; Strauss 1992 : 97.

¹²¹ Le personnage d'Alcibiade a acquis une capacité dialectique et réfutative avant même d'avoir développé la modération nécessaire à l'enseignement de la dialectique. Sur la question, voir : Gourinat 2008.

¹²² Voir Dorion 2010 : XLXI-XLXIII pour une présentation plus détaillée de cette position. Voir également : Gray 1998 : 50-51.

La réfutation rapportée par Xénophon¹²³, qui s'étale des paragraphes 40 à 46, peut être divisée en trois moments logiques, chacun culminant par le dévoilement d'une contradiction : 1) §44; 2) première partie du §45; 3) deuxième partie du §45. Tout d'abord, Alcibiade demande à son tuteur s'il peut lui enseigner ce qu'est une loi (§41). Périclès répond par l'affirmative : une loi est « tout ce que le peuple, après s'être rassemblé et avoir procédé à un examen, a couché par écrit, en indiquant ce que l'on doit faire ou non » (§42)¹²⁴. « Ce qu'il convient de faire » est assimilé aussitôt au bien (§42). La définition donnée par Périclès s'entend principalement en contexte démocratique : celui qui exerce le pouvoir et décide des lois, c'est le peuple (τὸ πλῆθος). Le personnage d'Alcibiade est conscient de cette particularité : il posera deux autres questions à Périclès en modifiant l'identité de celui qui exerce le pouvoir et, par conséquent, du régime politique. Alcibiade se sert tout d'abord du cas de l'oligarchie : si quelques hommes (ὀλίγοι), comme dans une oligarchie (ὀλιγαρχία), se rassemblent et édictent des lois, s'agit-il également d'une « loi » (§43)? Périclès n'est nullement troublé par ce changement, mais modifiera tout de même sa première définition en substituant l'expression « détenteur du pouvoir » (τὸ κρατοῦν) au terme « peuple » (τὸ πλῆθος) : dans cette situation précise, une loi est « tout ce que le détenteur du pouvoir dans la cité a, après délibération, édicté que l'on doit faire » (§43). Puis, Alcibiade aborde l'épineuse question de la tyrannie : si la personne qui détient le pouvoir est un tyran (τύραννος), ce qu'elle ordonnera aux citoyens de faire, cela sera-t-il également une loi? Périclès répond par l'affirmative. En dernier lieu, Alcibiade demande des éclaircissements sur la notion de force (βία), qu'il assimile subrepticement à l'illégalité

¹²³ Xénophon ne peut avoir assisté à une réfutation qui aurait eu lieu aux alentours de 430 avant notre ère, d'où le fait qu'il avoue rapporter les propos d'une tierce personne (λέγεται γὰρ). Selon Gigon, il s'agirait d'un signe d'inauthenticité des *Mémoires* (Gigon 1953 : 65).

¹²⁴ Toutes les références aux *Mémoires* de Xénophon sont tirées de la traduction de L.-A. Dorion.

(ἀνομία), c'est-à-dire au contraire de l'élément qu'il s'agit ici de définir, la loi (νόμος) : la force, c'est-à-dire l'illégalité, n'est-ce pas lorsque le plus fort contraint le plus faible de faire ce qu'il veut qu'il fasse (§44)? Périclès acquiesce.

Une fois cette identité posée, il sera facile pour Alcibiade de réfuter Périclès, et ce, en trois temps. Dans un premier temps, si les choses sont bien telles que Périclès le dit, il en résulte que la définition de la loi en contexte tyrannique peut également être appliquée à l'illégalité. La contradiction porte sur l'opposition entre deux termes contraires, soit d'une part, la loi (νόμος), de l'autre l'illégalité (ἀνομία) : 1) « Et si c'est un tyran qui exerce le pouvoir dans la cité et qui édicte aux citoyens ce qu'ils doivent faire, est-ce également une loi? » (κἂν τύραννος οὖν κρατῶν τῆς πόλεως γράψῃ τοῖς πολίταις ἃ χρὴ ποιεῖν, καὶ ταῦτα νόμος ἐστί; [§43]); 2) « Par conséquent, tout ce qu'un tyran contraint par édit ses concitoyens de faire, sans les avoir gagnés par la persuasion, constitue une illégalité? » (καὶ ὅσα ἄρα τύραννος μὴ πείσας τοὺς πολίτας ἀναγκάζει ποιεῖν γράφων, ἀνομία ἐστί; [§44]). Ces deux propositions ne sont contradictoires qu'en apparence. Même s'il peut avoir le sens de « conquérir » et « imposer sa force », Périclès utilise le verbe κρατέ-ω dans le sens de « gouverner ». Alcibiade lui substitue le verbe ἀναγκάζω, lequel n'a pas le sens de « gouverner », mais « forcer », « contraindre » et même « torturer ». De plus, aucune mention n'est faite de l'acte de persuader dans la première proposition. Cette première mise en contradiction est donc superficielle, à moins de supposer une synonymie exacte entre κρατέ-ω et ἀναγκάζω (ce qui n'est pas ici le cas), ainsi que la présence implicite de l'acte de persuader dans la première proposition.

Dans un deuxième temps, Alcibiade croit également déceler une contradiction dans la seconde définition donnée par Périclès. Cette fois-ci, Alcibiade n'oppose pas directement (et explicitement) la loi et l'illégalité, mais plutôt la loi et la violence. Or, comme la violence a été définie plus tôt comme l'illégalité, il en résulte (implicitement) que la définition donnée par Périclès est contradictoire, car elle se rapporte tant à la loi qu'à son contraire : 1) « Et s'il arrive que ce n'est pas le peuple, mais, comme dans une oligarchie, quelques hommes qui, après s'être rassemblés, ont édicté ce qu'il faut faire, de quoi s'agit-il? Tout ce que le détenteur du pouvoir dans la cité a, après délibération, édicté que l'on doit faire, est appelé une loi » (ἐὰν δὲ μὴ τὸ πλῆθος, ἀλλ', ὥσπερ ὅπου ὀλιγαρχία ἐστίν, ὀλίγοι συνελθόντες γράψωσιν ὃ τι χρὴ ποιεῖν, ταῦτα τί ἐστι; πάντα, φάναι, ὅσα ἂν τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσάμενον, ἃ χρὴ ποιεῖν, γράψῃ, νόμος καλεῖται. [§43]); 2) « De même, par conséquent, tout ce qu'une minorité édicte, non pas après avoir persuadé la majorité, mais en la dominant, affirmerons-nous, oui ou non, que c'est violence? » (ὅσα δὲ οἱ ὀλίγοι τοὺς πολλοὺς μὴ πείσαντες, ἀλλὰ κρατοῦντες γράφουσι, πότερον βίαν φῶμεν ἢ μὴ φῶμεν εἶναι. [§45]). Si Alcibiade s'autorise à penser qu'il réfute Périclès, c'est parce qu'il assimile la violence et l'illégalité et substitue un terme à l'autre. De plus, il joue sur le double sens du verbe κρατέ-ω. Comme nous l'avons vu plus tôt, Périclès utilise ce verbe dans le sens de « gouverner », tandis qu'Alcibiade lui donne celui d'« imposer sa force ». Alcibiade commet ici le sophisme que l'on a coutume d'appeler « équivocation » et qui consiste à utiliser le même terme en un sens différent. Ce sophisme était connu à l'époque de Platon : ce dernier en offre une description dans l'*Euthydème* (277d-278e) et l'aurait même utilisé de manière consciente dans plus d'un dialogue¹²⁵. Par conséquent, nous sommes encore ici en présence

¹²⁵ Sur la question, voir : Sprague 1962. De l'avis de R. K. Sprague, Platon connaissait et utilisait deux types principaux de sophisme : 1) Équivocation; 2) *Secundum quid*. R. Robinson était plutôt d'avis que Platon ne connaissait pas le sophisme de l'équivocation puisqu'il ne disposait d'aucun mot pour en parler (Sprague 1962 :

d'une contradiction apparente par contrariété, à moins de supposer que Périclès accepte l'identité entre illégalité et violence (ce qui semble être le cas) et qu'il utilise le verbe κρατέ-ω dans le sens d'« imposer sa force » (ce qui n'est pas le cas).

Dans un troisième temps, la définition donnée par Périclès de la loi en contexte démocratique repose également sur une contradiction implicite : Alcibiade souligne l'opposition entre violence et loi, mais ne réitère pas explicitement l'identité entre violence et illégalité, et par voie de conséquence, entre loi et illégalité. Toutefois, celles-ci sont implicites au texte : 1) « ... tout ce que le peuple, après s'être rassemblé et avoir procédé à un examen, a couché par écrit, en indiquant ce que l'on doit faire ou non est une loi » (πάντες γὰρ οὗτοι νόμοι εἰσίν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὸν καὶ δοκιμάσαν ἔγραψε, φράζον ἅ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ἅ μή. [§42]); 2) « De même, par conséquent, tout ce que le peuple en son entier, alors qu'il exerce sa domination sur ceux qui détiennent les richesses, édicte tout en n'usant pas de persuasion, serait de la violence plutôt qu'une loi? » (καὶ ὅσα ἄρα τὸ πᾶν πλῆθος κρατοῦν τῶν τὰ χρήματα ἐχόντων γράφει μὴ πείσαν, βία μᾶλλον ἢ νόμος ἂν εἴη; [§45]). Comme dans la première réfutation, la contradiction est annoncée par la particule ἄρα, qui exprime la conséquence¹²⁶. Comme dans la deuxième réfutation, le personnage d'Alcibiade joue sur le double sens du verbe κρατέ-ω. De plus, il n'oppose pas directement la loi et l'illégalité, mais laisse au lecteur le soin de le faire.

7). Le sophisme de l'équivoque est en effet connu par le Platon de l'*Euthydème*. Toutefois, nous ne pouvons dire avec certitude si le Platon des dialogues antérieurs à l'*Euthydème* en était conscient, quoiqu'il soit possible de le supposer. Quant à Xénophon, le contexte même de la réfutation de Périclès par Alcibiade laisse présager qu'il connaissait ce sophisme.

¹²⁶ Cette particule a surtout été utilisée à partir d'Aristote pour marquer la conclusion d'un syllogisme. Toutefois, elle était déjà employée par Platon et l'auteur des *Dissoi Logoi* dans le même but : « ἄρα – the *ergo* of Euclid, and a particle frequently found at the conclusion of quasi-syllogistic arguments throughout Plato's dialogues. In the *Dissoi Logoi*, we appear to be looking at an early use of a word soon to achieve the importance in the fields of logic and mathematics. » (Robinson 1979 : 156-157.).

Ces trois mises en contradiction, qui constituent la réfutation de Périclès par Alcibiade, ont une forme qui se ressemble et suivent sensiblement le même schéma : 1) Périclès propose une définition de la loi (p) (§42-43); 2) Alcibiade assimile la « force » au contraire de la « loi », soit « l'illégalité » ($q = \sim p$)¹²⁷ (§44); 3) Alcibiade reprend la définition de Périclès, déclinée en fonction de trois cas, et fait voir à quel point celle-ci est liée à la contrainte, donc à la violence ($p = q$). Dans un cas, Alcibiade substitue le verbe ἀναγκάζω à κρατέω, donnant ainsi à ce dernier un sens qu'il n'avait pas préalablement. Dans deux cas, il joue sur le double sens du verbe κρατέω (κρατοῦντες, κρατοῦν) (§45), lequel renvoie directement à la définition de Périclès (τὸ κρατοῦν) (§43). Il oppose également la « force » à l'absence de « persuasion », ce dernier terme faisant également écho à la définition de Périclès (§42-43). 4) Il en résulte que la définition de la loi proposée par Périclès se rapporte à quelque chose de violent, donc à l'illégalité, car une identité a été posée entre violence et illégalité. Pour le dire simplement, la définition péricléenne de la loi est illégale ($p = \sim p$). L'opposition entre loi et illégalité est clairement citée dans la première mise en contradiction; elle n'est pas présentée de manière explicite dans les deux suivantes. Ces trois mises en contradiction s'apparentent à des réductions à l'absurde : Alcibiade

¹²⁷ La formalisation suivante n'est proposée qu'à titre indicatif. Il convient de garder à l'esprit que les *Mémorables* ont été écrits à une époque antérieure à la syllogistique aristotélicienne et, par conséquent, à toute formalisation. En dépit de son imprécision, le signe « = » nous semble ici convenir davantage puisque nous ne sommes pas encore dans une logique prédicative. Par « = », nous voulons dire « être identique à ». Si « $p = q$ », alors « $q = p$ ». La même formalisation peut être utilisée chez Platon. En effet, lorsque le Socrate de Platon obtient une définition, par exemple « A est B », il traite habituellement celle-ci comme une identité : « A est identique à B » et non pas « B est attribué à A ». Il donne ici au verbe « être » (εἶμι) un sens « identitaire ». Voir entre autres le *Charmide* 159a-160d : Charmide définit la sagesse comme une espèce de calme. Socrate montre alors que si la sagesse est le calme (A est B), et si la sagesse est belle (A est C), alors le calme sera lui aussi beau (B est C). Dans la première proposition, Platon donne au verbe « être » (εἶμι) un sens « identitaire », dans les deux suivantes, un sens attributif. En contexte syllogistique, cette inférence est invalide. R. Robinson nomme ce type de raisonnement « fallacious conversion » (Robinson 1942 : 98).

montre la fausseté de la définition de Périclès en déduisant d'elle une conséquence absurde, soit celle de supposer son contraire.

Cette réfutation est très bien menée¹²⁸. Elle a toutefois un aspect sophistique marqué. En effet, les trois mises en contradiction décrites débouchent sur une réfutation apparente. Elles reposent sur une identité douteuse entre « force » et « illégalité » : Alcibiade n'a jamais soumis cette identité à l'approbation préalable de Périclès. Il n'en demeure pas moins que Périclès ne la rejette en aucun temps. Il est donc possible que cette identité ne soit pas contestée. Cependant, il ne fait aucun doute que Périclès n'utilise pas le verbe κρατέ-ω dans le même sens qu'Alcibiade. Dans deux cas sur trois, Alcibiade donne à la définition péricléenne une connotation qu'elle n'avait pas au départ, et ce, en utilisant le sens « fort » du verbe κρατέ-ω. Dans un autre cas, il lui substitue un synonyme qui correspond davantage au sens « fort » du verbe κρατέ-ω qu'au sens plus faible que lui donne Périclès. Les trois mises en contradiction sont donc obtenues par un procédé douteux, voire malhonnête. La réaction de Périclès au paragraphe 46 montre tout ce qu'il y a de sophistique dans la réfutation menée par Alcibiade : Périclès remarque que la réfutation à laquelle il vient d'être soumis consiste en des subtilités de discours (ἔσοφιζόμεθα, du verbe σοφίζω) et représente une occupation qui convient particulièrement au jeune âge d'Alcibiade. En ce qui concerne la contradiction, il convient de noter qu'une seule d'entre elles est présentée explicitement. Toutes trois reposent sur une opposition par contrariété (loi/illégalité). Qui plus est, toutes trois sont apparentes : chacune des deux propositions contradictoires utilise des termes semblables, mais employés dans un sens différent (équivocation).

¹²⁸ Sur la question, voir Dorion 2010 : 106-109; Gigon 1953 : 68-69.

3.1.2 Réfutation d'Euthydème par Socrate (IV 2)

La réfutation à laquelle Socrate soumet Euthydème – jeune homme imbu de son propre savoir qui n'a, soi-dit en passant, rien à voir avec le personnage éponyme du dialogue platonicien l'*Euthydème* – se divise en cinq mises en contradiction¹²⁹ : 1) §12 à 15; 2) §16 à 18; 3) §19 à 20; 4) §31 à 35; 5) §36 à 39. Les trois premières mises en contradiction font partie d'une même séquence argumentative, qui a pour thème le juste et l'injuste. Ainsi, aux paragraphes 12 à 15 (première mise en contradiction), Euthydème affirme pouvoir expliquer les œuvres de la justice (τὰ τῆς δικαιοσύνης ἔργα) et, surtout, de l'injustice (τὰ τῆς ἀδικίας). Il classe le mensonge (ψεύδασθαι), la tromperie (ἐξαπατᾶν), le vol (κακουργεῖν) et la mise en esclavage des hommes libres (ἀνδραποδίξασθαι) parmi les œuvres injustes (§14). Or, au paragraphe 15, Socrate montre à Euthydème, et ce, au moyen de contre-exemples, que ces œuvres injustes peuvent également être justes. Par exemple, le stratège qui réduit en esclavage une cité injuste et ennemie ne commet pas une injustice et il n'est pas injuste pour ce même stratège de tromper une cité ennemie, ni de piller ses temples. Socrate souligne la contradiction propre au discours d'Euthydème de la manière suivante : « Tout ce que nous avons rangé du côté de l'injustice, dit-il, ne faudrait-il donc pas le ranger aussi du côté de la justice? » (Οὐκοῦν, ἔφη, ὅσα πρὸς τῇ ἀδικίᾳ ἐθήκαμεν, ταῦτα καὶ πρὸς τῇ δικαιοσύνῃ θετέον ἂν εἴη [§15-16]). La contradiction est exprimée à l'aide de deux termes contraires (πρὸς τῇ ἀδικίᾳ / πρὸς τῇ δικαιοσύνῃ), tous deux unis par la conjonction καὶ et reliés au même verbe (ἐθήκαμεν).

¹²⁹ L.-A. Dorion divise plutôt le deuxième chapitre en quatre réfutations successives : 1) §11-18; 2) §19-21; 3) §31-35; 4) §36-39. Nous avons préféré distinguer les deux moments de la première réfutation (§12-15 et §16-18) dans laquelle Euthydème se contredit une première fois, se rétracte, puis se contredit une seconde fois. Voir Dorion 2010 : 64-65.

Euthydème est-il réellement réfuté? Rien n'est moins sûr. En effet, Euthydème considère le mensonge, la tromperie, le vol et la mise en esclavage des hommes libres comme injustes. Socrate lui montre qu'ils peuvent également se révéler justes dans *certaines situations déterminées* ou *à l'égard de certaines personnes*. Or, qu'une action (par exemple, celle de mentir) soit injuste *sans restriction* (mentir est injuste *tout court*) et qu'elle soit juste *dans certains cas* ou *auprès de telles personnes* (il est juste de mentir *à des ennemis*) n'implique pas que cette même action soit à la fois juste et injuste. En effet, ces deux propositions nous permettent seulement d'obtenir la conclusion suivante : le mensonge est juste (absolument parlant) et injuste (dans telle situation donnée). Ainsi, Xénophon saute d'une proposition entendue en un sens relatif vers une proposition entendue en un sens absolu : « le mensonge est juste auprès de telles personnes » à « le mensonge est juste », cette dernière proposition étant la contradictoire¹³⁰ de la proposition initiale (« le mensonge est injuste »). Il est à noter qu'en plus de trouver dans ce passage un contre-exemple identique à l'un de ceux contenus dans le chapitre 3 des *Dissoi Logoi*, on retrouve également la même confusion entre attribution absolue et attribution relative. En effet, Socrate adopte ici la position des tenants de la position différentialiste¹³¹ : pour invalider la position de leurs adversaires, ils montrent que ces derniers admettent deux propositions contradictoires, par exemple « la même chose est juste et injuste », alors que leurs adversaires n'ont concédé que la chose suivante : « il est injuste de mentir dans telle situation, mais juste dans telle autre ». Xénophon semble ici victime de la même confusion

¹³⁰ Nous entendons ici le terme « contradictoire » uniquement dans son sens qualitatif : opposition d'une proposition affirmative et d'une proposition négative ou de deux propositions contenant des termes contraires pouvant être traduits sous forme de négation.

¹³¹ Pour reprendre l'expression de T. M. Robinson. Les tenants de la position « différentialiste » sont ceux qui accusent à tort les tenants de la thèse adverse (thèse « relativiste ») de poser une identité entre deux éléments contraires, alors que ces derniers mettent plutôt l'accent sur la relativité de certaines notions en fonction des situations ou des agents. Toutefois, il est impossible de savoir si cette méprise est intentionnelle ou non. Sur la question, voir : Robinson 1979.

que l'on retrouve chez l'auteur inconnu des *Dissoi Logoi*¹³². Cette confusion n'est pas absente chez Platon¹³³.

Pour échapper à la contradiction, Euthydème décide alors de modifier son classement précédent (deuxième mise en contradiction [§16-18]) : les actions classées dans les œuvres injustes seront considérées comme injustes uniquement si elles sont commises à l'égard d'un ami et, inversement, comme justes si elles sont commises à l'égard d'un ennemi (... πρὸς μὲν τοὺς πολεμίους δίκαιον εἶναι τὰ τοιαῦτα ποιεῖν, πρὸς δὲ τοὺς φίλους ἄδικον, ἀλλὰ δεῖν πρὸς γε τούτους ὡς ἀπλούστατον εἶναι [§16]). Que fera Socrate pour réfuter son jeune interlocuteur? Il utilisera encore des contre-exemples qui viennent invalider le nouveau classement, cette fois-ci en mettant l'accent sur les situations limites dans lesquelles ces actions peuvent se produire. Ainsi, le stratège n'agira pas injustement s'il ment à ses troupes pour leur redonner courage en situation de guerre; il est juste pour un père de tromper son fils s'il refuse de prendre le remède qui lui redonnerait la santé; il est juste de tromper un ami en proie au désarroi et de lui voler son poignard pour éviter qu'il se suicide (§17)¹³⁴. La contradiction est mise en lumière par cette

¹³² « Si les *Dissoi Logoi* datent de la fin du V^e ou du début du IV^e s. av. notre ère, ainsi que nous avons d'excellentes raisons de le croire (cf. *Dissoi Logoi* I 8; Robinson 1979, p. 179-180), l'hypothèse d'un emprunt de Xénophon au texte des *Dissoi Logoi* n'est pas invraisemblable (cf. Maier 1913, p. 54 n. 2; Chroust 1957, p. 9, n. 40). » (Dorion 2011¹ : 77).

¹³³ Par exemple, dans le *Charmide* (160e-161b), Socrate réfute la seconde définition de son jeune interlocuteur en montrant que la pudeur n'est pas bonne. Pour ce faire, il cite un passage de l'*Odyssée* d'Homère, dans lequel ce dernier affirme que « la pudeur est une mauvaise compagne pour l'homme indigent » (αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι [161a3]). Or, Charmide avait affirmé plus tôt que la sagesse est identique à la pudeur (εἶναι... αἰδῶς ἢ σωφροσύνη [160e4-5]) et qu'elle est bonne (ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν ἐστὶν [160e13]). Il en résulte donc que la sagesse est à la fois bonne et mauvaise (αἰδῶς οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθόν [161a5]). Le Socrate de Platon confond ici une attribution relative et une attribution absolue : il passe de la proposition « la pudeur est mauvaise pour l'homme indigent » à « la sagesse est mauvaise ».

¹³⁴ Il est à noter que parmi les trois contre-exemples donnés par Xénophon, deux ressemblent étrangement à des propositions contenues dans les *Dissoi Logoi* et défendues par les tenants de la position « relativiste ». Comparez *Mémorables* IV, 2, §17, lignes 6-9 et *Dissoi Logoi* III, 2; *Mémorables* IV, 2, §17, lignes 10-13 et *Dissoi Logoi* III, 4. On retrouve également une pensée similaire dans le dialogue pseudo-platonicien *Du juste* : « Et encore, aider ses amis, ne concèdes-tu pas que ce soit juste? – Évidemment. – En ne les trompant pas, ou en les trompant, si c'est

phrase de Socrate : « Veux-tu dire, demanda-t-il, que pas même à l'endroit de nos amis nous ne sommes tenus à la franchise en toutes occasions? » (Λέγεις, ἔφη, σὺ οὐδὲ πρὸς τοὺς φίλους ἅπαντα δεῖν ἀπλοῖζεσθαι; [§18]). Cette phrase, par laquelle est révélée la contradiction propre au discours d'Euthydème, se rapporte à une action précise : celle d'agir simplement ou franchement (ἀπλοῖζεσθαι) à l'égard de ses amis. Or, ce verbe renvoie directement à la thèse initiale (§16), dans laquelle l'adjectif ἀπλούστατον est utilisé. Nous avons donc les deux propositions contradictoires suivantes : 1) ...δεῖν πρὸς γε τούτους ὡς ἀπλούστατον εἶναι (§16); 2) ...οὐδὲ πρὸς τοὺς φίλους ἅπαντα δεῖν ἀπλοῖζεσθαι (§18). Si nous acceptons la synonymie entre ἀπλούστατον εἶναι et ἀπλοῖζεσθαι et donnons à la première proposition le sens absolu qu'elle revêt implicitement¹³⁵, nous obtenons ici deux propositions contradictoires (entendues au sens d'une proposition affirmative et de son exacte négation) correctement formulées (« p & ~p »). Toutefois, nous sommes confrontés au même problème que précédemment. En effet, Euthydème affirme que « l'action X est injuste si elle est commise à l'égard des amis *dans telle situation* » et « l'action X est juste si elle est commise à l'égard des amis *dans telle autre situation* ». La même action n'est donc pas accomplie *sous les mêmes rapports* : elle diffère en fonction des individus et des situations. Bref, nous avons encore ici affaire à une confusion entre une attribution absolue et une attribution relative.

pour leur intérêt? – Même en les trompant, par Zeus. » (374d; trad. J. Souilhé). Sur les similitudes entre les *Mémorables* IV 2, les *Dissoi Logoi* et *Du juste*, voir : Gaiser 1957.

¹³⁵ La position d'Euthydème, même si elle se rapporte désormais à des individus précis (amis/ennemis), semble avoir une portée universelle : les actions injustes sont telles dans tous les cas si elles sont commises à l'égard d'un ami et, inversement. Toutefois, aucune marque d'universalité n'est visible dans les paroles d'Euthydème (bien qu'elle le soit dans celle de Socrate). Ce flottement constituerait une stratégie typiquement socratique : poser une question qui vise à l'unicité avec pour objectif d'obtenir un énoncé à valeur *prétendument universelle*. Sur la question, voir Rossetti 2001 : 114. Voir également les *Réfutations Sophistiques* 15, 174a34-35 : « ... il ne faut pas faire de l'universel le sujet d'une question, mais on doit s'en servir comme s'il avait été concédé ».

Après ce déferlement de contre-exemples, Socrate modifie sa tactique de réfutation : il passera à une véritable réduction à l'absurde (troisième mise en contradiction [§19 à 20]). Celle-ci s'apparente étrangement à celle que l'on retrouve dans l'*Hippias Mineur* (373c-376c) de Platon¹³⁶. La réfutation porte sur la question suivante : qui est le plus injuste entre celui qui trompe volontairement ses amis pour leur nuire et celui qui les trompe involontairement? Résumons l'argumentation : l'homme le plus injuste est celui qui commet l'injustice volontairement (ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἐκὼν); celui qui commet l'injustice volontairement connaît davantage le juste que celui qui commet l'injustice involontairement; celui qui connaît ses lettres est plus lettré que celui qui ne les connaît pas; de manière similaire, celui qui connaît le juste est plus juste que celui qui ne le connaît pas (Δικαιότερον δὲ τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου [§20]). Comme dans les deux dernières mises en contradiction de la réfutation de Périclès par Alcibiade, la conclusion contradictoire n'est pas présentée de manière explicite : Xénophon laisse au lecteur le soin de tirer toutes les conséquences absurdes du raisonnement¹³⁷. Nous n'avons pas ici deux propositions contradictoires que l'on pourrait extraire comme telles du texte : Euthydème soutient que l'homme le plus injuste est celui qui commet l'injustice de

¹³⁶ Comme l'ont remarqué de nombreux commentateurs. Ainsi, Maier (1913 : 54-56) et Chroust (1957 : 230) sont d'avis que Xénophon est tributaire de Platon. Kahn (1996 : 396) partage la même opinion : « The parallels here to *Hippias Minor* 366c-367c (writing and calculating) and 375d-376b (voluntarily, involuntarily) are too close to be accidental. But nothing is made of the paradox here except to baffle poor Euthydemus ». En dépit de quelques similarités, il n'en demeure pas moins que les deux arguments diffèrent sur des points importants : 1) La question posée par Socrate n'est pas la même dans les deux textes; 2) Par conséquent, la réponse fournie – et, les développements – est différente. Sur la question, voir Dorion 2011¹ : 80-81. Enfin, il est à noter que la réfutation dans laquelle prend place le passage 373c-376c de l'*Hippias Mineur* est truffée de sophismes, dont certains auraient été utilisés en toute connaissance de cause par Platon (Sprague 1962 : 78).

¹³⁷ Cet aspect n'a pas été signalé par J. Philips. D. M. Johnson remarque l'absence de la conclusion, mais attribue cette dernière à la faiblesse de l'argument : « The absence of the qualifying phrase is then a euphemism, albeit one which is unfortunate from a logical point of view. But perhaps there is still more to it: the omission could be a Xenophonic hint about the weakness of the argument. » (2005 : 60). Il se peut aussi que Xénophon n'ait pas présenté de manière explicite la conclusion absurde de ce raisonnement en raison de son caractère scandaleux. Comparons avec Platon : lorsqu'il présente explicitement la conséquence absurde et scandaleuse selon laquelle « celui qui fait volontairement le mal et se conduit honteusement et injustement ne peut qu'être l'homme de bien », ne prend-il pas bien soin d'ajouter « si un tel homme existe » (*Hippias Mineur* 376b)?

manière volontaire, mais ni lui ni Socrate n'affirment que l'homme qui commet l'injustice de manière volontaire est également le plus juste. Toutefois, cette dernière proposition est implicite au texte et découle du raisonnement qui la précède. Cette réfutation est bien menée, mais elle repose sur des bases précaires. En effet, Socrate est en mesure de déduire *implicitement* la proposition selon laquelle « l'homme qui commet l'injustice de manière volontaire est le plus juste » en assimilant la justice à une *technê* semblable à la grammaire. Or, ces deux exemples ne peuvent pas être mis sur le même pied d'égalité : en grammaire, celui qui connaît ses lettres est effectivement celui qui peut le mieux mentir sur le sujet, mais il n'en va pas de même en matière de justice¹³⁸. Toutefois, comme Euthydème n'objecte rien à cette comparaison, Socrate est en droit de sous-entendre la possibilité d'une telle conclusion contradictoire. La contradiction, implicite, repose encore une fois sur des termes contraires, ici au comparatif (de supériorité) : ἀδικώτερον et δικαιότερον.

Après un intervalle où Socrate et Euthydème discutent paisiblement de la connaissance de soi et durant lequel Socrate pose explicitement un lien entre l'ignorance et le fait de tenir, comme Euthydème, des propos contradictoires (§21), la réfutation reprend de plus belle aux paragraphes 31 à 35 (quatrième mise en contradiction), cette fois-ci sur la question des biens et des maux (τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ). Encore une fois, la réfutation repose sur la présentation de contre-exemples. Euthydème dit connaître parfaitement les biens et les maux. Ainsi, la santé est un bien et la maladie, un mal; ce qui contribue à la santé en fait de boissons, d'aliments et

¹³⁸ Dans l'*Hippias Mineur*, Socrate compare également la justice à une *technê* comme la géométrie ou l'arithmétique. Kahn (1996 : 117) : « Socrates is able to defend this strange conclusion only by counting justice as a capacity or a form of knowledge or both (375d5). He thus assimilates justice to the arts of section I, to arithmetic and geometry, for example, where to make a mistake on purpose is prerogative of one who has knowledge, whereas the ignorant person makes a mistake involuntary. But this assimilation is deliberately misleading. Justice, and moral virtue generally, is not a bipolar capacity for opposites. »

d'occupations est un bien, son contraire, un mal (§31). Or, Socrate montre que la santé peut être cause d'un mal, notamment lorsqu'elle incite des hommes pleins de force et de vitalité à participer à une expédition qui sera funeste; à l'inverse, la maladie peut être cause d'un bien lorsqu'elle incite des hommes faibles à ne pas participer à cette même expédition et, de ce fait, à éviter la mort. La force (santé) et la faiblesse (maladie) sont donc tantôt utiles, tantôt nuisibles (§32)¹³⁹. Euthydème affirme ensuite que le savoir est un bien incontestable (σοφία... ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν ἐστι [§33]). Socrate lui fournit des contre-exemples tirés de la littérature (Dédale, Palamède) ou de l'histoire (Grand Roi¹⁴⁰) pour lui montrer que le savoir peut parfois être cause des pires maux (§33). Enfin, à bout de souffle, Euthydème rétorque qu'il y a des chances que le bonheur soit un bien. Socrate lui dit alors que le bonheur est un bien uniquement s'il est composé de biens incontestables et lui démontre que la beauté, la force, la richesse et la renommée, que l'on a coutume de considérer comme des éléments entrant dans la définition du bonheur, sont des biens contestables puisque, dans certaines situations données, ils entraînent des maux (§34-35)¹⁴¹. Nous ne retrouvons pas ici, dans le tissu même du texte, deux propositions contradictoires explicitement formulées : Euthydème affirme que la santé est un bien et la maladie, un mal (τὸ ὑγιαίνειν ἀγαθὸν εἶναι νομίζω, τὸ δὲ νοσεῖν κακόν [§31]), mais

¹³⁹ On retrouve également les exemples de la santé et de la maladie dans les *Dissoi Logoi*, mais exploités de manière différente : la nourriture, la boisson et la sexualité sont bonnes pour les personnes en santé, mais mauvaises pour celles qui sont malades (1.2); la maladie est mauvaise pour les malades, mais bonne pour les affaires du médecin (1.3). Enfin, il convient de noter que Socrate argumente à partir d'un exemple auquel il ne croit pas : « À des fins purement aporétiques, c'est-à-dire pour tester la capacité d'Euthydème à argumenter en faveur d'une position et pour lui révéler son ignorance, Socrate soutient ici (§32) exactement le contraire de ce qu'il a démontré en III 12. En réalité, Socrate ne doute pas un instant que la force est un bien et la faiblesse un mal. » (Dorion 2011¹ : 98).

¹⁴⁰ L. Rossetti voit ici une référence voilée à Thémistocle (2011 : 83).

¹⁴¹ On rapproche souvent ces paragraphes du passage 278e-281e de l'*Euthydème* de Platon. Or, force est de constater que ces deux passages ne se ressemblent pas. Dans l'*Euthydème*, Socrate montre que les biens qui ont été énumérés (richesse, santé, honneur) ne sont rien sans la sagesse (281b). Pour Platon, la sagesse est un bien inconditionnel. Sans la sagesse, il est impossible d'utiliser convenablement les biens décrits ci-dessus. Dans les *Mémorables*, la sagesse est un bien parmi tant d'autres, qui peut être convenablement utilisé ou non. Pour Xénophon, c'est l'*enkrateia* – et non la *sophia* – qui est un bien incontestable. Sur la question, voir « La nature et le statut de la *sophia* dans les *Mémorables* » dans Dorion 2013 : 123-146.

ni lui ni Socrate ne concluront explicitement à la thèse contradictoire : ils seront tout simplement d'accord pour dire que certains éléments considérés comme des biens sont, dans certaines situations, des maux. Pour réfuter son jeune interlocuteur, Socrate utilise encore la même tactique que dans les première et seconde réfutations : il invalide les propositions d'Euthydème (par exemple, « la santé est un bien » – proposition énoncée sans restriction) par des contre-exemples énoncés avec restriction (« la santé est un mal *dans telle situation déterminée* »)¹⁴².

La dernière mise en contradiction (§36-39) offre un mélange des deux procédés réfutatifs utilisés précédemment : elle s'appuie sur une réduction à l'absurde à partir de contre-exemples. Euthydème dit savoir ce qu'est la démocratie (§36). Il concède également qu'on ne peut connaître la démocratie sans connaître le peuple (§37). Euthydème sait ce qu'est le peuple : il s'agit des citoyens pauvres, c'est-à-dire des gens qui ont des ressources insuffisantes (§37-38). Socrate présente alors deux contre-exemples : certaines personnes pauvres se suffisent amplement à elles-mêmes et certaines personnes riches, par exemple les tyrans, ne se suffisent pas à elles-mêmes et sont toujours à court de ressources (§38). Or, deux conséquences absurdes découlent de la définition d'Euthydème et des contre-exemples présentés, dont seule la première peut vraiment être tirée du discours d'Euthydème¹⁴³ : 1) le tyran fait partie du peuple; 2) ceux

¹⁴² Selon L.-A. Dorion, Socrate confond plutôt une attribution relative et une attribution absolue : « Si Euthydème connaissait la distinction aristotélicienne entre une attribution absolue (*ἀπλῶς*) et une attribution relative (*πῆ*), il pourrait objecter à Socrate que rien n'empêche que la santé soit absolument un bien, même s'il arrive parfois – dans certaines circonstances et/ou pour certaines personnes – qu'elle n'en soit pas un. L'argumentation de Socrate, qui joue sur la confusion entre une attribution absolue et une attribution relative, est un sophisme selon l'analyse d'Aristote dans les *Réfutations sophistiques...* » (Dorion 2011¹ : 98-99).

¹⁴³ Voir Dorion 2011¹ : 110-111. Voir également Dorion 2013 : 322-323 : « ... seule la première conséquence découle de la position d'Euthydème et (...) elle est également la seule qui soit absurde : si Euthydème persiste à assimiler le peuple aux citoyens pauvres, il devra admettre que le tyran fait partie du peuple. (...) La deuxième conséquence découle plutôt de la définition qu'Euthydème donne de la pauvreté et de la richesse; or comme cette définition est conforme à la position de Socrate, la conséquence qui en découle ne semble pas absurde ni rejetée par Socrate. »

qui possèdent peu de choses sont riches. Socrate tire explicitement la conclusion absurde du raisonnement : « S'il en est bien ainsi, répondit Socrate, nous mettrons les tyrans avec le peuple, et ceux qui possèdent peu de choses, s'ils sont bons administrateurs, avec les riches. » (Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἴ γε ταῦτα οὕτως ἔχει, τοὺς μὲν τυράννους εἰς τὸν δῆμον θήσομεν... τοὺς δὲ ὀλίγα κεκτημένους, ἐὰν οἰκονομικοὶ ᾦσιν, εἰς τοὺς πλουσίους [§39]). L'absurdité repose ici sur la mise en commun de deux éléments contraires, que tout oppose : le tyran et le peuple, les pauvres (plus précisément, ceux qui ont peu de possession) et les riches.

Comme il est maintenant facile de le remarquer, le Socrate de Xénophon a recours exclusivement à deux procédés pour réfuter le jeune Euthydème : 1) *Reductio ad absurdum*; 2) Invalidation de la thèse initiale par la présentation de contre-exemples. Tout d'abord, Xénophon maîtrise très bien le premier procédé. Celui-ci est plus complexe que le second puisqu'il ne repose pas uniquement sur la présentation de contre-exemples, mais sur plusieurs propositions qu'il s'agit de combiner entre elles. Comme Platon, Xénophon combine celles-ci par un savant jeu d'identité et de substitution, dont la validité peut quelquefois laisser à désirer (première réduction à l'absurde). Fait intéressant à noter : lorsqu'il utilise ce procédé, Xénophon laisse plus souvent qu'à son tour au lecteur le soin de déduire les conséquences absurdes et contradictoires du raisonnement (deux fois sur trois en I 2 et une fois sur deux en IV 2). Deuxièmement, le second procédé – auquel Xénophon a recours dans trois cas sur cinq – est le plus simple et basique. Il suffit de présenter un contre-exemple particulier à une thèse initiale entendue – implicitement ou explicitement – en un sens universel. Une partie de ce raisonnement est inductif et ressemble à un *epagôgê* socratique. Reprenons un exemple de la première réfutation. Euthydème soutient que « le mensonge est injuste » (tout court). Cette proposition,

dite sans restriction, est ambiguë : signifie-t-elle que « le mensonge est injuste *dans tous les cas* »? Nous avons toutes les raisons de supposer que Socrate l'entend de manière universelle. La tactique de Socrate consiste : 1) à montrer que « le mensonge est juste *auprès de telle personne* » ou que « le mensonge est juste *dans telle situation* »; 2) à inférer implicitement que « le mensonge est juste » (tout court) ; 3) pour ensuite conclure que « le mensonge est juste et injuste ». Ce type de raisonnement est inductif, car Socrate passe de cas individuels (point 1) à une conclusion universelle (point 2), qu'il utilise ensuite dans sa conclusion finale, laquelle contient l'énoncé de la contradiction (point 3). Selon nous, les contradictions obtenues à partir de ce type de raisonnement sont toutes apparentes, car elles reposent sur une confusion entre une attribution relative et une attribution absolue. L'exemple suivant suffit à bien illustrer ce procédé. Prenons la proposition classique « Tous les cygnes sont blancs ». Cette proposition était tenue pour (universellement) vraie jusqu'à ce que des cygnes noirs soient découverts en Australie. Cet exemple montre qu'il suffit d'un seul contre-exemple pour invalider une proposition universelle. Or, dans tous les cas répertoriés, le Socrate de Xénophon utilise ce procédé de manière erronée. Pour reprendre l'exemple précédent, c'est comme si Xénophon faisait dire à son Socrate : « J'invalide la proposition « Tous les cygnes sont blancs » avec la proposition « Certains cygnes sont noirs *quant aux yeux* ». Or, ces deux propositions ne sont pas de véritables contradictoires (la véritable contradictoire étant « Certains cygnes sont noirs [ou non blancs] » [tout court]). Socrate confond une attribution relative et une attribution absolue. Il passe subrepticement de la proposition « (Certains) mensonges sont justes *selon certaines personnes ou certaines situations* » (point 2) à « (Certains) mensonges sont justes » (point 3).

En quoi cette réfutation socratique diffère-t-elle de celle menée par Alcibiade? D'un point de vue formel, la réfutation de Périclès a un aspect sophistique beaucoup plus marqué que celle d'Euthydème. Alcibiade utilise uniquement la réduction à l'absurde, contrairement à Socrate qui utilise et la réduction à l'absurde et la réfutation par contre-exemples. Par conséquent, il nous est uniquement possible ici de comparer l'utilisation de la réduction à l'absurde faite par ces deux personnages. Et que constate-t-on? Alcibiade utilise ce procédé de manière malhonnête, puisqu'il joue sur les divers sens d'un même terme et pervertit les propos de son interlocuteur, tandis que Socrate ne commet en aucun temps cet impair. Les réductions à l'absurde utilisées par Alcibiade sont toutes de fausses réfutations, puisqu'elles reposent sur le sophisme de l'équivocation, tandis que celles de Socrate sont toutes valides, quoique l'une d'entre elles présente certaines faiblesses. Il est fort probable que Xénophon ait été conscient de cette différence. Si tel est le cas, la réfutation de Périclès par Alcibiade lui aurait alors fourni l'occasion de critiquer de manière voilée l'utilisation négative de l'*elenchos* par certains disciples de Socrate. Plusieurs ont remarqué les liens qui existent entre les paragraphes 40 à 46 du livre I des *Mémoires* et le passage 23c de l'*Apologie de Socrate* de Platon, dans lequel Socrate raconte que les jeunes gens qui l'accompagnent prennent plaisir à le voir réfuter les hommes les plus puissants de la cité et essaient de l'imiter¹⁴⁴. Or, dans ce dernier passage, Platon ne critique pas l'*elenchos*, mais en vante plutôt les mérites. En fait, la réfutation de Périclès par Alcibiade est surtout à rapprocher du passage 539a-539d du septième livre de la *République*, dans lequel Platon décrit les dangers de la réfutation lorsqu'elle est enseignée aux jeunes gens de moins de trente ans. Ces jeunes gens décrits par Platon réfutent par simple plaisir de réfuter, utilisent des contradictions superficielles (ἀντιλογία) et s'amuse à terroriser leur entourage en

¹⁴⁴ Sur la question, voir : Zeller 1889 : 185; Thompson 1901 : 273; Dorion 2010 : CLXIII.

tournant et retournant chacune de leurs paroles. Comment ne pas penser ici à l'Alcibiade de Xénophon? Enfin, si Xénophon décrit Alcibiade en train d'utiliser le sophisme de l'équivocation dans ses réductions à l'absurde et qu'il absout Socrate d'un tel comportement, c'est aussi pour faire ressortir la visée différente de ces deux types de réfutation. Xénophon ne nous instruit pas sur les objectifs d'Alcibiade. Toutefois, il semble assez clair qu'Alcibiade réfute Périclès par simple goût de la victoire et du jeu et par désir de suprématie. Ces caractéristiques sont absentes de la réfutation d'Euthydème. En effet, Socrate réfute Euthydème dans le simple but de le corriger. Euthydème a une haute estime de ses connaissances et croit n'avoir besoin d'aucune éducation. Une fois réfuté et humilié, il deviendra plus modeste et acceptera l'idée qu'il lui est nécessaire de recevoir une formation. En ce sens, la réfutation d'Euthydème a des conséquences positives. Xénophon semble donc approuver l'utilisation de l'*elenchos* lorsqu'il est utilisé par un homme d'âge mûr dans le but de réveiller le désir de s'améliorer et de se former chez la jeunesse, mais le condamne lorsqu'il est utilisé par un jeune homme pour s'amuser *malhonnêtement* aux dépens de l'autorité en place.

Quelles conclusions générales pouvons-nous tirer de l'analyse formelle des deux uniques réfutations contenues dans les *Mémoires*? Les deux réfutations analysées contiennent huit mises en contradiction (ou mini-réfutations). Chacune d'entre elles consiste en l'exposition d'une contradiction (apparente ou non) ou d'une conséquence absurde. Sur ces huit mini-réfutations, deux seulement sont valides. Est-ce à dire que Xénophon était un piètre logicien? Difficile de répondre à cette question. Sur ces six réfutations apparentes, trois sont invalides, car elles contiennent de fausses contradictions; les trois autres réfutations sont apparentes, car elles contiennent un sophisme (lequel se solde par une contradiction apparente). Il est probable que

Xénophon ait été conscient de la présence du sophisme de l'équivocation dans ces trois réfutations apparentes, quoique cela soit impossible à déterminer avec certitude. La raison qui nous incite vivement à penser qu'il en était conscient est la suivante : le passage I 2 §40-46 sert à décrire la mauvaise utilisation de l'*elenchos* par un disciple maudit de Socrate. Il ne serait donc pas étonnant que Xénophon ait voulu y décrire les procédés malhonnêtes pouvant être utilisés en contexte réfutatif par une jeunesse intempérante attirée par la simple victoire discursive. De plus, il semble que Platon connaissait bien ce sophisme et qu'il l'utilisait consciemment. Bien sûr, on ne peut inférer de cela que Xénophon connaissait aussi ce sophisme. Contentons-nous de souligner que Xénophon vivait à une époque où ce sophisme était connu et utilisé.

Quant à la forme des contradictions contenues dans les *Mémorables* de Xénophon, celle-ci se distingue assez nettement de celle que l'on a pu observée dans les dialogues de Platon. En effet, chez Platon, les propositions contradictoires prennent le plus souvent la forme de deux propositions qui s'opposent sur le plan de la négation ou d'une seule proposition qui oppose une affirmation et une négation, toutes deux liées par une conjonction. Il a toutefois été remarqué que certaines propositions contradictoires platoniciennes s'opposaient également par contrariété; qui plus est, Platon semblait quelquefois assimiler négation et contrariété, comme en fait d'ailleurs foi l'utilisation de l'expression τὰ ἐναντία λέγειν (αὐτὸς ἑαυτῷ) pour décrire l'acte de (se) contredire. Or, chez Xénophon, les propositions contradictoires qui peuplent les deux seules réfutations des *Mémorables* sont, dans sept cas sur huit, l'expression d'une opposition par contrariété (I 2, §40-46 : νόμος/ἀνομία; IV 2, §12-15 : πρὸς τῇ ἀδικίᾳ/πρὸς τῇ δικαιοσύνῃ; IV 2, §19-20 : ἀδικώτερον/δικαιότερον; IV2, §31-35 : ἀγαθὸν/κακόν; IV 2, §36-

39 : τύραννος/δῆμος, ὀλίγος/πλούσιος). La seule mini-réfutation qui oppose deux propositions sur le plan de la négation (IV 2, §16 à 18) est assez décevante : les propositions contiennent deux termes synonymes (ἀπλούστατον εἶναι et ἀπλοῖζεσθαι), la seconde porte la marque de l'universalité, mais pas la première (universalité implicite) et, plus que tout, la contradiction obtenue n'est pas véritable. Euthydème affirme que « l'action X est injuste si elle est commise à l'égard des amis *dans telle situation* » et « l'action X est juste si elle est commise à l'égard des amis *dans telle autre situation* ». Socrate s'empresse de conclure que « l'action X est juste et injuste » (confusion entre une attribution relative/absolue). Même s'il semble concevoir la contradiction principalement sous l'angle de la contrariété, Xénophon n'utilise pas une seule fois l'expression « ἐναντία λέγειν » dans les *Mémoires*. En fait, Xénophon n'utilise qu'à une seule reprise cette expression dans l'ensemble de son œuvre, soit en *Helléniques* IV 6, 13¹⁴⁵. Dans les *elenchoi* étudiés, nous n'avons trouvé aucune expression qui se rapporterait de près comme de loin à l'acte de (se) contredire. De plus, les propositions utilisées par Xénophon pour marquer la contradiction ne sont pas aussi précises que celles que nous avons relevées chez Platon, lesquelles sont déjà moins précises que celles d'Aristote. En I 2, §44, les deux propositions contradictoires ne contiennent pas le même verbe; il est fait mention de « tout » (ὄσα) et de « persuasion » dans la deuxième proposition, mais pas dans la première. En I 2, §45, les deux contradictions sont implicites, en ce sens qu'Alcibiade n'oppose pas directement (et explicitement) la loi et l'illégalité, mais plutôt la loi et la violence. Elles reposent également sur le sophisme de l'équivocation : Alcibiade utilise le verbe κρατέ-ω en deux sens différents. En IV 2, §19 à 20, la contradiction est implicite : Xénophon laisse au lecteur le soin de tirer les

¹⁴⁵ Sur la question, voir le chapitre 4 de la première partie de cette thèse. Il est à noter toutefois que Xénophon utilise à 32 reprises les termes de la famille d'ἀντιλέγειν.

conséquences absurdes du raisonnement. Enfin, en IV 2, §31 à 35, nous ne retrouvons pas, dans le tissu du texte, deux propositions contradictoires explicitement formulées, quoiqu'il soit facile de voir que l'opposition touche deux termes contraires.

Plus que tout, parmi les huit contradictions relevées, plus de la moitié sont apparentes, donc fausses. Ainsi, en I 2, §44, les deux propositions contradictoires ne contiennent pas le même verbe, mais deux verbes utilisés en deux sens différents. En I 2, §45, Xénophon donne au verbe κρατέω deux sens différents. En IV §12-15, 16-18 et 31-35, les propositions contradictoires ne sont pas de véritables contradictoires puisque le personnage de Socrate confond une attribution relative et une attribution absolue. De deux choses l'une : ou bien ce dernier fait montre que Xénophon n'avait pas suffisamment réfléchi à la « contradiction », puisqu'il ignore ce qui en constitue la nature propre, ou bien il utilise en toute connaissance de cause ces sophismes. Xénophon savait-il que ces « contradictions » étaient fausses? Encore une fois, il est impossible de répondre à cette question avec certitude. Le contexte même de IV 2 nous inviterait à penser que Xénophon n'en était pas conscient. En effet, ne serait-il pas étrange qu'il décrive Socrate en train de réfuter Euthydème avec de fausses contradictions dans un chapitre servant à décrire l'utilisation appropriée, bénéfique et positive de l'*elenchos*? En quoi Socrate se distinguerait-il alors d'Alcibiade? Il convient ici de noter que la confusion entre attribution relative et attribution absolue, dont est victime à trois reprises le Socrate de Xénophon, n'a été décrite pour la première fois – selon toute vraisemblance – qu'à partir du *Sophiste* de Platon (dans le cas particulier de la négation), puis de manière plus complète par Aristote. L'auteur inconnu des *Dissoi Logoi*, texte possiblement contemporain des *Mémoires*, commet exactement la même erreur lorsqu'il adopte la position des tenants de la thèse

différentialiste (sans que l'on puisse toutefois dire si cette erreur est consciente ou non). Il est donc probable que Xénophon n'était pas conscient de sa méprise¹⁴⁶. Cela ne veut pas dire pour autant que Xénophon ignore ce qu'est une « contradiction ». Le paragraphe 21, qui suit immédiatement la troisième mise en contradiction, nous prouve plutôt le contraire : « Mais quoi? Si un homme qui veut dire la vérité ne dit jamais les mêmes choses sur les mêmes sujets, et qu'il explique, à propos de la même route, tantôt qu'elle conduit à l'est, tantôt à l'ouest, ou qui, alors qu'il expose le même calcul, lui attribue un résultat tantôt supérieur, tantôt inférieur, que penserais-tu d'un tel homme? – Par Zeus, qu'il ne sait pas, à l'évidence, ce qu'il croyait savoir » (Τί δὲ δῆ, ὅς ἄν βουλόμενος τάληθῆ λέγειν μηδέποτε τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγη, ἀλλ' ὁδόν

¹⁴⁶ Toutefois, le passage III 8 des *Mémorables* tend étrangement à prouver le contraire. Décrivons tout d'abord la scène : Aristippe demande à Socrate s'il connaît quelque chose de beau (εἴ τι εἰδείη καλόν [§4]). Socrate lui dit qu'il en connaît beaucoup. Aristippe lui demande alors si ces belles choses sont semblables entre elles. Socrate répond par la négative : certaines sont aussi dissemblables que possible. Aristippe relève une première contradiction : comment ce qui est semblable au beau peut-il différer du beau? Socrate lui explique alors qu'une belle chose peut être belle relativement à une chose et laide relativement à une autre (καλὸς πρὸς). La beauté est donc une notion relative. Après avoir remarqué que la réponse de Socrate est identique à celle qu'il lui avait donnée précédemment au sujet du bien (§5), Aristippe demande à Socrate si une corbeille utilisée pour le transport du fumier est également une belle chose. Socrate répond par l'affirmative; il affirme même qu'un bouclier en or peut être laid s'il ne remplit pas bien sa fonction. Aristippe pose alors la question suivante : « Veux-tu dire, reprit-il, que les mêmes choses sont à la fois belles et laides? » (λέγεις σύ, ἔφη, καλά τε καὶ αἰσχρὰ τὰ αὐτὰ εἶναι; [§6]). Contre toutes attentes, Socrate répond par l'affirmative à cette question : non seulement elles sont belles et laides, mais elles sont également bonnes et mauvaises. Socrate distingue ce qui est bon conformément (πρὸς) à l'usage à laquelle la chose est adaptée de ce qui est mauvais conformément (πρὸς) au même usage (§7). Le Socrate de Xénophon échappe ainsi à la contradiction en établissant une distinction fort utile : une même chose est à la fois X et ~X, mais elle n'est pas X et ~X *sous le même rapport*. En effet, elle est X *conformément* à l'usage pour laquelle elle est adaptée et ~X *conformément* à l'usage pour laquelle elle n'est pas adaptée. Socrate souscrit ici à une position utilitariste ou relativiste de la beauté et du bien, laquelle ne doit nullement nous étonner puisque cette position est en accord avec d'autres parties des *Mémorables* (IV 4, 12-25 et IV 6,8). Ce bref passage nous laisse donc à penser que Xénophon n'ignorait pas la distinction entre attribution relative et attribution absolue, car il montre explicitement Socrate en train d'utiliser un procédé qui lui permet de différencier une proposition entendue en un sens absolu d'une autre entendue en un sens relatif. Bref, le Socrate de Xénophon sait comment échapper à la contradiction et il le fait en distinguant l'absolu et le relatif, et ce, par le critère de l'usage. Il est à noter, toutefois, que le chapitre 8 est problématique à plusieurs égards, à commencer par son emplacement dans le troisième livre des *Mémorables*. En effet, celui-ci ne semble répondre à aucune logique et d'aucuns ont suggéré qu'il s'agissait de l'œuvre d'un interpolateur. Sans pour autant conclure à l'inauthenticité, L.-A. Dorion reconnaît que ce chapitre marque une rupture et qu'il n'est pas parvenu à justifier son emplacement dans le plan des *Mémorables*. Sur la question de l'inauthenticité, voir Delatte 1933 : 96-98; Dorion 2010 : CCXXIV-CCXXVIII. Selon Delatte et Erbse, ce chapitre est conforme à la pensée de Xénophon. Selon A. E. Taylor, le passage est en désaccord avec le reste de l'œuvre. Toutefois, Taylor commet l'erreur fatidique d'assimiler le Socrate historique et le Socrate de Platon (Taylor 1911 : 99-100).

τε φράζων τὴν αὐτὴν τοτὲ μὲν πρὸς ἔω, τοτὲ δὲ πρὸς ἐσπέραν φράζῃ, καὶ λογισμὸν ἀποφαινόμενος τὸν αὐτὸν τοτὲ μὲν πλείω, τοτὲ δ' ἐλάττω ἀποφαίνεται, τί σοι δοκεῖ ὁ τοιοῦτος; Δῆλος νῆ Δί' εἶναι ὅτι ἂ ᾤετο εἰδέναι οὐκ οἶδεν.). Nous pouvons extraire de ce passage une description de la contradiction qui ressemble à ce que l'on retrouve chez Platon : il s'agit de ne pas dire les mêmes choses sur les mêmes sujets (μηδέποτε τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν), bref de dire tantôt (τοτὲ δὲ... τοτὲ μὲν) une chose, tantôt son contraire (ἔω/ἐσπέραν; πλείω/ἐλάττω), ce qui revient à ne pas dire la vérité. De plus, Xénophon associe étroitement la contradiction à l'ignorance, comme le fait d'ailleurs souvent Platon (*Alc.* 117a, *Gorgias* 482a, 490e, 509a, 527e, *Banq.* 221e).

3.2 Les *Dissoi Logoi*

Les *Dissoi Logoi* représentent également un texte intéressant pour analyser la forme des contradictions. Toutefois, nous ne pouvons dire avec certitude si les *Dissoi Logoi* sont contemporains de l'œuvre de Xénophon et de Platon, dans quelles intentions ils ont été écrits ni quel est leur auteur. Certains sont d'avis qu'ils ont été écrits par un membre de l'école de Protagoras, d'autres de celle d'Hippias, d'autres encore de l'école sceptique (le texte des *Dissoi Logoi* nous ayant été transmis dans les manuscrits de Sextus Empiricus). Certains y voyaient un traité éristique influencé par la philosophie éléatique, d'autres un texte socratique. Il est fort possible que les *Dissoi Logoi* aient été écrits tout juste après la guerre du Péloponnèse, donc à la fin du V^e siècle avant notre ère, car le passage 1.8 décrit la guerre du Péloponnèse comme « l'événement le plus récent » (τὰ νεώτατα). Toutefois, cela ne veut pas dire que l'ensemble des *Dissoi Logoi* ait été écrit à cette date puisqu'il existe des différences entre les divers chapitres. Qui plus est, certains commentateurs sont même d'avis que cette référence à la guerre du

Péloponnèse comme « événement le plus récent » doit être entendue en un sens différent : plutôt que de représenter l'événement historique le plus récent au moment où l'auteur écrivait ces lignes, la guerre du Péloponnèse serait plutôt l'événement historique le plus récent par rapport aux autres événements historiques énumérés dans le texte. Bref, le traité peut avoir été écrit deux siècles plus tard : si l'auteur ne décrit aucun autre événement historique postérieur à la guerre du Péloponnèse, celle-ci demeure « l'événement le plus récent ». Parmi les tenants de cette dernière interprétation, certains ont suggéré que les *Dissoi Logoi* avaient été écrits jusqu'à six siècles après la guerre du Péloponnèse par un membre de l'école sceptique, d'autres au deuxième siècle de notre ère par le Stoïcien Sextus de Chéronée, maître de Marc-Aurèle, un autre enfin à la fin de l'époque byzantine¹⁴⁷.

Nous nous rangeons à l'avis de T. M. Robinson, selon lequel les *Dissoi Logoi* datent environ du IV^e siècle avant notre ère¹⁴⁸. Toutefois, contrairement à Robinson, nous sommes d'avis que les différents chapitres des *Dissoi Logoi* n'ont pas tous été écrits à la même date. Selon nous, la mention τὰ νεώτατα fait expressément référence à la guerre du Péloponnèse, entendue comme l'événement le plus récent par rapport à l'auteur. Le premier chapitre est donc postérieur à la fin de la guerre du Péloponnèse (fin du cinquième siècle ou début du quatrième). Les trois chapitres suivants, qui ressemblent très étroitement au premier chapitre, sont sans doute de la même période, tandis que les chapitres qui suivent sont d'une époque ou d'un auteur différent, et ce, en raison de leur forme dissemblable¹⁴⁹. Seuls les quatre premiers chapitres ont

¹⁴⁷ Sur la question, voir la notice de L.-A. Dorion à la traduction des *Dissoi Logoi* (2009 : 125-131). Voir également Robinson 1979; Becker et Scholz 2004; Bailey 2008 : 249-264; Conley 1985 : 59-65.

¹⁴⁸ Robinson 1979 :148.

¹⁴⁹ Nous reviendrons sur la question de la chronologie dans la suite du texte.

cette structure antilogique (opposition de deux thèses contraires) qui sied si bien à l'identification et à l'analyse des contradictions formelles. Pour ces raisons, nous analyserons uniquement les quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi*, tout en faisant un détour obligé par le cinquième chapitre, dont la structure antilogique est également présente, mais de manière moins marquée.

3.2.1 Quatre premiers chapitres

3.2.1.1 Structure

Les quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi* possèdent une structure quasi identique. L'auteur inconnu commence par y affirmer qu'il existe deux discours opposés (δισσοὶ λόγοι) sur un thème et son contraire¹⁵⁰. Ces discours opposés sont les suivants : l'un soutient qu'une chose (ch. 1 : bon; ch. 2 : beau; ch. 3 : juste; ch. 4 : faux) et son contraire (ch. 1 : mauvais; ch. 2 : laid; ch. 3 : injuste; ch. 4 : vrai¹⁵¹) sont différents, l'autre, qu'ils sont semblables¹⁵². L'auteur anonyme commence toujours par exposer cette dernière thèse (une chose et son contraire sont semblables), que l'on peut qualifier de « thèse de l'identité » ou « thèse relativiste »¹⁵³. La thèse selon laquelle « une chose et son contraire sont différentes » est ensuite présentée en deuxième

¹⁵⁰ 1.1 : Δισσοὶ λόγοι... περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ. 2.1 : ...περὶ τῷ καλῷ καὶ <τῷ> αἰσχυρῷ δισσοὶ λόγοι. 3.1 : δισσοὶ δὲ λόγοι... περὶ τῷ δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ. 4.1 : λέγονται... περὶ τῷ ψεύδεος καὶ τῷ ἀλαθείας δισσοὶ λόγοι. Les références au texte grec sont tirées de : Diels, H. et Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6^e éd., Berlin, Weidmann, 1952, p. 405-416 (disponible sur le TLG).

¹⁵¹ Seul le chapitre 4 présente tout d'abord le contraire négatif (faux) avant le contraire positif (vrai).

¹⁵² 1.1 : τοὶ μὲν... ἄλλο μὲν... ἄλλο δὲ... τοὶ δὲ, ὡς τὸ αὐτὸ ἐστὶ; 2.1 : τοὶ μὲν... ἄλλο μὲν... ἄλλο δὲ... διαφέρον... τοὶ δὲ τούτῳ...; 3.1 : καὶ τοὶ μὲν ἄλλο... ἄλλο δὲ... τοὶ δὲ τούτῳ...; 4.1 : ὧν ὁ μὲν... ἄλλον μὲν... ἄλλον δὲ... τοὶ δὲ τὸν αὐτὸν... Il est à noter que les *Dissoi Logoi* ont été écrits dans un dialecte dorique et contiennent de nombreuses formes ioniennes et attiques.

¹⁵³ 1.2 : ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῖσδε ποτιτίθεμαι· σκέψομαι...; 2.1 : κἀγὼ πειρασεῦμαι, τόνδε τὸν τρόπον ἐξαγεύμενος; 3.1 : καὶ ἐγὼ τούτῳ πειρασοῦμαι τιμωρὲν; 4.2 : κἀγὼ τόνδε λέγω... Nous préférons l'appellation « thèse relativiste » à celle de « thèse de l'identité ». Comme nous le verrons bientôt, les tenants de cette thèse ne posent pas réellement l'identité entre deux éléments contraires, mais ce sont plutôt les tenants de la thèse adverse qui les accusent d'en faire de même.

lieu (« thèse différentialiste »). Les arguments présentés pour défendre la thèse relativiste reposent tous sur des exemples tirés de situations particulières et montrent qu'une chose peut être à la fois X et le contraire de X *selon* le contexte, les personnes ou les situations. L'auteur anonyme ne prend position pour cette dernière thèse que dans le premier chapitre (1.11 : ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς τοῦτον διαίρεῦμαι τὸν τρόπον...), ce qui embrouille quelque peu les cartes puisqu'il avait déjà pris position, quelques lignes plus tôt (1.1), pour la thèse adverse.

La présentation de la thèse différentialiste suit quant à elle une même structure dans les quatre premiers chapitres. Tout d'abord, la thèse différentialiste est dépendante de la thèse relativiste, en ce sens qu'elle « répond » à celle-ci : les tenants de la thèse différentialiste attaquent la thèse relativiste, quelquefois point par point, et soulèvent des questions dans le but de la réfuter¹⁵⁴. De plus, les tenants de la thèse différentialiste présentent les mêmes arguments pour invalider la thèse relativiste : 1) argument linguistique : une chose (p. ex., le bien) et son contraire (p. ex., le mal) ne peuvent être la même chose puisqu'ils ont un nom différent¹⁵⁵; 2) étonnement et surprise : il serait déconcertant qu'une chose et son contraire soient identiques (seulement dans les deux premiers chapitres)¹⁵⁶; 3) confusion entre une attribution relative et une attribution absolue : comme nous le verrons bientôt plus en détail, les tenants de la thèse différentialiste commettent tous – consciemment ou non – la même erreur logique : ils

¹⁵⁴ 1.12 : αἱ τις [αὐτὸν] ἔροιτο τὸν ταῦτα λέγοντα· εἶπον δὴ μοι...; 1. 14 : ἄγε δὴ μοι καὶ τόδε ἀπόκριται; 2.21 : ἐπεὶ αἱ τις ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας...; 3.13 : ἐπεὶ αἱ τις ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας...; 4.6 : αἱ γὰρ τις ἐρωτάσαι τὼς λέγοντας...

¹⁵⁵ 1.11 : ...διαφέρον ὥσπερ καὶ τῶνυμα, οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα; 2.1 : ...διαφέρον, ὥσπερ καὶ τῶνυμα, οὕτω καὶ τὸ σῶμα; 3.13 : ...διαφέρον ὥσπερ καὶ τῶνυμα, οὕτω καὶ τὸ πρᾶγμα; 4.6 : ...διαφέρον τῶνυμα <ὥσπερ καὶ τὸ πρᾶγμα>. Bizarrement, dans le chapitre 2, il est question de σῶμα et non de πρᾶγμα (Robinson : « Just as the term ὄνομα came to pass from the meaning *name* to that of *noun* [or even *word*], so too the term σῶμα could conceivably have passed from the meaning *body* or *person* [...] to that of *referent* for a particular ὄνομα. » [1979 : 161-162]).

¹⁵⁶ 1.11 : ...θαυμαστόν κ' εἶη; 2.26 : ἐγὼ θαυμάζω...

soutiennent que les tenants de la thèse relativiste posent une identité complète entre une chose et son contraire, alors que ces derniers affirment plutôt qu'une même chose peut à la fois avoir un attribut X et un attribut Y (pensé comme contraire de X) *selon* les circonstances, les personnes ou les situations; 5) les arguments présentés pour invalider la thèse relativiste reposent tous sur une réduction à l'absurde¹⁵⁷.

3.2.1.2 Énoncés des contradictions

On aurait tort de chercher des propositions contradictoires parmi les exemples donnés par les tenants de la thèse relativiste. Il est vrai que ceux-ci posent une identité entre un élément et son contraire. Toutefois, cette identité est toujours relative : par exemple, on ne retrouve pas la proposition « la maladie est un mal et un bien », mais plutôt « la maladie est un mal *pour* les malades, mais un bien *pour* les médecins » (1.3), ni la proposition « il est beau et laid de se parer », mais plutôt « il est beau *pour* une femme, mais il est laid *pour* un homme de se parer » (2.6), etc. Que la maladie soit un mal pour les malades et un bien pour les médecins n'implique pas qu'elle soit à la fois une chose et son contraire. Il en va de même pour le second exemple.

Les propositions contradictoires sont plus à chercher du côté des tenants de la thèse différentialiste¹⁵⁸. D'ailleurs, comme l'a si bien remarqué A. Levi, les tenants de cette dernière

¹⁵⁷ Par exemple, si une chose et son contraire sont identiques, alors si je dis avoir fait du bien à mes parents, je dis également que je leur ai fait du mal (1.12); si j'ai déjà réalisé quelque chose de beau, alors cette chose est également laide (2.21); si j'ai déjà posé un acte juste envers mes parents, cet acte est également injuste (3.13); si je soutiens que je dis la vérité, j'affirme également dire ce qui n'est pas vrai (4.6).

¹⁵⁸ On retrouve également l'énoncé de contradictions formelles dans chaque introduction de chapitre (1.1, 2.1, 3.1 et 4.1), où les deux thèses opposées sont présentées, ainsi que dans la conclusion de la présentation de la thèse relativiste du deuxième chapitre (2.20). Ces contradictions sont toutes associées à la même erreur logique que celle commise par les tenants de la thèse différentialiste. Nous pourrions y voir là un indice que l'auteur des *Dissoi Logoi* n'est pas un relativiste, mais bien un tenant de la thèse différentialiste.

thèse se servent constamment du principe de non-contradiction comme principale arme d'argumentation, et ce, même si ce dernier n'est pas explicitement formulé¹⁵⁹. Or, ils s'en servent extrêmement mal : ils confondent constamment une attribution relative avec une attribution absolue. Reprenons l'exemple de la parure : de la proposition « il est beau *pour* une femme, mais il est laid *pour* un homme de se parer », ils en déduisent que « la même chose est à la fois belle et laide ». Il s'agit ici d'une erreur logique assez simple et qui repose sur une incompréhension totale de ce qu'est une contradiction véritable. Comme nous l'avons vu plus tôt, le Socrate de Platon commet également cette erreur dans les dialogues réfutatifs, mais rarement. Quant au Socrate des *Mémoires* de Xénophon, il la commet dans plus de la moitié des cas (I 2 et IV 2), mais ne semble bizarrement pas l'ignorer (III 9). En va-t-il de même pour l'auteur des *Dissoi Logoi*, que d'aucuns ont considéré comme un mauvais logicien? Il est extrêmement difficile de répondre à la question, puisque nous ignorons dans quel but ce court traité a été écrit. Toutefois, comme nous le verrons bientôt, le chapitre 5 contient un passage qui décrit de manière assez explicite la différence entre une attribution relative et une attribution absolue, ce qui laisserait donc à penser que l'auteur des *Dissoi Logoi* (s'il s'agit bien sûr de la même personne qui a écrit les quatre premiers chapitres et le cinquième) n'ignorait pas complètement cette importante distinction.

Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins que le texte des *Dissoi Logoi* contient des exemples de contradictions formelles. Celles-ci ne sont toutefois pas véritables puisque les tenants de la position différentialiste accusent leurs adversaires de dire ce qu'ils n'ont en fait

¹⁵⁹ « (...) it is noteworthy that their principal weapon is the non-contradiction principle (not expressly stated, but used all the time). » (Levi 1940 : 298.)

jamais dit¹⁶⁰. Quelle forme revêtent ces contradictions formelles? Ressemble-t-elle à celle de Platon, lequel met davantage l'accent sur la négation? Ou à celle de Xénophon, qui oppose surtout (dans 4 cas sur 5) deux termes contraires? Dans les quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi*, les contradictions sont formulées sous la forme suivante : un attribut X et un attribut contraire à X sont impartis au même sujet/objet. L'auteur des *Dissoi Logoi* se rapproche donc davantage de Xénophon. De nombreux exemples nous sont donnés : 1) ...αἴπερ τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν (1.14); 2) ...αἶ γὰ τὸ τὸν ἐστὶν ἀγαθὸν καὶ κακόν (1.15); 3)...τοὶ δὲ τὸ καλὸν καὶ αἰσχρὸν (2.1); 4)...ταῦτὰ αἰσχρὰ καὶ καλὰ ἔοντα (2.20); 5) ...αἴπερ τὸ τὸν αἰσχρὸν καὶ καλόν (2.24); 6)...τοὶ δὲ τὸ τὸν δίκαιον καὶ ἄδικον (3.1); 7) ...ὡς τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἄδικον καὶ δίκαιον (3.13); 8) ...τὸ γὰρ αὐτὸ ἄδικον καὶ δίκαιον (3.13); 9)...τὸ αὐτὸ καὶ δίκαιον καὶ ἄδικον (3.15); 10) ...ὁ αὐτὸς λόγος εἶη ψεύστας καὶ ἀλαθής (4.6). Comme il est facile de le remarquer, toutes ces propositions sont formulées à partir du verbe « être » (compris souvent de manière sous-entendue). Elles mettent toutes en lien deux termes contraires au moyen de la conjonction καί. Toutefois, il arrive aux tenants de la thèse différentialiste de passer subrepticement d'énoncés prédicatifs (*predicative statements*) à des énoncés identitaires (*identity statements*) : par exemple, « ...d'autres affirment qu'ils [le bien et le mal] sont la même chose [énoncé d'identité] et que la même chose est bonne pour les uns, mauvaise pour d'autres [énoncé prédicatif], et que pour le même homme elle est tantôt bonne, tantôt mauvaise [énoncé prédicatif] » (τοὶ δέ, ὡς τὸ αὐτὸ ἐστὶ [τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν], καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ τῷ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν)¹⁶¹.

¹⁶⁰ Robinson résume bien la situation : « The supposed contradiction is no contradiction at all » (1979 : 161).

¹⁶¹ Également, en 1.16, l'auteur passe de αἴπερ τὸ τὸν ἐστὶν ἀγαθὸν καὶ κακόν à αἴπερ τὸ τὸν ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ. En 2.20 et 2.21, il passe de ταῦτὰ αἰσχρὰ καὶ καλὰ ἔοντα à αἴπερ τὸ τὸν αἰσχρὸν καὶ τὸ καλόν.

Les propositions relevées ne contiennent pas de négation. D'ailleurs, si les tenants de la thèse différentialiste avaient utilisé un terme et sa négation pour attaquer les tenants de la thèse adverse, ils n'auraient plus été en mesure d'utiliser un de leurs arguments principaux, à savoir que « de même que leur nom est différent, de même aussi leur réalité ». En dépit de cela, le lecteur a quelquefois l'impression que l'auteur anonyme conçoit la contrariété comme une forme de négation. Trois passages nous donnent cette impression. Tout d'abord, dans le premier chapitre, le tenant de la thèse différentialiste conclut son discours en affirmant : « ...j'essaie plutôt d'expliquer que ce n'est pas la même chose qui est bonne et mauvaise, mais que chacun est différent de l'autre » (...ἀλλὰ τοῦτο πειρῶμαι διδάσκειν, ὡς οὐ τὸ αὐτὸν εἶη τὸ κακὸν καὶ τὰγαθόν, ἀλλ' <ἄλλο> ἐκάτερον [1.17]). Il est possible de voir le segment ...ὡς οὐ τὸ αὐτὸν εἶη τὸ κακὸν καὶ τὰγαθόν... de deux façons : soit comme la négation de la thèse relativiste (...αἴπερ τὸ αὐτὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν... [1.14]), soit comme une simple opposition de contraire (τὸ αὐτὸν / ἄλλο), laquelle est posée dès le départ. Autre exemple : dans le deuxième chapitre, les tenants de la thèse relativiste montrent qu'une même action peut être à la fois belle et laide selon les protagonistes. Or, l'un des exemples donnés pour opposer ces deux conduites contraires est exprimé par une simple négation : « il est beau qu'un garçon dans la fleur de l'âge accorde ses faveurs à un amant vertueux, mais il est laid pour un beau garçon d'accorder ses faveurs à celui qui n'est *pas* son amant » (αὐτίκα γὰρ παιδὶ ὠραῖοι ἐραστῆι μὲν [χρηστῶι] χαρίζεσθαι καλόν, μὴ ἐραστῆι δὲ [καλῶι] αἰσχρόν [2.2]). Enfin, dans le quatrième chapitre, l'auteur affirme qu'une accusation de pillage de temple sera vraie si l'accusé a réellement commis l'acte et fausse, s'il ne l'a *pas* commis (αἶ γ' ἐγένετο τῶργον, ἀλαθῆς ὁ λόγος· αἱ δὲ μὴ ἐγένετο, ψεύστας [4.3]).

En résumé, les quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi* ne contiennent aucune contradiction formelle exprimée sous la forme d'une proposition affirmative couplée à son exacte négation (« p & ~p »). Les énoncés contradictoires qu'ils contiennent mettent plutôt en conjonction (καί) deux termes contraires. La contrariété est quelquefois associée à la négation, mais de manière assez voilée. En effet, jamais l'auteur ne dit que, par exemple, le mauvais est ce qui n'est pas bon, ou que le laid est ce qui n'est pas beau. De plus, l'auteur ne décrit jamais de manière explicite l'acte de se contredire. En 2.17, il utilise le terme τὸ ἐναντίον pour parler du laid (par rapport au beau). En 3.13, il emploie l'adjectif ἀντίος pour parler du discours opposé au précédent. Hormis ces deux références timides, l'auteur ne nomme jamais la « contradiction » en tant que telle. Les arguments donnés par les tenants de la position différentialiste montrent toutefois que ceux-ci associent la contradiction (ou, plutôt, le fait de dire qu'une chose et son contraire sont semblables) à la confusion et à l'absence de clarté (διάδαλόν) : en effet, s'il y a identité entre une chose et son contraire, alors il sera impossible de les distinguer l'une de l'autre. Bref, une action belle sera également laide. Une telle conséquence sera surprenante (θαυμαστόν [1.11]; θαυμάζω [2.26]), voire absurde. Enfin, les quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi* montrent une incompréhension totale de ce qui constitue une contradiction véritable, quoiqu'il soit impossible de dire si celle-ci est voulue ou non. Ainsi, toutes les propositions contradictoires relevées sont de fausses contradictions.

3.2.2 Chapitre 5

Quelque chose s'est passé entre les quatre premiers chapitres et le cinquième chapitre des *Dissoi Logoi*. Il y a discontinuité, voire brisure. Cette discontinuité est apparente dans la structure même du texte. Tout d'abord, contrairement aux quatre chapitres précédents, on ne

retrouve pas la phrase introductive selon laquelle il existe deux formes de discours (δισσοὶ λόγοι), phrase qui a donné quelques siècles plus tard son nom au traité entier¹⁶². L'auteur anonyme y présente une seule thèse, et non deux : « les fous et les sains d'esprit, les sages et les ignorants disent et font les mêmes choses » (‘ταὐτὰ τοὶ μαινόμενοι καὶ τοὶ σωφρονοῦντες καὶ τοὶ σοφοὶ καὶ τοὶ ἀμαθεῖς καὶ λέγοντι καὶ πράσσουντι [5.1]). Le style est ici direct, alors qu'il était indirect dans les quatre chapitres précédents¹⁶³. Toutefois, même si une seule thèse est présentée, le cinquième chapitre possède aussi une structure « antilogique », mais celle-ci est plus voilée. Ainsi, dans les paragraphes 1 à 5, l'auteur présente les raisons appuyant la thèse énoncée en 5.1 (de type relativiste); dans les paragraphes 6 à 15, il montre en quoi les gens qui soutiennent la même thèse sont dans l'erreur (οὐκ ὀρθῶς λέγοντι). Cette dernière position correspond à la position différentialiste que l'on a vue à l'œuvre dans les chapitres précédents. Le passage qui décrit la position différentialiste est nettement plus long que celui qui décrit la position relativiste, alors que cela n'était pas le cas dans les quatre chapitres précédents.

Par rapport aux chapitres précédents, l'auteur du cinquième chapitre ne prête pas le même type d'arguments aux tenants des deux positions adverses. Tout d'abord, ce sont maintenant les tenants de la position relativiste qui confondent une attribution relative et une attribution absolue, tandis que cette erreur avait toujours été le fait des tenants de la thèse opposée. Par exemple, les tenants de la position relativiste affirment que « le talent est plus lourd que la mine et plus léger que deux talents » et concluent immédiatement que « le même

¹⁶² North et Wilamowitz ont émis l'hypothèse selon laquelle il existe une lacune entre la fin du quatrième chapitre et le début du cinquième. Gomperz, Kranz et Untersteiner ne voient quant à eux aucune raison de suspecter une telle lacune (Robinson 1979 : 197-198).

¹⁶³ Dorion 2009 : 211.

objet est à la fois plus grand et plus petit, en plus et en moins, plus lourd et plus léger » (5.3 et 5.4). Qui plus est, les tenants de la position relativiste ne se reposent plus autant sur la présentation d'exemples qui viennent appuyer leur thèse. Leur argumentation devient plus sophistiquée. Par exemple, ils jouent sur la polysémie de l'expression « dire les mêmes choses » et « faire les mêmes choses » pour prouver que les fous, les sains d'esprit, les sages et les ignorants prononcent les mêmes mots et posent les mêmes actes : ne disent-ils pas tous les mêmes mots (p. ex., « cheval » ou « feu ») et ne font-ils pas les mêmes choses (p. ex., ils « s'assoient » ou ils « boivent »)? Quant aux tenants de la position différentialiste, ils utilisaient précédemment deux types d'arguments : 1) un argument linguistique selon lequel pour chaque nom correspond une réalité distincte; 2) une réduction à l'absurde. Or, dans le cinquième chapitre, ils abandonnent l'argument linguistique, conservent la réduction à l'absurde et utilisent trois nouveaux arguments beaucoup plus raffinés. Le premier de ces arguments montre que deux termes en apparence similaires se distinguent l'un de l'autre par l'accentuation, la longueur de la voyelle ou l'inversion des lettres¹⁶⁴. Cet argument laisse voir une réflexion linguistique plus fine que le simple argument selon lequel à chaque nom correspond une réalité distincte. Dans le second argument, l'auteur opère un renversement complet par rapport aux quatre chapitres précédents. Ainsi, dans les quatre premiers chapitres, les tenants de la position différentialiste refusaient complètement la perspective relativiste et contextuelle des tenants de la position

¹⁶⁴ Certains, dont Untersteiner, ont vu dans l'utilisation du terme ἄρμονία un possible indice de l'influence d'Hippias. Gompertz y a vu quant à lui une influence de Prodicos. Comme le souligne Robinson dans son édition des *Dissoi Logoi*, les sophistes présentaient en général un intérêt marqué pour la question de la rectitude des noms. Il est donc impossible de déterminer avec certitude l'influence d'un sophiste particulier par rapport à un autre (sur la question, voir Robinson 1979 : 205-206). Enfin, il est à noter que dans les *Réfutations sophistiques* (ch. 4), Aristote a également réfléchi sur l'accentuation, mais utilisait plutôt le terme προσῳδία qui, en grec, signifie tant le chant et l'accent prosodique que l'accent tonique et tout ce qui sert à accentuer le langage. Platon avait quant à lui déjà abordé la question du changement de signification par l'ajout ou le retranchement des lettres (*Cratyle* 418a, 432a).

relativiste. Or, dans le cinquième chapitre, ils se servent d'une telle position contextuelle (thèse du « moment opportun » [ἐν δέοντι]) – qu'ils attribuent toutefois aux tenants de la position relativiste – pour les réfuter¹⁶⁵.

Cette discontinuité n'est pas uniquement apparente du point de vue de la forme : elle l'est également du point de vue du thème qui nous intéresse, la contradiction. En effet, contrairement aux chapitres précédents, nous retrouvons dans le cinquième chapitre des propositions contradictoires affirmatives couplées à leur exacte négation (4 au total). Qui plus est, les tenants de la position différentialiste décrivent à la toute fin de ce même chapitre ce qui ressemble étrangement à la distinction entre attribution relative et absolue, distinction qu'ils avaient – faut-il le rappeler – totalement ignorée dans les quatre chapitres précédents. Il s'agit ici du troisième argument utilisé par les tenants de la position différentialiste pour réfuter leurs opposants.

Commençons par le relevé des propositions contradictoires avec négation. Celles-ci occupent deux paragraphes sur quinze (§5 et 15), dont le second répond au premier. Les quatre exemples de propositions contradictoires sont dépendants l'un de l'autre : les tenants de la thèse relativiste commencent par affirmer que « le même homme vit et ne vit pas » (καὶ ζῶει ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ οὐ ζῶει) et que « les mêmes choses sont et ne sont pas » (καὶ τὰ αὐτὰ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι), donnent pour exemple que « ce qui est ici n'est pas en Libye, et ce qui est en Libye n'est

¹⁶⁵ « Assez curieusement, nous assistons ici à un renversement de perspective par rapport aux quatre premiers chapitres : alors que les tenants de l'identité (du bien et du mal, du beau et du laid, du juste et de l'injuste) ont jusqu'à maintenant fondé leur position sur la relativité et les circonstances, et que les partisans de la différence entre ces notions ont jusqu'ici refusé la perspective relativiste et contextuelle, ce sont au contraire les partisans de l'identité, au chapitre 5, qui minimisent l'importance des circonstances, et les tenants de la thèse opposée qui invoquent les circonstances pour justifier la non-identité entre les sages et les fous. » (Dorion 2009 : 211-212.)

pas à Chypre... » (τὰ γὰρ τῆιδ' ἔόντα ἐν ταῖ Λιβύαι οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύαι ἐν Κύπρῳ), puis concluent que « les mêmes choses à la fois sont et ne sont pas » (οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα¹⁶⁶ καὶ οὐκ ἐντὶ) (§5). Dans le paragraphe 15, les tenants de la position différentialiste reprennent la conclusion des tenants de la position relativiste pour la critiquer, laquelle est « le même homme est et n'est pas » (τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἦμεν καὶ μὴ ἦμεν). La forme des propositions contradictoires est similaire à celle des propositions contradictoires utilisées par Platon : une proposition affirmative unie à son exacte négation par la conjonction καί. Toutefois, les tenants de la position relativiste semblent confondre une attribution relative et une attribution absolue : ils donnent un exemple avec attribution relative (τὰ γὰρ τῆιδ' ἔόντα ἐν ταῖ Λιβύαι οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύαι ἐν Κύπρῳ), puis concluent par une proposition avec attribution absolue (οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντὶ).

De quelle façon répondent les tenants de la position différentialiste? Ils reprennent tout d'abord la thèse énoncée dans le paragraphe 5, en ne retenant que la proposition formulée au moyen du verbe « être », puis la réfutent avec ce qui apparaît comme un exemple flagrant de distinction entre attribution absolue et attribution relative. Comme il est court, nous nous permettons ici de reproduire intégralement l'extrait :

« En ce qui concerne l'affirmation que le même homme est et n'est pas, je pose la question : « Est-ce qu'il est en quelque façon ou sous tous rapports? Si l'on nie qu'il est, on est par conséquent dans l'erreur en affirmant « sous tous rapports. Toutes ces choses sont en quelque façon. » (τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἦμεν καὶ μὴ ἦμεν, ἐρωτῶ· 'τι ἢ τὰ πάντα ἔστιν;' οὐκῶν αἱ τις μὴ φαίη ἦμεν, ψεύδεται, <τὸ τὶ καὶ> τὰ πάντα εἰπὼν ταυτά. πάντα ὧν πῆι ἐστι. [5.15])

¹⁶⁶ « τὰ πράγματα] – objects, or states of affairs, or both... From the evidence of 5.15... objects appear to be in the author's mind, but it seems at least possible that that phrase, being purely existential, answers to ζῶει καὶ οὐ ζῶει instead (5.5 init.), thus leaving the question of the denotation of πράγματα an open one. » (Robinson 1979 : 201). Il convient également de remarquer que l'auteur des *Dissoi Logoi* avait utilisé τὸ πρᾶγμα en 1.11 et 3.13 en un sens existentiel.

Tant R. K. Sprague que L.-A. Dorion et T. M. Robinson reconnaissent l'étrange parenté entre le passage 5.15 des *Dissoi Logoi* et certaines remarques d'Aristote, plus précisément dans les *Réfutations sophistiques* 166b37ff. En effet, la distinction émise par l'auteur des *Dissoi Logoi* entre « une chose prise sous tous rapports » (τὰ πάντα) et « une chose prise en quelque façon » (τὶ ou πῆ) ressemble fortement à la distinction aristotélicienne entre une « affirmation absolue » (ἀπλῶς) et une « affirmation relative » (πῆ). Comme Robinson est d'avis que le cinquième chapitre a été écrit en même temps que les quatre précédents, donc vers 400 avant notre ère, il laisse sous-entendre la possibilité qu'Aristote aurait pu avoir consulté les *Dissoi Logoi* avant d'avoir écrit les *Réfutations Sophistiques*¹⁶⁷. La position de R. K. Sprague est quant à elle beaucoup plus nuancée : ou bien les *Dissoi Logoi* ont été écrits après le *terminus post quem* de 404-403 avant notre ère, ou bien on a injustement oublié de créditer l'auteur des *Dissoi Logoi* de la découverte de cette importante distinction¹⁶⁸. Sprague souligne également le fait selon lequel cet argument semble offrir la solution à un sophisme éristique contenu dans l'*Euthydème* (283b-e) de Platon, lequel repose également sur la polysémie du verbe « être » et la confusion entre attribution relative et absolue (Clinias n'est pas sage; les amis de Clinias veulent qu'il soit sage; donc, les amis de Clinias souhaitent sa mort puisqu'ils veulent qu'il soit ce qu'il n'est pas et qu'il ne soit pas ce qu'il est)¹⁶⁹. Enfin, il convient de souligner que la solution offerte en *Dissoi Logoi* 5.15 ressemble également à la solution proposée par Platon dans le

¹⁶⁷ « ... the *simpliciter / secundum quid* distinction used to counter the original argument has close affinities with one used by Aristotle at *Soph. El.* 166b37 ff., opening up the intriguing possibility that Aristotle may have scanned this particular sophistic argument. » (Robinson 1979 : 208)

¹⁶⁸ Sprague 1968 : 161.

¹⁶⁹ Sprague 1968 : 160-161.

passage 251a-259d du *Sophiste* pour résoudre la difficulté associée à la prédication du non-être, laquelle concerne – faut-il s'en étonner? – l'épineux problème de la négation¹⁷⁰.

Que nous dit précisément le passage? On se souvient que les tenants de la thèse relativiste affirmaient que « les mêmes choses sont et ne sont pas » (καὶ τὰ τὰ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι) puisque « ce qui est ici n'est pas en Libye, et ce qui est en Libye n'est pas à Chypre... » (τὰ γὰρ τῆιδ' ἐόντα ἐν τῷ Λιβύαι οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύαι ἐν Κύπρωι) et concluaient pour une seconde fois que « les choses à la fois sont et ne sont pas » (οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντὶ). Les tenants de la thèse différentialiste affirment quant à eux que si on soutient que « le même homme est et n'est pas » (τὸ δὲ τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ ἦμεν καὶ μὴ ἦμεν) en un sens absolu, on est nécessairement dans l'erreur (ψεύδεται), car il est impossible que le même homme soit et ne soit pas sous tous rapports. La proposition « le même homme est et n'est pas » n'est vraie que si on entend « le même homme est » et « le même homme n'est pas » « de quelque façon ». Pour reprendre un exemple que nous avons vu plus tôt (*Mémorables* III, 8), lorsqu'Aristippe croit avoir réfuté Socrate en lui faisant dire que « les mêmes choses sont belles et laides » (« sous tous rapports »), Socrate se déprend du piège tendu en affirmant que les mêmes choses sont belles pour X, mais laides pour Y (« de quelque façon »). Les tenants de la position différentialiste réfutent ainsi réellement les tenants de la position adverse puisque ceux-ci soutiennent que « les choses à la fois sont et ne sont pas », entendu en un sens absolu, laquelle

¹⁷⁰ A. E. Taylor établit un lien entre les deux passages, mais comme il est d'avis que le chapitre 5 a été écrit avant les dialogues de Platon, il conclut : « (...) Plato's own final resolution of the difficulty about predicating non-being by the distinction between relative and absolute denial was not, in its main principle, a novelty when Plato wrote the *Sophistes*. » (1911 : 113-114). Robinson (1979 : 208) et Levi (1940 : 306) remettent en doute le jugement de Taylor, mais ne donnent aucune raison pour appuyer leur position. Comme Taylor, nous sommes d'avis que la solution offerte par le passage 251a-259d du *Sophiste* relève de la distinction entre attribution relative et attribution absolue.

position est intenable du point de vue des tenants de la thèse différentialiste. Comme dans les chapitres précédents, les tenants de la thèse différentialiste s'appuient sur le principe de non-contradiction, mais cette fois-ci en ne commettant pas l'erreur qu'ils avaient commise plus tôt.

Selon T. M. Robinson, le passage 5.15 suggère que la thèse relativiste est acceptable uniquement si elle est entendue *secundum quid* (« de quelque façon »), mais qu'elle est inacceptable si elle est entendue *simpliciter* (« sous tous rapports »). Toutefois, il est surpris par une telle affirmation : selon lui, les tenants de la thèse relativiste entendent celle-ci en un sens relatif, c'est-à-dire *secundum quid*. Par conséquent, cela voudrait dire que les tenants de la thèse différentialiste accusent leurs opposants de ne commettre aucune erreur logique. Or, Robinson n'a pas remarqué que les tenants de la position relativiste confondaient une attribution relative avec une attribution absolue, comme en fait foi la conclusion du paragraphe 5, selon laquelle « par conséquent, les choses à la fois sont et ne sont pas » (οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί). La thèse qu'ils défendent est bel et bien entendue en un sens absolu (*simpliciter*)¹⁷¹. Robinson est convaincu que le chapitre 5 est contemporain des chapitres précédents. Pour étayer sa position, il ne donne qu'un seul argument : le chapitre 5 possède la même structure antinomique que les chapitres précédents. Cette position l'a sans doute amené à ignorer les nombreuses différences qui existaient entre les quatre premiers chapitres et le cinquième chapitre des *Dissoi Logoi*, à commencer par le fait que les tenants de la thèse relativiste adoptent

¹⁷¹ « The clear suggestion here is that the identity-thesis [thèse relativiste] is acceptable if understood *secundum quid*, but not acceptable if understood *simpliciter*... But this *is* in fact precisely the way the identity-thesis is taken by its proponents, as all the evidence of chapters 1-4 makes clear. » (Robinson, *op. cit.* p. 209). Robinson est d'avis que la proposition « τὰὐτὰ ἔστι καὶ οὐκ ἔστι » doit être entendue *secundum quid* en raison du contexte dans lequel elle prend place. Or, on voit aisément que, par « contexte », Robinson fait référence aux chapitres précédents (« ... as all the evidence of chapters 1-4 makes clear ») et non au contexte immédiat dans lequel la proposition prend place. En effet, le contexte immédiat suggère plutôt que la proposition est entendue *simpliciter*. De plus, Robinson garde le silence sur la conclusion selon laquelle οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί.

dans le cinquième chapitre une position différente. Il ne fait aucun doute que le cinquième chapitre possède des ressemblances avec les chapitres précédents, mais les différences sont quant à elles nombreuses et profondes. Il est impossible de dire si le cinquième chapitre a été écrit après ou en même temps que les chapitres précédents. Toutefois, comme le cinquième chapitre contient des arguments plus fins par rapport aux précédents et des thèses qui ont été formulées explicitement qu'à partir d'Aristote, il est possible de penser qu'il est postérieur aux quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi* qui eux, auraient été écrits vers 400.

En résumé, le cinquième chapitre des *Dissoi Logoi* contient quatre exemples de propositions contradictoires de type $p \ \& \ \sim p$. Toutefois, les contradictions qu'elles expriment sont toutes fausses. En effet, pour les obtenir, les tenants de la position relativiste se reposent sur une attribution relative (« ce qui est ici n'est pas en Libye, et ce qui est en Libye n'est pas à Chypre... »). Comme les tenants de la thèse adverse dans les chapitres précédents, ils confondent une attribution relative et une attribution absolue. Le paragraphe 15 montre cependant que les tenants de la position différentialiste détiennent une bonne connaissance de ce qui constitue une contradiction véritable, ce qui tranche nettement avec 5.5 et les chapitres antérieurs. Le chapitre 5 des *Dissoi Logoi* partage donc le même destin étrange que les *Mémorables* de Xénophon : d'un côté, l'auteur affiche une ignorance totale de ce qui constitue une contradiction véritable (§5 du ch. 5), de l'autre, il en présente une connaissance adéquate (§15 du ch. 5). Si le cinquième chapitre a été écrit par une seule et même personne, force est alors de reconnaître que la confusion entre attribution relative et attribution absolue décrite dans le paragraphe 5 est artificielle, car l'auteur reconnaît les caractéristiques d'une contradiction véritable au paragraphe 15. Qui plus est, si le cinquième chapitre a été écrit en même temps et

par le même auteur que les chapitres précédents, cela signifie aussi que la confusion entre attribution relative et attribution absolue présente dans les quatre chapitres précédents est elle aussi feinte. Or, l'analyse de la forme et du contenu du cinquième chapitre des *Dissoi Logoi* nous amène sérieusement à penser que celui-ci n'a pas été écrit à la même époque que les chapitres antérieurs et qu'il n'a peut-être pas été composé par le même auteur que ceux-ci. L'analyse de la forme des contradictions présentes dans ce chapitre, ainsi que la distinction entre attribution relative et attribution absolue, représentent des arguments additionnels venant appuyer cette dernière hypothèse.

3.3 Conclusion

Le chapitre 3 avait pour objectif principal d'examiner si le fait de concevoir la « contradiction » comme une proposition affirmative couplée à son exacte négation était original à l'époque de Platon. Pour ce faire, nous avons analysé le seul texte qu'il nous reste d'un disciple de Socrate dans lequel se trouvent des *elenchoi*. Nous avons également étudié un traité sophistique anonyme qui pourrait dater du début du quatrième siècle et dont la structure antilogique facilite l'identification de contradictions. L'étude de ces deux textes a montré que la majorité des contradictions relevées était exprimée à partir de deux termes contraires, généralement en position de prédicats, et liés par une conjonction. Il semble donc que l'expression de la contradiction sous la forme d'une proposition affirmative couplée à son exacte négation ne soit pas aussi commune qu'on pourrait le croire au premier abord. De plus, nous n'avons relevé aucun terme ou expression pour décrire l'acte de se contredire chez ces auteurs, ce qui laisse penser que Platon avait peut-être atteint un degré plus élevé de « réflexion » sur la contradiction puisqu'il la nomme, donc la distingue. Chez Xénophon et l'auteur anonyme des

Dissoi Logoi, nous retrouvons des contradictions dans deux types d'arguments précis : la présentation de contre-exemples pour invalider une thèse et les réductions à l'absurde.

Il convient également de noter que Xénophon et l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi* semblent se douter qu'il existe un lien entre contrariété et négation. Déjà, nous avons vu que la frontière entre contrariété et négation était assez poreuse chez Platon : il utilise quelquefois des contradictions hybrides (c'est-à-dire des contradictions qui peuvent être considérées à la fois sur le plan de la négation et de la contrariété) et il se sert d'une expression qui contient le mot « contraire » pour décrire l'acte de (se) contredire : τὰ ἐναντία λέγειν (avec pronom réfléchi). Or, on retrouve une proposition de type « $p \ \& \ \sim p$ » chez Xénophon et un semblant de contradiction hybride dans les premiers chapitres des *Dissoi Logoi*, ce qui laisse voir une éclosion timide de la conception de la contradiction comme négation. Toutefois, ce lien entre contrariété et négation est assez effacé. De plus, Xénophon pose un lien entre l'ignorance et le fait de tenir des propos contradictoires (μηδέποτε τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν λέγειν [IV 2, §21]), comme Platon le fera à plusieurs reprises (voir la deuxième partie de notre thèse). L'auteur des *Dissoi Logoi* signale quant à lui le caractère étonnant des propositions contradictoires, souligne leur impossibilité et pose un lien entre celles-ci et la fausseté.

Plus que tout, nous avons relevé chez le Xénophon des *Mémorables* IV 2 et l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi* 1 à 4 une incompréhension totale de ce qui constitue une contradiction véritable : l'un et l'autre confondent constamment une attribution relative et une attribution absolue. Bizarrement, le Xénophon des *Mémorables* III 8 et l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi* 5 semblent quant à eux connaître cette importante distinction et, par conséquent,

ce qui constitue une contradiction véritable. Il y a plusieurs façons d'expliquer cette bizarrerie, toutes plus insatisfaisantes, incertaines et hypothétiques les unes que les autres : postérité des *Dissoi Logoi* 5 par rapport aux chapitres précédents, interpolation des *Mémorables* III 8 après-coup, inauthenticité, plagiat, etc. Nous avons présenté plus tôt les raisons pour lesquelles nous pensons que le chapitre 5 des *Dissoi Logoi* se distingue des chapitres précédents, raisons qui nous incitent à croire qu'il serait postérieur à ceux-ci. Nous avons également fait état de la position surprenante du chapitre 8 dans l'ensemble du troisième livre des *Mémorables*. Bien que nous ne puissions déterminer avec certitude si ces deux textes ont été écrits à une période différente des chapitres précédents (*Dissoi Logoi*) ou de l'ensemble de l'œuvre (*Mémorables*), il convient tout de même de poser la question suivante : quelles sont les conséquences pour notre étude – plus précisément, sur les conclusions que nous venons de tirer sur la contradiction – si les *Mémorables* III 8 et les *Dissoi Logoi* 5 sont bien contemporains des autres chapitres qui les entourent?

Tout d'abord, cela voudrait dire que la distinction entre attribution relative et attribution absolue n'est pas l'œuvre d'Aristote et qu'elle lui est même antérieure : si les *Dissoi Logoi* ont bel et bien été écrits après la guerre du Péloponnèse, cette distinction serait connue dès le début du IV^e siècle avant notre ère. Cela signifierait également que la réflexion sur les caractéristiques d'une « contradiction » véritable, ou à tout le moins de l'*elenchos*, serait antérieure à Platon. Deuxièmement, ce fait mettrait en lumière la forte composante sophistique de toute réfutation. Les conséquences de ce résultat sont moins problématiques pour l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi* que Xénophon. En effet, la majorité des commentateurs reconnaissent dans les *Dissoi Logoi* un essai sophistique. Les *Dissoi Logoi* seraient alors une exemplification de cette

technique antilogique que Platon a tant décriée, soit une méthode de réfutation superficielle, qui n'a aucun souci de la vérité et dont l'objectif principal est la victoire. Elles sont problématiques pour Xénophon, car elles ont pour effet de brosser un curieux portrait du personnage de Socrate et de la réfutation socratique. En effet, d'un côté (IV 2), nous avons un Socrate qui réfute Euthydème à partir de fausses contradictions qu'il présente comme véritables (puisque, sinon, il n'y aurait pas de réfutation). De l'autre, nous avons un Socrate (III 8) qui sait que certaines propositions (plus précisément, les propositions du même type que celles qu'il utilise pour réfuter Euthydème) ne sont pas réellement contradictoires. Par conséquent, nous obtenons l'image suivante de Socrate : un homme qui réfute son interlocuteur avec des contradictions qu'il sait fausses. Pourquoi Xénophon présente-t-il Socrate en train de réfuter Euthydème à partir de contradictions qu'il sait fausses? La réfutation d'Euthydème n'est-elle pas un exemple de réfutation bénéfique? Se peut-il donc que Xénophon cautionne l'emploi des sophismes ou de raisonnements erronés dans certaines conditions? Ces questions dépassent de beaucoup le champ d'études de la présente thèse, mais soulignent un fait important qu'on retrouve également chez Platon et qui cause beaucoup de maux de tête aux commentateurs : le personnage de Socrate raisonne parfois à la manière d'un sophiste. Troisièmement, cela aurait des répercussions sur la forme des contradictions observées. En ce qui concerne Xénophon, aucune incidence sur la forme des contradictions n'est à noter : dans sept cas sur huit, il présente la contradiction sous la forme de deux propositions contenant des termes contraires. Les répercussions seraient plus importantes dans les *Dissoi Logoi* 5 : l'auteur concevrait également la contradiction sous la forme d'une proposition affirmative couplée à son exacte négation. Toutefois, l'auteur anonyme ne donne que quatre exemples d'un tel type de propositions, ce qui est tout de même assez peu par rapport aux nombreux exemples de propositions contradictoires

par contrariété répertoriés précédemment et dans le même chapitre. De plus, ces propositions semblent surtout se rapporter à un type précis de sophisme, soit celui de nier l'existence à une chose qui « n'est pas X » : je ne suis pas ici, mais en Chypre; par conséquent, je suis et je ne suis pas et je vis et je ne vis pas.

Nous sommes loin de croire que Platon est « l'inventeur » de la notion de contradiction ou qu'il a été le premier à concevoir cette dernière sous la forme d'une proposition affirmative couplée à sa négation. Pourquoi? Par simple prudence. Trop de textes importants de la période durant laquelle Platon a vécu ou qui l'a précédé ont disparu, entre autres les écrits des Socratiques et des Sophistes. Par exemple, les fragments de l'*Alcibiade* d'Eschine de Sphettos ne contiennent pas d'*elenchoi*, mais un discours relativement long de type rhétorique vantant les mérites de Thémistocle¹⁷². Quant à son *Aspasie*, il n'en reste aussi que quelques fragments, lesquels laissent poindre des ébauches de raisonnement par induction (*epagôgê*), mais aucune réfutation proprement dite¹⁷³. Or, selon Diogène Laërce, Eschine aurait écrit sept dialogues : qui sait ce que le *Miltiade*, le *Callias*, l'*Axioque*, le *Thélauge*, l'*Aspasie*, l'*Alcibiade* et le *Rhinon* auraient pu nous réserver? Autre exemple éclairant : Antisthène. Selon Aristote (*Top.* I 11, 104b20; *Métaph.* Δ 29, 1024b32-35), Antisthène aurait défendu la thèse selon laquelle « il est impossible de contredire » (οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν). Il aurait été formidable de lire le texte dans lequel il défendait une telle thèse et examiner ce qu'il entendait par « contredire »¹⁷⁴. Et que dire d'Euclide de Mégare et de ses disciples, dont le nom a été associé à jamais à l'éristique.

¹⁷² Johnson 2002.

¹⁷³ Selon C. H. Kahn (1996 : 23-29), lequel se repose sur Ehlers. La conversation entre Aspasia, Xénophon et son épouse, imaginée par Eschine, nous a été préservée dans une traduction latine de Cicéron (*De Inventione* 1.31.52f).

¹⁷⁴ Le principe selon lequel οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν aurait peut-être été exposé dans l'œuvre logique de caractère général *Sur l'opinion et la science* (Brancacci 2005 : 29).

Considérés par certains comme les premiers logiciens, ils excellaient dans la réfutation et l'invention de sophismes. Connaissaient-ils la distinction entre attribution relative et attribution absolue? Encore plus éloigné de Platon, Protagoras aurait composé des *Ἀντίλογοι* dans lesquels il semblait défendre une thèse et son contraire. Utilisait-il des contradictions de type « p & ~p » ou se bornait-il uniquement à opposer des termes contraires? Nomrait-il la contradiction? En outre, il est peu probable que Platon ait été le premier philosophe à s'intéresser à la « contradiction », plus précisément à la contradiction prise en son sens métaphysique. Héraclite d'Éphèse avançait déjà des propositions contradictoires de type « p & ~p », entre autres que « nous entrons et n'entrons pas, nous sommes et ne sommes pas dans les mêmes fleuves » (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν [49a]) et, selon Aristote, que « toute chose est et n'est pas » (πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι [*Métaph.* Γ 1012a25]). À la différence de Platon, toutefois, il ne semblait pas considérer de telles propositions contradictoires comme absurdes. Parménide, dans son *Poème*, proposait quant à lui une première ébauche du principe de non-contradiction lorsqu'il affirmait « jamais ceci ne sera mis sous le joug : des non-étants être » (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα [frag. 7, trad. Conche])¹⁷⁵. De plus, si l'on en croit Sextus Empiricus (II^e siècle de notre ère), Gorgias soutenait qu'il est impossible de dire d'une chose qu'elle est et qu'elle n'est pas (παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναί τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν [*Adversus mathematicos* VII, 67])¹⁷⁶. Il semble donc que la période durant laquelle Platon a vécu était propice à la réflexion sur ce qui deviendra plus tard la « contradiction ». Toutefois, vu l'état actuel de nos sources, nous sommes contraints de reconnaître qu'Aristote est le premier à avoir défini explicitement la « contradiction

¹⁷⁵ Sur la question, voir entre autres Thom 1999.

¹⁷⁶ Thom 1999 : 160-162.

formelle » et que Platon semble l'avoir davantage précédé sur cette voie que Xénophon ou l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi*.

Chapitre 4. Parler de la contradiction : ἐναντία λέγειν

Une autre façon de bien cerner l'originalité de Platon et sa place de premier choix dans la réflexion sur la contradiction est d'analyser les diverses occurrences de l'expression ἐναντία λέγειν dans la littérature de l'époque qui l'a précédée ou qui lui est contemporaine. Peut-être avons-nous peu de preuves textuelles de réfutations contenant des contradictions par négation, mais nous avons de multiples textes qui utilisent l'expression ἐναντία λέγειν, peut-être même dans le même sens que Platon. Avant d'effectuer cette recherche, toutefois, il convient d'examiner si Platon utilise réellement l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi, pour parler chaque fois de la contradiction. En effet, peut-être le passage de l'*Apologie* étudié plus tôt représente une exception.

4.1 Platon

Aristote semble avoir été le premier à utiliser le terme ἀντίφασις pour décrire l'opposition existant entre une proposition affirmative et une proposition négative. Platon préférait quant à lui utiliser un verbe, ἐναντία λέγειν, couplé ou non à un ou à plusieurs pronoms, pour décrire l'acte de (se) contredire. Au total, nous retrouvons 31 occurrences de l'expression (33 si on compte les dialogues apocryphes), soit 11 occurrences de l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi dans les dialogues de jeunesse pour 6 occurrences dans les dialogues de maturité et de vieillesse, et 3 occurrences de l'expression ἐναντία λέγειν sans pronom réfléchi dans les dialogues de jeunesse, pour 11 dans les dialogues de maturité et de vieillesse¹⁷⁷. En ce qui concerne l'expression construite avec un pronom réfléchi, 11 occurrences concernent

¹⁷⁷ Voir l'Annexe 1.

l'expression construite avec le pronom-adjectif αὐτὸς et un pronom personnel réfléchi au datif et 6 occurrences se rapportent à l'expression construite uniquement avec le pronom personnel réfléchi. Platon privilégie l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi dans les dialogues de jeunesse (des 14 occurrences, 11 concernent l'expression ἐναντία λέγειν + pronom), alors qu'il utilise davantage l'expression ἐναντία λέγειν seule dans les dialogues de maturité et de vieillesse. Cette différence pourrait être due au fait que Platon utilise davantage l'*elenchos* dans les dialogues de jeunesse, lequel consiste à mettre en lumière les contradictions au sein du discours de son interlocuteur (l'interlocuteur se contredit alors *lui-même*).

Prise seule, l'expression ἐναντία λέγειν signifie « contredire » ou « dire le contraire ». De manière littérale, τὰ ἐναντία λέγειν, c'est « dire des choses contraires », bref exprimer à l'aide de la parole des choses qui s'opposent l'une à l'autre. L'expression ἐναντία associée à λέγειν et à un pronom personnel réfléchi au datif, que l'on peut traduire littéralement par « dire des choses contraires à soi-même » ou, plus élégamment « dire le contraire de soi-même », se distingue de l'expression ἐναντία λέγειν par son aspect réflexif. Il s'agit encore ici d'exprimer par le langage des choses contraires, mais cette fois-ci en s'opposant à soi-même. L'expression ἐναντία associée à λέγειν, à αὐτὸς et à un pronom personnel réfléchi au datif est quant à elle doublement réflexive : il s'agit de « dire soi-même des choses contraires à soi-même » ou « dire soi-même le contraire de soi-même ». Cette expression possède un sens plus marqué que la précédente, le pronom-adjectif αὐτὸς servant à renforcer le pronom réfléchi. Il est à noter que ces trois expressions sont couramment traduites en français par « se contredire » (p. ex., Brisson, Cousin, Croiset, Dorion, Méridier, etc.).

Commençons par l'analyse de l'expression dans les dialogues de jeunesse. Tout d'abord, chez Platon, l'expression (sous ses deux formes) est quelquefois utilisée en contexte juridique. Par exemple, dans l'*Apologie* (27a1-7), Socrate montre que le témoignage de Méléto ne saurait être pris au sérieux, car il se contredit lui-même (contradiction de type « p & ~p »). Pour Socrate, le simple fait de montrer que Méléto se contredit suffit à prouver la fausseté des accusations qui lui ont été portées, voire son innocence. Platon utilise également l'expression pour désigner l'une des deux parties aux prises dans un procès, par exemple dans le *Gorgias* (471e6). Dans ce passage, Socrate accuse Polos d'essayer de le réfuter (ἐλέγχειν) de manière rhétorique (ῥητορικῶς), comme le font les rhéteurs des tribunaux : d'un côté, une partie (Polos) fait intervenir le nombre le plus important de témoins, de l'autre, la partie adverse (τάναντία λέγων) (Socrate) n'a qu'un seul témoin à produire ou pas du tout. Toutefois, ces utilisations « juridiques » demeurent intimement liées au contexte réfutatif : dans l'*Apologie*, Platon opère un détournement de l'*elenchos* juridique en faisant de l'*erotesis* le fondement de la réfutation¹⁷⁸, tandis que dans le *Gorgias*, la mention des tribunaux s'inscrit dans le contexte plus large de la réfutation de Polos.

L'expression semble également entretenir un lien avec l'exégèse poétique. Ainsi, dans le *Protagoras*¹⁷⁹, le personnage éponyme interroge Socrate sur des vers de Simonide (338e-339d). Il demande tout d'abord à Socrate s'il considère que l'ode de Simonide est belle. Socrate répond par l'affirmative. Puis, Protagoras lui demande si l'ode serait bien faite si le poète se contredisait (ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ [339b9]). Socrate répond par la négative. Protagoras

¹⁷⁸ Sur la question, voir : Dorion 1990.

¹⁷⁹ Nous reviendrons sur ce passage important dans la deuxième partie de notre thèse.

montre alors à Socrate que Simonide se contredit lui-même, car il affirme dans un premier temps qu'il est difficile de devenir un honnête homme (ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν), puis critique les mêmes paroles chez Pittacos (χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι [339c5]) en mettant en doute leur véracité. Nous n'avons pas ici une contradiction formelle de type « p & ~ p », mais nous n'en sommes pas loin. Dans l'*Hippias mineur*, Socrate condamne le personnage d'Achille en le qualifiant de menteur. En effet, celui-ci n'hésite pas à se contredire lui-même en affirmant d'un côté qu'il s'en ira et qu'il prendra la mer au point du jour (ἀποπλευσεῖσθαι) et de l'autre, qu'il ne s'en ira pas en prenant la mer (οὐκ... ἀποπλευσεῖσθαι). Selon Socrate, Achille est menteur, car il tient intentionnellement des propos contradictoires (αὐτὸς ἑαυτῷ... ἐναντία λέγειν [371a]). L'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi se rapporte ici à une contradiction formelle de type « p & ~ p ». Ces deux passages sont à rapprocher d'un autre texte plus tardif, le *Ménon*, dans lequel Socrate accuse le poète Théognis de se contredire (αὐτὸς αὐτῷ... τὰναντία λέγει [96a2-3]), car il est tantôt d'avis que la vertu s'enseigne, tantôt qu'elle ne s'enseigne pas (τοτὲ μὲν εἶναι διδασκτόν, τοτὲ δ' οὐ [95c10]). Dans ces trois cas, Platon utilise l'expression ἐναντία λέγειν + pronom pour décrire une contradiction formelle, dont deux sont de type « p & ~ p ». Même s'ils s'insèrent dans une réfutation, ces trois passages se rapportent à un contexte précis, celui de l'exégèse poétique. Peut-être l'expression était-elle couramment utilisée dans le cadre des analyses des œuvres poétiques, plus précisément des exégèses poétiques de type sophistique? D'ailleurs, doit-on s'étonner que le personnage de Protagoras soit le premier à utiliser l'expression en 339b9, expression que Socrate reprendra ensuite à son compte en 340b3 et en 340c8? Se peut-il que Protagoras ait popularisé l'utilisation de cette expression pour marquer la présence d'une contradiction formelle? Il est impossible ici de

donner une réponse satisfaisante à cette question, car l'œuvre de Protagoras ne nous est parvenue que sous forme de brefs fragments, souvent déformés¹⁸⁰.

L'expression revêt également un sens plus commun et général, détaché des préoccupations philosophiques. Par exemple, Platon décide de placer l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi dans la bouche du devin Euthyphron, un homme éloigné des réfutations philosophiques, mais sans doute versé en mythologie. Ainsi, dans le dialogue du même nom, Euthyphron dénonce les personnes qui condamnent son geste comme impie (il s'apprête à dénoncer son père pour meurtre), mais qui, en même temps, affirment que Zeus, lui-même coupable de parricide, est juste. Selon Euthyphron, ces personnes se contredisent (αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι [6a5]) : elles considèrent que Zeus est le plus juste des dieux, même s'il a enchaîné et châtré son père, tandis qu'elles le jugent sévèrement (χαλεπαίνουνσιν), car il s'apprête lui aussi à dénoncer son père. Nous n'avons pas ici une contradiction formelle de type « p & ~ p », mais le passage renvoie clairement à deux jugements contradictoires. Comme nous le verrons bientôt, ce passage se rapproche étroitement d'un passage des *Euménides* d'Eschyle. Toutefois, dans la pièce d'Eschyle, l'expression ἐναντία λέγειν est utilisée en plein procès, alors qu'ici, l'expression est employée tout juste avant le début de la réfutation d'Euthyphron et fait référence au procès que ce dernier veut tenter à son père. De manière similaire, Platon place une fois de plus l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi dans la bouche d'un non-philosophe, le général athénien Lachès (196b4), lequel est décrit comme un homme pragmatique

¹⁸⁰ Selon Diogène Laërce, toutefois, Protagoras aurait écrit des *Antilogies* (Ἀντίλογοι) et aurait été le premier à dire que, sur chaque sujet, il existe deux discours opposés l'un à l'autre (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις) (IX, 51). On ne retrouve pas l'expression ἐναντία λέγειν dans les fragments de Protagoras (TLG).

peu versé dans les subtilités philosophiques. Nicias propose une première définition : le courage est une certaine forme de savoir (194d8-9), plus précisément « la connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances » (194e11-195a1). Lachès n'approuve pas cette définition : elle ferait en sorte que celui qui possède le savoir, par exemple, le médecin ou l'agriculteur, serait courageux du simple fait d'être savant. Nicias se défend en affirmant que la science des médecins ne se borne qu'à distinguer la santé de la maladie. Non, la personne qui possède la science du courage est capable, selon Nicias, de reconnaître le redoutable et son contraire : par exemple, savoir, pour un homme, s'il vaut mieux vivre ou mourir. Lachès désapprouve encore une fois cette définition : à ce compte, le devin serait le plus courageux, car il est le seul à posséder une telle science. Nicias rejette cette assimilation : le devin n'est pas l'homme courageux. Lachès accuse alors Nicias de parler pour ne rien dire (οὐδὲν λέγει), car « l'homme courageux dont il parle, il ne l'associe ni au devin, ni au médecin, ni à personne d'autre, à moins qu'il ne veuille parler de quelque dieu » (196a5-7). Selon Lachès, Nicias erre en tous sens pour cacher son embarras (ἀπορίαν). Socrate et lui-même auraient pu en avoir fait de même plus tôt pour cacher leurs contradictions (ἐναντία ἡμῖν αὐτοῖς λέγειν), mais ils ne l'ont pas fait. Une telle conduite aurait sa raison d'être dans un tribunal (ἐν δικαστηρίῳ), mais elle ne l'a pas dans une discussion privée. L'expression ἐναντία λέγειν + pronom est utilisée ici en référence à la réfutation précédente (192b9-193d7), laquelle comportait une contradiction par contrariété¹⁸¹. L'expression s'insère dans un passage où il est question d'aporie (ἀπορία). D'ailleurs, tout de suite après la réfutation de Lachès en 192b9-193d7, Socrate emploie à trois reprises des mots appartenant à la famille du terme ἀπορία pour décrire l'état dans lequel la contradiction les a plongés, lui et Lachès, et pour inviter Nicias à

¹⁸¹ Sur cette réfutation, voir la section 1.6.1

entrer dans la conversation (194c). Enfin, on aura remarqué la référence au contexte judiciaire : Nicias se comporte comme s'il discourait au tribunal, c'est-à-dire qu'il se contorsionne en tous sens pour éviter que l'on voie qu'il se contredit. Cette référence met l'accent sur un fait qui est encore d'actualité de nos jours : en contexte judiciaire, celui qui se contredit est considéré comme ne disant pas la vérité ou comme étant peu crédible.

Le *Gorgias* est le dialogue de jeunesse qui comporte le nombre le plus élevé d'occurrences de l'expression, avec ou sans pronom réfléchi (pour un total de six) : ὁ... τάναντία λέγων (471e6), ἐναντία λέγειν (482c1-2), ἐμαυτῷ... ἐναντία λέγειν (482c2-3), ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν (482d4), ἐναντία λέγειν (483a1-2) et αὐτῶν αὐτὸς αὐτῷ ἐναντία λέγειν (487b4). Outre la première occurrence qui a un sens juridique, toutes les occurrences suivantes ont trait à ce moment final de la réfutation, que l'on nomme « contradiction ». Après avoir réfuté Polos (476a2-479d9) et lui avoir démontré le contraire de sa thèse initiale, c'est-à-dire que commettre l'injustice sans avoir été puni est le pire des maux (τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ δίδοναι δίκην πάντων μέγιστόν [479d5-6]), Socrate discute alors avec Calliclès. Calliclès se demande si Socrate est sérieux : il ne croit pas une seule seconde que le fait de commettre l'injustice sans avoir été puni soit le pire des maux. Socrate invite alors Calliclès à réfuter (ἐξέλεγχον) cette thèse, c'est-à-dire à montrer que « commettre l'injustice et ne pas être puni quand on a mal agi ne sont pas les pires des maux » (οὐ τὸ ἀδικεῖν ἐστὶν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ δίδοναι ἀπάντων ἔσχατον κακῶν [482b3-4])¹⁸². Si Calliclès ne parvient pas à réfuter cette thèse à laquelle il ne croit pas, il sera

¹⁸² Le verbe ἐξέλεγχω est ici le parfait synonyme de l'expression ἐναντία λέγειν, entendue au sens de « p & ~p ». En effet, en 476a2-479d9, les deux propositions contradictoires obtenues étaient : 1) ...τὸ ἀδικοῦντα δίδοναι δίκην ἄρα μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶν (476a4-5); 2) ...τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ δίδοναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν (479d5-6). En 482a-c, Socrate invite Calliclès à le réfuter, c'est-à-dire à lui montrer que οὐ τὸ ἀδικεῖν ἐστὶν καὶ ἀδικοῦντα δίκην μὴ δίδοναι ἀπάντων ἔσχατον κακῶν (482b3-4). Remarquez la proximité des deux propositions négatives.

en désaccord et en contradiction avec lui-même (ἐμαυτῷ... ἐναντία λέγειν [482c2-3]). De l'avis de Socrate, il est préférable d'être en désaccord avec les autres (ἐναντία λέγειν [482c1-2]), plutôt que de l'être avec soi-même. Ce passage, sur lequel nous reviendrons longuement dans la deuxième partie de notre thèse, car il possède une magnifique métaphore musicale, pose un lien direct entre l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi et le fait de dire « $p \ \& \ \sim p$ », tout en faisant voir la synonymie qui peut exister entre « être réfuté » et « se contredire soi-même ».

Ce lien est confirmé dans les passages qui suivent. Tout juste après l'intervention de Socrate, Calliclès reprend l'expression utilisée par ce dernier (ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν [482d4]) en référence à un autre passage du *Gorgias* (461b-c). Dans ce dernier, Polos affirme que Gorgias a concédé une proposition par fausse honte, ce qui l'a emmené à se contredire (ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις [461b8-9])¹⁸³. Calliclès fait ainsi référence à l'intervention de Polos tout juste après la réfutation de Gorgias (454a4-460e2), dans laquelle nous avons relevé deux propositions contradictoires de type « $p \ \& \ \sim p$ » (voir la section 1.9.1). Calliclès fait une deuxième fois référence à ce même moment en 483a1, cette fois-ci en utilisant l'expression ἐναντία λέγειν sans pronom réfléchi. Comme Calliclès utilise et l'expression ἐναντία λέγειν + pronom et l'expression ἐναντία λέγειν seule pour décrire le même épisode où Gorgias a été pris en flagrant délit de contradiction, il semble donc que ces deux expressions soient utilisées indifféremment, dans certaines occasions, pour parler de l'acte de se contredire. Enfin, en 487b4, Calliclès utilise encore une fois ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi pour faire référence à la mise

¹⁸³ Bien qu'on ne retrouve pas ici l'expression ἐναντία λέγειν, il ne fait aucun doute que le passage renvoie à une contradiction, comme l'a d'ailleurs remarqué Aréthas de Césarée : ἐναντίον τι συνέβη : <κατ'> ἀντίφασιν ὁ Γοργίου λόγος... (TLG : *Scholia in Platonem* [scholia recentiora Arethae], 461b, ter).

en contradiction de Gorgias en 454a4-460e2, mais également à celle de Polos en 476a2-479d9, lesquelles reposent toutes deux sur la négation¹⁸⁴.

Les dialogues de maturité et de vieillesse ne contreviennent pas à la règle. L'expression *ἐναντία λέγειν* + pronom réfléchi y est également utilisée pour marquer la contradiction, le plus souvent de forme « p & ~p ». Dans les *Lois* IV 719c7, l'expression est appliquée aux poètes : comme les poètes rédigent sous le coup de l'inspiration, pareils à des fous, ils disent souvent le contraire de ce qu'ils ont dit plus tôt (*ἐναντία λέγειν αὐτῷ πολλάκις*). La contradiction est ici reliée à la folie et à l'irrationalité. Dans le *Sophiste* 238d6, l'Étranger affirme que la réfutation du non-être plonge quiconque dans d'énormes difficultés (*εἰς ἀπορίαν*), voire dans des contradictions insurmontables (*ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ ... λέγειν*). En effet, l'Étranger est forcé de parler du non-être comme s'il était un (ἐν), alors qu'il avait affirmé auparavant que le non-être ne doit pas participer à l'unité (*οὔτε ἐνός [238e1]*)¹⁸⁵. Quelques lignes plus loin, dans le célèbre passage du parricide, l'Étranger affirme qu'il sera nécessaire d'éprouver la thèse de Parménide et d'accepter momentanément que le non-être, *sous certaines conditions*, soit, et que l'être, *selon quelques modalités*, ne soit pas (... *τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη [241d6-7]*). L'acceptation de telles contradictions (relatives) est nécessaire pour rendre compte du discours faux. En effet, si l'Étranger et Théétète n'acceptent pas cette hypothèse, ils finiront par se contredire eux-mêmes (*τά <γ> ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὐτῷ λέγειν [241e5]*),

¹⁸⁴ L'expression utilisée est : *αὐτῶν αὐτὸς αὐτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον* (487b4). Dodds : « Robin suspected an intentional parody of Gorgian style, like 448c7 ἄλλοι ἄλλων ἄλλως. The accumulation of pronouns is, however, natural here, and rhetorically effective, while *ἐναντία... ἐναντίον* is perhaps purely accidental. » (1959 : 282)

¹⁸⁵ Théétète utilise quelques lignes plus tard l'expression *ἐναντία ... ἔλεγον* (238e8) pour faire référence à la même contradiction.

car le sophiste l'accusera de parler de quelque chose qui n'est pas (le faux) comme s'il était¹⁸⁶. Dans le *Ménon*, Socrate affirme que Ménon cherche à le prendre en flagrant délit de contradiction (αὐτὸς ἑμαυτῷ τάναντία λέγων [82a3]) : Ménon demande à Socrate s'il peut lui donner un enseignement (διδάξαι), alors que Socrate affirmait qu'il n'y a pas d'enseignement (οὐ... διδασχῆν). Enfin, en *République* V, Socrate – qui se met à la place de ses adversaires – identifie une contradiction au sein de son propre raisonnement (τάναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε [453c3]). En effet, il a été convenu que la femme et l'homme exerceraient les mêmes tâches (451e). Toutefois, il a également été convenu qu'il faut exercer ses tâches en fonction de sa nature propre (453b). Or, la nature de l'homme et de la femme est différente (453b). Il en résulte donc que l'homme et la femme ne peuvent exercer les mêmes tâches. La contradiction est ici associée à l'erreur (ἀμαρτάνετε). Le passage 454e6 de la *République*, quant à lui, utilise l'expression ἐναντία λέγειν pour faire directement référence à la contradiction précédente, laquelle était exprimée par l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi (*Rép.* V 453c3). Enfin, Plato emploie aussi à quelques reprises le terme ἐναντία avec un autre verbe que λέγειν pour faire référence à une contradiction, ce qui laisse ici présumer que le terme ἐναντία, utilisé seul, pourrait avoir le sens de « contradiction »¹⁸⁷. Par exemple, en *Sophiste* 259d4, le terme τάναντία renvoie clairement aux contradictions précédentes, lesquelles sont exprimées à l'aide de contraires : même/autre, grand/petit, semblable/dissemblable. Dans le *Parménide* 128d, Zénon affirme qu'il veut réfuter/contredire (ἀντιλέγει) les personnes qui ridiculisent la thèse de Parménide et qui disent qu'elle se contredit (πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ

¹⁸⁶ Quelques lignes plus tôt (241a8), Théétète a utilisé l'expression τάναντία... λέγειν sans pronom réfléchi pour faire référence à la même contradiction.

¹⁸⁷ Nous avons vu plus tôt le terme ἐναντίον utilisé seul pour marquer la contradiction (*Gorgias* 461b8-9). De plus, en *Protagoras* 361a7-361b1, Socrate utilise l'expression σεαυτῷ τάναντία (avec le verbe σπεύδεις) pour décrire une contradiction.

έναντία αὐτῷ). Enfin, dans le célèbre passage du *Sophiste* sur la Noble Sophistique, l'Étranger décrit la pratique réfutative du noble Sophiste, laquelle consiste à montrer à ses interlocuteurs que leurs opinions sont contradictoires (έναντίας) en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports et dans le même sens (...αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ έναντίας [230b7-8])¹⁸⁸. Toutefois, il convient de noter que Platon emploie presque toujours le terme έναντίος pour faire référence à des « choses contraires », par exemple le beau et le laid, le froid et le chaud, le bien et le mal, etc.

4.2 Prédécesseurs

Platon n'est pas le premier à avoir utilisé l'expression έναντία λέγειν et ses variantes, mais il semble le premier à l'avoir fait pour marquer la contradiction entre deux propositions, ou contradiction formelle. On retrouve déjà l'expression έναντία λέγειν chez Eschyle, Euripide, Aristophane, Thucydide, Lysias, Xénophon et Isocrate. À moins d'une erreur de notre part, l'expression est absente des écrits d'Homère, d'Hésiode, de Sophocle et d'Hérodote. Eschyle est le premier auteur chez lequel l'expression est attestée. En *Agamemnon* 1373, il utilise l'expression τάναντί' εἰπεῖν pour marquer l'opposition entre les paroles prononcées par Clytemnestre avant le meurtre d'Agamemnon et celles prononcées après celui-ci¹⁸⁹. Le passage

¹⁸⁸ Platon utilisait également d'autres substantifs dont le sens peut se rapprocher de « contradiction », entre autres : έναντιολογία (*Soph.* 236e5), ἀντιλογία (*Rép.* V 454b2 et VII 539b4), έναντιότης (*Lys.* 216b7; *Thé.* 186b6) ou έναντίωσις (*Soph.* 259b8 et *Rép.* V 454a8 et X 607c3). Tout d'abord, έναντιολογία n'est attesté qu'en *Sophiste* 236e5. On retrouve ce terme dans les manuscrits *Bodleianus* 39 (B) et *Venetus, App. Class. 4, Cod. 1* (T), mais le manuscrit *Vindobonensis* 54 (W) contient quant à lui ἐν ἀντιλογία (Des Places 1964 : 54 et 179). Nous déplorons ici l'absence de cette variante dans l'édition d'Oxford de 1995 par E. A. Duke et coll. Le terme έναντίωσις semble avoir une connotation négative chez Platon : ainsi, dans la *République* 454a8, il est utilisé pour décrire une contradiction « apparente », c'est-à-dire qui ne s'en tient qu'à « l'expression elle-même »; dans le *Sophiste* 259b8, il se rapporte également à une contradiction apparente. Quant au terme έναντιότης, il a surtout le sens d'« opposition » ou de « contrariété ». Nous reviendrons sur les termes de la famille d'ἀντιλογία dans la troisième partie de notre thèse.

¹⁸⁹ 1372-1373 : πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων τάναντί' εἰπεῖν οὐκ ἐπαισχυνθήσομαι.

ne fait pas référence à des paroles précises et l'expression ἐναντία λέγειν n'est utilisée avec aucun complément. L'expression revêt ici son sens littéral de « dire le contraire » et, par voie de conséquence, de « contredire » (dire le contraire de ce qui a été dit par...). C. M. R. Leconte de Lisle et P. Mazon traduisent l'expression par « démentir », R. Browning par « to say the opposite », H. W. Smyth par « to contradict ». De plus, le personnage de Clytemnestre avoue qu'elle n'aura pas honte (ἐπαισχυνθήσομαι) de contredire ses propos antérieurs, ce qui laisse présumer que l'action d'ἐναντία λέγειν est répréhensible et honteuse.

Plus intéressant est le second passage dans lequel apparaît l'expression : *Euménides* 642. Résumons la scène : nous sommes dans un tribunal présidé par Athéna. Apollon affirme qu'il est responsable du meurtre de la mère d'Oreste, Clytemnestre. En effet, Apollon a donné son accord au matricide. Selon Apollon, Zeus lui-même a dicté l'oracle prescrivant à Oreste de venger le meurtre de son père. Le Coryphée rétorque alors : « Si l'on t'écoute, Zeus a grand souci du père. Mais lui-même enchaîna son vieux père Cronos. Comment accordes-tu ceci avec cela? (πῶς ταῦτα τούτοις οὐκ ἐναντίως λέγεις;) » (trad. P. Mazon)¹⁹⁰. Ce passage est intéressant à plusieurs égards. Tout d'abord, le Coryphée pointe directement une contradiction : Apollon affirme que Zeus a souci des pères, mais lui-même a fait violence à son propre père. La contradiction touche plus les actions que les paroles : celle d'avoir souci de son père et celle de lui faire violence. Mais, elle a pour conséquence de mettre en péril le discours même d'Apollon. La réaction d'Apollon est elle aussi digne d'intérêt : il est rempli de colère par les propos du

¹⁹⁰ Ou : « Comment ceci ne contredit-il pas cela? ». La traduction de Leconte de Lisle nous semble ici fautive : « Pourquoi n'as-tu point opposé ceci à ce que tu as dit? ». En effet, il s'agit dans ce passage de confondre Apollon (le Coryphée conclut d'ailleurs sa réplique par une invocation aux juges : ὑμᾶς δ' ἀκούειν ταῦτ' ἐγὼ μαρτύρομαι). Pourquoi l'accusé devrait-il lui-même exposer les oppositions propres à son discours?

Coryphée (ὃ παντομισῆ κνώδαλα, στύγη θεῶν), un peu comme les interlocuteurs de Socrate lorsqu'ils se font prendre en flagrant délit de contradiction. Apollon désamorcera l'opposition soulignée par le Coryphée en montrant qu'il existe une différence entre tuer son propre père (ce qu'a fait Oreste) et l'enchaîner ou le lier (ce qu'a fait Zeus). Bref, Apollon ne montre pas réellement qu'il ne s'est pas contredit, puisque la contradiction portait sur le fait d'avoir souci de son père et le fait de lui faire violence. Le texte continue toutefois comme si de rien n'était. Autre fait intéressant : l'expression apparaît en plein procès, dans un passage où la terminologie judiciaire abonde. L'expression est clairement utilisée pour invalider le témoignage d'Apollon et, par voie de conséquence, pour le réfuter¹⁹¹. L'expression pourrait donc avoir une origine judiciaire. Toutefois, il est à noter qu'Eschyle n'emploie pas l'expression ἐναντία λέγειν, mais plutôt ἐναντίως λέγεις, que l'on pourrait traduire littéralement par « dire contrairement », et qui commande un complément au datif. Enfin – et c'est là ce qui nous intéresse le plus – ce passage entretient un lien étroit avec un passage de l'*Euthyphron* de Platon dans lequel nous retrouvons un argument similaire, ainsi que l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi. En effet, en 6a, Euthyphron dénonce les personnes qui condamnent son geste comme impie, mais qui, en même temps, affirment que Zeus, lui-même coupable d'avoir ligoté son père, est juste. Selon Euthyphron, ces personnes se contredisent (καὶ οὕτως αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι περὶ τῶν θεῶν καὶ περὶ ἐμοῦ [6a4-5]). Le passage de l'*Euthyphron* est également lié au contexte judiciaire : le personnage principal se rend chez l'archonte-roi pour intenter un procès contre son père et y rencontre Socrate qui, lui-même, doit se défendre contre l'accusation de Méléτος et ses comparses. Toutefois, Euthyphron s'autorise à intenter un procès à son père en suivant

¹⁹¹ Ce lien avec la réfutation n'a pas échappé au scholiaste : <ἐναντίως λέγεις>] οὐ τὸν Δία προέθετο κακῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ τὸν Απόλλωνα ὡς ψευσάμενον βούλεται ἐλέγξει. (TLG : O.L. Smith, *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*, vol. 1 & 2.2, Leipzig, Teubner, 1976-1983.)

l'exemple de Zeus, tandis que le Coryphée se sert plutôt de l'exemple fautif de Zeus pour invalider le témoignage d'Apollon. Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins qu'il existe une forte ressemblance entre ces deux passages, qu'aucun commentateur n'a semblé relever.

Euripide utilise quant à lui l'expression à une seule reprise, soit dans le texte d'*Oreste* (917). Le contexte est celui d'une assemblée : les citoyens se sont réunis et prennent tour à tour la parole. Un homme, décrit en des termes négatifs (il est ἀθυρόγλωττος, impudent, étranger et son langage est dangereux pour la foule), conseille qu'Oreste soit mis à mort. Puis, un autre homme, décrit cette fois-ci en des termes positifs (un paysan vertueux, travailleur et qui fréquente rarement la ville), se lève et défend une position contraire à celui-ci (ἔλεγε τῶδ' ἐναντία) : Oreste mérite plutôt d'être couronné. Nous délaissions ici les tribunaux pour entrer en pleine assemblée publique : il s'agit de donner son opinion sur le sort que mérite Oreste. Tout le monde a droit de parole, du roi, au « démagogue » au simple paysan. Des discours sont faits et des opinions, échangées. La description d'une telle assemblée (à l'exclusion bien sûr de la présence d'un roi) rappelle le régime démocratique athénien. Le sujet discuté est quant à lui de nature judiciaire : il s'agit de juger un matricide. L'expression ἔλεγε τῶδ' ἐναντία est utilisée pour souligner une opposition : d'un côté, être d'avis qu'Oreste mérite la mort, de l'autre, être d'avis qu'il mérite les plus grands honneurs. Nous n'avons pas ici une contradiction formelle de type « p & ~p », mais plutôt une opposition de contraires, quoique le couronnement ne soit pas réellement l'antithèse de la mort¹⁹².

¹⁹² Il est à noter que l'on retrouve également à deux reprises l'expression ἐναντίον λέγειν dans *Iphigénie à Aulis* 1348 et *Médée* 1132. Cette expression est utilisée dans le sens de « répondre » ou « objecter ». Par exemple, dans le texte de *Iphigénie à Aulis*, Achille informe Clytemnestre du désir de la foule d'immoler sa fille Iphigénie. Clytemnestre demande ensuite à Achille si quelqu'un a osé s'opposer à la chose. Toutefois, dans ce texte précis, les manuscrits divergent, le *Laurentianus* 32, 2 et le *Palatinus Vaticanus* gr. 287 donnant également ἐναντία λέγειν. La leçon ἐναντίον λέγειν provient d'une correction au *Palatinus Vaticanus* gr. 287 (*manus recentiores correctio*).

On retrouve chez Aristophane un foisonnement des termes de la famille d'ἀντιλέγειν¹⁹³, mais une seule occurrence de l'expression ἐναντία λέγειν. Cette occurrence apparaît dans les *Acharniens* (493), une pièce représentée en 425 avant notre ère dont la toile de fond est la guerre du Péloponnèse. Dicéopolis est contre la guerre. Devant l'inefficacité de l'Assemblée, il décide de conclure une trêve privée avec les Spartiates. Les paysans d'Acharnes sont furieux et se lancent à sa poursuite. Dicéopolis tente de les convaincre d'écouter son point de vue, mais ceux-ci refusent de le faire. Il prend alors en otage un de leurs sacs de charbon (référence comique à la pièce d'Euripide, *Téléphe*). Les Acharniens se résignent alors à l'écouter. Pour se faire plus convaincant, Dicéopolis se rend chez Euripide pour lui emprunter un costume de mendiant, dont il se vêtira pour mieux susciter la pitié et la compassion du chœur. Il plaide sa cause auprès des Acharniens en prononçant un long discours. Il se fait orateur et sait qu'il mourra s'il ne parle pas bien. Le vers 493 se situe tout juste au début de ce long discours. Le chœur dénonce l'impudence de Dicéopolis : « Songe que tu es un résolu, un homme de fer qui livre sa tête à la ville, et qui va, seul, contredire (λέγειν τὰναντία) tous les autres » (trad. Talbot)¹⁹⁴. Dicéopolis récite son long discours, puis se lance dans une joute oratoire contre Lamachos, stratège et fier partisan de la guerre.

Platon utilise aussi à quelques reprises l'expression ἐναντίον λέγειν dans ses dialogues, entre autres dans l'*Euthydème* 304a et le *Parménide* 136d. Dans l'*Euthydème*, Socrate conseille aux frères éristiques de ne pas utiliser leur technique (c'est-à-dire de « discuter » ou de « disputer » : ἐναντίον λέγειν) (variante des manuscrits T et W : ἐναντίων λέγειν) devant un auditoire nombreux (c'est-à-dire en public), car celui-ci aura tôt fait d'en apprendre tous les rouages. Le contexte est assez similaire dans le *Parménide* : Socrate demande à Parménide, puis à Zénon, de donner une démonstration de sa méthode. Zénon rétorque à Socrate que sa demande n'est pas une mince affaire. Qui plus est, sa demande aurait même été indécente si Socrate l'avait faite en public, car il ne sied pas de discuter ou de débattre (ἐναντίον λέγειν) de tels sujets en public. Platon oppose ici l'acte d'ἐναντίον λέγειν et celui de parler en public. En *Iphigénie* 1348, l'expression est utilisée en contexte public. En *Médée* 1132, il ne l'est pas : Médée parle avec un messager, qui a assisté à la mort de Créon et de sa fille.

¹⁹³ Aristophane utilise à 23 reprises des termes de la famille d'ἀντιλέγειν. Nous aborderons cette question dans la troisième partie de notre thèse.

¹⁹⁴ ...<εὔ> ἴσθι νυν ἀναίσχυντος ὦν σιδηροῦς τ' ἀνὴρ, ὅστις παρασχὼν τῇ πόλει τὸν αὐχένα ἅπασι μέλλεις εἰς λέγειν τὰναντία. (490-493)

L'expression ἐναντία λέγειν est clairement associée au contexte du discours public. Le discours de Dicéopolis n'est pas prononcé à l'Assemblée, mais devant la foule des citoyens, et se rapporte à un thème qui a été débattu précédemment à l'Assemblée. La foule n'est pas uniquement composée de paysans, mais également de citoyens importants qui exercent des activités politiques, par exemple Lamachos le stratège, ou qui se servent du système judiciaire, par exemple les sycophantes. Le passage peut être vu comme une parodie du système démocratique athénien. De plus, le fait de revêtir un costume de mendiant pour mieux attendrir ses auditeurs est une caricature grotesque des techniques utilisées dans les tribunaux athéniens. Platon lui-même ne faisait-il pas dire au Socrate de l'*Apologie* qu'il convaincrerait mieux ses jurés s'il pleurait et faisait pitié? Encore une fois, ἐναντία λέγειν ne se rapporte pas à deux propositions précises (nous n'avons donc pas de contradiction formelle), mais à deux positions distinctes : pour et contre la guerre. Ce passage met surtout l'accent sur l'origine démocratique – et par voie de conséquence, rhétorique – de l'expression : il s'agit de tenir un discours opposé à un autre dans le cadre d'une assemblée de citoyens. Le fait de contredire le discours prédominant est associé à de multiples dangers, dont la mort n'est pas le moindre. Cet aspect souligne l'importance de la rhétorique – ou tout simplement, de savoir bien parler – pour protéger sa vie et éviter la guerre.

On ne sera donc pas étonné de retrouver l'expression ἐναντία λέγειν chez Thucydide¹⁹⁵. Au livre 6, chapitre 32, section 3, ligne 5 de *La guerre du Péloponnèse*, l'expression apparaît au cours d'une assemblée tenue à Syracuse, durant laquelle de nombreux discours sont

¹⁹⁵ Thucydide utilise toutefois bien peu cette expression par rapport aux termes de la famille d'ἀντιλέγειν (deux occurrences d'ἐναντία λέγειν contre 36 pour les termes de la famille d'ἀντιλέγειν).

prononcés. Certains orateurs sont d'avis que l'expédition des Athéniens est réelle, d'autres disent plutôt le contraire (τῶν δὲ τὰ ἐναντία λεγόντων)¹⁹⁶. Nous voyons ici pour la première fois l'expression utilisée au participe substantivé pour décrire une classe de personnes, soit les opposants à la première thèse énoncée. Cette particularité met l'accent sur le fait que, durant une assemblée de nature politique, deux partis adverses se trouvent en présence, l'un qui soutient une position, l'autre qui la rejette. Au chapitre 35, les opinions des deux partis adverses sont explicitées : d'un côté, nous avons les gens qui sont d'avis que les Athéniens n'ont aucune envie de venir à Syracuse et que les propos rapportés sont mensongers (οἱ μὲν ὡς οὐδενὶ ἂν τρόπῳ ἔλθοιεν οἱ Ἀθηναῖοι οὐδ' ἀληθῆ ἐστὶν ἃ λέγει), de l'autre, ceux qui croient que, même s'ils venaient à Syracuse, les Athéniens seraient tout de même punis en retour (τοῖς δέ, εἰ καὶ ἔλθοιεν, τί ἂν δράσειαν αὐτοὺς ὅτι οὐκ ἂν μεῖζον ἀντιπάθοιεν [lignes 2-5]). L'expression apparaît pour une seconde fois en contexte politique au livre 4 (ch. 27, sect. 4). Après avoir reçu de mauvaises nouvelles de la situation en Sicile, le peuple athénien regrette subitement de ne pas avoir accepté la trêve des Lacédémoniens. Le démagogue Cléon s'aperçoit de ce retournement et pressent qu'on l'accusera d'avoir fait obstacle à la trêve. Pour ce sortir de cette situation fâcheuse, il accuse les messagers de colporter de fausses nouvelles. Les messagers s'offusquent et demandent qu'une enquête soit menée à Pylos. Cléon est chargé de mener l'enquête avec Théagénès. Or, Cléon a menti et se sent pris au piège : d'un côté, soit qu'il confirme (ταῦτα λέγειν) que les messagers disent vrai et, ainsi, fait voir sa responsabilité, soit qu'il continue à contredire (τὰναντία εἰπὼν) les paroles des messagers, mais en risquant d'être ouvertement

¹⁹⁶ Ἐς δὲ τὰς Συρακούσας ἠγγέλλετο μὲν πολλαχόθεν τὰ περὶ τοῦ ἐπίπλου, οὐ μέντοι ἐπιστεύετο ἐπὶ πολὺν χρόνον οὐδέν, ἀλλὰ καὶ γενομένης ἐκκλησίας ἐλέχθησαν τοιοῦδε λόγοι ἀπὸ τε ἄλλων, τῶν μὲν πιστευόντων τὰ περὶ τῆς στρατείας τῆς τῶν Ἀθηναίων, τῶν δὲ τὰ ἐναντία λεγόντων... (lignes 1-5)

confondu¹⁹⁷. Dans le passage du livre 6, les individus qui « parlaient contre » défendaient personnellement leur opinion. Dans ce passage du livre 4, toutefois, on voit qu'un démagogue « contredit » au détriment de la vérité des faits, simplement pour se sauver d'embarras. Une autre étape vient d'être franchie : ἐναντία λέγειν ne consiste plus uniquement à défendre une position contraire à celle défendue par d'autres personnes, tout simplement parce qu'on ne croit pas à cette position; ἐναντία λέγειν peut également représenter un procédé utilisé pour faire triompher ses intérêts personnels au détriment du bien commun et de la vérité.

Les origines politiques et judiciaires de l'expression ἐναντία λέγειν se confirment une fois de plus chez Lysias, lequel l'utilise à deux reprises dans *Pour Polystratos*, texte d'un procès qui eut vraisemblablement lieu aux alentours de 410 avant notre ère. Dans le premier extrait (sect. 8), Lysias emploie l'expression au participe substantivé (τῶν γὰρ λεγόντων ἐναντία) pour décrire une classe de personnes, soit les gens qui s'opposent au régime oligarchique en place : « ceux qui faisaient de l'opposition étaient exilés ou mis à mort » (trad. Gernet et Bizos)¹⁹⁸. Lysias utilise par la suite le verbe ἐναντιοῦσθαι comme synonyme d'ἐναντία λέγειν, qui a pour sens principal celui « d'opposer », mais également « contredire ». Dans le deuxième extrait (sect. 15), il utilise encore l'expression au participe substantivé pour décrire une classe de personnes (τῶν δ' εἰπόντων ὑμῖν τάναντία), cette fois-ci les gens qui se sont opposés à la démocratie, mais qui ont été acquittés¹⁹⁹. Dans ces deux exemples, la traduction « opposants » est la plus adaptée.

¹⁹⁷ καὶ γνοῦς ὅτι ἀναγκασθῆσεται ἢ ταῦτα λέγειν οἷς διέβαλλεν ἢ τάναντία εἰπὼν ψευδῆς φανήσεσθαι...

¹⁹⁸ τῶν γὰρ λεγόντων ἐναντία ἐκείνοις οἱ μὲν ἔφευγον οἱ δὲ ἀπέθνησκον, ὥστ' εἴ τις καὶ ἐβούλετο ἐναντιοῦσθαι ὑπὲρ ὑμῶν, τὸ δέος καὶ ὁ φόνος τῶν πεπονηθότων ἀπέτρεπε πάντα.

¹⁹⁹ τῶν δ' εἰπόντων ὑμῖν τάναντία καὶ διὰ τέλους ἐν τῷ βουλευτηρίῳ ὄντων πολλοὶ ἀποπεφεύγασι.

Comme il est facile de le voir, l'expression ἐναντία λέγειν n'a pas encore été utilisée une seule fois avec un pronom réfléchi. Même Xénophon – que l'on accuse souvent d'être à la remorque de Platon – n'utilise jamais cette expression couplée à un tel pronom²⁰⁰. En fait, Xénophon ne se sert qu'à une seule reprise de l'expression ἐναντία λέγειν, plus précisément dans les *Helléniques* IV 6, 13. Il l'utilise avec un complément au génitif dans le sens courant de « dire le contraire » : « il leur répondit qu'ils disaient le contraire de ce qui était avantageux » (trad. Hatzfeld)²⁰¹. Le seul auteur – contemporain de Platon ou antérieur – qui utilise l'expression avec un pronom réfléchi n'est nul autre que le grand rival « philosophique » de Platon, Isocrate. Isocrate utilise exclusivement l'expression ἐναντία λέγειν avec pronom réfléchi (nous n'avons noté aucune occurrence de l'expression ἐναντία λέγειν seule). La première occurrence apparaît dans le *Trapézitique*, ou *Sur une affaire de banque*, plaidoyer d'un procès qui aurait été écrit au début de la carrière d'Isocrate, entre 393 et 391 avant notre ère. Isocrate utilise l'expression ἐναντί' αὐτὸς αὐτῷ...λέγων (49, ligne 2) pour décrire l'incohérence des propos et des actions d'un banquier nommé Pasion²⁰². Quelques lignes plus tôt, les paroles de Pasion sont décrites comme extravagantes et invraisemblables (τὴν ἀτοπίαν καὶ τὴν ἀπιστίαν ὧν ἐκάστοτε Πασίων ἐπεχείρει λέγειν [58,1-3]); ses paroles et ses actions sont jugées « insensées » (ἄλογώτερα [58,9]). Isocrate utilise ici comme Platon le pronom-adjectif αὐτὸς au côté du pronom réfléchi αὐτῷ pour le renforcer. Toutefois, bien que le passage se rapporte à des

²⁰⁰ Il est en effet surprenant que Xénophon n'ait pas utilisé l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi dans les deux réfutations que nous avons analysées plus tôt. Toutefois, il est à noter qu'Aristote lui-même n'utilise pas cette expression dans deux des textes où il est principalement question de réfutation, soit les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, lui préférant plutôt l'expression λέγειν ὑπεναντίον. De l'avis de plusieurs, les *Topiques* auraient été écrits lorsqu'Aristote se trouvait encore à l'Académie (voir Brunschwig 1967 : XC-XCVI). Ainsi, comme les *Topiques* sont enracinées en terre platonicienne, nous aurions pu penser qu'elles contiennent plusieurs occurrences de l'expression ἐναντία λέγειν et de ses variantes. Or, il n'en est rien.

²⁰¹ ὁ δὲ ἀπεκρίνατο ὅτι τὰ ἐναντία λέγοιεν τοῦ συμφέροντος.

²⁰² Ἀλλὰ γὰρ ἴσως περὶ τούτων μόνον ἀλλ' οὐ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐναντί' αὐτὸς αὐτῷ καὶ λέγων καὶ πράττων φανερός ἐστιν...

propos et à des comportements « contradictoires », le lecteur aura de la difficulté à y trouver des propositions contradictoires de type « $p \ \& \ \sim p$ ». En effet, qu'y a-t-il de contradictoire dans les paroles et la conduite de Pasion? D'un côté, Pasion accuse le plaignant d'avoir voulu lui intenter un procès injuste, alors que ce dernier n'avait pas les moyens de le faire; de l'autre, lorsque la situation du plaignant s'est rétablie et qu'il semble assuré qu'il gagnera son procès, Pasion soutient que le plaignant a renoncé à toute réclamation contre lui. Pasion accuse également le plaignant d'avoir réduit en esclavage l'esclave qu'il a fait lui-même disparaître, mais il inscrit ce dernier dans le recensement de ses propriétés; puis, lorsqu'on suggère de soumettre cet esclave à la question, Pasion soutient qu'il l'a affranchi. L'expression apparaît dans la « déposition des témoins » (μάρτυρες).

Nous nous trouvons ici beaucoup plus en présence d'incohérences que de contradictions formelles. La mise en lumière de ces incohérences a pour objectif principal celui de jeter le discrédit sur le témoignage de Pasion. En effet, comment croire à la véracité de ses dires s'il se contredit lui-même, tant dans ses paroles que dans ses actes. Les incohérences touchent ici tant le langage que les actions (έναντί' αὐτὸς αὐτῷ καὶ λέγων καὶ πράττων). On voit alors l'utilité de montrer qu'un individu se contredit lui-même en contexte judiciaire : il s'agit d'un argument de plus pour démontrer que l'individu est coupable ou, à tout le moins, inapte à témoigner. Même si on ne retrouve pas de propositions contradictoires clairement énoncées dans ce passage du *Trapézitique*, il n'en demeure pas moins que le réseau sémantique dans lequel baigne l'expression est assez proche de celui que l'on observe chez Platon, soit le caractère illogique, invraisemblable et extravagant de l'acte de se contredire soi-même, le lien implicite avec la fausseté et la relation entre paroles et actions.

Le second passage intervient beaucoup plus tard dans la carrière d'Isocrate, soit entre 342 et 339 avant notre ère. Dans le *Panathénaïque*, Isocrate raconte qu'il a fait relire son discours par l'un de ses anciens élèves afin d'obtenir son avis. Dans ce discours, Isocrate montre que les Lacédémoniens ont été coupables de plusieurs crimes. Son élève approuve le discours d'Isocrate, mais affirme que ce dernier aurait dû louer les Lacédémoniens pour avoir découvert les institutions les plus belles. Isocrate est profondément choqué par le mauvais langage (πονηροῖς λόγοις) de son ancien élève, langage qu'il juge impie, mensonger et rempli de nombreuses contradictions (λόγον... ἀσεβῆ καὶ ψευδῆ καὶ πολλῶν ἐναντιώσεων μεστόν [sect. 203]). De son avis, son élève se contredit lui-même (ἐναντία... λέγων... σαυτῷ), car d'un côté il loue le discours d'Isocrate, lequel montre que les Lacédémoniens ont commis beaucoup de choses terribles (πολλὰ καὶ δεινὰ), de l'autre il affirme que des hommes coupables de pareils crimes ont été les premiers auteurs des plus nobles institutions (καλλίστων ἐπιτηδευμάτων)²⁰³. Encore une fois, nous avons une opposition, mais pas de contradiction de type « p & ~p ». En fait, ce qui est surtout intéressant dans ce passage du *Panathénaïque*, c'est l'emploi du substantif ἐναντίωσις pour dénoter le résultat de l'acte de se contredire (ἐναντία... λέγων... σαυτῷ). Isocrate utilise également cette expression plusieurs paragraphes plus tôt, dans la section 144 du *Panathénaïque*, ainsi que dans *Contre les sophistes* (sect. 7), *Antidose* (sect. 251) et *Aéropagitique* (sect. 54). Dans ces derniers textes, l'ἐναντίωσις est associé à l'absence de raison et à la honte (*Aéropagitique*), au désordre (*Panathénaïque*) et à une vile activité de sophistes (ils guettent les contradictions dans les mots, mais ne les aperçoivent pas dans les actes [*Contre les sophistes*]). Dans *Antidose*, l'expression se rapporte à une contradiction évidente (toutefois

²⁰³ Ἐπειτ' εἰ μὲν εὐλόγεις αὐτοῦς μηδὲν ἀκηκοῶς τῶν ἐμῶν, ἐλήρεις μὲν ἂν, οὐ μὴν ἐναντία γε λέγων ἐφαίνου σαυτῷ...

pas exprimée sous la forme de « p & ~p ») : « regardant l'âme comme étant d'une nature plus noble que le corps, ils accueillent néanmoins ceux qui se livrent aux exercices gymnastiques avec plus de faveur que ceux qui s'adonnent à la philosophie » (sect. 250). Isocrate juge une telle attitude « insensée » (ἄλογον).

4.3 Conclusion

Plusieurs conclusions générales peuvent être tirées de l'analyse précédente. Tout d'abord, dans la majorité des cas examinés, Platon utilise l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi pour faire référence à une contradiction, laquelle est fort souvent exprimée sous la forme « p & ~p ». Par conséquent, l'utilisation des expressions ἐναντί' ἑμαυτῷ λέγοντος (27a3) et τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ (27a4-5) pour parler d'une contradiction de type « p & ~p » dans l'*Apologie de Socrate* n'est pas du tout une exception et, en raison de son caractère répétitif, montre même que Platon donnait un sens bien précis à cette expression. Toutefois, cela ne l'empêchait pas d'utiliser ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi et ἐναντία λέγειν seul comme expressions synonymes. Qui plus est, il arrive même à Platon d'utiliser le seul terme ἐναντία pour faire référence à deux éléments opposés de manière contradictoire. Deuxièmement, dans les exemples étudiés, seuls Platon et Isocrate utilisent l'expression ἐναντία λέγειν + pronom réfléchi. Malheureusement, il est impossible de savoir lequel des deux Athéniens a utilisé cette expression pour la première fois. Toutefois, il va sans dire que Platon en a fait un usage beaucoup plus important que son rival. Dans tous les cas recensés, les autres auteurs étudiés se servaient plutôt de l'expression ἐναντία λέγειν seule. L'expression ἐναντία λέγειν seule semble donc plus courante. Cette dernière expression est intimement liée au contexte démocratique : on l'aperçoit principalement dans les tribunaux et en contexte d'assemblée populaire. Elle sert

également à décrire une classe de personnes, soit les opposants au régime politique en place. Par son lien avec les domaines politiques et judiciaires, il est possible d'établir également un lien avec la rhétorique, ce que certains exemples ont même confirmé. Dans son sens commun, elle se rapporte à l'opposition et à la contestation. Troisièmement, Platon est le seul auteur qui utilise l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi, pour faire référence à une ou à plusieurs propositions contradictoires de type « p & ~p ». Les autres auteurs s'en servent bien sûr pour marquer une opposition, mais celle-ci concerne souvent des faits ou des actions. Lorsqu'elle concerne des paroles, il n'est jamais possible d'extraire deux propositions contradictoires explicites, qu'elles soient par contrariété ou par négation. Il semble donc que Platon ait le premier utilisé l'expression ἐναντία λέγειν pour marquer une contradiction formelle et que, de ce point de vue, il ait innové. D'ailleurs, il convient de noter que cette innovation a porté ses fruits puisqu'elle a infléchi le sens de l'expression. Pour illustrer notre propos, un seul exemple suffira. Comme on le sait, Aristote a préféré utiliser le terme ἀντίφασις pour parler de la contradiction, employant celui d'ἐναντίος pour parler de contraire. Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins qu'il a lui aussi utilisé l'expression ἐναντία λέγειν dans ses écrits, et ce, à 20 reprises²⁰⁴. Or, Aristote utilise l'expression exactement dans le même sens que Platon. Par exemple, dans le traité *Du ciel*, Aristote relève les conséquences absurdes auxquelles les théories atomiques de Leucippe et de Démocrite peuvent mener. Selon lui, les gens qui défendent de telles théories sont obligés de se contredire (Ἄμα δὲ καὶ ἐναντία λέγειν αὐτοὺς αὐτοῖς ἀνάγκη). En effet, si les éléments sont indivisibles, ils ne peuvent naître l'un de l'autre (οὐ... ἐξ ἀλλήλων

²⁰⁴ *Traité du ciel* 294b9, 303a24 et 307b11; *Ethique à Nicomaque* 1109a17; *De la génération et de la corruption* 315a3; *Métaphysique* 1011a16 (2), 1011a25, 1018a25, 1018a31 et 1075b12; *Physique* 188b29 et 229b26; *Rhétorique* 1391b5, 1199a1 et 1419a12; *Topiques* 161b13; *Divisions aristotéliciennes* 66,13; *Fragmenta varia* 119; *Traité des parties des animaux* 648b1.

γίγνεσθαι [303a26-27]). Or, les tenants d'une telle position soutiennent que les éléments naissent les uns des autres par dissociation (γίγνεσθαι... ἐξ ἀλλήλων [303a28-29]). Nous voyons ici une influence linguistique directe de Platon sur Aristote, c'est-à-dire l'utilisation de l'expression ἐναντία λέγειν + pronom relatif pour marquer une contradiction formelle.

Chapitre 5 : Conclusion de la première partie

Cette première partie de notre thèse a permis de montrer que Platon se faisait une idée assez précise de ce que nous nommons aujourd'hui « contradiction ». Tout d'abord, il utilise une expression précise pour en parler : ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi. Dans la majorité des cas, il emploie cette expression dans les paragraphes d'une contradiction formelle, comme nous venons tout juste de le montrer dans le chapitre 4. Aucun autre auteur, contemporain ou antérieur, n'utilise cette expression avec une aussi grande précision, c'est-à-dire pour marquer la présence d'une contradiction formelle, qu'elle soit par négation ou contrariété. Par conséquent, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle Platon est le premier auteur à avoir utilisé l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom relatif, pour décrire une contradiction formelle (selon l'état de nos sources, bien entendu). De plus, des deux auteurs que nous avons étudiés (Xénophon et l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi*) et chez lesquels nous retrouvons des propositions contradictoires, aucun n'emploie une expression ou un terme précis pour exprimer la contradiction. Ces derniers ne semblaient donc pas disposer d'une expression qui se rapporte à la contradiction en contexte réfutatif. Xénophon connaissait l'expression ἐναντία λέγειν, mais il ne l'a pas utilisée dans les *elenchoi* qu'il a décrits. Et, même lorsque Xénophon et l'auteur anonyme présentent une solution à l'erreur qui consiste à confondre une attribution relative et une attribution absolue, ils ne nomment pas une seule fois la « contradiction ».

L'expression utilisée par Platon pour décrire une contradiction formelle est composée d'un verbe. En fait, Platon ne parle pas de « contradiction », mais de « l'acte de (se) contredire ».

Le fait qu'il utilise un verbe et non un substantif laisse présager un degré moindre d'explicité par rapport à Aristote qui, lui, employait un substantif; mais il laisse également présager un degré supérieur d'explicité par rapport à Xénophon ou à l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi*. En matière de « connaissance » de la contradiction, il semble donc que Platon se situe aux tous premiers degrés de l'explicite : il sait ce qu'est une « contradiction » et cette connaissance est décelable dans le langage utilisé. L'analyse du passage 26e6-28a5 de l'*Apologie de Socrate* confirme cette dernière hypothèse. En effet, Platon y nomme l'acte de se contredire et, dans un passage qui a une fonction métalinguistique évidente, l'assimile au fait de dire « $p \ \& \ \sim p$ ». Toutefois, certains passages laissent également entendre qu'il utilise le terme ἐναντία seul pour parler d'une contradiction. Ce terme pluriel renvoie aux deux éléments contraires qui s'opposent dans le langage de la personne qui se contredit. Aristote utilisera le même terme, cette fois-ci au singulier, pour décrire l'une des deux oppositions entre affirmation et négation, la seconde étant la « contradiction » (ἀντίφασις). Le fait que Platon utilise l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom relatif, pour décrire l'acte de (se) contredire, ainsi que le substantif ἐναντία seul pour parler de la contradiction, laisse présager l'existence d'un certain flottement entre la « contradiction » et la « contrariété ». En d'autres mots, quoique Platon conçoive la contradiction sous la forme de « $p \ \& \ \sim p$ », il ne la distingue pas entièrement de la contrariété. Pour Platon, les « contraires » se rapportent à la fois à des éléments du monde phénoménal (une chose belle ou laide), mais également à des éléments du langage. Dans ce dernier sens, les « contraires » se rapportent à ce que nous nommons aujourd'hui « contradiction ».

Nous savons également que Platon se faisait une conception assez précise de ce qui constitue une contradiction véritable : il s'agit de nier le même attribut du même sujet, selon le

même point de vue et relativement aux mêmes choses. Dans les différents *elenchoi* analysés, sur 24 contradictions, seulement quatre sont apparentes (17 %); parmi celles-ci, deux relèvent de la confusion entre attribution relative et attribution absolue (8 %). Ce nombre est beaucoup moins élevé que chez Xénophon : sur huit contradictions, six sont apparentes (75 %); parmi celles-ci, trois reposent sur une synonymie perverse, trois autres sur la confusion entre attribution relative et attribution absolue. Quant à l'auteur des *Dissoi Logoi*, il commet si souvent l'erreur de confondre une attribution relative et une attribution absolue que nous avons cessé de les compter. Il convient toutefois de noter que le chapitre III 8 des *Mémorables* et le chapitre 5.15 des *Dissoi Logoi* montrent que leurs auteurs n'ignoraient pas la distinction entre attribution relative et attribution absolue, ce qui laisse présager que les erreurs commises plus tôt étaient intentionnelles (Xénophon?) ou qu'elles relèvent d'une époque différente (*Dissoi Logoi* 5?), quoique cela demeure de l'ordre de la pure supposition.

Enfin, l'analyse menée a permis de montrer que le fait de concevoir la contradiction comme l'opposition entre une affirmation et une négation n'était pas aussi fréquent qu'on pouvait le penser à première vue. Sur huit contradictions, sept sont exprimées à l'aide de termes contraires chez Xénophon (88 %). Toutes les propositions examinées dans les quatre premiers chapitres des *Dissoi Logoi* sont également exprimées à l'aide de termes contraires; parmi celles-ci, une seule est hybride (négation/contrariété). Il semble donc qu'à l'époque de Platon, les contradictions étaient surtout composées de termes contraires et non de négations. Peut-être pouvons-nous voir l'influence de cet état des choses dans le fait que Platon utilise l'expression *ἐναντία λέγειν* pour parler de la contradiction et qu'il emploie à quelques reprises des contradictions par contrariété et, qui plus est, des contradictions hybrides, lesquelles peuvent

être exprimées tant par une négation que par des termes contraires. Toutefois, le passage 26e6-28a5 de l'*Apologie de Socrate* laisse présager que Platon concevait principalement la contradiction sous la forme de l'opposition entre une proposition affirmative et une proposition négative.

Avant de clore ce chapitre, deux points méritent d'être abordés : 1) la présence d'un quelconque principe de non-contradiction chez Platon; 2) l'influence de Platon sur Aristote. Il revient à Aristote d'avoir été le premier à formuler le principe de non-contradiction. Selon Lukasiewicz, Aristote énonça ce principe en trois sens différents : ontologique, logique et psychologique. En son sens ontologique, le principe stipule qu'un même objet ne peut posséder et ne pas posséder une même propriété : « (...) il est impossible que le même simultanément appartienne et n'appartienne pas au même selon le même » (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό [*Métaph.* Γ 3, 1005b19-20]; trad. Cassin et Narcy). De façon plus concise, il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas (*Métaph.* B, 996b30). Lukasiewicz qualifie ce principe d'ontologique, car il concerne la totalité de l'être. En son sens logique, le principe de non-contradiction soutient que deux jugements, dont l'un nie la propriété que l'autre affirme d'un même sujet, ne peuvent être vrais en même temps : « les énoncés opposés ne sont pas vrais simultanément » (τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις [*Métaph.* Γ 6, 1011b13-14]). Ce principe est nommé « logique », car il concerne la valeur de vérité des jugements. Certains le nomment également « sémantique ». Enfin, le principe psychologique de contradiction soutient qu'un même individu ne peut avoir deux convictions opposées l'une à l'autre : « (...) il est impossible à qui que ce soit de soutenir que le même est

et n'est pas » (ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι [*Métaph.* Γ 3, 1005b23-24])²⁰⁵. Certains nomment également ce principe « doxastique »²⁰⁶.

Certains commentateurs et traducteurs ont vu dans certains passages de l'œuvre de Platon une formulation explicite du principe de non-contradiction ou, à tout le moins, une anticipation heureuse de ce dernier²⁰⁷. Le premier de ces passages est contenu dans le quatrième livre de la *République* : « il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose » (Δῆλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα [436b8-9]). Cette proposition est exprimée quelques lignes plus tard d'une façon différente : « ...ne nous persuadera pas que la même chose puisse simultanément dans la même partie d'elle-même et en rapport avec le même objet subir ou même être ou accomplir des choses contraires » (...οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν [436e8-437a2]). La

²⁰⁵ Lukasiewicz 2000 : 47-51.

²⁰⁶ Il convient de noter la terminologie utilisée par Aristote pour décrire ce dernier principe : « Si donc on n'admet pas que les contraires appartiennent simultanément au même (considérons que sont ajoutées à cet énoncé aussi les déterminations habituelles) et si l'opinion qui soutient la contradiction est en fait une opinion contraire à une opinion, il est clair qu'il est impossible que le même homme soutienne simultanément que le même est et n'est pas; sinon il aurait simultanément les opinions contraires, celui qui est absolument dans l'erreur sur ce point. » (εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τάναντία [προσδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτη τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα], ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου. [1005b26-32])

²⁰⁷ Shorey (« The first formulation of the law of contradiction »), Bloom (« This is the earliest known explicit statement of the principle of contradiction – the premise of philosophy and the foundation of rational discourse »), Adam (« ... is the earliest explicit statement in Greek literature of the maxim of Contradiction ») et Croiset (« ... la première mention explicite, dans la philosophie grecque, du principe de contradiction »). Plus loin, Proclus posait déjà un lien entre le principe de non-contradiction et le passage 436b de la *République*, tout en soulignant que, contrairement à Aristote, Platon ne concevait pas ce principe comme le plus solide d'entre tous (« Of course, Plato knows also the principle of contradiction. After all, he is credited for having been the first to formulate it (*Resp.* IV, 436b8-9). But, as Proclus observed at the end of his *Commentary on the Parmenides*, Plato insisted that he would not absolutely rely on this principle. In particular, when attempting to speak about the first principle, the One or Good, we should realise that we must go beyond this principle. » [Steel 2003 : 581])

première formulation est un peu plus vague que la seconde. En effet, à quoi le terme ταὐτὸν fait-il référence? À une « chose » (Chambry, Shorey), un « principe » (Leroux) ou une « personne »? Le second passage apporte un élément de réponse : il s'agit d'un « même étant » (τὸ αὐτὸ ὄν). Or, cet « étant » est-il une chose ou une personne? Ce qui est sûr, c'est qu'il « fait ou reçoit » (ποιεῖν ἢ πάσχειν) des « contraires » (τάναντία) en 436b8-9 et qu'il « supporte » (πάθοι), « est » (εἶη) et « fait » (ποιήσειεν) des contraires (τάναντία) en 436e8-437a2. Ainsi donc, ces deux formulations se rapprochent beaucoup plus de la formulation psychologique du principe de non-contradiction que de la formulation qui nous préoccupe ici, soit la formulation logique. Qui plus est, elles sont comprises dans un passage plus large visant à démontrer la tripartition de l'âme et, par voie de conséquence, intéresse davantage le comportement humain.

De par la terminologie qu'ils utilisent, ces deux passages se rapprochent aussi étroitement de la formulation aristotélicienne du principe ontologique de non-contradiction. Que nous disent précisément ces passages? Ils nous informent que le même étant (ταὐτὸν / τὸ αὐτὸ ὄν) ne peut faire ou recevoir (436b8-9) ou faire, recevoir et être (436e8-437a2) des contraires (τάναντία) en même temps (ἅμα), selon le même (κατὰ ταὐτόν / κατὰ τὸ αὐτὸ) et par rapport au même (πρὸς ταὐτόν / πρὸς τὸ αὐτὸ). Le sujet doit donc être identique (ταὐτόν). Il en va de même pour la temporalité (ἅμα) : ce que le sujet subit comme contraire *aujourd'hui* et ce qu'il subit comme contraire le *lendemain* n'est pas la même chose. Qui plus est, le même sujet doit subir un contraire selon le même point de vue (κατὰ ταὐτόν / κατὰ τὸ αὐτὸ) – par exemple, dans une même situation déterminée – et par rapport à la même chose (πρὸς ταὐτόν / πρὸς τὸ αὐτὸ). Comme il est facile de le voir, la formulation ontologique du principe de non-contradiction d'Aristote ressemble fortement aux formulations platoniciennes : 1) le même (Platon : ταὐτόν /

τὸ αὐτὸ ὄν; Aristote : τὸ αὐτό) ; 2) en même temps (Platon : ἅμα; Aristote : ἅμα); 3) selon le même (Platon : κατὰ ταυτόν / κατὰ τὸ αὐτό; Aristote : κατὰ τὸ αὐτό); 4) par rapport au même (Platon : πρὸς ταυτόν / πρὸς τὸ αὐτό; Aristote : τῷ αὐτῷ). Les seules différences tiennent en ceci : 1) ce qui est de l'ordre de la nécessité pour Platon (δῆλον) est de l'ordre de l'impossibilité pour Aristote (ἀδύνατον); 2) Platon et Aristote utilisent des verbes différents (Platon : ποιεῖν ἢ πάσχειν / πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν; Aristote : ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν); 3) Seul Platon parle de contraires (τάναντία).

Certains commentateurs refusent de reconnaître aux passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de *République* IV une formulation explicite du principe de non-contradiction, et ce, pour deux raisons principales. Tout d'abord, ils affirment que ces passages se rapportent à la contrariété et non à la contradiction. Ainsi, selon M. L. McPherran, il est erroné de caractériser le principe décrit en *République* 436b comme une formulation explicite du principe de non-contradiction, car ce dernier se rapporte à des contraires (ou opposés)²⁰⁸. T. Irwin préfère quant à lui appeler le principe énoncé en *République* 436b « principe de contrariété » (*principle of contraries*), tout en soulignant que les exemples donnés par Platon montrent qu'il diffère du principe de non-contradiction²⁰⁹. Or, l'un des résultats les plus importants de la première partie de notre thèse a été de montrer que Platon pensait la contradiction sous l'angle de la contrariété. En effet, il utilise l'expression ἐναντία λέγειν pour signifier « l'acte de se contredire » et, moins souvent, le terme ἐναντία seul pour parler d'une contradiction. Par conséquent, le fait que Platon parle d'ἐναντία dans ces deux passages de la *République* n'invalide en rien le fait qu'ils peuvent

²⁰⁸ McPherran 2010 : 154.

²⁰⁹ Irwin 1995 : 381.

représenter des formulations anticipées du principe de non-contradiction. De plus, il est à noter que dans la formulation logique du principe de non-contradiction, Aristote ne parle pas spécifiquement de « contradiction », mais d'« énoncés opposés » (τὰς ἀντικειμένας φάσεις), lesquels incluent à la fois les énoncés contradictoires et les énoncés contraires. Plus précisément, Aristote parle de la valeur de vérité des contradictoires et des contraires comme ne pouvant être tous les deux vrais en même temps²¹⁰. Autre élément important à noter : dans les passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de la *République*, Platon est seul à utiliser le terme ἐναντία. Aristote, quant à lui, n'utilise ni ἐναντία ni ἀντίφασις. Toutefois, dans les formulations ontologique et psychologique du principe de non-contradiction, Aristote fait état d'une opposition, qu'il illustre en utilisant deux verbes dont le premier représente la négation du second : 1) ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν (principe ontologique); 2) εἶναι καὶ μὴ εἶναι (principe psychologique). Aristote utilise donc des verbes qu'il oppose uniquement sur le plan de la négation, c'est-à-dire à la manière de contraires. L'impossibilité qu'il décrit, soit d'appartenir et de ne pas appartenir ou d'être et ne pas être, appartient ainsi au domaine de la contrariété.

Deuxièmement, de nombreux critiques ont remarqué que ces deux formulations ne se rapportaient pas à des propositions et, pour cette raison, ne les reconnaissent pas comme des formulations explicites du principe de non-contradiction²¹¹. Le fait de considérer le principe de

²¹⁰ « Or, puisqu'il est impossible que les deux membres de la contradiction soient simultanément avérés d'un même, il est clair qu'on ne peut pas non plus admettre que les contraires appartiennent simultanément au même; en effet, l'un des deux contraires est non moins une privation, et la privation est une négation appliquée à une essence (...) » (1011b15-19)

²¹¹ Entre autres, R. Robinson et J. Annas. Robinson (1971 : 38) : « This [*Resp.* 436b-437a] differs greatly from our Law of contradiction in not being explicitly and specifically about propositions. Our Law of Contradiction is a statement about propositions and propositions only. » Annas (1994 : 110) : « On s'y réfère quelquefois sous le nom de Principe de non-contradiction, mais cette appellation est trompeuse; ce principe concerne des propositions et leurs relations logiques, alors que Platon ne se préoccupe pas ici des propositions, mais de savoir si une chose

non-contradiction comme un principe exclusivement logique, c'est-à-dire qui porte uniquement sur des propositions, est selon nous assez réducteur. Bien que Lukasiewicz distingue trois sens au principe de non-contradiction, il reconnaît que ceux-ci ne sont pas explicitement distingués par Aristote. Parler de « principe ontologique de non-contradiction » ou de « principe logique de non-contradiction » devient alors artificiel, mais a pour point positif de faciliter la recherche. Or, parler d'un seul et unique « principe logique de non-contradiction » n'est pas seulement artificiel, mais également erroné. Par conséquent, bien que nous reconnaissons que les passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de *République IV* soient surtout de nature psychologique et ontologique, nous n'excluons pas qu'ils puissent représenter une formulation explicite du principe de non-contradiction tout simplement parce qu'ils ne se rapportent pas à des propositions.

Ces deux arguments étant irrecevables, nous ne voyons plus aucune raison pour refuser aux passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de *République IV* le titre d'ancêtres du principe de non-contradiction. Selon nous, ils représentent des formulations explicites du principe de non-contradiction, plus précisément dans son aspect psychologique et ontologique. Ces passages montrent que Platon possédait une connaissance assez profonde de ce principe. Pour lui, il est en effet impossible qu'une même chose accepte ou fasse des choses contraires en même temps, selon le même et par rapport au même. Est-ce à dire alors que Platon ignorait le principe de non-contradiction dans son aspect logique? Rien de moins sûr! En effet, il existe un autre passage de l'œuvre platonicienne, cette fois-ci dans le *Sophiste*, qui nous démontre le contraire. Or, ce

donnée peut avoir telles ou telles propriétés. De plus, il ne s'intéresse pas seulement aux contradictions, mais aux contraires dans un sens très large. »

passage ressemble étrangement aux deux passages de la *République* présentés ci-dessus. Dans le *Sophiste* 230b-d, Platon décrit ainsi l'activité élenctique du Noble Sophiste, que la majorité des commentateurs associe à la pratique socratique de la réfutation²¹² :

A. Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. (τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτάς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας.) **B.** Alors les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, et que, grâce à cette réfutation (ἐλέγχων), on lui fasse honte d'elle-même et on la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. (Trad. Cordero)

Ce passage contient la seule définition explicite de l'*elenchos* de tout le corpus platonicien. Comme l'a bien montré L.-A. Dorion dans de nombreux articles²¹³, cette définition comporte deux aspects distincts : d'un côté, un aspect logique (A), de l'autre, un aspect éthique (B). Or, la partie logique de la définition, qui montre avec clarté que Platon se faisait déjà une conception précise des conditions de validité de l'*elenchos*, contient une description explicite de la contradiction formelle : sont mutuellement contradictoires deux opinions ou jugements (τὰς δόξας) qui se rapportent dans le même temps (ἅμα), sur les mêmes objets (περὶ τῶν αὐτῶν),

²¹² Entre autres, Diès, Trevaskis, Vlastos, Taylor, Bouwer, Polansky, Fait et Dorion. Sur la question, voir Notomi 1999 : 65.

²¹³ Entre autres, les articles suivants (sur lesquels nous nous appuyons) : « La dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote », *Archives de Philosophie*, 60, 1997¹, p. 597-613; « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie » dans Melkevik, B. et Narbonne J.-M. (éd.). *Une philosophie dans l'histoire : hommage à Raymond Klibansky*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 47-64; « Aristotle's definition of the elenchus in the light of Plato's *Sophist* », dans Fink, J.L. (éd.). *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012¹, p. 251-269.

selon les mêmes points de vue (κατὰ ταῦτὰ) et sous les mêmes rapports (πρὸς τὰ αὐτὰ) à des choses contraires l'une de l'autre (αὐτὰς αὐταῖς ... ἐναντίας). La réfutation repose donc sur la contrariété; or, cette contrariété doit porter sur les mêmes objets (p. ex, dans le *Protagoras*, sur le même verbe, soit le verbe γενέσθαι) et dans les mêmes rapports (p. ex., dans l'*Euthydème*, où le verbe μανθάνειν est utilisé dans le sens courant d'« apprendre », puis dans celui plus rare de « comprendre »), prendre place dans la même temporalité (« Socrate est assis *aujourd'hui* » et « Socrate n'est pas assis *demain* » ne sont pas mutuellement contradictoires) et être énoncée selon le même point de vue et sous le même rapport (« Le remède est bon *du point de vue du médecin* » et « le remède est mauvais *du point de vue du patient* » ne sont pas mutuellement contradictoires). La formulation du *Sophiste* ressemble étroitement à celle de la *République* : les mêmes opinions ne peuvent être contraires (*Soph.* : ἐναντίας; *Rép.* : τὰναντία) en même temps (*Soph.* : ἅμα; *Rép.* : ἅμα) sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports (*Soph.* : πρὸς τὰ αὐτὰ; *Rép.* : πρὸς ταῦτόν / πρὸς τὸ αὐτὸ) dans le même sens (*Soph.* : κατὰ ταῦτὰ; *Rép.* : κατὰ ταῦτόν / κατὰ τὸ αὐτὸ). Deux éléments sont par contre différents : 1) dans le *Sophiste*, il est question des « mêmes opinions » ou « mêmes jugements » (αὐτὰς...τὰς δόξας), alors que dans la *République*, il s'agit d'un « même étant » (τὸ αὐτὸ ὄν); 2) dans le *Sophiste*, Platon mentionne « sur les mêmes sujets » (περὶ τῶν αὐτῶν), alors que la chose n'est pas abordée dans la *République*.

Cette troisième formulation du principe de non-contradiction ressemble donc, d'un point de vue terminologique, à la formulation ontologique du même principe chez Aristote. Toutefois, comme elle concerne les opinions (αὐτὰς...τὰς δόξας), elle semble aussi se rapporter à la formulation psychologique ou « doxastique ». Qui plus est, comme la formulation platonicienne

sert expressément à définir l'*elenchos* tel que pratiqué par le Noble Sophiste, il est également possible d'y voir une formulation logique ou sémantique du principe de non-contradiction. En effet, les opinions dont il s'agit ici sont des opinions exprimées par le langage. Nous sommes bien sûr dans le champ des croyances, mais des croyances verbalisées. De plus, l'*elenchos* est une pratique purement langagière : il s'agit d'examiner si le discours d'une personne sur un sujet donné est valide ou non. Comme l'*elenchos* est une pratique discursive, la définition donnée par Platon de la contradiction en contexte réfutatif ne peut alors avoir qu'une composante logique forte. De plus, quoiqu'il ne soit pas fait mention de « vérité » dans ce passage, cette notion y est implicite. En effet, l'*elenchos* est ici décrit comme une pratique cathartique pouvant débarrasser l'âme des opinions fausses qui l'obstruent, laissant ainsi place à de nouvelles connaissances dont on a toutes les raisons de croire qu'elles sont vraies.

Dans son commentaire au *Sophiste*, B. Jowett soutient que Platon est le premier philosophe à avoir énoncé de manière distincte le principe de non-contradiction²¹⁴. M. Heidegger est quant à lui plus nuancé. Dans son commentaire au même dialogue, il affirme qu'Aristote est le premier philosophe à avoir découvert l'important principe de non-contradiction, quoique ce dernier semble déjà en latence chez Platon²¹⁵. Bien qu'aucun de ces auteurs ne cite un passage particulier du *Sophiste*, il est possible d'y voir une référence au passage 230b-d. Comme le passage 230b-d ressemble de près aux passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de *République IV*, nous sommes donc d'avis qu'il représente lui aussi une anticipation et une formulation explicite du principe de non-contradiction. Plus que tout, ce passage représente

²¹⁴ Jowett 1871 : 434.

²¹⁵ Heidegger 1997 : 396.

une formulation logique de ce même principe. Ces trois passages nous apportent des précisions sur la conception platonicienne de la contradiction. Tout d'abord, comme chez Aristote, on retrouve chez Platon une formulation ontologique, psychologique et logique du principe de non-contradiction, quoique ces trois types de formulation ne soient pas entièrement distingués. De plus, l'analyse menée dans le cadre de cette première partie nous a montré que la contradiction formelle, entendue comme contrariété (ἐναντία), doit porter sur le même (*Protagoras* 338e-339d). Les trois passages étudiés ci-dessus, en particulier le passage du *Sophiste*, nous montre qu'il ne s'agit pas de la seule restriction : pour être contradictoires, deux opinions ou jugements doivent également se rapporter dans le même temps (ἄμα), sur les mêmes objets (περὶ τῶν αὐτῶν), selon les mêmes points de vue (κατὰ ταῦτα) et sous les mêmes rapports (πρὸς τὰ αὐτὰ) à deux choses contraires. Ces précisions restreignent le champ d'action de la contradiction platonicienne et mettent en lumière le rôle capital joué par la négation. De plus, ces passages utilisent uniquement le terme ἐναντία, ce qui confirme que Platon employait également un substantif pour parler de la contradiction. L'utilisation d'un tel substantif et la présence de passages qui évoquent presque mot à mot les formulations aristotéliciennes du principe de non-contradiction nous révèlent donc que Platon se faisait une idée assez précise de ce qu'est une contradiction, bref que sa connaissance dépassait le simple niveau de l'implicite, sans pour autant atteindre le niveau d'explicite propre à Aristote.

Aristote a-t-il été influencé par Platon lorsqu'il énonça son important principe de non-contradiction? Après avoir comparé les différents passages de *Métaphysique Gamma*, de la *République* et du *Sophiste*, il semble impossible de répondre par la négative à cette question. En effet, les formulations aristotéliciennes sont trop proches d'un point de vue terminologique des

formulations platoniciennes pour être le fruit d'un simple hasard. De plus, il existe un autre passage de l'œuvre du Stagirite qui nous permet de montrer une influence directe : les *Réfutations sophistiques* 5, 167a23-27. Dans ce dernier passage, Aristote définit la réfutation de la manière suivante :

Une réfutation est en effet la contradiction d'un attribut unique et identique, non pas d'un mot mais d'une chose, et non pas d'un mot synonyme mais du même; elle découle avec nécessité des prémisses concédées (en ne prenant pas en compte ce qui est au début) et elle s'effectue selon le même point de vue, par rapport à la même chose, de la même manière et en même temps. (ἔλεγχος μὲν γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης (μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ), κατὰ ταῦτό καὶ πρὸς ταῦτό καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ.)

La réfutation (ἔλεγχος) aristotélicienne est donc la contradiction (ἀντίφασις) d'un attribut unique et identique (τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός) selon le même point de vue (κατὰ ταῦτό), par rapport à la même chose (πρὸς ταῦτό), de la même manière (ὡσαύτως) et en même temps (ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ). Si l'on compare la définition aristotélicienne avec celle du *Sophiste* 230b-d, nous obtenons le résultat suivant : « la réfutation doit porter sur les mêmes objets (Platon : περὶ τῶν αὐτῶν, 230b7-8; Aristote : τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός, 167a23) et elle doit montrer que les opinions du répondant sont, relativement à ces mêmes objets (Platon : πρὸς τὰ αὐτὰ, 230b8; Aristote : πρὸς ταῦτό, 167a26), aux mêmes points de vue (Platon : κατὰ ταῦτά, 230b8; Aristote : κατὰ ταῦτό, 167a26) et dans le même temps (Platon : ἄμα, 230b7; Aristote : ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, 167a26-27), mutuellement contradictoires (Platon : αὐτὰς αὐταῖς ... ἐναντίας, 230b7-8; Aristote : ἀντίφασις, 167a23) »²¹⁶.

²¹⁶ Dorion 2001¹ : 51.

La définition des *Réfutations sophistiques* (5, 167a23-27) ressemble également à la formulation ontologique du principe de non-contradiction de *Métaphysique* Γ 3, 1005b19-20 et aux formulations de la *République* décrites ci-dessus. Toutefois, elle ressemble beaucoup plus au passage 230b-d du *Sophiste*, car elle se rapporte au même objet, soit l'*elenchos*. Or, lorsque Platon et Aristote définissent l'*elenchos*, ils le font exactement de la même manière. Ils diffèrent uniquement sur un seul point : ce que Platon appelle ἐναντία, Aristote préfère l'appeler ἀντίφασις. En effet, que fait Aristote dans cette définition du cinquième chapitre des *Réfutations Sophistiques*? Il substitue le terme ἀντίφασις à αὐτὰς αὐταῖς ... ἐναντίας. L'analyse comparative des deux passages menée par L.-A. Dorion confirme donc les résultats que nous avons obtenus précédemment. Lorsque Platon parle de ce que nous appelons aujourd'hui la « contradiction », il utilise le terme ἐναντία ou l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi. Aristote a quant à lui créé le terme ἀντίφασις pour parler de la contradiction, tout en retenant celui d'ἐναντίος pour parler de la contrariété. La comparaison des passages 167a23-27 des *Réfutations sophistiques* et 230b-d du *Sophiste* montre qu'Aristote préférerait l'usage du terme ἀντίφασις pour décrire ce que Platon appelait ἐναντία λέγειν ou ἐναντία. Dans le cadre de la réfutation du moins, le terme aristotélicien ἀντίφασις renvoie à la même réalité ou opération que l'expression platonicienne ἐναντία λέγειν ou ἐναντία. Le lien de filiation semble donc encore une fois confirmé.

Deuxième partie

Chapitre 1 : Analyse du réseau sémantique

La chose est bien connue : les textes d'Aristote que nous lisons actuellement constituent en fait ses écrits ésotériques, plus précisément ses notes de cours destinées à l'enseignement des disciples les plus avancés. Nous retrouvons donc dans les textes aristotéliens de nombreux exposés didactiques, ainsi que plusieurs définitions précises. Toutefois, ces qualités, appréciées de tout étudiant en philosophie, peuvent se transformer en défauts : le style aristotélien est dense, dépouillé et sec. Le lecteur préférerait souvent avoir de plus amples descriptions, mais est laissé devant un texte dont la concision frôle souvent l'obscurité.

Or, il en va tout autrement des dialogues de Platon. Les écrits platoniciens que nous lisons aujourd'hui constituent ses écrits exotériques, lesquels étaient destinés à un public large d'initiés et de non-initiés. Le texte transmis est écrit dans un style ample, imagé et fluide. Encore une fois, de telles qualités portent parfois en elles-mêmes d'importants défauts. En effet, le lecteur retrouve dans l'œuvre platonicienne de nombreuses descriptions, métaphores et analogies, mais peine à y rencontrer des définitions claires et précises. La contradiction représente ici un exemple éclairant. Nous ne retrouvons à aucun endroit dans le *Corpus Platonicum* de définition formelle, explicite et sans équivoque de la contradiction, par exemple « la contradiction est X ». Pour se faire une idée de la conception platonicienne de la contradiction (ou plutôt, de ce que nous appelons aujourd'hui « contradiction »), il est nécessaire d'extirper du texte des éléments qui lui sont bien souvent implicites ou *faiblement* explicites. Toutefois, comme les dialogues platoniciens se rapprochent du genre littéraire, ils sont riches

en descriptions de tout genre : comparaisons, métaphores et analogies y foisonnent. Il est donc possible d'y trouver un matériel riche et évocateur, même en ce qui concerne la contradiction.

Dans les prochaines pages, nous mènerons une analyse détaillée du réseau sémantique qui entoure la contradiction dans l'œuvre de Platon. Notre analyse se concentrera principalement sur les dialogues réfutatifs décrits dans la première partie, quoiqu'il ne soit pas exclu qu'elle empiète quelquefois sur les dialogues non réfutatifs. Plus précisément, nous nous concentrerons sur l'utilisation de la métaphore musicale de la dissonance, la métaphore médicale de la maladie/ignorance et la description des divers moyens déployés par les personnages de Platon pour éviter de tomber dans cet effarant piège intellectuel qu'est la contradiction. Nous verrons bientôt que les descriptions contenues dans les dialogues réfutatifs nous permettent d'en apprendre beaucoup sur la conception platonicienne de la contradiction, en particulier sur sa dimension éthique et personnelle.

2.1 Métaphore musicale

Lorsque vient le temps de décrire l'action de « se contredire », Platon aime à utiliser une métaphore précise : la métaphore musicale de la dissonance. En effet, il n'est pas rare de rencontrer dans les parages d'une contradiction formelle quelques références à l'absence d'harmonie, aux tons discordants ou au manque d'accord. Par celle-ci, Platon nous fait bien comprendre que la contradiction abrite en elle deux éléments mutuellement exclusifs qui ne pourront jamais viser à l'union. Dans les pages qui suivent, nous nous concentrerons principalement sur trois textes : *Protagoras* 333a-b, *Lachès* 188c-189d et 193d-e et *Gorgias* 481c-482c.

Le premier de ces passages, *Protagoras* 333a-b, souligne la dissonance qui existe entre deux propositions contradictoires. Protagoras soutient que la vertu est une chose unique, dont la justice, la piété et la sagesse constituent des parties (329d). Selon lui, les parties de la vertu diffèrent les unes des autres; plus précisément, aucune d'entre elles ne se ressemble (330b). Protagoras admet également que chaque élément ne possède qu'un seul contraire, et non plusieurs (332d). Or, avant même d'avoir fait cette concession, Protagoras avait reconnu deux contraires à la déraison (ἀφροσύνη), soit le savoir (σοφία) et la sagesse (σωφροσύνη) (332a-b)²¹⁷. Protagoras se fait donc prendre en flagrant délit de contradiction : d'un côté, il affirme qu'une chose ne possède qu'un seul contraire et non plusieurs; de l'autre, il soutient que la déraison possède plus d'un contraire et non un seul. Socrate décrit la contradiction en ces termes :

Eh bien, Protagoras, à laquelle de nos deux affirmations devons-nous renoncer? (...) En effet, ces deux thèses prises ensemble ne forment pas un ensemble tout à fait harmonieux : il n'y a aucune consonance entre elles, aucune adaptation mutuelle. D'ailleurs, comment consonneraient-elles, puisqu'il est nécessaire qu'une chose n'admette qu'un contraire, et pas plus, tandis que pour la déraison, qui est une chose unique, nous avons deux contraires : le savoir et la sagesse? (Πότερον οὖν, ὃ Πρωταγόρα, λύσωμεν τῶν λόγων; (...) οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι ἀμφοτέροι οὐ πάνυ μουσικῶς λέγονται· οὐ γὰρ συνάδουσιν οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις. πῶς γὰρ ἂν συνάδοιεν, εἴπερ γε ἀνάγκη ἐνὶ μὲν ἓν μόνον ἐναντίον εἶναι, πλείουσιν δὲ μὴ, τῇ δὲ ἀφροσύνῃ ἐνὶ ὄντι σοφία ἐναντία καὶ σωφροσύνη αὖ φαίνεται· [333a-b])

De manière plus littérale, le passage précédent nous informe que les deux propositions contradictoires « ne sont pas dites de manière musicale » (οὐ μουσικῶς λέγονται). Elles ne sont pas en accord l'une avec l'autre ou, pour filer la métaphore musicale, elles ne chantent pas à l'unisson (οὐ συνάδουσιν). En effet, les deux propositions contradictoires ne vont pas ensemble : elles ne peuvent être combinées pour former un tout cohérent (οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις).

²¹⁷ Pour une analyse plus complète de cet argument, consulter la section 1.8.1 de la première partie. Il convient de noter que Socrate a joué sur la synonymie des termes σοφία et σωφροσύνη pour obtenir une contradiction.

Pour reprendre la traduction heureuse d’A. Croiset : « elles ne rendent pas le même son ni le même air ». Or, pour Platon et la majorité des Grecs, l’harmonie – caractéristique principale de la musique – est une forme d’accord ou de consonance : elle unit des éléments contraires de façon à effacer leur opposition²¹⁸. D’ailleurs, il est à noter que le terme grec ἁρμονία dérive de la racine indo-européenne *ar- qui signifie « aller ensemble »²¹⁹. Ainsi, s’il est impossible d’unir ces éléments disparates, voire contraires, alors l’harmonie est inaccessible et la dissonance domine. Pour cette raison, Socrate demande à Protagoras de choisir l’une ou l’autre des deux propositions contradictoires, et ce, à deux reprises (Πότερον οὖν, ᾧ Πρωταγόρα, λύσωμεν τῶν λόγων; [333a1-2]; πότερον οὖν δὴ λύσωμεν; [333a5-6]). Les deux propositions contradictoires ne peuvent co-exister au même moment ou être dites en même temps au sujet du même objet. Leur présence simultanée crée pour l’esprit une dissonance semblable au mauvais accord musical. Il irrite l’esprit et le divise.

Cette injonction à choisir entre deux propositions contradictoires est également présente dans un autre texte platonicien, le *Phédon* (92c). Comme le passage 333a-b du *Protagoras*, elle suit immédiatement la mise en évidence d’une contradiction. Après avoir démontré que l’âme est immortelle, Socrate doit répondre aux objections de Simmias et de Cébès sur la théorie de

²¹⁸ « Pour lui, harmonie désigne, au sens le plus général, un accord qui, même dans le cas où il est artificiel, suppose l’existence d’un principe selon lequel s’effectue le rapprochement des contraires. » (Moutsopoulos 1959 : 334). *Banquet* 187b4-7 : « L’harmonie, en effet, est une consonance, et la consonance, une sorte d’accord. Or l’accord, tant que les opposés sont en opposition, ne peut en résulter; et, je le répète, avec ce qui est opposé et qui ne s’accorde pas on ne peut faire une harmonie » (ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν, συμφωνία δὲ ὁμολογία τις—ὁμολογίαν δὲ ἐκ διαφορομένων, ἕως ἂν διαφέρωνται, ἀδύνατον εἶναι· διαφορόμενον δὲ αὐτὸ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον ἁρμόσαι [trad. Robin])

²¹⁹ Son sens premier est celui de « cheville » ou de « joint », lesquels étaient utilisés en maçonnerie pour assembler des éléments disparates (p. ex., *Odyssée* 5.248). Homère l’a également utilisé dans le sens de « contrat » et d’« accord » (*Illiade* 22.254-255). Ce n’est qu’à partir de Pindare que le terme revêt un sens musical, soit celui d’« intonation » et d’« accent ». Les Pythagoriciens lui donnèrent quant à eux un sens plus cosmologique : l’harmonie est l’élément qui permet d’unir en un tout cohérent les différents éléments de l’univers. Sur la question, voir : Ilievski 1993 : 20-25.

l'âme-harmonie, lesquelles plongent l'auditoire dans la consternation la plus grande. Après avoir rassuré les participants et les avoir mis en garde contre les dangers de la misologie, Socrate décide de faire face aux objections de Simmias et de Cébès et – fidèle à son habitude – montre qu'elles sont associées à des contradictions. En effet, Simias soutient deux thèses qui sont mutuellement exclusives : d'un côté, la thèse selon laquelle « apprendre, c'est se ressouvenir », donc que l'âme préexiste au corps et aux éléments matériels; de l'autre, que l'âme est une harmonie, plus précisément une « chose composée ». L'admission de ces deux thèses mène à des conséquences absurdes, entre autres que l'âme, qui préexiste au corps et aux éléments matériels, est composée d'éléments qui, eux, n'existent pas encore. Comme dans le *Protagoras*, Socrate remarque que les deux thèses contradictoires « ne chantent pas à l'unisson » (οὗτος οὖν σοι ὁ λόγος ἐκείνῳ πῶς συνάσεται [92c2-3]). Plus précisément, les paroles de Simmias ne sont pas « chantantes » ou « harmonieuses » (Οὗτος τοίνυν, ἔφη, σοι οὐ συνῳδός [92b8]). Socrate demande alors à son interlocuteur de choisir l'une ou l'autre de ces deux thèses contradictoires, entendu qu'elles ne peuvent être tenues en même temps²²⁰.

Comme Platon conçoit l'harmonie comme l'union d'éléments disparates, voire opposés, qui peuvent néanmoins s'accorder, et qu'il relie la contradiction et l'absence d'harmonie, il va sans dire qu'il associe la contradiction à une forme d'opposition qui ne peut être résolue. Plus précisément : deux propositions contradictoires ne peuvent être combinées de manière harmonieuse. Elles sont irréductibles l'une à l'autre. En termes logiques, nous dirions que deux

²²⁰ « Alors, regarde, laquelle de ces deux propositions choisis-tu : celle qui dit qu'apprendre c'est se ressouvenir, ou celle qui dit qu'une âme est une harmonie » (ἀλλ' ὄρα πότερον αἰρή τῶν λόγων, τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι ἢ ψυχὴν ἀρμονίαν; [92c8-10]).

propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. Si elles l'étaient, Socrate ne demanderait nullement à ses interlocuteurs de choisir l'une ou l'autre de ces dernières. Il les accepterait ou les rejetterait simplement toutes les deux. Peuvent-elles être toutes les deux fausses? Les passages étudiés ci-dessus nous apportent une réponse indirecte : elles ne peuvent être toutes les deux fausses puisqu'il semble nécessaire d'en choisir une à tout prix. Cette réponse est d'ailleurs appuyée par un autre passage du *Protagoras*. En effet, en 338e-339d, Protagoras réfute Socrate et montre que Simonide se contredit lui-même dans son propre poème (ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ [339b9])²²¹. En effet, Simonide affirme qu'il est difficile d'être un honnête homme, puis blâme ensuite Pittacos d'avoir dit la même chose. En d'autres mots, Simonide avance une proposition puis, en blâmant Pittacos, soutient l'exacte négation de celle-ci. Selon Protagoras, « lorsqu'il blâme quelqu'un qui dit la même chose que lui, il se blâme aussi manifestement lui-même, si bien qu'il a tort, soit la première, soit la seconde fois! » (καίτοι ὅποτε τὸν ταῦτὰ λέγοντα αὐτῷ μέμφεται, δῆλον ὅτι καὶ ἑαυτὸν μέμφεται, ὥστε ἤτοι τὸ πρότερον ἢ ὕστερον οὐκ ὀρθῶς λέγει. [339d7-9]). Bref, de deux propositions contradictoires, l'une ou l'autre est nécessairement fausse.

L'analyse de la métaphore musicale de la dissonance rend donc plus explicite un élément qui était resté implicite dans le texte platonicien : la valeur de vérité associée aux propositions contradictoires. Ainsi, de deux propositions contradictoires, l'une doit être nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse. Elles ne peuvent être ni vraies ni fausses en même temps. Il convient de remarquer que cette caractérisation correspond à celle donnée par Aristote dans le chapitre 7 du *Sur l'interprétation*. En effet, pour le Stagirite, deux propositions contraires et

²²¹ Sur ce passage, voir la section 2.3.

deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. Les propositions contraires et contradictoires se distinguent toutefois sur le plan de la « fausseté » : une proposition contraire fautive n'entraîne pas la fausseté de l'autre proposition (deux propositions contraires peuvent être fautes en même temps), tandis qu'une proposition contradictoire fautive implique nécessairement la vérité de l'autre proposition contradictoire. Ainsi, même s'il utilise l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi, pour parler de l'acte de (se) contredire et, dans une moindre mesure, le nominatif pluriel ἐναντία pour décrire la contradiction, Platon attribue aux propositions contradictoires qu'il utilise une valeur de vérité qui correspond bien plus à l'ἀντίφασις aristotélicienne qu'à son ἐναντίος. Toutefois, les propositions contraires et contradictoires platoniciennes possèdent rarement des marqueurs universels ou existentiels explicites comme leurs vis-à-vis aristotéliens.

Les exemples étudiés ci-dessus se rapportent à des propositions. Or, dans les exemples qui suivront, Platon opposera surtout des actes et des paroles. Faut-il s'étonner que Platon ne pense pas la contradiction en des termes uniquement logiques comme Aristote, mais également en des termes éthiques? Nullement. Il ne faut pas oublier que les contradictions utilisées par Platon et étudiées dans le cadre de cette thèse prennent place dans des *elenchoi*, lesquels ont entre autres pour objectif celui d'examiner si les paroles de l'interlocuteur de Socrate sont en conformité avec ses actes et sa vie. Bref, l'*elenchos* a une dimension résolument éthique. Les passages 333a du *Protagoras* et 92c du *Phédon* se rapportent uniquement au langage et soulignent la dissonance existant entre deux propositions contradictoires. Dans les exemples qui suivent, Platon utilisera surtout cette métaphore pour souligner l'aspect moral de la contradiction. Il délaissera l'utilisation du verbe συνάδω pour celle des verbes ἀρμόζω et

συμφωνέω, lesquels peuvent être utilisés comme synonymes dans le sens de « s’harmoniser » et « s’accorder ».

Tout d’abord, dans le *Lachès* (193d-e), le personnage éponyme propose la définition suivante du courage : le courage est « une fermeté réfléchie » (φρόνιμος... καρτερία [192d10-11]). Il soutient également que le courage, qui est une fermeté réfléchie, est une chose belle et bonne. Or, à l’aide de cinq contre-exemples, Socrate montrera qu’il existe des cas où un acte réfléchi n’est pas du courage et où un acte irréfléchi peut être du courage. La définition proposée par Lachès est donc contradictoire, car elle fait du courage une chose (fermeté réfléchie [φρόνιμος καρτερία]) et son contraire (persévérance irréfléchie [ἄφρων καρτέρησις])²²². Selon Socrate, le discours contradictoire que Lachès et lui-même²²³ viennent de produire manque d’harmonie, car il ne s’accorde pas avec leurs actions :

Toi et moi n’avons pas produit, Lachès, cet accord dorien dont tu as parlé; en effet, il n’y a pas accord entre nos actions et nos paroles. Pour ce qui est des actes, on reconnaîtrait vraisemblablement que nous avons part au courage, mais, en ce qui concerne le discours, je ne crois pas qu’on le reconnaîtrait si l’on prêtait l’oreille à notre conversation présente. (Οὐκ ἄρα που κατὰ τὸν σὸν λόγον δωριστὶ ἠρμόσμεθα ἐγὼ τε καὶ σύ, ὦ Λάχης· τὰ γὰρ ἔργα οὐ συμφωνεῖ ἡμῖν τοῖς λόγοις. ἔργῳ μὲν γάρ, ὡς ἔοικε, φαίη ἄν τις ἡμᾶς ἀνδρείας μετέχειν, λόγῳ δ’, ὡς ἐγῶμαι, οὐκ ἄν, εἰ νῦν ἡμῶν ἀκούσειε διαλεγομένων. [193d11-193e4])

Socrate et Lachès sont réputés courageux; or, ils sont incapables de parler du courage sur le *mode dorien*, c’est-à-dire sur le mode musical qui, dans la *République* (399a-c), favorise l’éclosion de cette vertu et sert à l’éducation des guerriers. Ainsi, la musique, par ses paroles, son harmonique et sa rythmique, possède une qualité spécifique et crée dans l’âme de celui qui l’écoute des émotions et des pensées précises. Surtout, elle est capable de communiquer à l’âme

²²² Sur ce raisonnement, voir la section 1.6.1 de la première partie de notre thèse.

²²³ Socrate s’accuse de contradiction par simple politesse. Seul Lachès s’est contredit.

de l'auditeur sa qualité intrinsèque. L'harmonie mixolydienne, par exemple, insuffle son caractère plaintif et larmoyant à celui qui l'écoute. L'harmonie ionienne incite à la débauche et au relâchement. L'harmonie dorienne, elle, favorise le courage et insuffle ce caractère à toute personne qui l'écoute. Il en va sensiblement de même pour les actes et les paroles. Cette vertu que l'on nomme courage et le discours sur le courage participent au même mode, le mode dorien. Ils sont traversés d'un même courant, d'une même harmonie, qui colore chacun de leur être de tons concordants. Or, dans le cas de Lachès et de Socrate, il y a absence de concordance, car il y a présence de contradiction. La contradiction vient ainsi briser l'harmonie entre les actes et les discours, faisant présager l'inquiétante présence d'un mensonge. En effet, même si, dans ce passage, ce sont des actes et des discours qui sont opposés, la métaphore musicale utilisée pour décrire la contradiction soulève encore une fois la question de la vérité. Ce passage – et les dialogues de définition en général – présuppose que lorsqu'on possède une vertu, notamment le courage (*Lachès*) ou la piété (*Euthyphron*), on est en mesure de bien en parler. Par voie de conséquence, le fait de tenir un discours contradictoire sur le courage suppose que l'on n'est pas courageux. Bref, le fait d'être courageux implique nécessairement que l'on soit en mesure de bien parler du courage. Dit autrement : la vérité de l'un (être véritablement courageux) implique la vérité de l'autre (parler du courage de manière vraie).

Le passage 193d-e, par sa mention du mode dorien, renvoie directement à un passage précédent (188c-189d), dans lequel la métaphore musicale est explicitée. De manière quelque peu paradoxale, Lachès s'y décrit comme un ami (φιλόλογος) et un ennemi (μισόλογος) des discours. D'un côté, il dit aimer les discours lorsqu'ils sont prononcés par des hommes qui sont vraiment dignes d'eux, c'est-à-dire par des hommes qui professent des paroles qui n'entrent pas

en contradiction avec leurs actions. De l'autre, il déteste les discours proférés par les hommes dont les actes entrent en contradiction avec les paroles, surtout lorsqu'ils parlent mieux que les premiers.

En effet, lorsque j'entends discuter, au sujet de la vertu ou d'un savoir particulier, un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient, je me réjouis sans mesure de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie qui règnent entre l'homme et son discours. Un pareil homme est à mon avis un musicien accompli, celui qui produit le plus bel accord, non pas sur une lyre, ni non plus sur des instruments visant à divertir, mais dans les faits sur sa propre vie, en faisant accorder ses paroles avec ses actes selon le mode authentiquement dorien (...) le seul qui soit vraiment grec. (...) mais l'homme dont le comportement est contraire à celui du précédent m'afflige, et ce d'autant plus qu'il donne l'impression de bien parler, et il est cause que je passe pour quelqu'un qui déteste les discours. (ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὃν λέγει, χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι. καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι, ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμωσμένος οὐ λύραν οὐδὲ παιδιᾶς ὄργανα, ἀλλὰ τῷ ὄντι [ζῆν ἡρμωσμένος οὖ] αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα, ἀτεχνῶς δωριστι (...) ἀλλ' ἤπερ μόνη Ἑλληνικὴ ἐστὶν ἀρμονία. (...) ὁ δὲ τάναντία τούτου πράττων λυπεῖ με, ὅσῳ ἂν δοκῆ ἄμεινον λέγειν τοσοῦτῳ μᾶλλον, καὶ ποιεῖ αὐτὸ δοκεῖν εἶναι μισόλογον. [188c6-e4])

La dissonance provoquée par la contradiction entre paroles et actes entraîne un effet précis chez Lachès : la misologie (μισολογία). Ce terme – et l'adjectif correspondant μισόλογος – ne se retrouve pas chez les prédécesseurs ou contemporains de Platon, et nous avons toutes les raisons de penser qu'il en est l'auteur²²⁴. À l'opposé, la consonance entre les paroles et les actes crée chez Lachès un sentiment de φιλολογία. La consonance entre paroles et actes est donc associée au sentiment d'amour et, à l'inverse, leur dissonance, à un sentiment de haine. Cet amour ou cette haine touche uniquement les λόγοι. Faut-il s'en étonner? En effet, pourquoi Lachès ne développe-t-il pas également une « haine des actes »? Une première réponse pourrait

²²⁴ On retrouve cinq occurrences des termes de la famille de μισολογία dans les dialogues authentiques de Platon : *Lachès* 188c6 et 188e4; *Phédon* 89d1 et 89d4; *République* III 411d7. Dans les *Définitions* (texte pseudo-platonicien), la définition suivante de l'ἀφιλοσοφία est donnée : ἔξις καθ' ἣν ὁ ἔχων μισολόγος ἐστίν (415e4). Sur la question de la misologie, voir Dorion 1993. Quant au terme φιλολογία, Platon semble également avoir été le premier à l'utiliser, quoiqu'il ne soit pas exclu que le mot ait été formé avant Platon par les sophistes (Vicaire 1966 : 547.)

être apportée : dans la mesure où les paroles « mentent » davantage que les actes, il convient de se méfier davantage d'elles. Ainsi, un individu qui fait montre de courage sera automatiquement considéré comme courageux et toutes ses actions convergeront vers le même point. S'il fait une seule fois montre de lâcheté, le titre « d'homme courageux » lui sera aussitôt retiré. Les actes déterminent ainsi la qualité de l'individu et ceux-ci ne mentent généralement pas. Il en va autrement des paroles. L'homme qui prononce un discours sur le courage n'est peut-être pas courageux. De la même façon, le politicien qui parle d'honnêteté est peut-être malhonnête. Comment peut-on juger de la véracité et du bien-fondé d'un discours à teneur éthique si ce n'est en prenant en compte la vie et les actions de celui qui le prononce? Les actions représentent ici le barème à partir duquel il devient possible de juger la véracité des discours d'un individu. S'il y a consonance, alors le discours méritera d'être écouté et pris en considération. S'il y a dissonance toutefois – donc contradiction – le discours sera rejeté, car il aura toutes les chances d'être faux. La confrontation des paroles et des actes apparaît ici comme un moyen efficace de juger de la véracité des λόγοι et représente ainsi un critère – adéquat dans certaines situations²²⁵ – pour déterminer la vérité d'une assertion.

Il est intéressant de noter que la conception platonicienne de la misologie changera du *Lachès* au *Phédon*. Nous pourrions même dire – si nous acceptons l'antériorité chronologique du *Lachès* – qu'elle « évoluera ». En effet, dans le *Lachès*, la misologie est le fruit de la contradiction entre actes et paroles. Dans le *Phédon* (89c-91a), toutefois, elle est uniquement le résultat de la contradiction entre les discours tenus sur un même sujet. Dans ce dernier texte, la

²²⁵ En effet, l'utilisation de ce barème peut mener à des arguments *ad hominem*, lesquels ne sont pas fallacieux en soi, mais peuvent parfois donner naissance à des arguments *ad personam*.

misologie découle de l'expérience répétée de la fausseté – apparente ou non²²⁶ – d'un discours que l'on tenait pour vrai. Contrairement à Lachès, qui est en droit de détester les discours de celui qui parle bien d'une vertu qu'il ne possède pas, le misologue du *Phédon* commet une erreur en faisant preuve de misologie, car il ne possède pas cette science des discours qui lui permet de juger avec certitude de la vérité ou de la fausseté d'une affirmation. Dans le *Phédon*, la misologie est associée uniquement aux λόγοι. On n'y retrouve plus l'opposition aux έργα ni la trace de l'utilisation des έργα comme barème d'évaluation des λόγοι. La misologie y découle plutôt de l'opposition des λόγοι entre eux et peut être enrayée par une mystérieuse science des discours²²⁷, que l'on peut assimiler à la dialectique. Il en va de même de l'utilisation de la métaphore musicale. Dans le *Lachès*, le fait d'être courageux « insuffle son air » aux paroles que l'on prononce, leur attribuant entièrement leur qualité. L'harmonie transite ainsi des actes aux paroles. Dans le *Phédon*, ce sont les propositions qui s'harmonisent à d'autres propositions, de façon à former un tout cohérent²²⁸. Si celles-ci ne « consonnent » pas entre elles, il y a alors inconsistance et incohérence. Si l'on accepte la thèse selon laquelle l'*elenchos* a peu à peu laissé sa place à une nouvelle conception du discours – la dialectique – nous ne serons donc pas étonnés d'une telle modification dans la conception platonicienne de la misologie ni de l'évolution de la métaphore musicale vers une signification plus logique.

Le désaccord dont il est question dans le *Lachès* prend place sur le même territoire : celui du sujet. Il ne s'agit pas uniquement de la simple opposition entre propositions, ou celle

²²⁶ « ...il peut l'être [faux] en effet, comme il peut ne pas l'être... » (*Phédon* 90b8)

²²⁷ « ...περὶ τοῦς λόγους τέχνη... » (*Phédon* 90b7)

²²⁸ : « ...en chaque cas je pose un raisonnement que je juge avoir une très grande force, et tout ce qui me paraît consoner (συμφωνεῖν) avec lui, je le pose comme étant vrai... » (*Phédon* 100a3-7).

entre individus, mais surtout de l'opposition entre un individu et lui-même. Nous touchons ici au cœur même de la fonction de l'*elenchos* : en révélant les contradictions propres au discours de son interlocuteur, Socrate lui montre qu'il ne vit pas nécessairement sa vie en fonction de ses principes. Il va sans dire que l'opposition d'un individu avec lui-même débouche invariablement sur un conflit d'ordre moral. Le passage 481c-482c du *Gorgias* décrit bien ce conflit. Encore une fois, ce passage file une métaphore musicale et trouve sa place après une contradiction (Polos rejetait en 474b la thèse socratique selon laquelle il est plus vilain de commettre l'injustice que de la subir, puis l'accepte en 480e). Rappelons la scène. Socrate vient tout juste de réfuter Polos. Calliclès prend alors la parole et demande à Chéréphon si Socrate parle sérieusement : de toute évidence, il n'a pas été convaincu par la réfutation précédente. De façon assez dogmatique, Socrate lui répond qu'il parle sérieusement, car c'est la philosophie elle-même qui lui fait tenir ses propos. Puis, il s'explique : comme Calliclès, Socrate a deux amours : le bel Alcibiade et la philosophie. Alcibiade dit tantôt une chose, tantôt une autre, mais la philosophie dit toujours la même chose (ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν), donc ne se contredit jamais. Socrate invite alors Calliclès à réfuter (ἐξέλεγξον) la philosophie, c'est-à-dire à démontrer le contraire de la thèse défendue par Socrate. S'il ne parvient pas à le faire, il vivra alors en désaccord avec lui-même et sera en constante dissonance toute sa vie durant (εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν). Socrate conclut en affirmant qu'il préfère de beaucoup utiliser une lyre mal accordée, diriger un chœur mal réglé ou avoir une opinion contraire à celle du grand nombre que d'être en désaccord avec lui-même et de se contredire (ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν).

Ce bref passage est assez évocateur. Il confirme encore une fois le lien étroit qui existe entre l'acte de se contredire (ἐμαυτῷ ἐναντία λέγειν) et l'absence d'harmonie (ἄσύμφωνον)²²⁹. La contradiction touche encore une fois les λόγοι et les ἔργα, sauf que cette fois-ci, le terme λόγοι prend davantage le sens de « pensées » ou « croyances ». En effet, Socrate invite Calliclès à réfuter la proposition selon laquelle « il est plus vilain de commettre l'injustice que de la subir ». Calliclès ne croit pas en la véracité de celle-ci et agit comme si elle était fausse. Or, si Calliclès ne parvient pas à réfuter la thèse socratique, c'est-à-dire à prouver qu'elle est fausse, cela voudra nécessairement dire – selon le raisonnement de Socrate – qu'elle est vraie. Calliclès sera alors coupable d'avoir vécu une vie en perpétuelle dissonance (ἀνάρμοστόν / διαφωνεῖν) puisqu'il aura agi de manière contraire à ses véritables croyances (qu'il ignore encore). Qui plus est, il commettra des actes qui seront sévèrement sanctionnés une fois mort (mythe eschatologique). Notons que les actes de Calliclès ne sont pas en contradiction avec ses paroles puisqu'il agit conformément à celles-ci. Il ignore toutefois que ses paroles traduisent des pensées qui ne sont pas vraiment les siennes. La mise en lumière de contradictions entre la pensée et les actions d'un individu permet ainsi de régler la conduite de ce dernier et de l'aider à poser les actions adéquates. La réfutation, par la mise en évidence des contradictions, permet de déterminer si l'être humain vit sa vie de manière convenable.

Comme le montrent ces descriptions métaphoriques, la contradiction dépasse la simple dimension logique et embrasse tout le domaine moral. Ce dont il s'agit ici, c'est d'harmoniser ses paroles et ses pensées à ses actes et d'éviter que ses actions deviennent l'exacte négation de ses paroles. Lorsque la contradiction est ainsi décrite, elle semble se confondre en tout point

²²⁹ L'adjectif ἄσύμφωνον a également comme sens celui de « ne pas parler le même langage » (*LSJ*).

avec la réfutation. Plus précisément, la réfutation apparaît comme la méthode qui permet de révéler les véritables pensées d'une personne et de débusquer les contradictions qui l'habitent. En effet, lorsqu'il s'apprête à réfuter son interlocuteur, Socrate lui demande souvent d'obéir à deux règles fort simples : 1) Donner des réponses brèves; 2) Dire ce qu'il pense. Cette deuxième règle souligne bien la dimension personnelle et existentielle de la réfutation : cette dernière ne sert pas uniquement à examiner des propositions, mais des existences. Il s'agit de découvrir comment chaque être humain doit vivre sa vie. On mesure ici toute la distance qui sépare Platon des Éristiques, qui pratiquent l'art de la contradiction de manière professionnelle ou ludique et, souvent, dans le seul but d'avoir le dessus sur leurs adversaires.

S'il en est ainsi, est-ce à dire que l'expression ἐναντία λέγειν et ses variantes sont un synonyme parfait d'ἔλεγχειν? Le verbe ἔλεγχειν peut effectivement être utilisé comme synonyme d'ἐναντία λέγειν : après tout, réfuter son interlocuteur, n'est-ce pas démontrer le contraire de sa thèse? Toutefois, nous ne sommes pas d'avis qu'ils soient de parfaits synonymes. Tout d'abord, le terme ἔλεγχειν renvoie à un concept plus large, dans lequel la réalité décrite par ἐναντία λέγειν et ses variantes prend place. En effet, réfuter quelqu'un, c'est le soumettre à un ἔλεγχος. Or, un ἔλεγχος proprement dit est rarement composé d'une seule mise en contradiction, mais bien de plusieurs (à titre d'exemple, l'*Euthyphron* comporte trois mises en contradiction). La contradiction n'est qu'un moment (important!) de la réfutation. Deuxièmement, le terme ἔλεγχειν comporte des connotations que ne partage pas nécessairement l'expression ἐναντία λέγειν, à commencer par sa connotation de honte²³⁰. Enfin, contrairement à la réfutation, la contradiction en elle-même ne possède pas toujours un aspect éthique. Ainsi,

²³⁰ Nous référons ici le lecteur aux articles de Lesher 1984 et de Dorion 1990.

les prémisses utilisées par Socrate pour réfuter ses interlocuteurs ne sont pas toujours d'ordre moral²³¹. Qui plus est, les deux propositions qui constituent la contradiction ne concernent pas toujours le comportement humain (entre autres, les contradictions en *Hippias mineur* 365c-369c ou *Protagoras* 329c-333b). Bien sûr, les mises en contradiction participent à la grande visée éthique de la réfutation, mais certaines d'entre elles, une fois isolées du tout dans lequel elles prennent place, ont quelquefois très peu à voir avec la morale.

En conclusion, dans tous les passages étudiés ci-dessus, les métaphores musicales de la dissonance prennent place aux abords d'une contradiction formelle. Pourquoi Platon a-t-il utilisé spécifiquement cette métaphore dans les parages d'une contradiction? Que cherchait-il à nous dire? Tout d'abord, nous sommes d'avis que la métaphore de la dissonance lui convenait particulièrement pour mettre en lumière le caractère irréductible de deux propositions contradictoires. En effet, comme l'harmonie est l'agencement en un tout de parties différentes, voire disparates ou contraires, le fait d'associer la contradiction à l'absence d'harmonie permet de souligner que deux propositions contradictoires sont mutuellement exclusives. Contrairement à Héraclite²³², qui aimait à agencer et à unir les propositions contradictoires, Platon les exclut et montre clairement qu'il faut choisir entre l'une ou l'autre. Ainsi, de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie, l'autre nécessairement fausse. Elles ne peuvent être ni vraies ni fausses en même temps. Cette position permet d'éviter un grand danger contre lequel Platon s'est toujours battu : le relativisme. En effet, si deux propositions contradictoires

²³¹ Par exemple, dans le *Gorgias*, la prémisse utilisée en 476d, selon laquelle « l'action de l'agent qui agit et l'effet produit sur le patient qui subit portent les mêmes caractères ».

²³² Nous pensons ici particulièrement au fragment 10, dans lequel son utilisation de la métaphore musicale tranche avec celle de Platon : « Joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discorde, ce qui est en harmonie et en désaccord... » (συνάμικτες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον...).

peuvent s'harmoniser, alors comment savoir où se situent la vérité et la fausseté? Il n'est pas innocent que, dans le *Phédon* (89c-91a), Platon décrive la misologie comme découlant du fait de concevoir le même discours comme tantôt vrai et tantôt faux²³³, et qu'il l'associe au relativisme. Deuxièmement, nous sommes également d'avis que Platon se plaisait à utiliser la métaphore musicale dans les parages d'une contradiction, car cette métaphore s'accordait parfaitement avec la dimension éthique et personnelle de l'*elenchos* et, par voie de conséquence, de la contradiction. On le sait : Platon pensait que la musique pouvait participer à l'éducation des jeunes hommes puisqu'elle avait un effet direct sur leur âme et leur conduite. Ainsi, les différentes harmonies insufflent leur caractère à ceux qui les écoutent, les rendant plus courageux, plus relâchés ou plus débauchés. De la même manière, le fait de posséder une vertu et d'agir conformément à celle-ci insuffle ses propres couleurs aux paroles (*Lachès*). Qui plus est, les contradictions détectées au sein des paroles d'un individu permettent de régler sa conduite, voire de la redresser (*Gorgias*). L'*elenchos*, par la mise en lumière des contradictions, est un outil utile pour adapter sa conduite et ses paroles et, ainsi, vivre en harmonie avec soi-même. L'utilisation de la métaphore musicale de la dissonance nous montre que Platon ne concevait pas la contradiction uniquement de manière logique, mais également de manière éthique.

2.2 Métaphore médicale

Lorsque le personnage d'Alcibiade se contredit pour la troisième fois, il décrit le trouble qui l'habite en utilisant ce langage : « Par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, et

²³³ Nous verrons bientôt (troisième partie de la thèse) que les « experts de la contradiction » (οἱ ἀντιλογικοί) ont un rôle à jouer dans l'éclosion de ce sentiment de misologie.

vraiment je me fais l'effet d'un homme qui perd la tête (ἀτόπως ἔχοντι), car tantôt je suis d'un avis en te répondant, tantôt d'un autre » (116e2-3; trad. Croiset). Cet état étrange dans lequel est plongé Alcibiade après avoir constaté qu'il s'est contredit est décrit dans d'autres passages de l'œuvre platonicienne. Ces descriptions ont un point en commun : elles se rapportent toutes à une même catégorie de symptômes qui touchent le système nerveux, notamment le vertige, l'engourdissement et une étrange sensation d'avoir perdu la tête.

Ainsi, dans le *Protagoras* (338e-339d), Socrate se fait prendre momentanément en flagrant délit de contradiction²³⁴. En effet, il soutient que le poème de Simonide est bien fait et qu'il ne pourrait en être ainsi si le poète s'y était contredit. Protagoras lui montre alors que Simonide se contredit lui-même dans son propre poème et, par voie de conséquence, que Socrate a tort d'affirmer que le poème de Simonide est bien fait. Face à cette réfutation, la première réaction est générale : comme s'il avait assisté à une compétition sportive, l'auditoire applaudit bruyamment son vainqueur, Protagoras. La seconde réaction est quant à elle plus personnelle : face aux paroles de Protagoras, Socrate a l'impression d'avoir reçu un « coup de poing d'un bon pugiliste » (ὡσπερὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς²³⁵). Cette réaction est accompagnée d'une description symptomatique : la vision de Socrate se trouble (σκοτόω) et il est pris de vertige (ἰλιγγιάω)²³⁶. Bref, Socrate est engourdi, voire abruti par le « coup de poing dialectique » de

²³⁴ Pour une description plus détaillée de la scène, voir la section 2.3.

²³⁵ Socrate utilise le même verbe (πλήσσω) dans l'*Euthydème* 303a pour décrire l'effet qu'ont sur lui les réfutations des deux frères éristiques. Comme dans l'*Euthydème*, la réfutation administrée par Protagoras a un aspect fortement agonistique (en 335a, Protagoras situe la conversation qu'il aura avec Socrate dans le champ des « joutes verbales » [εἰς ἀγῶνα λόγων]).

²³⁶ Le verbe σκοτόω signifie à la fois « aveugler », « stupéfier » et « étourdir »; le verbe ἰλιγγιάω, quant à lui, signifie « avoir le vertige », « être troublé » ou « perdre la tête ». Il est à noter que Socrate utilise également le verbe εἰλιγγιάω (autre graphie du verbe ἰλιγγιάω) dans le *Lysis* (216c) pour décrire les effets de la contradiction. Après avoir rejeté la thèse selon laquelle « le semblable est ami du semblable » et en être arrivé à la thèse contradictoire selon laquelle « c'est de l'opposition que naît l'amitié », Socrate remarque que les « spécialistes de

Protagoras. Il perd ses repères visuels et spatiaux. Seul son sens de l'ouïe est épargné, mais c'est pour mieux entendre la foule qui acclame sa chute et la victoire de Protagoras.

La même étrangeté se dégage d'un bref passage de l'*Euthyphron*, lequel fait encore suite à l'exposition d'une contradiction. Après avoir été réfuté au moyen d'arguments tortueux, le devin Euthyphron se plaint de ne pas être en mesure d'exprimer ses pensées²³⁷. Plus précisément, ses paroles tournent incessamment autour de lui et refusent de rester en place (περιέρχεται γάρ πως ἡμῖν ἀεὶ ὃ ἂν προθώμεθα καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν ἰδρυσώμεθα αὐτό [11b6-7]). Socrate compare les propos contradictoires tenus par Euthyphron à l'œuvre de Dédale, célèbre créateur du Labyrinthe et concepteur de sculptures qui peuvent se mouvoir. Comme ces dernières, les propos d'Euthyphron ne possèdent aucune fixité : Euthyphron dit tantôt une chose, tantôt son contraire. Il en résulte une instabilité qui vient jusqu'à contaminer la personne qui se contredit. En effet, le fait que les paroles tournent en tous sens autour de la personne qui les prononce suffit à lui donner le tournis et une sensation de perte d'équilibre.

Pourtant, Euthyphron a l'impression de n'y être pour rien. En d'autres mots, il ne reconnaît pas s'être contredit et accuse plutôt Socrate de mettre des contradictions là où il n'y en a pas. Euthyphron n'est pas le premier personnage à reporter sur Socrate la responsabilité de

la contradiction » (οἱ ἀντιλογικοί) se jetteraient rapidement sur sa thèse pour la déchirer en mille morceaux puisqu'elle est contradictoire. Socrate désire surmonter la difficulté, mais est pris de vertige devant l'impasse où se trouve la discussion (αὐτὸς εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας).

²³⁷ La même idée est exprimée dans le *Lachès* et le *Ménon* après l'exposition d'une contradiction : *Lachès* 194b : « Car il me semble que j'ai une conception de ce qu'est le courage, mais elle m'a tout à l'heure fait faux bond – comment? je ne le sais pas –, si bien que je n'arrive pas à la saisir en une formule et à l'exprimer. ». *Ménon* 80a-b : « Des milliers de fois pourtant, j'ai fait bon nombre de discours au sujet de la vertu, même devant beaucoup de gens, et je m'en suis parfaitement tiré, du moins c'est l'impression que j'avais. Or voilà que maintenant je suis absolument incapable de dire ce qu'est la vertu. »

la contradiction. Certains personnages, comme Alcibiade, accusent Socrate de lui faire dire des choses qu'il n'a pas dites et, ainsi, d'être celui qui se contredit²³⁸. D'autres encore, comme Ménon, se plaisent à rapprocher la conduite de Socrate de celle d'une raie-torpille, un poisson plat qui a pour particularité de produire des décharges électriques qui engourdissent ses cibles, diminuant ainsi leur sensibilité et leur vivacité (80a-b). Ménon va même jusqu'à comparer Socrate à un sorcier ou à un enchanteur, qualificatifs que Platon réserve habituellement aux sophistes²³⁹.

Tous ces symptômes énumérés ci-dessus peuvent être subsumés sous un seul trouble, l'étourdissement, lequel est caractérisé cliniquement par une sensation d'engourdissement, de vertige et une perte de conscience passagère. Si Platon a choisi cette métaphore, c'est parce qu'elle parvient à décrire précisément cet état de perte d'équilibre et d'égarement qui fait suite à l'acte de se contredire. En effet, lorsque l'interlocuteur de Socrate (ou Socrate lui-même!) se contredit, c'est un peu comme si le sol se dérobaît sous ses pieds. La personne touchée par la contradiction est jetée dans un univers où elle n'a plus aucun repère visuel ni spatial. Ses mouvements sont ralentis, ses représentations sont défailtantes, son centre de gravité est affecté. La contradiction rend ἄτοπος celui qui en souffre, c'est-à-dire, dans son sens premier, « hors de son élément ». Dit de manière imagée, la personne qui se contredit se croyait en un lieu précis, puis se rend compte – à sa grande surprise! – qu'elle n'y est pas. Le vertige associé à la contradiction naît de l'instabilité propre au discours de la personne qui est interrogée, laquelle

²³⁸ Réfuté à deux reprises, Alcibiade est contraint d'avouer son ignorance, ce qu'il refuse de faire. Il a alors recours à un vil subterfuge : il affirme que c'est celui qui pose les questions – et non celui qui y répond – qui parle et soutient des thèses (*Premier Alcibiade*, 112e-113c).

²³⁹ Sur la question, voir Belfiore 1980.

soutient d'abord une thèse, puis son contraire. Or, devant « p & ~p » s'ouvre un gouffre pour la pensée, un espace irrationnel où toute représentation est impossible. D'ailleurs, faut-il s'étonner que le style contradictoire (ou discours apophantique) soit le mode d'expression préférée des mystiques occidentaux, lesquels l'utilisaient pour exprimer une réalité évanescence qui échappe tant au langage qu'à la raison?

La contradiction provoque donc une sensation d'étourdissement chez celui qui se fait réfuter. Cette sensation n'est pas une affection en elle-même, mais plutôt le symptôme d'une maladie grave que le Socrate de Platon s'est juré de combattre : l'ignorance. Sur la question, le passage 116e-120e du *Premier Alcibiade* est des plus évocateurs. Après avoir été réfuté pour la troisième fois et s'être plaint d'avoir « perdu la tête » ou, plus littéralement, d'être en proie à un « état bizarre » (ἀτόπως ἔχοντι), Alcibiade reconnaît pour la première fois s'être contredit (« tantôt je crois dire une chose, tantôt une autre » (...τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα [116e3-4]). Pour décrire l'acte de se contredire, Socrate n'utilise pas l'expression ἐναντία λέγειν, mais bien le verbe πλανᾶσθαι, lequel signifie « varier », « errer » ou « s'égarer ». Ce verbe peut d'ailleurs être employé comme synonyme d'ἰλιγγίαω, verbe dont nous avons vu qu'il était étroitement associé à la contradiction²⁴⁰. Socrate assimile aussitôt le fait de varier dans ses réponses à un πάθημα, terme signifiant à la fois « affection », « trouble » et « symptôme ». Selon lui, ce symptôme a une cause évidente : l'ignorance (ἄγνοια). Celui qui sait ne donne pas tantôt une réponse, tantôt une autre : il ne varie pas et répond toujours de la même manière²⁴¹. Or, l'ignorance dont il est ici question est d'un type particulier. En effet, il

²⁴⁰ Voir Des Places 1964 : 420.

²⁴¹ « Alors, ces choses à propos desquelles tu fais, malgré toi, des réponses contradictoires, il est évident que tu ne les connais pas. » (Περὶ ὧν ἄρα ἄκων τάναντία ἀποκρίνη, δῆλον ὅτι περὶ τούτων οὐκ οἶσθα. [117a5-6])

existe deux types précis d'ignorance. D'un côté, l'ignorance qui se reconnaît comme telle : par exemple, lorsqu'on demande à Alcibiade s'il connaît un moyen pour escalader le ciel, et qu'il avoue ne pas le connaître. Dans une telle situation, Alcibiade sait qu'il ignore ce qu'on lui demande et ne cherche pas à donner son opinion sur la question. De l'autre, l'ignorance qui s'ignore elle-même : par exemple, lorsque Socrate a demandé à Alcibiade s'il connaissait le juste et l'utile (trois premières réfutations) et qu'il croyait le connaître alors qu'il ne faisait que donner des réponses contradictoires. Dans une telle situation, Alcibiade ne sait pas qu'il ignore le sujet qu'il dit connaître, n'hésitera pas à donner son opinion sur la question et commettra de nombreuses erreurs de conduite (ἀμάρτημα). Plus que tout, Alcibiade ne cherchera pas à recevoir un enseignement sur la question puisqu'il croira connaître à tort²⁴². Selon Socrate, ce genre d'ignorance est la cause des pires maux, surtout lorsqu'elle se rapporte aux sujets les plus importants (τὰ μέγιστα), notamment le juste, le beau, le bien et l'utile.

Le même lien entre l'ignorance et le fait de varier est posé dans l'*Hippias mineur*. Dans la dernière partie du dialogue, Socrate en vient à démontrer la thèse scandaleuse suivante : ceux qui font volontairement le mal sont meilleurs que ceux qui le font involontairement. Toutefois, il refuse d'accepter pleinement cette thèse, en dépit des raisonnements qui l'y ont mené. Pourquoi? Car il lui arrive d'être d'un avis contraire (τοῦναντίον). Bref, Socrate varie (πλανῶμαι) sur la question, « ce qui prouve que j'ignore ce qui en est » (trad. Croiset). Socrate invite alors Hippias à le délivrer de son ignorance (ἀμαθία), qu'il associe à une maladie (πάθημα). Si Hippias délivre son âme de son ignorance, il lui rendra un bien meilleur service

²⁴² « The aporetic experience is crucial in this picture because it is what enables the subject – the learner – to see that he or she needs healing (learning), and what motivates him or her to undertake the learning process. » (Rabbas 2007 : 96.)

que s'il avait débarrassé son corps d'une maladie (νόσος) (372d-373a). Malheureusement, le sophiste d'Élis ne parvient pas à soulager Socrate. Pire : il varie lui aussi sur la question abordée. Socrate conclut le dialogue en affirmant qu'il est normal pour un ignorant de varier, mais qu'il est terrible pour Hippias d'être en proie au même trouble puisqu'il est réputé savant²⁴³.

L'*Hippias Mineur* est l'un des rares dialogues dans lequel Socrate s'accuse de varier et, par voie de conséquence, de se contredire lui-même. Dans le *Gorgias*, il se vante plutôt du contraire, c'est-à-dire de parler conformément aux préceptes de la philosophie, laquelle « dit toujours la même chose » (482a)²⁴⁴. Sinon, en règle générale, Socrate varie peu dans ses opinions et se contredit rarement. D'ailleurs, pourquoi se contredirait-il puisqu'il reconnaît expressément ne rien savoir? La personne qui est exposée aux contradictions n'est pas celle qui souffre du premier type d'ignorance, l'ignorance qui se reconnaît telle, mais plutôt du deuxième type, l'ignorance qui s'ignore. Le Socrate des premiers dialogues n'a, en règle générale, aucune prétention au savoir. Il reconnaît même son ignorance. Comment pourrait-il se contredire s'il avoue ne rien connaître?

La contradiction apparaît donc comme le symptôme d'une maladie précise, l'ignorance qui s'ignore elle-même. Dans le *Sophiste* (230b-230d), ce type de maladie est comparé à une obstruction physiologique. En effet, la personne qui croit connaître ce qu'elle ignore est

²⁴³ « Par ailleurs, comme je le dis déjà depuis un bon moment, j'erre de-ci de-là à propos de ces questions et je ne reste jamais du même avis; et il n'y a rien de surprenant que moi ou tout autre ignorant errions de cette manière; mais si c'est vous-mêmes, les savants, qui errez, nous en subissons aussi des conséquences fâcheuses, s'il est vrai qu'il nous devient impossible, même en ayant recours à vous, de mettre fin à notre errance. » (376c)

²⁴⁴ « C'est elle [la philosophie], mon cher ami, qui dit sans cesse les choses que tu m'entends dire en ce moment, et elle est beaucoup moins étourdie (ἔμπληκτος) que l'autre objet de mon amour. Le fils de Clinias, lui, dit tantôt une chose et tantôt une autre; la philosophie, au contraire, dit toujours la même chose... » (482a)

orgueilleuse et tranchante. Elle ne recherche ni l'opinion de ses voisins ni l'enseignement des personnes les plus compétentes en la matière, car elle se croit forte de nombreuses connaissances. Cette ignorance qui s'ignore elle-même provoque un engorgement pathologique dans l'âme d'une telle personne. Les fausses connaissances s'y entassent pêle-mêle et y prennent toute la place, entravant ainsi la circulation de nouvelles connaissances plus assurées et empêchant l'âme de tirer tous les bénéfices d'un nouvel enseignement. Or, un tel état est associé à des conséquences graves et fâcheuses. Par exemple, le jeune Alcibiade croit connaître ce qu'est le juste et l'injuste et s'apprête à monter à la tribune pour conseiller les Athéniens sur les sujets les plus importants. Or, Alcibiade ne connaît pas les sujets sur lesquels il entend conseiller les Athéniens. Ses discours, s'ils convainquent les Athéniens, pourront donc avoir de graves conséquences sur la vie de milliers d'individus. Il est tentant de voir dans la description de l'ignorance qui s'ignore de l'*Alcibiade* une référence à la désastreuse campagne de Sicile, dont le personnage éponyme a fait la promotion, et qui s'est soldée par la mise à mort de nombreux Athéniens dans des conditions atroces. Autre exemple : le devin Euthyphron, parce qu'il croit connaître en quoi consiste la piété, est prêt à traduire son propre père en justice pour un crime qu'il considère comme impie. Euthyphron souffre définitivement d'ignorance qui s'ignore elle-même puisqu'il n'arrive pas à définir la piété sans se contredire. Son ignorance pourrait donc avoir pour conséquence horrible la condamnation ou l'exécution de son propre père. Bref, si Platon considère l'ignorance – et plus précisément, l'ignorance qui s'ignore elle-même – comme une maladie, c'est parce qu'elle est la cause des pires maux dans la vie de l'être humain.

Par chance, la majorité des maladies peuvent être traitées. Dans l'*Hippias Mineur* (372d-373a), le fait de débarrasser l'âme de son ignorance, donc de ses contradictions, est clairement

associé au travail du médecin. L'*Hippias Mineur* entre ici en résonnance avec le *Protagoras*. En effet, tout juste après la scène décrite quelques pages plus tôt (*Prot.* 338e-339d), Socrate montre, avec l'aide de Prodicos, qu'il ne s'est pas réellement contredit (340a-340d)²⁴⁵. Non content des corrections fournies, Protagoras affirme que Socrate a introduit une nouvelle erreur (ἀμάρτημα) dans le raisonnement. Socrate répond alors qu'il est un étrange médecin (γελοῖος ἰατρός), car il aggrave la maladie (τὸ νόσημα) qu'il avait voulu guérir (340d-340e). Or, cette « maladie » a toutes les apparences de la contradiction révélée en 338e-339d et que Socrate s'est évertué à corriger en 340a-340d.

Il existe donc, au côté du médecin du corps, un médecin de l'âme, lequel a pour tâche de traiter cette affection obstructive qu'est l'ignorance, et ce, en effaçant les contradictions qui viennent engorger l'âme. Dans l'*Hippias Mineur* (372d-373a), Socrate demande au sophiste d'Élis de le guérir en répondant à ses questions. Dans le *Protagoras* (340d-340e), Socrate se compare à un mauvais médecin. Or, avant de se juger tel, Socrate avait essayé de corriger le discours de Protagoras en révélant les « erreurs » propres à son raisonnement. Le traitement préconisé par Socrate en cas d'ignorance semble donc relever du discours et avoir une visée corrective : il s'agit de corriger les erreurs de raisonnement pour assurer une plus libre circulation de la vérité. Or, un traitement précis, de nature dialogique, est prôné par le Socrate de Platon dans cette situation précise : l'*elenchos*. Sur la question, le passage 230b-d du *Sophiste* ne saurait être plus clair. Comme nous l'avons vu plus tôt, ce passage prend place dans un intermède au cours duquel Platon dresse un portrait de l'*elenchos* socratique. Socrate commence par définir l'*elenchos* en formulant ce qui ressemble étrangement au principe de non-

²⁴⁵ Pour une analyse plus détaillée de l'argument, voir la section 2.3.

contradiction : ainsi, lorsqu'il y a *elenchos*, il y a mise en évidence que « les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens » (...τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτα ἐναντίας [230b7-8]). La contradiction et l'*elenchos* semblent ici se confondre. D'ailleurs, ce n'est que lorsqu'il se rend compte qu'il se contredit que l'interlocuteur de Socrate comprend généralement qu'il s'est fait réfuter. Or, on ne peut assimiler totalement la contradiction et l'*elenchos*. La contradiction est le moment final de l'*elenchos*, son aboutissement. L'*elenchos*, lui, est plus vaste et englobe bien plus que la simple mise en contradiction. Surtout, l'*elenchos* a une visée thérapeutique : il a pour objectif de purifier l'âme de ses contradictions afin de laisser place à de nouvelles connaissances. Après avoir défini en termes logiques ce qu'est une contradiction, le passage 230b-230d du *Sophiste* met ainsi l'accent sur la dimension thérapeutique de l'*elenchos* :

En effet, mon jeune ami, ceux qui purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, et que, grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et on la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage. (ομίζοντες γάρ, ὃ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἢν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἢν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἢν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνον, πλείω δὲ μή. [230c1-d4])

L'*elenchos* est ici décrit sous les traits d'un traitement cathartique, c'est-à-dire d'une thérapie purgative. Il ressemble aux tisanes amères que l'on administrait jadis aux patients en proie à diverses affections. Comme ce remède, l'*elenchos* a un goût désagréable et râpeux. La personne confrontée à ce type de remède préférerait de beaucoup prendre ses jambes à son cou

et s'enfuir au plus loin. Comme le traitement purgatif, l'*elenchos* entraîne l'évacuation d'éléments nuisibles et mauvais pour la santé. Plus précisément, il débarrasse l'âme des fausses opinions qui entravent la connaissance (τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελών [230d2]). L'utilisation du terme δόξα renvoie immédiatement à 230b5, où Platon décrit les opinions de ceux « qui ne disent rien » (λέγων μηδέν) et qui varient (πλανωμένων). Ce sont ces opinions qui sont démontrées « contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens » (230b7-8). L'*elenchos* vise donc à débarrasser l'âme de ses fausses opinions, plus précisément de ses contradictions. C'est en procédant à l'ablation des contradictions qu'il laisse de la place aux nouvelles opinions qui, à l'opposé des premières, sont vraies. De manière quelque peu tautologique, l'*elenchos* accomplit cette tâche en mettant en lumière les contradictions propres au discours de l'individu qui répond aux questions. Bref, l'*elenchos* ressemble à un traitement homéopathique : Socrate traite l'ignorance, laquelle est visible par le fait de tenir des propos contradictoires, en mettant en lumière ces mêmes propos contradictoires. Dit autrement : Socrate traite la contradiction par la contradiction. C'est en montrant les contradictions propres au discours d'un individu que Socrate parvient à convaincre ce dernier qu'il ne connaît pas ce qu'il dit connaître et qu'il a grand besoin de s'améliorer et de s'éduquer. Une telle constatation représente le premier pas vers une nouvelle forme de connaissance, la *connaissance de soi*.

Dans le Sophiste, Platon emploie souvent le vocabulaire de la κάθαρσις pour décrire l'effet de l'*elenchos*²⁴⁶. Il utilise également le verbe ἀπαλλάττειν pour mettre en lumière le caractère ablatif d'une telle intervention. C'est d'ailleurs ce même verbe qu'il utilise dans le

²⁴⁶ Sur la question, voir Dorion 2012.

Gorgias pour souligner les effets bénéfiques de l'*elenchos*. Ainsi, après avoir identifié certaines contradictions dans le discours du sophiste de Léontium – qu'il décrit d'ailleurs au moyen d'une métaphore musicale²⁴⁷ – Socrate lui vante les vertus de la réfutation. Selon lui, il est plus bénéfique de se faire réfuter lorsqu'on se trompe (μη ἀληθὲς λέγω / μη ἀληθὲς λέγοι [458a3-4]) que de réfuter une autre personne. Pourquoi? Parce qu'il y a « plus grand avantage à être réfuté, dans la mesure où se débarrasser du pire des maux fait plus de bien qu'en délivrer autrui » (ὄσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι [458a5-7]). Ce « pire des maux » est aussitôt assimilé à une opinion fausse (δόξα ψευδῆς). Or, cette opinion fausse est une opinion contradictoire. En effet, elle ne se rapporte pas à une simple conception erronée (p. ex., les zèbres sont rouges), mais à deux propositions qui entrent en dissonance l'une avec l'autre (dans le cas de *Gorgias*, il soutient dans un premier temps que l'orateur commet une injustice [457b5-7], puis qu'il n'en commet pas [460d6-e2]). Le Socrate de Platon situe instinctivement la contradiction du côté de la fausseté et de l'erreur. Celui qui se contredit sur un sujet ne peut dire la vérité sur celui-ci. Surtout, il assimile la contradiction à un mal. Dans la mesure où nos opinions déterminent les paroles que l'on prononce ou les actes que l'on pose, il est facile de comprendre en quel sens les opinions fausses et contradictoires peuvent avoir une incidence négative sur notre vie. Ainsi, Polos est d'avis qu'il est plus mauvais de subir l'injustice que de la commettre (474c5-6). Son discours montre toutefois qu'il partage certaines conceptions du beau et du bon qui l'obligent à soutenir une thèse opposée, c'est-à-dire qu'il est plus mauvais de commettre l'injustice que de la subir (475c8). Polos se contredit donc sur la question de l'injustice, ce qui prouve qu'il ne possède pas un savoir adéquat sur la question. Or,

²⁴⁷ « ... j'ai l'impression que ce que tu viens de dire n'est pas tout à fait cohérent, ni parfaitement accordé, avec ce que tu disais d'abord au sujet de la rhétorique » (ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς [457e1-3])

le fait de croire que « commettre l'injustice est meilleur que de la subir », et ce, sans connaissance de cause, peut avoir des répercussions néfastes sur l'individu qui partage une telle conception et ceux qui l'entourent, à commencer par légitimer des actions abusives, illégales et injustes. Plus que tout, au vu du mythe eschatologique final, une telle opinion fautive aura comme conséquence de déterminer le destin de l'âme humaine après la mort et, dans le cas de Polos, d'établir sa culpabilité.

L'utilisation par Platon de la métaphore médicale du symptôme, de la maladie et du traitement pour décrire l'acte de se contredire, l'ignorance qui y est attachée et la réfutation met surtout en lumière le caractère néfaste de la contradiction et le bien-fondé de l'*elenchos* socratique. Comme la métaphore musicale, la métaphore médicale souligne le caractère réformateur de l'*elenchos* : l'*elenchos*, par la mise en lumière des contradictions, est un outil utile pour régler sa conduite, harmoniser ses actes et ses paroles et, ainsi, vivre en harmonie avec soi-même et les autres. Toutefois, la métaphore médicale permet à Platon d'aller un peu plus loin : la contradiction ne révèle pas uniquement une quelconque disharmonie personnelle qu'il s'agirait ensuite de supprimer, mais elle dévoile surtout la présence d'une maladie virulente et contagieuse qui dépasse le simple plan de l'individu pour affecter l'ensemble de la société. La contradiction est le symptôme d'une maladie contagieuse dans la mesure où celui qui sait donne des conseils à ceux qui ignorent. Qu'arrive-t-il si celui qui semble savoir, comme Alcibiade, Hippias ou Polos, ne sait pas réellement? Que se passe-t-il si on écoute une telle personne parce qu'on croit qu'elle sait? Dans le cas d'Alcibiade, des guerres, des décès et la chute d'un empire. Dans celui d'Hippias, une vie discordante et fautive. Dans le cas de Polos, le châtiment de l'âme après la mort. La métaphore médicale permet également de mettre en

lumière la conception platonicienne de l'ignorance et d'expliquer pourquoi Socrate était d'avis qu'on ne commet jamais le mal volontairement. En effet, l'être humain commet le mal par ignorance. En d'autres mots, il est d'avis qu'il commet le bien, mais se trompe sur la question. Il ne sait tout simplement pas qu'il ne sait pas. Et il ne cherche pas à savoir puisqu'il croit savoir. Comment guérir une personne d'une telle affection si ce n'est en lui montrant qu'elle ignore ce qu'elle croit savoir et en lui faisant honte? La contradiction agit ici sur deux plans : tout d'abord, elle indique là où il y a ignorance (diagnostic); puis, comprise dans l'*elenchos*, elle cible cette même ignorance pour purger l'âme des connaissances fausses qui obstruent la voie de la vérité (thérapeutique). La métaphore médicale permet surtout à Platon de mettre l'accent sur la dimension éthique de la contradiction. Toutefois, quelques enseignements logiques ou épistémologiques peuvent également être tirés de celle-ci. Ainsi, une contradiction est toujours fautive et source d'erreur. Qui plus est, elle est toujours associée à une absence de fixité, bref à un mouvement constant. La contradiction se trouve ainsi à son aise dans le monde des phénomènes, où tout change et rien ne demeure. Elle ne saurait être l'objet d'une connaissance, entendu que cet objet doit être fixe pour Platon. Or, faut-il s'étonner que Platon exclue la contradiction du monde intelligible – les formes intelligibles étant par nature fixes et toujours semblables à elles-mêmes – et qu'il la relègue plutôt dans le monde sensible, là où priment les opinions?

2.3 Comment échapper à la contradiction? Analyse de Protagoras 338e-339d, d'Euthydème 277d-278e et de Charmide 161b-163d

Nous retrouvons dans l'œuvre platonicienne plusieurs passages décrivant l'art d'échapper à la contradiction et, par voie de conséquence, à la réfutation. Nous avons choisi de

nous concentrer principalement sur trois de ces passages, qui ont comme avantage de brosser un tableau assez clair des moyens dont dispose tout répondant pour se défaire des pièges du questionneur. Assez étrangement, deux de ces passages n'ont jamais été lus dans ce sens et aucun commentateur n'a remarqué qu'ils contenaient une description explicite de l'art d'échapper à la contradiction.

Le premier passage se situe en *Protagoras* 338e-339d. Il est compris dans un passage plus important (338e-347a), lequel contient une analyse exégétique d'un poème de Simonide que seul Platon nous a assuré la transmission (4 Diehl). Récapitulons la scène. Prétextant une mauvaise mémoire, Socrate demande à Protagoras de lui répondre le plus brièvement possible et d'abandonner le recours aux discours longs (334d-335a). Cette demande ne plaît nullement à Protagoras : en effet, s'il en avait fait de même avec tous ses adversaires (ἀντιλέγων), il n'aurait jamais pu devenir célèbre dans toute la Grèce (335a). Socrate tente donc d'imposer les règles de la discussion dialectique à Protagoras, mais ce dernier préfère obéir à celles des joutes de discours longs (εἰς ἄγωνα λόγων) de type rhétorique. En raison de la pression imposée par les diverses personnes qui assistent à la discussion, Protagoras est contraint de consentir à la demande de Socrate. Or, sans que personne ne lui demande, Socrate offre à Protagoras d'inverser les rôles l'espace d'un instant : s'il le désire, Protagoras posera les questions, puis chacun intervertira ensuite sa place. Pour une rare fois dans les dialogues réfutatifs de Platon, nous nous trouvons devant un passage dans lequel Socrate adopte le rôle de simple répondant. Le questionneur – nul autre que Protagoras! – mènera un interrogatoire en bonne et due forme, lequel prendra toutes les couleurs de la réfutation.

Protagoras commence par jouer cartes sur table : ses questions porteront encore sur la vertu, mais « transporté[e] sur le terrain de la poésie » (339a). Il cite alors un vers du poème de Simonide adressé au dynaste thessalien Scopas : « Sans doute devenir véritablement un homme de valeur est difficile, carré des mains, des pieds et de l'esprit, bâti sans reproche » (ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον. [339b1-2]). Protagoras demande à Socrate s'il juge cette ode bien et correctement faite. Socrate répond par l'affirmative. Puis, Protagoras lui demande si l'ode serait bien faite si le poète s'y contredisait (ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ [339b9]). Socrate répond par la négative. La contradiction – ou plutôt l'acte de se contredire – est ici clairement associée à l'absence de beauté, à la laideur et au défaut. Une fois cette réponse obtenue, il suffira à Protagoras de montrer que Simonide se contredit lui-même dans son poème pour réfuter Socrate. En effet, si Simonide se contredit, cela voudra dire que son poème n'est pas bien fait, alors que Socrate affirmait plutôt le contraire. Protagoras citera le vers suivant pour montrer que Simonide se contredit : « Pas plus qu'à mon oreille ne sonne juste la parole prononcée par Pittacos, pourtant prononcée par un savant mortel; il est difficile, dit-il, d'être valeureux » (οὐδέ μοι ἔμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι. [339c2-4]). Selon Protagoras, Simonide n'est pas en accord avec lui-même (ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ [339d1]) puisqu'il commence par affirmer qu'il est difficile d'être un homme de valeur et l'oublie quelques lignes plus loin en critiquant Pittacos, lequel affirme exactement ce qu'il avait dit plus tôt, à savoir qu'il est difficile d'être valeureux (339d). Les deux propositions opposées par Protagoras et considérées ouvertement comme « contradictoires » sont les suivantes : 1) ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν... (proposition affirmée par Simonide); 2) χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι (proposition critiquée [c.-à-d. niée] par Simonide). Avant de continuer, il

convient de noter les divers éléments formels suivants : 1) la négation dans la seconde proposition est sous-entendue; 2) les verbes (γενέσθαι / ἔμμεναι) ainsi que les attributs (ἄνδρ' ἀγαθὸν / ἔσθλόν) ne sont pas les mêmes; 3) les deux propositions ont seulement en commun le terme χαλεπόν.

Comme nous l'avons mentionné plus tôt, la réfutation de Socrate provoque une vive émotion dans l'auditoire. Socrate se sent sonné, il ne sait plus où donner de la tête et semble même perdre pied (339e). C'est à ce moment qu'il se tourne vers Prodicos et implore son aide en matière de distinction entre les termes de sens voisins. En effet, Socrate est d'avis que Simonide ne se contredit pas vraiment (οὐ γὰρ φαίνεται ἐναντία λέγειν αὐτὸς αὐτῷ Σιμωνίδης [340b3]), car « être » (ἔμμεναι) et « devenir » (γενέσθαι) ne sont pas la même chose. Ainsi, Simonide pense qu'il est difficile de « devenir » un honnête homme, puis il blâme Pittacos non pas d'avoir dit la même chose que lui, mais plutôt d'avoir dit qu'il est difficile « d'être » valeureux, entendu ici comme exact synonyme de l'expression « honnête homme »²⁴⁸. Socrate conclut : « or ce n'est pas la même chose, Protagoras, comme l'affirme Prodicos ici présent, d'être et de devenir; et si être et devenir ne sont pas la même chose, Simonide ne se contredit pas (... οὐκ ἐναντία λέγει ὁ Σιμωνίδης αὐτὸς αὐτῷ [340c8]) ».

Ce passage du *Protagoras* est crucial, car il révèle de manière explicite qu'une contradiction véritable doit porter *sur le même*. Plus précisément, deux propositions

²⁴⁸ « First of all, it is extremely unlikely that a distinction is being drawn between *agathos* and *esthlos*. *Esthlos* had been used as a synonym for *agathos* as early as the *Odyssey* (cf. *Od.* 15.91; and cf. such passages as *Hes. Op.* 119, 295, 634). While it is true that the adjective is used personally by Theognis to describe a political class, it is interchanged with *agathos* at 57, 355-57, and 1109-13. Not even Prodicus, that master of word-splitting, attempted to distinguish between the two adjectives. » (Parry 1965 : 305)

contradictaires doivent avoir le *même* attribut (ou rhème) et non deux attributs (ou rhèmes) différents. Ce passage entre en résonance avec une remarque d'Aristote dans les *Réfutations sophistiques* (5, 167a22-25), selon laquelle « une réfutation est en effet la contradiction d'un attribut unique et identique, non pas d'un mot mais d'une chose, et non pas d'un mot synonyme, mais du même ». Il existe toutefois une exception à la règle : lorsque deux synonymes sont utilisés, il convient de vérifier s'ils se rapportent à la même chose; dans l'affirmative, la réfutation sera maintenue²⁴⁹. De plus, ce passage souligne clairement un procédé utile pour se sortir d'une contradiction : la distinction entre les termes synonymes. Cette distinction est explicitement associée à la personne de Prodicos, dont Platon dit à plus d'une reprise – ironiquement ou non, cela demeure difficile à déterminer – qu'il fut le maître de Socrate (p. ex., *Mén.* 96d, *Crat.* 384b, *Charm.* 163d)²⁵⁰. Toutefois, nous ne pouvons dire avec certitude si ce procédé a réellement une origine sophistique. En effet, la distinction entre les termes synonymes est clairement sophistique puisqu'elle constitue l'une des branches de l'enseignement de Prodicos; toutefois, le fait de l'utiliser pour éviter la contradiction est peut-être l'œuvre de Socrate lui-même ou, à tout le moins, de Platon²⁵¹.

²⁴⁹ « Et il faut aussi, rappelons-le, que le mot, de même également que la chose, demeurent les mêmes, si une réfutation ou une déduction doivent s'ensuivre; par exemple, s'il est question de 'manteau', il ne faut pas déduire 'himation', mais 'manteau'. Car 'himation' peut aussi être vrai, mais il n'a pas été déduit; il faut poser une question supplémentaire pour vérifier si 'himation' signifie la même chose, et ce dans le but de satisfaire celui qui recherche la cause de la déduction. » (*SE* 6, 168a29-33).

²⁵⁰ Mayhew (2001 : 135) remarque que les passages 96b du *Ménon* et 384a-c du *Cratyle* peuvent simplement signifier que Socrate a écouté une conférence de Prodicos.

²⁵¹ Selon Dupréel, Prodicos est, parmi les sophistes, « le plus ménagé » (Dupréel 1948 : 117). Aussi, faut-il s'étonner que Platon n'ait jamais écrit un *Prodicos*?

En règle générale, les commentateurs s'entendent pour considérer la contradiction ciblée par Protagoras comme fausse ou apparente²⁵². Ils relèvent également l'aspect fortement agonistique de l'intervention protagoréenne²⁵³. Toutefois, ils ne s'entendent pas sur le sens de la manœuvre déployée par Socrate pour éviter la contradiction. Wilamowitz a été l'un des premiers à critiquer la manœuvre socratique : selon lui, il n'existe aucune différence entre l'utilisation par Simonide des verbes ἔμμεναι et γενέσθαι²⁵⁴. D'après Babut, il s'agit d'une fausse distinction, que Platon considère comme artificielle et oiseuse et qu'il présente de manière ironique. Plus précisément, il s'agit d'un procédé analogue à ceux qu'utilisent les sophistes, et que Platon condamne²⁵⁵. Qui plus est, le désarroi de Socrate devant le « coup de poing dialectique » de Protagoras serait une feinte puisque Socrate ne prend pas au sérieux l'attaque de ce dernier. Parry et Woodbury, quant à eux, voient dans la distinction établie par Socrate une distinction pertinente, car les verbes ἔμμεναι et γενέσθαι ne sont pas toujours interchangeables, comme le prouve d'ailleurs un vers de Pindare (*Pyth.* 2.72)²⁵⁶.

Ce débat sur « l'honnêteté » de la manœuvre socratique est important pour notre propos en raison de la conséquence suivante : si le passage 338e-339d du *Protagoras* est ironique, alors la distinction entre ἔμμεναι et γενέσθαι serait superficielle et la technique employée par Socrate serait déconsidérée par Platon, qui la regarderait comme analogue à celle des sophistes. En est-

²⁵² « Fausse contradiction dénoncée par Protagoras » (Babut 1975 : 44); « an alleged inconsistency » (Frede 1986 : 733); « apparent contradiction » (Donlan 1969 : 71).

²⁵³ Babut 1975 : 31-32; Woodbury 1953 : 149.

²⁵⁴ von Wilamowitz-Moellendorff 1913 : 65.

²⁵⁵ Babut 1975 : 35-40.

²⁵⁶ Parry 1965 : 305; Woodbury 1953 : 140-141. Il est à noter que Mayhew (2011 : 136) voit dans la distinction entre ἔμμεναι et γενέσθαι une distinction spécifiquement prodicienne. Nous ne pouvons souscrire à cette dernière interprétation : la distinction entre ἔμμεναι et γενέσθαι provient de Socrate, lequel demande ensuite à Prodicos de confirmer son interprétation.

il vraiment ainsi? Il convient d'en douter. Premièrement, contrairement à ce que laisse entendre D. Babut, le passage 338e-339d du *Protagoras* ne semble pas avoir une touche ironique. En effet, après avoir invité Protagoras à lui poser le premier ses questions, Socrate dit clairement : « ...j'essaierai du même coup de lui [Protagoras] montrer la manière dont, à mon sens, celui qui répond doit répondre » (338d3-4). Il serait donc étonnant que Platon fasse d'une manœuvre malhonnête et sophistique un exemple de la façon de répondre convenablement aux questions. Bien sûr, lorsqu'il fait appel à Prodicos, Socrate donne la raison suivante : il veut se « laisser le temps de réfléchir à ce qu'avait dit le poète » (339e3-5). Nous pourrions donc penser que la distinction sémantique utilisée par Socrate n'est qu'une tactique lui permettant de gagner du temps pour réfléchir au sens profond du poème. Toutefois, il n'est pas aussi clair que Babut semble le penser que cet appel à Prodicos « pour sauver du temps » couvre la totalité de notre passage et non pas uniquement l'invitation de 339e6-340b3. Ainsi, le temps pris par Socrate pour interpellier Prodicos en 339e6-340b3 peut tout autant lui suffire pour réfléchir au poème de Simonide ou, à tout le moins, à une façon d'éviter la contradiction. De plus, nous ne pouvons que remettre en doute l'affirmation de Babut et de Frede à l'effet que la réaction de Socrate devant le « coup de poing dialectique » de Protagoras est feinte, qui plus est que Socrate ne prend pas au sérieux la manœuvre protagoréenne. Il est indéniable que la référence au « coup de poing » met l'accent sur la dimension agonistique de la scène. Toutefois, il n'en demeure pas moins que les « symptômes » décrits par Socrate à la suite de cette blessure imaginaire correspondent en tout point à ceux que nous avons relevés précédemment, lesquels font partie du champ sémantique de la contradiction. Platon prend d'ailleurs bien soin de montrer que Socrate considère comme possible l'interprétation de Protagoras (« Et, en disant ces mots, je me mis à craindre qu'il n'eût un peu raison. » [339d7-8]). De plus, le fait que Socrate affirme bien

connaître le poème de Simonide pour l'avoir amplement étudié n'invalide nullement la surprise de Socrate devant la contradiction relevée par Protagoras²⁵⁷. Si Socrate connaît réellement le poème de Simonide, le fait qu'il contienne une contradiction qui lui a échappé n'aurait nul autre effet que de le surprendre et de l'étonner. Comme on le voit aisément, ce dernier argument visant à appuyer le caractère ironique du passage 338e-339d est faible, car il peut être utilisé en deux sens opposés : d'un côté, démontrer que la réaction de Socrate est artificielle, de l'autre, montrer qu'elle est authentique. Qui plus est, il convient de souligner que dans le *Timée* (27d-29d), Platon lui-même traite les verbes « être » et « devenir » comme deux termes n'entretenant pas de relation de synonymie²⁵⁸. Enfin, pour une raison qui demeure encore inconnue, un élément important a échappé à l'ensemble des commentateurs de ce passage : la réponse de Socrate s'inscrit dans le cadre d'un *elenchos* en bonne et due forme mené par nul autre que Protagoras²⁵⁹. Cet *elenchos* revêt la forme suivante : présentation d'une thèse initiale (« le poème de Simonide est bien fait »), utilisation d'une proposition secondaire (« si le poète s'y contredit, alors le poème ne sera pas bien fait »), présentation d'un exemple (le poète se contredit dans deux passages précis), conclusion (« le poème n'est pas bien fait », donc Socrate est réfuté). Comme nous l'avons vu précédemment, Platon associe la contradiction à l'ignorance la plus pure, soit l'ignorance qui s'ignore elle-même, laquelle diffère de l'ignorance socratique. Qui plus est, il associe la contradiction, symptôme de l'ignorance, à une maladie. Il serait donc fort étonnant

²⁵⁷ « His insistence and the fact that he knows the poem by heart and needs no reminder from Protagoras discredits his initial claim that Protagoras' attack against Simonides hit him like a "stunning blow" (cf. 339e). » (Frede 1986 : 737)

²⁵⁸ Sur la question voir Dorion 2009 : 531.

²⁵⁹ Selon Donlan, Protagoras a uniquement comme but de montrer que Simonide est un poète imparfait (Donlan 1969 : 75). D'après Babut, la contradiction soulevée par Protagoras prend place dans une thèse plus large (Babut 1975 : 35, 43 et 45). En d'autres mots, en soulevant une contradiction, Protagoras défend une thèse et ne réfute pas. Frede, quant à elle, voit dans la contradiction soulevée par Protagoras une invitation à expliquer un poème (Frede 1986 : 733).

que Platon présente son maître en train d'utiliser une tactique contestable (pour Platon lui-même et les lecteurs du IV^e siècle) afin d'éviter de se faire réfuter. En effet, si cela était vraiment le cas, alors Socrate n'échapperait à la contradiction que par un procédé frauduleux, ce qui voudrait dire que la contradiction demeurerait. Socrate serait donc réellement contredit. Or, au vu de l'analyse précédente, il serait étonnant que Platon veuille montrer Socrate en train de se contredire. Pour toutes ces raisons, nous ne pensons pas que le passage 338e-339d soit une description ironique d'une technique sophistique que Platon condamne. Nous sommes même d'avis que Platon considère la distinction des termes comme une technique adéquate pour se sortir d'une contradiction. En d'autres mots, elle n'est pas une technique que Platon condamne impérativement. Bien sûr, le Socrate de Platon estime peu cette technique lorsqu'elle est utilisée pour introduire des distinctions superficielles, car elle embrouille la discussion. Toutefois, il ne semble pas la condamner lorsqu'il s'agit d'établir des distinctions importantes, entre autres celles qui permettent d'éviter de fausses contradictions. Sur cette question, l'*Euthydème* (277d-278e) nous offre un bel exemple. Après avoir essuyé pas moins de quatre mises en contradiction successives, lesquelles jouaient entre autres sur la polysémie des termes, Clinias se sent écroulé. Socrate tente alors de le rassurer en lui expliquant les manœuvres mêmes des deux frères éristiques :

Ne t'étonne pas, Clinias, si ces façons d'argumenter te semblent insolites. Peut-être ne vois-tu pas ce que les deux étrangers sont en train de faire autour de toi. (...) Tout d'abord, comme dit Prodicos, il faut apprendre le juste emploi des mots (ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ) : c'est précisément ce que te montrent les deux étrangers; ils te font voir que tu ignorais le sens du mot *apprendre*. Les gens l'appliquent à qui, ne possédant d'abord aucune connaissance sur un objet, acquiert ensuite cette connaissance; ils emploient aussi ce même mot quand, déjà pourvu de la connaissance, il s'en sert pour examiner le même objet, soit dans la pratique, soit dans la théorie. C'est ce qu'on nomme, il est vrai, *comprendre* plutôt que *apprendre*; mais parfois aussi on dit *apprendre*. Or, tu n'as pas su voir, comme ils le prouvent, que le même mot était appliqué à des cas opposés, à l'homme qui sait comme à celui qui ignore. (277d4-278b7)

Le passage 338e-339d du *Protagoras* concerne la synonymie : nous avons deux termes de sens proche qui se distinguent néanmoins l'un de l'autre. Le passage 277d-278e de l'*Euthydème*, quant à lui, concerne la polysémie : un seul et même terme peut être utilisé dans plus d'un sens. Ces deux types de savoir semblent faire partie d'une seule et même science, soit le juste emploi des mots (περὶ ὀνομάτων ὀρθότης). Malheureusement, notre source principale sur la question demeure Platon, et ce dernier n'est pas des plus explicites sur la question. Il est donc difficile de reconstruire avec exactitude la science linguistique de Prodicos et de décrire explicitement en quoi elle consistait²⁶⁰. Ceci étant dit, il n'en demeure pas moins que les passages 338e-339d du *Protagoras* et 277d-278e de l'*Euthydème* citent tous les deux la « science » de Prodicos en lien avec la réfutation, plus précisément avec le *détournement* de celle-ci, le premier lorsque Socrate évite de près la mise en contradiction servie par Protagoras, le second lorsque Socrate explique au jeune Clinias les raisons qui ont mené à sa réfutation (il va sans dire que si Clinias avait été mis au fait des distinctions sémantiques propres au verbe μανθάνειν, il aurait été en mesure d'éviter la contradiction et, par voie de conséquence, la réfutation). A notre avis, le passage 277d-278e de l'*Euthydème* ne contient aucune ironie²⁶¹ et

²⁶⁰ Trois autres sources confirment l'attrait de Prodicos pour les distinctions sémantiques : 1) Aristote raconte que Prodicos divisait une seule chose, le plaisir, en trois termes : joie, délectation et gaîté (*Top.* II 6, 112b21-24) ; 2) Marcellinos affirme que Thucydide tenta d'imiter la « précision dans les mots » (ἀκριβολογία) de Prodicos (DK et U A9) ; 3) Gallien montre que ses distinctions sémantiques s'étendaient au-delà du domaine moral pour atteindre celui de la médecine (DK et U B4). « Que Prodicos ait partagé avec Protagoras, de même qu'avec d'autres sophistes, un intérêt pour la justesse des mots ne doit pas faire perdre de vue l'originalité et la nouveauté de sa position. Prodicos semble en effet être le premier qui se soit intéressé aux nuances et aux différences sémantiques qui empêchent de considérer comme de parfaits synonymes des termes qui sont le plus souvent employés indifféremment, comme s'ils avaient exactement la même signification. » (Dorion 2009 : 346)

²⁶¹ « In this passage Socrates first gives credit to Prodicus for stating a general principle of sophistry, that one is obligated to learn about correctness in words; and we need not suspect that he is being completely ironical; if Kleinias were to possess the power to disentangle near synonyms, he might not have fallen into these verbal traps. (...) But not without heavy irony is the credit that Socrates attributes to the brothers for providing Kleinias with this lesson in Prodicus' wisdom, as if all along they had been trying to demonstrate a truth about predication, that one and the same word can denote subjects in contrary states. » (Chance 1992 : 50-51)

montre même un certain respect de Platon pour l'art de Prodicos²⁶². Plus que tout, il montre que Platon a réfléchi à l'art des Éristiques et qu'il considère que le juste emploi des mots à *la Prodicos* a une utilité : il permet d'échapper à la contradiction, surtout lorsque celle-ci est apparente et sophistique, et de bien circonscrire certains concepts. Il est donc fort possible qu'il en aille de même du passage 338e-339d du *Protagoras*, quoique ce dernier dialogue se montre plus critique envers la technique protagoréenne²⁶³.

Le passage 161b-163d du *Charmide* permet d'expliquer les raisons pour lesquelles Platon n'est pas totalement séduit par la distinction des mots de sens voisin. Résumons la scène. Après avoir été réfuté à deux reprises, le jeune Charmide propose une troisième définition, selon laquelle « la sagesse consisterait à faire ses propres affaires » (σωφροσύνη... τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν [161b6]). Cette définition n'est pas de Charmide : il l'a entendue de la bouche même de Critias, même si ce dernier refuse d'abord de le reconnaître (161c). Qu'à cela ne tienne : Socrate juge cette définition mystérieuse, voire incompréhensible. Socrate utilise d'ailleurs à deux reprises le terme αἴνιγμα (161c9, 162b4) et à une reprise le verbe αἰνίσσομαι (162a10) pour décrire la définition de Critias. Cet emploi des termes de la famille d'αἴνιγμα rappelle celui du passage de l'*Apologie de Socrate* que nous avons étudié dans la première partie (26e6-28a5)

²⁶² Voir également le *Lachès* 197d-e. Dorion (1997 : 148-149) : « Quand bien même les allusions de Socrate à Prodicos seraient souvent et fortement teintées d'ironie, il n'en demeure pas moins que Prodicos a l'honneur d'être le seul sophiste dont Socrate affirme à plusieurs reprises avoir suivi l'enseignement; en outre, (...) Socrate tient en haute estime les distinctions sémantiques que Prodicos s'efforce d'établir entre des mots qui passent habituellement pour de parfaits synonymes. »

²⁶³ Par exemple, en 358b-c, Socrate demande à Protagoras d'oublier ses distinctions sémantiques : « Vous reconnaissez donc, dis-je, que l'agréable est bon, et le désagréable mauvais. Mais je laisse de côté la division des mots de Prodicos; en effet, mon très cher Prodicos, que tu parles d'agréable, de plaisant, de réjouissant, quel que soit le terme qu'il te plaît de choisir, et d'où tu le tires, réponds-moi sur ce que je veux savoir. Prodicos sourit, et me donna son accord; les autres en firent de même. ». Il convient ici de noter que Prodicos distinguait en 337a-c le plaisir et la joie, tandis que le passage ci-dessus laisse plutôt présumer que la joie est un plaisir. Le passage 358b-c ne correspond donc pas aux paroles mêmes de Prodicos, telles que présentées par Platon quelques pages plus tôt.

et dans lequel ces termes renvoyaient directement à une contradiction. Il en va de même dans ce passage du *Charmide*. Selon Socrate, la définition de Critias est une énigme, car elle est associée à de nombreuses incohérences. Ainsi, le maître d'école fait ses « propres affaires » en écrivant, mais il ne fait pas « ses propres affaires » en écrivant autre chose que son propre nom. De manière similaire, l'artisan fait ses « propres affaires » en réalisant les produits de son art, mais il ne fait pas « ses propres affaires » en les réalisant pour d'autres que pour lui-même. Pour piquer Critias, Socrate conclut : « (...) il s'exprime donc par énigmes, à ce qu'il semble, celui qui affirme que la sagesse consiste à faire ses propres affaires; sinon, il est vraiment simpliste. À moins que ce ne soit à quelqu'un de stupide que tu as entendu dire cela, Charmide? » (162a10-b2).

Il n'en fallait pas plus à Critias pour sortir de ses gonds. La ruse socratique a bien fonctionné : Critias reconnaît maintenant être l'auteur de la définition et se dit prêt à la défendre et à la présenter sous une lumière plus favorable que Charmide. Socrate commence par demander à Critias s'il répondrait par l'affirmative à la question qu'il avait posée précédemment : « tous les artisans fabriquent-ils quelque chose » (τοὺς δημιουργοὺς πάντας ποιεῖν τι; [162e9])? Critias répond que oui. Il reconnaît même que les artisans fabriquent des objets pour les autres. Selon Socrate, le discours de Critias est contradictoire : si la sagesse consiste à faire ses propres affaires et que les artisans fabriquent des objets pour d'autres qu'eux-mêmes, alors les artisans ne peuvent faire preuve de sagesse. Or, Critias soutient que les artisans peuvent être sages même s'ils fabriquent des objets pour d'autres qu'eux-mêmes. Il semble donc

que la définition de Critias soit inadéquate, car contradictoire²⁶⁴, comme cela avait été mis en lumière précédemment. Que fera Critias pour sauver sa définition de l'accusation de contradiction? Il établira une distinction entre les verbes πράττειν et ποιεῖν : « Si j'ai reconnu que ceux qui fabriquent les affaires des autres sont sages, ai-je pour autant reconnu, demanda-t-il, que ceux qui s'occupent des affaires d'autrui le sont? » (Ἐγὼ γὰρ που, ἢ δ' ὅς, τοῦθ' ὠμολόγηκα, ὡς οἱ τὰ τῶν ἄλλων πράττοντες σωφρονοῦσιν, εἰ τοὺς ποιοῦντας ὠμολόγησα [163a10-13]). Socrate lui demande alors s'il distingue les verbes πράττειν et ποιεῖν. Critias affirme que oui et se lance dans une analyse sémantique alambiquée, voire tirée par les cheveux, qui a pour défaut évident d'embrouiller la discussion et d'incorporer des éléments qui n'ont rien à voir avec le sujet de conversation (p. ex., l'analyse d'un passage d'Hésiode). Socrate rattachera l'analyse de Critias à l'art de Prodicos (« distinctions entre les mots ») et ajoutera en guise de conclusion qu'elle n'a nullement contribué à clarifier la définition qui fait l'objet du débat. En effet, Socrate considérait déjà la définition de Critias comme peu claire, car il y suspectait la présence d'une ambiguïté (161d1-4); l'explication alambiquée de Critias ne lui aura rien apporté²⁶⁵, si ce n'est que Socrate cessera de l'examiner et – par voie de conséquence – de la réfuter.

²⁶⁴ Nous ne trouvons pas ici l'expression ἐναντία λέγειν, mais le passage fait clairement référence à une contradiction : [Socrate] « Ils peuvent donc être sages bien qu'ils ne fabriquent pas seulement leurs propres affaires? » [Critias] « Qu'est-ce qui l'empêche? » [Socrate] « Rien en ce qui me concerne. Mais vois s'il n'en est pas empêché celui qui, après avoir fait l'hypothèse que la sagesse consiste à faire ses propres affaires, soutient ensuite que rien n'empêche que ceux qui font les affaires des autres soient également sages. » (Οὐδὲν ἐμέ γε, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλ' ὄρα μὴ ἐκεῖνον κωλύει, ὃς ὑποθέμενος σωφροσύνην εἶναι τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν ἔπειτα οὐδὲν φησι κωλύειν καὶ τοὺς τὰ τῶν ἄλλων πράττοντας σωφρονεῖν.) (163a4-9)

²⁶⁵ « Critias, répondis-je, tu n'avais pas sitôt commencé que j'avais à peu près compris ton argument, à savoir que tu appellerais *bon* ce qui nous est propre et ce qui nous concerne, et *actions* les productions de choses bonnes. C'est que j'ai entendu des milliers de fois Prodicos faire des distinctions entre les mots (καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος)! En ce qui me concerne, je te permets d'attribuer aux mots la signification que tu voudras pour chacun; montre-moi seulement à quoi tu appliques le mot que tu emploies. Reprenons donc depuis le début et donne-moi une définition plus claire. » (163d)

Une première question se pose : Critias est-il autorisé à établir une telle distinction entre les verbes *πράττειν* et *ποιεῖν*? Il semble qu'il soit ici plus facile de répondre à cette question qu'à celle soulevée par le passage 338e-339d du *Protagoras* et qui concernait la distinction entre *ἔμμεναι* et *γενέσθαι*. En effet, la distinction entre *πράττειν* et *ποιεῖν* dans le passage 161b-163d du *Charmide* est rendue nécessaire en raison d'une manœuvre quelque peu malhonnête exécutée par Socrate lui-même. Ainsi, lorsqu'il questionne Charmide sur la définition selon laquelle « la sagesse consisterait à faire ses propres affaires », Socrate utilise obstinément le même verbe : *πράττειν*. Une fois que Critias consent à entrer dans la discussion, Socrate réitérera cette définition, demandera à Critias si les artisans fabriquent (*ποιεῖν*) les choses d'autrui et, devant la réponse affirmative de Critias, conclura que les artisans s'occupent (*πράττειν*) des affaires d'autrui. Socrate passe donc subrepticement d'un terme à l'autre, comme si ceux-ci étaient des synonymes exacts. Ce passage d'un synonyme à l'autre est visible dès 162e7-9 : Socrate substitue le terme *ποιεῖν* à *πράττειν* en faisant comme si la question qu'il posait était identique à celle discutée en 161d-162a (dans lequel seul le terme *πράττειν* est utilisé). Critias est donc autorisé à établir une distinction sémantique entre deux termes de sens voisin puisqu'il n'a jamais consenti à assimiler les verbes *πράττειν* et *ποιεῖν*.

La manœuvre de Socrate est douteuse, comme l'ont remarqué de nombreux commentateurs²⁶⁶. Toutefois, il convient de remarquer qu'il ne s'agit pas de la première fois que Platon décrit son maître en train d'utiliser une telle manœuvre (p. ex., en *Protagoras* 329c-

²⁶⁶ « ...Socrate est parvenu à cette prétendue contradiction par le biais d'une substitution illégitime » (Dorion 2004 : 131); « Socrates commences a refutation based on the questionable identity between *doing* and *making* but Critias notices the trap... » (Press 2002 : 258); « For example : when Socrates equates the definition of temperance as *doing one's own business* (...) with *making one's own things* (121d2b), he [Critias] correctly detects the fallacy (163a-b) » (Tsouna 1997 : 67).

333b). Par conséquent, il est impossible de savoir si Platon considérait cette manœuvre comme un exemple de mauvais raisonnement ou, tout simplement, de raisonnement sophistique²⁶⁷. Bien sûr, si Socrate était parvenu à montrer que les verbes *πράττειν* et *ποιεῖν* sont bel et bien de véritables synonymes, alors l'accusation de raisonnement sophistique tomberait d'elle-même. Or, Socrate n'adoptera pas une telle approche. Devant la distinction établie par Critias, il décidera de reculer et d'attaquer un autre point. Il appert donc que la distinction entre termes de sens voisin soit une tactique efficace pour éviter la contradiction puisqu'elle court-circuite la manœuvre socratique.

Toutefois, la tactique de Critias n'est pas efficace parce qu'elle donne naissance à des conclusions vraies : elle est surtout efficace parce qu'elle détourne le sujet de conversation et embrouille la discussion. Sur cette question, le passage 163b1-c9 est des plus évocateurs. Platon semble d'ailleurs avoir pris un malin plaisir à dépeindre l'explication alambiquée de Critias :

[Socrate] Dis-moi, repris-je, ce n'est pas la même chose que tu appelles « fabriquer » et « faire »? [Critias] Pas du tout, répondit-il. « Travailler » (*ἐργάζεσθαι*) et « fabriquer » (*ποιεῖν*) ne sont pas non plus la même chose. Je l'ai appris d'Hésiode, qui dit qu'*aucun travail ne mérite le blâme*. Crois-tu donc que s'il appelait « travailler » (*ἐργάζεσθαι*) et « faire » (*πράττειν*) des travaux semblables à ceux dont tu parlais à l'instant, il affirmerait que le blâme ne s'attache à personne qui taille le cuir, qui vend des salaisons ou qui se prostitue? Non, Socrate, il ne faut pas le croire! Je crois plutôt qu'Hésiode considérait que la fabrication (*ποίησις*) est autre chose que l'action (*πράξις*) et le travail (*ἐργασία*), et qu'un objet fabriqué (*ποίημα*) mérite parfois le blâme, lorsqu'il ne s'accompagne pas de beauté, tandis que le travail (*ἔργον*) ne mérite jamais le blâme. En effet, il appelait « travail » (*ἔργον*) ce qui était fabriqué avec un souci de beauté et d'utilité, et les fabrications de ce genre sont pour lui des travaux (*ἐργασίαι*) et des actions (*πράξεις*). Et il faut ajouter qu'il considérait que seules les fabrications de ce genre nous étaient propres, alors que toutes celles qui sont nuisibles nous sont étrangères. En conclusion, il faut croire qu'Hésiode aussi, comme tout homme réfléchi, appelle 'sage' celui qui fait ses propres affaires. (163b1-c9)

²⁶⁷ De l'avis de T. M. Tuozzo, le personnage de Socrate serait passé consciemment du verbe *πράττειν* au verbe *ποιεῖν* pour provoquer une réaction chez Critias : « The use of *ποιεῖν* instead of *πράττειν* provides the loophole through which Critias escapes the refutation to which Charmides fell victim ». Socrate utilise le verbe *ποιεῖν* « in order to leave this loophole open ». « He [Socrates] wants Critias to notice, and seize upon, the discrepancy in order to elaborate the distinctive sort of value that *σοφροσύνη* brings to its possessor ». (Tuozzo 2014 : 172 et 174).

Tout d'abord, il convient de noter que Critias ne se penche pas une seule fois sur les raisons qui appuient la distinction entre πράττειν et ποιεῖν, mais qu'il introduit plutôt de nouvelles distinctions sémantiques, notamment entre « travailler » (ἐργάζεσθαι) et « fabriquer » (ποιεῖν) et « travailler » (ἐργάζεσθαι) et « faire » (πράττειν). Ce passage du *Charmide* se distingue donc de celui du *Protagoras*, dans lequel Socrate s'était quant à lui borné à expliciter la différence de sens entre les deux termes qui faisaient alors l'objet de la discussion. De plus, Critias réalise un véritable tour de force dans son interprétation littéraire : les vers qu'il cite des *Travaux et des Jours* d'Hésiode ne contiennent même pas les verbes πράττειν et ποιεῖν²⁶⁸. Il cite donc un texte qui n'a rien à voir avec le sujet de discussion, à savoir la différence entre πράττειν et ποιεῖν. Enfin, il convient de noter l'incohérence même de l'interprétation donnée par Critias. Critias soutient en 163b9-163c1 qu'Hésiode distingue la fabrication (ποίησις) de l'action (πράξις) et du travail (ἐργασία), alors qu'il dit quelques lignes plus tard (163c4) qu'Hésiode appelle les productions (ποίησις) d'une certaine sorte des « actions » (πράξεις) et des « travaux » (ἐργασίαι)²⁶⁹. En fait, tout se passe comme si Critias ne comprenait rien aux distinctions qu'il présentait. Dans l'ensemble du passage, Critias donne l'impression d'un perroquet qui répète sans les comprendre les paroles d'autres personnes, à commencer par Socrate. Ainsi, la définition qu'il donne de la sagesse est d'inspiration socratique²⁷⁰. Critias la présente, mais est incapable de la défendre. Quant aux distinctions sémantiques qu'il introduit, qu'il semble être inspirées de Prodicos, elles lui permettent d'échapper à la contradiction, mais sont utilisées avec une telle confusion que le lecteur a vivement l'impression que Critias « parle

²⁶⁸ Tuozzo 2014 : 174.

²⁶⁹ Dorion 2004 : 130. Dans le même sens, voir Wolfsdorf 2008 : 221.

²⁷⁰ Press 2002 : 327. Eisenstadt est plutôt d'avis que cette définition est un lieu commun à l'époque où vivait Platon (Eisenstadt 2008 : 492-493).

pour ne rien dire ». Nous savons également par Xénophon (*Mém.* I 2, §56-61) que le vers d'Hésiode cité par Critias avait fait l'objet par Socrate d'une analyse poussée, dans laquelle ce dernier assimilait « travailler » (ἐργάζεσθαι) et « faire » (πράττειν). Enfin, le recours à l'exégèse poétique semble également d'inspiration sophistique.

La manœuvre déployée par Critias pour échapper à la contradiction a malheureusement été occultée par la majorité des commentateurs. Tuckey décrit celle-ci comme une simple « distinction sophistique »²⁷¹, Roochnik, comme « un jeu de mots à la Prodicos »²⁷² et Kahn comme un « jeu de mots sophistique »²⁷³. Hazebroucq juge la distinction « insignifiante » puisque Socrate la négligera par la suite²⁷⁴. En fait, certains commentateurs ont surtout utilisé le passage 161b-163d du *Charmide* pour montrer que Critias était un sophiste, comme si la référence à Prodicos permettait à elle seule de le démontrer. Or, bien que Critias ait été classé par Diels et Kranz parmi les sophistes, il est aujourd'hui couramment reconnu qu'il n'en était pas un. Un seul témoignage ancien vient appuyer la thèse selon laquelle Critias appartenait au groupe des sophistes (Κριτίας... ὁ σοφιστής), et celui-ci date du troisième siècle de notre ère : les *Vies des sophistes* (I 16) de Philostrate. Toutefois, dans ce dernier texte, il est fort possible que Philostrate, influencé par Hérodote Atticus, entendait le terme σοφιστής dans le sens plus large d'« orateur »²⁷⁵. Qui plus est, le témoignage de Philostrate intervient sept siècles après l'écriture du *Charmide* de Platon. En fait, il semble improbable, voire impossible, que Critias ait été un sophiste. Citoyen athénien doté d'une grande fortune et appartenant à une grande

²⁷¹ Tuckey 1951 : 22.

²⁷² Roochnik 1996 : 111.

²⁷³ Kahn 1996 : 190.

²⁷⁴ Hazebroucq 1997 : 241.

²⁷⁵ Sur la question, voir Brisson 2009 : 393 à 397.

famille aristocratique, il s'occupait principalement de politique. Bref, il prononçait des discours politiques, mais n'enseignait pas leur composition. En d'autres mots, plutôt qu'être un « sophiste », il est plus probable que Critias ait suivi l'enseignement de certains sophistes ou qu'il ait tout simplement été au fait des courants intellectuels de son époque²⁷⁶. Ce qui est reconnu de tous, cependant, c'est que Critias fut un temps un disciple de Socrate. Il n'est donc pas exclu que la technique visant à distinguer les termes de sens voisin pour échapper à la contradiction lui ait été inspirée par Socrate lui-même, lequel la tenait de Prodicos. Sur la chose, toutefois, Platon ne s'exprime jamais explicitement.

La manœuvre utilisée par Critias en *Charmide* 161b-163d est décrite de manière négative. Ou plutôt : ce n'est pas la manœuvre elle-même qui est décrite négativement, mais l'utilisation qu'en fait Critias. En effet, Critias commence par distinguer deux termes de sens voisin, puis se perd dans une explication compliquée dans laquelle il finit par différencier plusieurs termes qui n'avaient aucun rapport avec la discussion qui précédait, sinon de loin. Au départ, les intentions de Critias étaient bonnes : il entend effacer une assimilation insidieuse introduite par Socrate et avec laquelle il n'était pas d'accord. Toutefois, la façon dont il s'y prend tient du véritable cafouillage et montre qu'il ne possède pas les qualités dialectiques qu'il pense posséder²⁷⁷. Quant à la même manœuvre décrite par Platon dans le *Protagoras*, il est

²⁷⁶ « ... there is no reason to think that Plato thought of Critias as a sophist, or that he thought his audience would do so. Critias did not teach rhetoric (or political virtue) for pay; no one in the fourth century ever refers to him as a sophist. The fragments of Critias' work show that he was abreast of the intellectual currents of the late 5th century, including sophistic ones » (Tuozzo 2014 : 68).

²⁷⁷ L'opinion des commentateurs relative aux capacités dialectiques de Critias varie considérablement. Selon Dorion, Critias n'est pas un bon dialecticien « puisque la compétence dialectique consiste (...) pour le répondant, à rendre raison (...) de la position qu'il défend... » (2004 : 45). Press, quant à lui, remarque certaines aptitudes dialectiques chez Critias, quoique celles-ci ne soient pas intégralement développées : « Critias is portrayed as dialectically cagey; note the distinction between *making* and *doing* at 163a. He makes sound objections to Socrates' »

difficile de lui attribuer une valeur positive ou négative, car le poème qui y est discuté ne nous est pas connu en son entier et, par conséquent, nous ne pouvons juger avec discernement de son sens global. Cependant, il semble que le passage 338e-339d du *Protagoras* soit dépourvu de cette ironie que certains lui ont attribuée. De plus, Platon y décrit un moyen efficace utilisé par nul autre que Socrate pour éviter de se faire réfuter par Protagoras. Enfin, la manœuvre décrite par Platon dans l'*Euthydème* 277d-278e est quant à elle décrite de manière positive puisqu'elle est présentée par Socrate comme un moyen d'éviter de faire l'objet d'une réfutation éristique fallacieuse.

La manœuvre qui consiste à distinguer les mots de sens voisin n'est donc pas toujours condamnée par Platon. Il la reconnaît efficace pour éviter la contradiction et la réfutation, mais condamne son utilisation lorsqu'il s'agit d'établir des distinctions vides. Il serait donc vain de reléguer cette manœuvre parmi les « tours » ou « jeux de mots » fallacieux enseignés par les sophistes et décriés par Platon. La distinction entre les mots de sens voisin apparaît comme une manœuvre légitime dans toute discussion de nature philosophique. Elle permet de distinguer des concepts qui apparaissent bien souvent comme semblables en raison des termes qui sont utilisés. Surtout, elle permet d'échapper à la contradiction, en particulier lorsque celle-ci est obtenue par des moyens insidieux. Il ne faut donc pas s'étonner qu'Aristote ait lui-même stipulé, dans les *Réfutations Sophistiques*, qu'une réfutation véritable doit reposer sur l'attribution des mêmes attributs et non sur des synonymes, à moins bien sûr qu'il soit établi que les deux termes synonymes renvoient au même concept. Plus que tout, la manœuvre décrite par Platon met

procedure (163a, 165a, 166c), though he is unable to follow them. » (2002 : 256) V. Tsouna considère quant à elle que Critias fait montre d'un « impressive intellectual apparatus » (1997 : 67).

l'accent sur un fait important pour notre sujet d'analyse : toute contradiction, pour être opérante, doit porter sur le *même*, entendu comme « le même terme » ou « deux termes synonymes renvoyant au même concept ». Cette précision a sans doute été rendue nécessaire par les procédés malhonnêtes et insidieux utilisés par les sophistes. Bien qu'elle nous apparaisse aujourd'hui comme simpliste ou allant de soi, cette précision ne l'était peut-être pas au IV^e siècle avant notre ère et, pour cette raison, constitue un pas en avant dans la recherche des conditions de validité de tout raisonnement.

2.4 Conclusion

Les métaphores contenues dans les dialogues réfutatifs nous permettent d'en apprendre beaucoup sur la conception platonicienne de la contradiction. Commençons par les conclusions logiques qu'il nous est permis de tirer. Tout d'abord, par la métaphore musicale, Platon nous fait comprendre que la contradiction accueille en elle-même deux éléments mutuellement exclusifs qui ne pourront jamais viser à l'union. Pourquoi? Parce que l'harmonie est l'union d'éléments opposés qui peuvent néanmoins s'accorder. Or, la contradiction est liée à l'absence d'harmonie. Par conséquent, les deux éléments opposés qu'elle abrite ne peuvent s'accorder et elle apparaît ainsi comme une forme de contrariété qui ne peut être dénouée. Le passage 333a-b du *Protagoras* montre que deux propositions contradictoires ne peuvent co-exister au même moment ou être affirmées en même temps au sujet du même objet. Il est nécessaire de choisir l'une et de rejeter l'autre. Le passage 92c du *Phédon* abonde également dans ce sens. En termes logiques, nous dirions donc que deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. Le passage 338e-339d du *Protagoras* laisse quant à lui présumer que deux propositions contradictoires ne peuvent également être fausses en même temps. Ainsi, de deux

propositions contradictoires, l'une est nécessairement vraie, l'autre est nécessairement fausse. Elles ne peuvent être ni vraies ni fausses en même temps. Cette caractérisation platonicienne de l'acte de (se) contredire ressemble donc bien plus à la description aristotélicienne de l'ἀντίφασις qu'à celle de l'ἐναντίος (*Sur l'interprétation* 7), à ceci près que les propositions contradictoires platoniciennes présentent rarement des marqueurs universels ou existentiels explicites. Deuxièmement, la description platonicienne de la façon d'échapper à la contradiction révèle de manière explicite qu'une contradiction véritable doit porter *sur le même* et anticipe ainsi certaines remarques aristotéliciennes (*SE* 5, 167a22-25). Plus précisément, pour qu'il y ait contradiction, il est nécessaire que le même terme soit affirmé, puis nié. Sinon, il convient de déterminer si les deux termes en question sont de véritables synonymes. De plus, les passages 338e-339d du *Protagoras*, 277d-278e de l'*Euthydème* et 161b-163d du *Charmide* soulignent l'existence d'un procédé utile pour se sortir d'une contradiction : la distinction entre les termes de sens voisin. Cette distinction est explicitement associée à la personne de Prodicos, mais nous ne pouvons dire avec certitude si le procédé consistant à utiliser une telle distinction pour se sortir d'une contradiction a réellement une origine sophistique. Contrairement à ce que certains commentateurs ont pensé, Platon ne condamne pas impérativement l'utilisation de cette manœuvre. Bien sûr, le Socrate de Platon apprécie peu cette technique lorsqu'elle sert à introduire des distinctions superficielles. Cependant, il ne la condamne pas lorsqu'il s'agit de poser des distinctions importantes, entre autres celles qui permettent d'éviter de fausses contradictions.

Quant aux conclusions d'ordre éthique, elles sont également nombreuses. La métaphore musicale nous apprend qu'une contradiction ne se rapporte pas uniquement à deux propositions,

mais également à des actes et à des paroles. La contradiction naît lorsqu'il y a absence d'harmonie ou désaccord entre les actes et les paroles. Le désaccord dont il est ici question résulte de l'opposition d'un individu avec lui-même, ce qui débouche sur un conflit d'ordre moral. La réfutation – ou la mise en lumière de contradictions entre la pensée et les actions – permet de régler la conduite de l'être humain et de l'aider à poser les actions appropriées. Elle permet de déterminer si l'être humain vit sa vie de manière convenable. Quant à la métaphore médicale, elle nous informe que Platon concevait l'ignorance qui s'ignore elle-même comme le plus grand mal qui soit, car elle est responsable des pires erreurs de conduite. Or, l'ignorance est visible par la contradiction ou, en d'autres mots, la contradiction est le symptôme de cette maladie nommée ignorance. Ainsi, celui qui sait ne se contredira pas sur une question, mais donnera toujours des réponses fermes et cohérentes. La connaissance est donc associée à un objet fixe, et cet objet est l'opposé d'un objet contradictoire. La métaphore médicale éclaire aussi la visée de l'*elenchos* socratique : débarrasser la personne à qui on pose des questions de ses opinions contradictoires et, par voie de conséquence, de son ignorance. L'*elenchos* a ainsi une dimension éthique et existentielle capitale : c'est en se faisant réfuter et en reconnaissant que l'on ne sait pas ce que l'on croyait connaître qu'on prépare le terrain à la véritable éducation, à la vérité et à l'amélioration de soi. Au contraire, c'est en ignorant sa propre ignorance qu'on commet les pires erreurs de conduite, qu'on incite d'autres à en commettre et qu'on compromet le salut de son âme.

Troisième partie

Chapitre 1 : L'antilogique

La première partie de notre thèse a montré que Platon utilisait l'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi, pour décrire l'acte de (se) contredire en contexte réfutatif. Cette expression se rapportait dans la plupart des cas à une contradiction par négation (« p & ~p ») et, moins souvent, à une contradiction par contrariété (p. ex., « le beau et le laid sont la même chose »). De plus, nous avons montré que Platon utilisait quelquefois le terme ἐναντία seul pour décrire ce que nous appelons aujourd'hui « une contradiction ». Les ἐναντία apparaîtraient même comme les obscurs ancêtres de l'ἀντίφασις aristotélicienne.

Or, un autre terme du corpus platonicien sert également à exprimer la notion de « contradiction » : le substantif ἀντιλογία, lequel a donné naissance à notre « antilogie » français. Platon l'utilise à deux reprises, et ce, dans le même texte, soit en *République* 454b2 et 539b4²⁷⁸. Qui plus est, Platon emploie de nombreux autres termes de la famille d'ἀντιλογία pour décrire des gens ou des situations qui ont tout à voir avec la contradiction, entre autres le verbe ἀντιλέγειν pour signifier « contredire », « nier », « opposer » et même « réfuter », l'adjectif substantivé ἀντιλογικός pour décrire une catégorie précise, mais combien énigmatique, d'individus et l'adjectif ἀντιλογική, associé ou non au terme τέχνη, pour caractériser une technique d'argumentation. Au total, Platon utilise cette famille de termes à 57 reprises²⁷⁹.

²⁷⁸ Il est à noter que le manuscrit *Vindobonensis* 54 (W) contient aussi la variante ἐν ἀντιλογίᾳ (*Sophiste* 236e5). Les éditeurs optent plutôt pour la leçon ἐναντιολογίᾳ (manuscrits B et T). Sur la question, voir la note 188.

²⁷⁹ Voir l'Annexe 2 pour connaître toutes les occurrences.

Le verbe ἀντιλέγειν apparaît comme l’ancêtre des termes ἀντιλογία et ἀντιλογικός²⁸⁰. Né au V^e siècle avant notre ère, il est inséparable du contexte qui l’a vu naître : la démocratie. Ce verbe a en effet fleuri dans les milieux rhétoriques, plus précisément dans le contexte des tribunaux. Sa première occurrence écrite conservée remonterait à 441 avant notre ère, dans l’*Antigone* de Sophocle, où il est utilisé dans le sens courant de « nier » (ἐς δαιμόνιον τέρας ἀμφοῖν τόδε: πῶς εἰδὼς ἀντιλογήσω τήνδ’ οὐκ εἶναι παῖδ’ Ἀντιγόνην [l. 377])²⁸¹. Moins de vingt ans après l’*Antigone* de Sophocle, ce même verbe prend un sens plus sophistique et est clairement associé au contexte argumentatif : Aristophane l’utilise dans les *Nuées* pour décrire une technique qui fait l’objet d’un enseignement sophistique (donné par nul autre qu’un certain Socrate!) et qui est employée dans les tribunaux pour défendre la cause la plus faible, soit la cause injuste²⁸². Thucydide l’utilise également dans l’*Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. On ne sait à quel moment le terme entra dans le vocabulaire philosophique ou dialectique. Hippocrate fait usage du verbe ἀντιλέγειν dans *De Natura Hominis* pour décrire des gens qui s’occupent de questions philosophiques²⁸³. Ce texte est toutefois problématique à plusieurs égards : on ne sait qui l’a réellement écrit et on ne peut déterminer avec certitude sa date de rédaction²⁸⁴. Chose certaine, le verbe ἀντιλέγειν aura une grande postérité : Platon, Aristote, Isocrate, Épictète, Xénophon, Démosthène, Eschine, Galien et Plutarque l’utilisent tous à plus d’une reprise. Il recouvre même certaines pages du *Nouveau Testament*.

²⁸⁰ Le dictionnaire Middle Liddell fait découler ἀντιλογία et ἀντιλογικός du verbe ἀντιλέγειν.

²⁸¹ Rankin 1981 : 28.

²⁸² Occurrences des termes de la famille d’ἀντιλέγειν dans les *Nuées* 888, 998, 1040, 1079, 1173, 1339, 1417.

²⁸³ *De Natura Hominis* I, ligne 16.

²⁸⁴ Le chapitre I viserait le monisme ionien. Selon J. Jouanna, *De Natura Hominis* aurait été écrit vers 410-400 avant notre ère. Dans l’*Histoire des animaux* III, 3, 512b-513a, Aristote cite une partie du texte hippocratique (chapitre 11 sur les vaisseaux sanguins) et en attribue la paternité à Polybe (Schamp 1977 : 1228-1229).

Une question se pose aussitôt : pourquoi Platon utilisait-il deux termes différents pour nommer l'acte de (se) contredire? À cette question, seules deux réponses sont possibles : ou bien Platon utilisait ἐναντία λέγειν et ἀντιλέγειν comme de parfaits synonymes, ou bien il a choisi d'utiliser deux termes différents pour distinguer deux réalités dissemblables. Les expressions ἀντιλέγειν et ἐναντία λέγειν sont formées à partir de la même racine indo-européenne (*ant-), laquelle marque le face-à-face et l'opposition, et du verbe λέγειν. Ainsi, d'un point de vue morphologique, les deux verbes se distinguent peu l'un de l'autre, ce qui appuierait ici davantage la première alternative. Toutefois, une analyse minutieuse des 57 occurrences des termes de la famille d'ἀντιλέγειν tend plutôt à montrer que Platon utilisait les termes ἀντιλογία et ἀντιλογικός, et dans une moindre mesure le verbe ἀντιλέγειν, pour distinguer deux éléments proches, mais différents, voire opposés : d'un côté, le travail réfutatif de Socrate, la dialectique et la philosophie, de l'autre les manœuvres de certaines personnes peu soucieuses de la vérité et que nous nous contenterons pour l'instant de nommer « sophistes ». Si tel est réellement le cas (comme nous espérons le montrer), cela signifie que Platon ne se fait pas uniquement une idée somme toute assez précise de ce que nous appelons aujourd'hui « contradiction », mais qu'il distingue également deux types de contextes dans lesquels une contradiction est valide et l'autre, invalide. En d'autres mots, Platon ne s'est pas uniquement contenté de nommer l'acte de contredire et d'utiliser des propositions contradictoires bien formulées : il distinguait également une contradiction vraie d'une contradiction fausse. Dans les prochaines pages, nous mènerons une analyse détaillée de cette autre façon platonicienne de nommer la contradiction, soit l'utilisation des termes de la famille d'ἀντιλέγειν. Nous montrerons que le terme ἀντιλογία renvoie à une contradiction superficielle et que les adjectifs ἀντιλογικός et ἀντιλογική sont *toujours* utilisés négativement par Platon pour se référer à une

pratique qu'il associe à la sophistique, mais qui a toutes les chances d'être une éristique. Enfin, nous montrerons que l'utilisation par Platon du verbe ἀντιλέγειν varie considérablement, mais qu'il sert quelquefois à décrire une action qui se rapproche étroitement de la réfutation. Cette ressemblance entre l'antilogique d'une part et la réfutation de l'autre donnera beaucoup de difficultés à Platon et le motivera vraisemblablement à abandonner l'*elenchos* au profit d'une science qui en est le prolongement : la dialectique. Par l'analyse des diverses occurrences des termes de la famille d'ἀντιλέγειν, nous serons à même de mettre en lumière le contexte dans lequel Platon a réfléchi à la « contradiction », à la dialectique et aux raisonnements justes. Il deviendra vite évident que la « contradiction » représentait un *sujet chaud* au IV^e siècle avant notre ère. En effet, il existait déjà une mystérieuse thèse selon laquelle « il est impossible de contredire » (οὐκ ... ἔστιν ἀντιλέγειν), ainsi que de nombreux paradoxes qui reposaient sur une méconnaissance (feinte ou non) de ce qui constitue une contradiction véritable. Plus que tout, la réfutation semble avoir connu à cette époque une popularité extrême et avoir même dépassé les seuls cercles socratiques. Or, toute réfutation se solde par une contradiction.

3.1 Qu'est-ce que l'antilogique?

On retrouve quatre occurrences de l'adjectif substantivé ἀντιλογικός au féminin pour parler de l'antilogique : 1) ἡ ἀντιλογικὴ (*Phèdre* 261d10); 2) ...τῆς ἀντιλογικῆς (sous-entendu : τέχνης) (*Sophiste* 226a2); 3) ...τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης (*Sophiste* 232e3); 4) ...τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης (*République* V, 454a1)²⁸⁵. De par la visée classificatoire de sa première partie, le *Sophiste* nous apporte une définition assez précise de ce qu'est l'antilogique (224e6-225c9).

²⁸⁵ Nous aborderons cette dernière occurrence dans la section 3.4.

L'antilogique est une sorte de controverse (ἀμφοισβήτησις) qui a lieu en privé (ἐν ἰδίοις). Ce type de controverse a une forme précise : elle consiste en échanges morcelés de questions et de réponses (κατακεκερματισμένον ἐρωτήσεις πρὸς ἀποκρίσεις). L'antilogique est une proche parente de la controverse judiciaire (δικανικόν), mais cette dernière s'en distingue par son aspect public (δημοσίᾳ) et par les sujets qu'elle aborde : la controverse judiciaire s'intéresse aux choses justes et injustes. À quoi donc s'intéresse l'antilogique? Une partie d'elle-même s'occupe des disputes relatives aux contrats (τὰ συμβόλαια), et ce, sans aucune technique précise (ἀτέχνως). D'ailleurs, cette forme d'antilogique ne possède aucun nom officiel. La seconde forme d'antilogique est quant à elle menée avec art (ἔντεχνον) et se rapporte aux disputes sur le juste et l'injuste pris en eux-mêmes ainsi que sur d'autres sujets pris en entier (περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅλως ἀμφοισβητοῦν). Cette seconde forme d'antilogique se nomme éristique (ἐριστικόν). Ce lien entre l'antilogique et l'éristique, entendue en son sens premier de « chicane » ou de « querelle », est confirmé par plusieurs passages de l'œuvre de Platon. Par exemple, en *République* V, 454a-b, la « technique antilogique » décrit toute discussion qui relève davantage de la chicane (ἐρίζειν) que du dialogue (διαλέγεσθαι); plus précisément, l'antilogique s'en tient uniquement aux mots et est incapable d'établir les distinctions selon les espèces nécessaires à la recherche de la vérité. Autre exemple : en *Théétète* 164c, Socrate remarque que la conversation a pris une tournure antilogique (ἀντιλογικῶς), c'est-à-dire que les interlocuteurs se sont comportés davantage comme des disputeurs (ἀγωνισταὶ) que des philosophes (φιλόσοφοι). Enfin, dans l'*Euthydème*, dialogue qui dépeint deux nouveaux sophistes dont l'art est qualifié d'« éristique », Platon fait utiliser à ces deux personnages des

raisonnements qui ressemblent étrangement à ceux employés dans d'autres dialogues et qu'il qualifie d'« antilogiques »²⁸⁶.

Ainsi donc, d'après cette définition assez précise de l'antilogique, il appert que l'antilogique est une forme de controverse qui se déroule en privé au moyen de questions et de réponses. L'antilogique partage donc avec la réfutation deux de ses traits les plus distinctifs, soit son caractère privé et sa forme par questions et réponses. Il appert également que l'éristique est une forme d'antilogique qui, contrairement à la dispute sur les contrats, est menée avec technique. Ainsi donc, l'antilogique n'est pas nécessairement une « technique » puisqu'elle englobe des éléments à la fois « techniques » et « a-techniques ». De plus, l'antilogique est plus vaste que l'éristique, car elle est un genre qui englobe l'éristique. L'éristique n'est qu'une partie de l'antilogique qui, contrairement à cette dernière, est menée avec technique et porte sur des sujets pris en eux-mêmes et en entier. En d'autres mots, l'éristique est une antilogique, mais l'antilogique n'est pas nécessairement une éristique. En dépit de la clarté de cette définition, de nombreux commentateurs ont colporté des informations erronées sur l'antilogique. Par exemple, G. B. Kerferd distingue l'antilogique et l'éristique sur le plan de la technique. Selon lui, l'éristique est « la recherche de la victoire dans un débat. Par conséquent, pour être éristique, il n'est pas nécessaire (...) qu'on emploie une méthode d'argumentation bien précise »²⁸⁷. Au contraire, l'antilogique se révèle « une méthode, ou une technique d'argumentation précise » qui peut ou non être utilisée à des fins éristiques²⁸⁸. Kerferd ignore totalement le passage 224e6-

²⁸⁶ Entre autres, dans le *Sophiste* (240d-241b), le sophiste éristique ou antilogicien utilise l'argument de l'impossibilité de dire faux, lequel est également employé par Euthydème dans le dialogue du même nom (283e-284c). Ces deux arguments ont la même racine : il est impossible de penser le non-être.

²⁸⁷ Kerferd 1986 : 14.

²⁸⁸ Kerferd défend la même position dans *Le mouvement sophistique*, publié quelques années plus tôt en anglais sous le titre *The Sophistic Movement* (1981).

225c9 du *Sophiste*, lequel dit exactement le contraire de ce qu'il avance : l'antilogique en son ensemble n'est pas nécessairement une controverse menée avec technique; l'antilogique est menée avec technique uniquement lorsqu'elle est éristique. Bref, c'est l'éristique qui apporte cette technicité qui échappe à l'antilogique. Dans sa définition de l'éristique, Kerferd semble avoir été influencé davantage par Aristote que par Platon, plus précisément par le chapitre 11 des *Réfutations Sophistiques*, qui décrit l'éristique comme une lutte déloyale dont le seul objectif est la victoire²⁸⁹. Malheureusement, cette position de Kerferd a fait des émules, dont A. Nehamas, qui reconnaît que l'éristique ne saurait être une technique, mais qui conteste qu'elle soit déloyale²⁹⁰.

Il convient également de remarquer le fait suivant : Platon donne à l'antilogique une dimension privée, alors que le verbe ἀντιλέγειν et le substantif ἀντιλογία semblent surtout se rapporter au contexte public dans les textes qui précèdent ceux de Platon. En effet, il suffit de lire *La guerre du Péloponnèse* de Thucydide pour remarquer à quel point le verbe ἀντιλέγειν est intimement lié au contexte de l'Assemblée publique. Thucydide utilise même le substantif ἀντιλογία pour caractériser deux discours longs et opposés prononcés à l'Assemblée (p. ex., en I, XXI-XLIII). Il suffit également de lire *Les Nuées* d'Aristophane pour constater que le verbe ἀντιλέγειν est associé au contexte judiciaire²⁹¹. En effet, Strepsiade envoie son fils à l'école de

²⁸⁹ « De même, en effet, que la tricherie au cours d'une compétition se présente sous une certaine forme et est une sorte de lutte déloyale, de même, dans les échanges contradictoires (ἐν ἀντιλογίᾳ), l'éristique constitue une lutte déloyale. (...) et le même argument sera sophistique et éristique, mais non du même point de vue : il sera éristique dans la mesure où son objectif est une victoire apparente, et sophistique dans la mesure où il poursuit un savoir apparent. » (trad. Dorion) (171b21-35). Remarquons l'utilisation par Aristote du terme ἀντιλογία en contexte sophistique/éristique. Le Stagirite emploie rarement ce terme (seulement trois occurrences dans les textes authentiques). Les deux seules autres occurrences se trouvent dans la *Rhétorique* (1414b3 et 1418b24) et se rapportent précisément au contexte juridique.

²⁹⁰ Nehamas 1990 : 7.

²⁹¹ Entre autres, en 888, 1040 et 1339.

Socrate pour qu'il lui enseigne le « discours faible ». De cette façon, il sera en mesure de contredire le « discours fort » et, ainsi, défendre son père contre les accusations qui lui sont portées (accusations qui, faut-il le préciser, sont justes et fondées). Or, dans la définition qu'il donne de l'antilogique, Platon ignore totalement cet aspect ancien et commun, l'attribuant plutôt à cette « proche parente » qu'est la « controverse judiciaire » qui, comme l'antilogique, fait partie du genre de la « controverse ». Peut-être que cette négligence résulte uniquement de la division entre « controverse publique » et « controverse privée », bref entre rhétorique et dialectique. Toutefois, sauf erreur de notre part, il semble que Platon ait été le premier à ignorer le caractère résolument public de l'acte de contredire (ἀντιλέγειν) et à mettre l'accent sur son caractère privé.

Poursuivons notre analyse du *Sophiste*. Après avoir défini le sophiste comme un éristique, puis le « noble sophiste » comme un réfutateur-purificateur, Théétète et l'Étranger d'Élée décident de revenir sur un aspect qui, à leur avis, caractérise le mieux le sophiste : le sophiste est un antilogicien ou contradicteur (ἀντιλογικὸν) et forme d'autres antilogiciens ou contradicteurs comme lui (ποιεῖν ἀντιλογικούς)²⁹². Platon retourne donc à la cinquième définition du sophiste, dans laquelle apparaissent pour la première fois les termes de la famille d'ἀντιλέγειν. Il passe complètement sous silence les définitions précédentes, dont la plus notable est celle de la sophistique rhétorique (223c-224d) qui, de l'avis de Cornford, correspond à la

²⁹² Cordero remarque : « Dans l'*Euthydème*, en revanche, le sophiste dont le dialogue porte le nom [Euthydème] dit qu'il est impossible de contredire, car cela suppose que l'on peut dire ce qui n'est pas (285c) » (Cordero 1993 : 225). Cette remarque suppose que la pratique des « antilogiciens » dans le *Sophiste* se distingue de celle des deux frères éristiques de l'*Euthydème*. Or, Cordero n'a pas soulevé un point important : dans l'*Euthydème*, Dionysodore (c'est bien lui qui mène la réfutation et non son frère!) « contredit » son adversaire avec la thèse de l'impossibilité de contredire. En d'autres mots, Dionysodore ne croit nullement à la thèse de l'impossibilité de contredire puisqu'il l'utilise pour contredire.

critique traditionnelle de Platon contre la sophistique telle qu'exposée dans le *Gorgias* ou le *Phèdre*²⁹³. Qui plus est, lorsqu'il définit le sophiste pour la dernière fois dans la conclusion du dialogue, Platon s'accroche à cette caractéristique qui décrit si bien le sophiste : le sophiste est celui qui contraint son interlocuteur à se contredire lui-même (ἐναντιολογεῖν) et qui provoque la contradiction (ἐναντιοποιολογικός). C'est dire l'importance de cette cinquième définition, soit celle du sophiste éristique « contradicteur », dans l'ensemble du *Sophiste*. C'est dire aussi toute l'importance de l'acte de contredire (ἀντιλέγειν) dans la définition du sophiste : le sophiste – tel que Platon l'entend à cette période précise de sa vie – est avant tout un contradicteur et non un rhéteur ou un discoureur. Dans le *Sophiste*, Platon semble donc avoir de nouveaux adversaires, bien qu'il leur attribue le même nom, soit celui de « sophistes ».

Quel est le champ d'action des antilogiciens? Ils forment d'autres gens capables de contredire sur les choses divines qui sont invisibles au grand nombre (περὶ τῶν θείων, ὅσ' ἀφανῆ τοῖς πολλοῖς) et sur tout ce qui est visible sur la terre et dans le ciel (ὅσα φανερά γῆς τε καὶ οὐρανοῦ). Ils contredisent donc sur *tous* les sujets possibles, qu'ils soient visibles ou invisibles. Dans les rencontres privées (ἐν ταῖς ἰδίαις συνουσίαις), ils sont habiles à contredire sur la génération et l'être (γενέσεώς τε καὶ οὐσίας) et rendent les autres aussi habiles. Plus que tout, en ce qui concerne les lois et toutes les choses politiques, ils forment des disputateurs (ποιεῖν ἀμφοισθητητικούς). Cette formation politique représente même la base de leur enseignement et constitue leur appât principal pour attirer les jeunes gens, comme en fait foi la réponse de Théétète : « S'ils ne s'engageaient pas à faire cela, on peut dire que personne ne viendrait discuter avec eux. » (οὐδεὶς γὰρ ἂν αὐτοῖς ὡς ἔπος εἰπεῖν διελέγετο μὴ τοῦτο ὑπισχνουμένοις

²⁹³ Cornford 1935 : 174.

[232d3-4]). Platon prend ici bien soin d'utiliser l'adjectif ἀμφισβητητικός et non ἀντιλογικός. Après tout, l'antilogique est – avec la controverse judiciaire – une forme de controverse. Or, ce qui distingue la controverse judiciaire de l'antilogique, c'est son aspect public et son utilisation de discours longs. Platon semble donc avoir préféré l'utilisation de l'adjectif ἀμφισβητητικός pour souligner la portée publique de cet enseignement. Ainsi, bien que les antilogiciens enseignent une technique qui s'exerce en privé au moyen de questions et de réponses, il semble qu'ils soient également en mesure d'enseigner une autre technique qui permet de savoir bien « contester toute chose » en milieu politique ou juridique. Cette technique leur assure même le plus gros de leurs disciples. L'enseignement de l'antilogicien a donc une portée à la fois privée et publique. On remarque le même glissement du privé vers le public en 232e2-4. Ce passage contient la seule définition *suivie* de l'antilogique de tout le *Corpus Platonicum* : « Mais la technique antilogique ne semble-t-elle pas être, en résumé, une certaine capacité à tout contester? » (ἀτὰρ δὴ τὸ τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης ἄρ' οὐκ ἐν κεφαλαίῳ περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν ἰκανὴ τις δύναμις ἔοικ' εἶναι; [232e2-4]). Cette définition se distingue de la définition précédente en ce qu'elle est plus englobante : en 224e6-225c9, l'antilogique est décrite comme une controverse (ἀμφισβήτησις) qui a lieu en privé et qui consiste en échanges morcelés de questions et de réponses, tandis qu'en 232e2-4, Platon ne retient que la capacité à contester (ἀμφισβήτησιν) sur tout. Or, contester sur tout, c'est également contester à l'Assemblée et dans les tribunaux.

Le *Phèdre* contient une caractérisation semblable. Ce texte permet même de situer géographiquement l'un des points d'origine du passage de l'antilogique publique vers l'antilogique privée. Ainsi, en 261b, Socrate décrit la rhétorique comme l'art d'avoir de

l'influence sur l'âme par les discours prononcés tant dans les assemblées publiques que dans les réunions privées (ἐν ἰδίῳ). Phèdre se montre surpris par cette remarque : il n'a jamais entendu dire que la rhétorique s'étendait au-delà des discours prononcés dans les tribunaux et à l'Assemblée. Socrate montre alors que les parties adverses dans les tribunaux s'engagent avec art dans des débats contradictoires (ἀντιλέγουσιν... τέχνη) sur le juste et l'injuste et, à l'Assemblée du peuple, qu'ils font voir les mêmes choses comme étant tantôt bonnes, tantôt mauvaises. Toutefois, un certain Palamède d'Élée parlait également « avec un art si achevé qu'il faisait paraître à son auditoire les mêmes choses à la fois semblables et dissemblables, unes et multiples, en repos aussi bien qu'en mouvement » (Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμῆδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; [261d6-8]). Sur l'exemple du mystérieux Palamède d'Élée, Socrate conclut que l'antilogique « ne se limite donc pas aux tribunaux et à l'Assemblée du peuple » (οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστὶν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν). L'antilogique tant publique que privée consiste à montrer aux mêmes personnes les mêmes choses sous deux aspects contraires (juste/injuste, bon/mauvais, semblable/dissemblable, un/multiple, en repos/en mouvement) et repose donc sur la contradiction (deux termes contraires unis par la conjonction καὶ). Elle est surtout reconnue dans son aspect public, mais il n'en demeure pas moins qu'elle peut également être exercée en privé, auprès de gens venus pour écouter (τοῖς ἀκούουσι). L'exercice de l'antilogique privée est situé géographiquement à Élée, ville de la Grande Grèce où vécurent Parménide et Zénon. C'est d'ailleurs le terme « Palamède d'Élée » qui nous permet de passer dans le texte de l'antilogique publique à l'antilogique privée. Il n'est toutefois rien dit de la forme du discours utilisé : est-ce un discours long ou de simples questions et réponses? Nous sommes en droit de penser qu'il s'agit de discours longs puisque

le Palamède parle à des gens qui l'écoutent (tandis que dans le *Sophiste*, les antilogiciens discutent avec les jeunes gens). Cet aspect trouverait d'ailleurs un écho dans le *Parménide*, surtout si l'expression « Palamède d'Élée » renvoie réellement à Zénon, comme on a toutes les raisons de le croire²⁹⁴. Dans ce dernier texte, Zénon affirme que les adversaires de la thèse de l'Un se sont essayés à la bafouer et à la ridiculiser, qui plus est à la contredire (έναντία αὐτῷ). Zénon a donc réagi en écrivant un texte qui contredit (ἀντιλέγει) ces derniers. En quoi consiste ici l'acte de contredire (ἀντιλέγει)? Il consiste à montrer que les conséquences de la thèse adverse sont encore plus ridicules (γελοιώτερα) que celles de la thèse de Parménide, ce qui s'approche ici d'une réduction à l'absurde. L'antilogique consiste donc ici à montrer les contradictions propres à un discours donné (ici, sous forme écrite). Toutefois, il convient de garder à l'esprit que ce passage porte sur la rhétorique et non sur la sophistique.

3.2 *Qui sont ces antilogiciens?*

Platon n'est pas le premier à avoir utilisé l'adjectif ἀντιλογικός pour décrire une catégorie particulière d'individus. Un auteur célèbre – un seul – l'a précédé sur cette voie et l'on sait avec certitude que Platon a lu le texte même dans lequel apparaît ce néologisme. Nous voulons parler ici d'Aristophane et de sa pièce les *Nuées*. En effet, dans l'*Apologie de Socrate* (19c), Platon présente la pièce d'Aristophane comme un élément ayant contribué à l'accusation de Socrate. Il reprend même les différentes composantes de la pièce de théâtre qui ont contribué à lui faire une mauvaise réputation. C'est donc dire que Platon connaît très bien cette pièce pour l'avoir lue et étudiée. Or, dans le dernier tiers de la pièce, Aristophane utilise le terme

²⁹⁴ « (261d.) Ἐλεατικὸν Παλαμῆδην: Ζήγωνα φησι τὸν Παρμενίδου ἐταῖρον, ὅτι δὴ πανεπιστήμων σχεδὸν ἦν ὁ ἀνὴρ, ὡς καὶ Παλαμῆδης. » (*TLG : Scholia in Platonem, Scholia in Platonem – scholia vetera*). Il pourrait également s'agir de Parménide (Friedländer 1969 : 234).

ἀντιλογικός pour décrire le personnage de Phidippide, lequel vient tout juste de sortir de l'école de Socrate pour y apprendre le « discours le plus faible » : « [Strepsiade] Oh! Oh! Mon enfant, oh! iou! iou! Que j'ai de joie, avant tout, de te voir ce teint! Maintenant, à te voir, tu es d'emblée négateur et contradicteur... » (ἰὼ ἰὼ τέκνον, ἰὼ ἰοῦ ἰοῦ. ὡς ἡδομαί σου πρῶτα τὴν χροάν ἰδών. νῦν μὲν γ' ἰδεῖν εἶ πρῶτον ἐξαρνητικὸς κἀντιλογικός... [1170-1173]). Pourquoi Phidippide est-il devenu ἀντιλογικός? Parce qu'il a acquis la technique qui consiste à confondre ses adversaires en tordant la langue en tout sens (γλωττοστροφεῖν [792]), soit la capacité de contredire sur tous les sujets²⁹⁵. La technique qui lui a été enseignée se rapporte surtout au contexte judiciaire, mais l'on voit très vite qu'il saura l'utiliser dans d'autres circonstances, entre autres auprès de son propre père : de manière assez cruelle, il démontrera à ce dernier qu'il n'est pas injuste pour un fils de battre son père.

C'est donc ce même terme que Platon utilisera, et ce, à 8 reprises. Or, il convient tout de suite de remarquer que ce terme possède une connotation négative et que Platon l'emploie *toujours* pour décrire une catégorie d'individus qui se rapprochent étroitement des sophistes. Comme nous l'avons vu plus tôt dans le *Sophiste*, l'antilogicien possède une technique, l'antilogique éristique, et il gagne sa vie à l'enseigner aux autres, plus précisément à de jeunes gens qui se destinent à une carrière politique ou légale. Aucune matière ne semble lui échapper et il est même en mesure de contredire toute personne qui possède des connaissances sur un sujet donné. La sophistique antilogique/éristique revêt donc une puissance merveilleuse (τὸ τῆς σοφιστικῆς δυνάμεως θαῦμα [233a8-9]). Mais, celle-ci est-elle réelle? Est-il possible de

²⁹⁵ κἀντιλογικός] ἔχεις δύνάμιν ἀντιλογεῖσθαι Cr, δυνάμενος ἀντιλέγειν IChalch. (TLG : *Scholia in Aristophanem, Scholia in nubes – scholia anonyma recentiora*).

connaître tous les sujets sur lesquels on contredit? Est-il même possible de tout connaître? La réponse à ces questions est bien sûr négative. L'antilogicien donne à ceux qui l'écoutent l'impression de tout connaître. Un passage du *Lysis* (216a) décrit ironiquement les « spécialistes de la contradiction » ou « dénicheurs de contradictions » (οἱ ἀντιλογικοί) comme des πάσσοφοι ἄνδρες, soit des hommes omniscients. Or, c'est sa capacité à bien contredire qui donne à l'antilogicien cette renommée de « savant » ou d'être omniscient et qui attire à lui les clients potentiels (233b-c). Il ne possède donc pas une science particulière, mais un semblant de science, qui découle d'une simple technique. Le passage 233b du *Sophiste* montre l'antilogique éristique sous deux aspects. Tout d'abord, comme une technique d'apparat qui permet de faire croire que l'on est savant, de développer une certaine renommée et d'attirer un jeune public naïf et riche qui se destine à diriger la cité. En deuxième lieu, comme une technique qui permet effectivement de savoir bien contester tout ce que l'on désire contester, des sujets les plus triviaux aux plus importants (procès, décisions politiques). D'un côté, l'antilogique éristique apparaît comme une technique superficielle et vide; de l'autre, parce qu'elle ne s'occupe pas de la vérité, elle est dangereuse et permet bien souvent de faire passer ses intérêts particuliers (qu'ils soient justes ou non) au-devant de l'intérêt général. Cette caractérisation de l'antilogicien s'accorde ici avec ce qui est dit de l'enseignement reçu par Phidippide dans les *Nuées*. Elle se distingue toutefois de ce qui est dit de la polymathie confirmée de certains sophistes anciens, notamment d'Hippias²⁹⁶.

Le *Phédon* décrit quant à lui les antilogiciens sous les traits de relativistes notoires. En effet, ceux qui passent leur temps à s'occuper de discours contradictoires (οἱ περὶ τοὺς

²⁹⁶ Voir *Hippias Mineur* 366c5-366d3.

ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες) sont d'avis qu'il n'y a rien de sain ni d'assuré en toute chose, pas même dans les discours (οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων [90c3-4]). Ils conçoivent le monde des phénomènes comme un Euripe en perpétuelle transformation : toutes les choses sont ballottées en sens contraire et rien ne demeure jamais le même. Quelques lignes plus tôt, Platon décrit un cas semblable à celui de l'antilogicien : le misologue. Le misologue en vient à détester les discours, car il a accordé trop souvent sa confiance à des raisonnements qui, par la suite, se sont révélés faux. Platon précise bien le fait suivant : ces raisonnements qu'ils croyaient vrais et qui lui ont par la suite semblé faux étaient parfois vrais, mais parfois non (ἐνίοτε μὲν ὄν, ἐνίοτε δ'οὐκ ὄν [90b8-9]). C'est donc dire que le misologue est incapable de distinguer quels raisonnements sont réellement vrais de ceux qui ne le sont pas : il accorde sa confiance à un raisonnement qui s'avère faux ou délaisse un argument vrai en pensant qu'il est faux. Il manque au misologue une certaine « technique du discours ou des raisonnements » (ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης [90b7]), sur laquelle Platon se fait relativement discret, mais qu'il est possible d'assimiler à la philosophie ou à la dialectique²⁹⁷.

Toutefois, à lire le passage 90b-91b du *Phédon*, il est difficile de bien cerner les liens qui existent entre le misologue et l'antilogicien. Platon passe du misologue à l'antilogicien par la simple expression καὶ μάλιστα δὴ (« surtout », « précisément », « justement »), sans que l'on sache vraiment si l'antilogicien se veut une exemplification du cas du misologue. En effet, l'antilogicien est-il lui aussi un misologue et, par voie de conséquence, lui manque-t-il cette

²⁹⁷ En 65b-d, Platon affirme par l'intermédiaire de Socrate que c'est « dans l'acte de raisonner (ἐν τῷ λογίζεσθαι), et nulle part ailleurs, qu'en vient à se manifester à elle [l'âme] ce qu'est réellement la chose en question ». En 79d, il décrit cet état comme la pensée (φρόνησις), laquelle est en contact avec l'intelligible.

mystérieuse technique des raisonnements? Ou, par ses discours contradictoires à visée relativiste, contribue-t-il plutôt à créer ce sentiment de misologie chez ceux qui l'écoutent? Par chance, la suite du texte nous éclaire légèrement sur la question. Une chose devient claire : tant l'antilogicien que le misologue croient qu'il n'existe rien de sain dans les discours ou les raisonnements. Cette opinion incite donc le misologue à détester les discours et à ne plus leur accorder sa confiance. Quant à l'antilogicien, elle l'incite plutôt à s'amuser avec le langage et à concevoir des discours contradictoires, qu'il utilisera par la suite auprès d'autres gens par simple souci de victoire (φιλονίκως)²⁹⁸, pour faire triompher ses propres idées (sans doute relativistes). Platon ne nous dit pas cependant de quelle façon l'antilogicien en est arrivé à croire qu'aucun discours n'est vrai. Est-il lui aussi passé par la même épreuve que le misologue dont il est question en 89d-90b²⁹⁹? Si tel est le cas, il serait lui aussi dépourvu de la technique des raisonnements dont parle Platon avec une si haute estime. Or, un autre passage du *Phédon* pourrait nous faire penser qu'il en est bien ainsi. Ce passage, qui contient la seule autre occurrence du terme ἀντιλογικός, décrit les antilogiciens comme des personnes qui mélangent le principe et ce qui en procède et qui n'ont aucune envie de découvrir ce qui *est* vraiment (ἄμα δὲ οὐκ ἂν φύροιο ὥσπερ οἱ ἀντιλογικοὶ περὶ τε τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρμημένων, εἴπερ βούλοιο τι τῶν ὄντων εὐρεῖν [101e2-3]) C'est donc dire que les antilogiciens n'ont aucunement besoin de la technique des raisonnements décrite par Platon, leur simple

²⁹⁸ À la note 212, M. Dixsaut distingue l'antilogicien de l'éristique sur les deux critères suivants : 1) l'antilogicien possède une technique; 2) contrairement à l'antilogicien, l'éristique recherche uniquement la victoire. M. Dixsaut suit ici presque mot à mot le texte de Kerferd (1986). Pourtant, il est dit quelques lignes plus loin que celui qui passe son temps à contredire (donc, l'antilogicien) utilise sa technique dans un but φιλονίκως.

²⁹⁹ L.-A. Dorion répond par l'affirmative à cette question : « À force de juger faux les raisonnements qu'ils avaient d'abord tenus pour vrais, les adeptes de la controverse (*antilogikoi*, cf. 90c) en viennent à soutenir qu'il n'y a aucun raisonnement qui demeure partiellement stable ». (Dorion 1993 : 615)

technique de la contradiction – qui s’assimile ici à une pseudo-technique – leur suffit. Platon oppose d’ailleurs la conduite des antilogiciens à celle des véritables philosophes.

3.3 *Ἀντιλέγειν et οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*

Platon ne donne pas toujours un sens sophistique au verbe ἀντιλέγειν. En effet, nous avons répertorié 17 occurrences non sophistiques de ce verbe dans la totalité du *Corpus Platonicum*. Ces occurrences se rapportent à ce que nous appelons le « sens commun » du verbe ἀντιλέγειν: 1) opposer, objecter ou répondre³⁰⁰; 2) opposer, dire le contraire ou contredire (aucun sens sophistique)³⁰¹; 3) nier³⁰². Platon donne aussi quelquefois au verbe ἀντιλέγειν un sens rhétorique, clairement lié au contexte de l’Assemblée publique ou des tribunaux (3 occurrences)³⁰³. C’est d’ailleurs ce verbe (ἀντιλέγων [335a6]) que le personnage de Protagoras utilise au participe pour décrire son adversaire dans le cadre d’une joute verbale (εἰς ἀγῶνα λόγων). Or, comme cette mention s’insère dans un passage où Protagoras affirme qu’il n’aurait jamais pu avoir le dessus sur ses adversaires s’il avait utilisé un discours bref, le lecteur est en droit d’assumer que le participe ἀντιλέγων et l’expression εἰς ἀγῶνα λόγων font directement référence à des joutes opposant deux adversaires qui prononcent des discours longs. Nous nous approchons ici du sens technique ancien du verbe ἀντιλέγειν, qui se rapporte à un usage purement rhétorique consistant à opposer deux discours longs en contexte public.

³⁰⁰ *Criton* 48d8; *Criton* 51a1; *Hippias Majeur* 289a1; *Hippias Majeur* 291d7; *Lettre VII*, 347d6; *Apologie* 28b5; *République* VI 487b2.

³⁰¹ *Hippias Majeur* 289b8; *Cratyle* 406c7; *Ion* 533c4; *Banquet* 216b3; *Banquet* 201c6; *Banquet* 201c9; *Lois* 805c4; *Théétète* 169c.

³⁰² *Politique* 297b4; *Philèbe* 20d11.

³⁰³ *Gorgias* 481d7, *Protagoras* 335a6, *Phèdre* 261c5.

Or, Platon donne également au verbe ἀντιλέγειν un autre sens technique : celui de « réfuter », plus précisément de « réfuter de manière éristique ou sophistique ». En effet, dans tous les cas où ce verbe se rapporte à l'action de réfuter, Platon fait *toujours* référence à une réfutation éristique ou sophistique et *jamais* à la réfutation socratique. En d'autres termes, on ne retrouve *jamais* le verbe ἀντιλέγειν dans les parages d'une contradiction obtenue dans le cadre d'un *elenchos* mené par Socrate. Plus précisément, Platon ne met *jamais* ce terme dans la bouche de Socrate pour désigner une réfutation qu'il aurait lui-même menée. On devine ici la volonté de Platon de bien distinguer l'*elenchos* socratique d'un autre type d'*elenchos* dont on a toutes les raisons de penser qu'il s'agit de l'*elenchos* sophistique ou éristique dont Aristote se donnera plus tard la tâche de décrire et de décrier. Nous retrouvons ce sens technique du verbe ἀντιλέγειν dans la *République*, l'*Euthydème* et le *Sophiste* (et, dans une moindre mesure, le *Parménide*).

La *République* contient deux occurrences du verbe ἀντιλέγειν. La première, au participe (ἀντιλέγοντος [455a9]), se rapporte à un adversaire fictif imaginé par Socrate pour relever une (fausse) contradiction dans son discours. La seconde (ἀντιλέγοντα [539c8]) sert à décrire une activité ludique peu sérieuse qui a la cote chez les jeunes gens et qui s'oppose à la véritable discussion philosophique (τὸ διαλέγεσθαι) pratiquée par des individus plus âgés et mesurés. Cette activité est clairement associée à l'*elenchos* éristique, comme nous le verrons bientôt. Dans le *Parménide*, le terme est lié à l'éristique (φιλονίκως), mais concerne un discours écrit. Il s'agit donc d'une réfutation écrite et non orale, conduite sous la forme d'une réduction à l'absurde. Dans le *Sophiste*, toutes les occurrences du verbe ἀντιλέγειν apparaissent après la définition du sophiste éristique (224e-226a). Elles se rapportent toutes à l'activité de l'antilogicien éristique puisqu'il est établi en 232b que le fait d'être ἀντιλογικός est ce qui

caractérise le mieux le sophiste³⁰⁴. Or, que font ces sophistes? Dans le cadre de réunions privées, ils contredisent (ἀντειπεῖν [232c9]) *par questions et réponses* (225b8-9) sur l'être et le devenir; ils contredisent également (ἀντειπεῖν [232d6]) sur les arts. Bref, ils contredisent sur tous les sujets, même s'ils ne sont pas experts en ceux-ci. Ils sont même en mesure de contredire (ἀντειπεῖν [233a6]) ceux qui savent. Leur art de la contradiction leur donne l'apparence de connaître ce sur quoi ils contredisent (ἀντιλέγουσιν [233c2]), alors que cela n'est pas le cas. S'ils ne pouvaient bien contredire (εἰ μήτε ἀντέλεγον ὀρθῶς [233b3]), ils n'apparaîtraient pas savants en tout et personne ne leur donnerait d'argent pour obtenir leur enseignement. L'Étranger d'Élée place l'activité de contredire (ἀντιλέγειν [233d9]) du sophiste du côté du jeu et de la mimétique. Plus précisément, l'art du sophiste, soit l'art de contredire, est un art de l'apparence qui imite les réalités puisqu'il est impossible qu'il connaisse tout ce sur quoi il contredit (ἀντιλέγειν [235a2]). On voit ici la distance qui sépare la réfutation socratique de l'antilogique éristique. L'*elenchos* socratique sert principalement à éprouver les connaissances des interlocuteurs de Socrate, lesquels disent en majorité posséder un savoir qu'ils n'ont pas. L'antilogique éristique sert quant à elle à contredire toute personne sur tous les sujets possibles. Elle permet également de contredire ceux qui savent réellement. Elle se fait donc au détriment de la vérité, alors que l'*elenchos* socratique se caractérise par une recherche de la vérité. L'antilogique éristique donne à celui qui la possède l'apparence de l'omniscience. Toutefois, il s'agit d'une pratique vide. L'antilogicien sait bien parler, mais son discours se réduit à attaquer les thèses adverses ou à confondre ceux qui sont reconnus comme savants.

³⁰⁴ « Mais revenons d'abord sur ce que nous avons dit sur le sophiste. Il y a, en effet, un trait qui me semble le montrer très nettement. Lequel? Nous avons dit que le sophiste était une sorte de contradicteur. » (...ἀλλ' ἀναλάβωμεν <ἐν> πρῶτον τῶν περὶ τὸν σοφιστὴν εἰρημένων. ἐν γὰρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μνηῶν. τὸ ποῖον; Ἀντιλογικὸν αὐτὸν ἔφαμεν εἶναι που. [232b2-6]).

Onze occurrences du verbe ἀντιλέγειν se trouvent dans le dialogue qui a pour thème principal l'éristique, l'*Euthydème*. Ces onze occurrences prennent place dans un court passage qui fait moins d'une page Estienne. Comment expliquer cette étrange concentration? La réponse est simple : Platon y aborde une thèse philosophique précise, l'impossibilité de contredire (οὐκ ... εἶναι ἀντιλέγειν [285e2]). Rappelons le passage. Après la réfutation violente de Clinias, Euthydème et Dionysodore interrogent Ctésippe. Ils le réfutent à plusieurs reprises, entre autres sur la question de l'impossibilité de dire faux (ψεύδεσθαι [283e-284a]). Ctésippe est le premier à utiliser le verbe ἀντιλέγειν³⁰⁵ : il affirme qu'il contredit (ἀντιλέγω) Dionysodore sur les points où celui-ci a mal parlé (μὴ καλῶς λέγειν). Dionysodore se saisit alors du terme et montre à Ctésippe, en s'appuyant sur la thèse de l'impossibilité de dire faux, qu'il est impossible de tenir des propos contradictoires. En effet, en vertu de la thèse de l'impossibilité de dire faux, il n'est pas possible de parler sans dire *ce qui est* et, par conséquent, sans dire la vérité. Ainsi, une personne ne peut en contredire une autre, car elles parlent toutes deux de quelque chose *qui est* (que ce soit la même chose ou non), donc elles disent vrai. De façon extrêmement paradoxale, Dionysodore utilise la thèse de « l'impossibilité de contredire » pour contredire son adversaire, ce que souligne d'ailleurs Platon³⁰⁶. Bref, la situation même dans laquelle se trouvent les deux personnages vient contredire la thèse défendue. Il convient toutefois de douter que Dionysodore croie réellement à la thèse qu'il défend : la réfutation à laquelle il soumet son jeune interlocuteur

³⁰⁵ Dans le *Lysis*, Ctésippe est décrit comme le professeur de Ménexène, un adepte de la réfutation et de l'éristique (211b-c).

³⁰⁶ « À toi, dit-il, de prouver le contraire. » « Mais, d'après ta thèse, la réfutation est-elle possible, si personne ne se trompe. » (– Ἀλλὰ σύ, ἔφη, ἔλεγξον. – Ἡ καὶ ἔστι τοῦτο κατὰ τὸν σὸν λόγον, ἐξελέγξαι, μηδενὸς ψευδομένου; [286e1-3; trad. Méridier]). Il est possible ici d'assimiler « contredire » et « réfuter ». En effet, dans les pages précédentes, il a été montré qu'il est impossible de contredire (ἀντιλέγειν) puisqu'il est impossible de dire faux ou de se tromper (ψεύδεσθαι). En 286e, Socrate associe l'impossibilité de réfuter (ἐξελέγξαι) à l'impossibilité de se tromper (ψευδομένου). On peut donc présager que Platon utilise « contredire » et « réfuter » comme de parfaits synonymes.

se rapproche davantage d'un jeu que d'une entreprise sérieuse, comme se plaît d'ailleurs à le faire remarquer Socrate, qui assimile à plus d'une reprise la propension abusive des deux philosophes de Thourioi pour la contradiction à l'absence de sérieux et à la plaisanterie (*Euthyd.* 283b et 288c). Cet aspect met en lumière un élément précis : lorsqu'il s'agit de contredire (ἀντιλέγειν), la vérité ou la fausseté de la thèse qu'on défend importe peu; seuls les tours déployés et le résultat obtenu comptent.

La thèse de l'impossibilité de contredire, qui semble extrêmement populaire (...τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλακίς ἀκηκοῶς... [286b-c]), est attribuée explicitement par Socrate à Protagoras et à ses disciples, ainsi qu'à des écoles plus anciennes encore (καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν³⁰⁷ σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι » [286c]). Deux questions se posent immédiatement : 1) Cette thèse est-elle réellement de Protagoras? 2) Quelles sont ces écoles anciennes? Tout d'abord, il est à noter que le seul texte qui établisse une filiation directe entre la thèse de l'impossibilité de contredire et Protagoras est l'*Euthydème* de Platon. Diogène Laërce en fait également mention dans ses *Vies et doctrines des philosophes illustres*, mais en se basant explicitement sur l'*Euthydème*. Protagoras aurait écrit des *Antilogies* (Ἀντίλογοι), mais celles-ci semblaient rassembler des arguments opposés sur des thèmes communs, ce qui invaliderait plutôt la thèse de l'impossibilité de contredire³⁰⁸. En effet, comment soutenir qu'il est impossible de contredire, tout en admettant qu'il existe sur toute chose deux arguments opposés, donc contradictoires? D'aucuns ont relevé cette contradiction entre la thèse de

³⁰⁷ Il est à noter que le sens de l'expression οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν est incertain : l'expression peut en effet désigner la personne de Protagoras, ses disciples ou l'école dont Protagoras a la responsabilité (Canto 1989 : 204). Comparez avec l'expression (οἱ περὶ Πρωταγόραν) utilisée par Didyme l'Aveugle (IV^e siècle de notre ère) pour parler de quiconque adopte une position protagoréenne (Woodruff 1985 : 492-493).

³⁰⁸ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* IX 50-56. Passage analysé par Bonazzi 2009 : 51-53 et 443-444.

l'impossibilité de contredire et la thèse des deux discours opposés, et ont préféré voir dans ce passage une référence implicite à Antisthène³⁰⁹. Or, il n'est pas exclu que Protagoras se comportait sur cette question de la même façon que Dionysodore : peut-être ne dédaignait-il pas lui aussi utiliser tous les moyens possibles pour réfuter son adversaire, peu importe le vrai ou le faux? Ceci expliquerait sans doute le passage 232d-e du *Sophiste*, dans lequel Platon établit cette fois-ci un lien entre Protagoras et le contraire de la thèse de l'impossibilité de contredire, soit la contradiction (ἀντιλέγειν)³¹⁰. Si tel est le cas, c'est-à-dire si Protagoras contredisait vraiment ses adversaires avec une thèse qui postulait l'impossibilité de contredire, il n'en serait pas à sa première auto-contradiction. En effet, selon Platon, sa célèbre doctrine de l'homme mesure est auto-contradictoire : puisqu'elle suppose que chaque sensation ou opinion est relative à la

³⁰⁹ Aristote associe la thèse de l'impossibilité de dire faux et de contredire au nom d'Antisthène (*Top.* I 11, 104b20; *Métaph.* Δ 29, 1024b32-35). Il est vrai qu'Antisthène faisait découler de sa théorie du discours propre (οἰκεῖος λόγος) l'impossibilité de contredire (ἀντιλέγειν). Toutefois, nous ne pouvons dire avec certitude si Platon visait bel et bien Antisthène en nous reposant uniquement sur le commentaire d'Aristote. Il est à noter que Didyme l'Aveugle (*Comm. In Eccl.* I 8b) a quant à lui attribué la thèse de l'impossibilité de contredire à Prodicos. Voir Brancacci 2005 : 216. L. Méridier relie ce passage sur l'impossibilité de contredire aux thèses d'Antisthène ainsi qu'à celles de Protagoras (1931 : 129). En s'appuyant sur *Métaph.* Δ 29, 1024b32-35, M. Canto affirme qu'il « paraît assez probable que les arguments sur l'impossibilité de contredire sont empruntés à Antisthène » (1989 : 57), tout en soutenant quelques pages plus loin qu'il n'est pas exclu que Protagoras ait également défendu une même thèse (n. 130, p. 204). R. K. Sprague affirme quant à elle que la thèse de l'impossibilité de contredire d'Antisthène est intimement liée à sa théorie de la prédication, ce que le passage ci-haut mentionné de l'*Euthydème* ne reflète pas clairement (1965 : 29).

³¹⁰ Dans le *Sophiste* 232d-e, Platon nous informe que les antilogiciens ont écrit des textes dans lesquels ils montrent comment contredire (ἀντειπεῖν) chaque artisan sur toutes les techniques et chacune d'entre elles en particulier. Ces textes semblent avoir une visée pédagogique : ils montrent comment contredire à ceux qui veulent l'apprendre (τῷ βουλομένῳ μαθεῖν). Théétète demande alors à l'Étranger s'il fait référence aux écrits de Protagoras ou de son école (τὰ Πρωταγόρειά [232d9]) sur la lutte et les autres techniques. L'Étranger répond énigmatiquement : « Et de nombreux autres » [καὶ πολλῶν... ἐτέρων]. Comme le terme ἐτέρων peut renvoyer tant à « d'autres auteurs » qu'à « d'autres sujets », il est difficile de savoir avec certitude si d'autres individus sont visés. Toutefois, on comprend aisément que Protagoras a écrit des textes dans lesquels il contredisait ou montrait comment contredire les experts de certaines techniques, dont la lutte. Selon Diogène Laërce, Protagoras aurait écrit un traité intitulé « Sur la lutte », mais également un « Art éristique » et des « Antilogies » (IX 50-56). Toutefois, nous ne pouvons dire avec certitude si ces titres sont réellement de Protagoras ou s'ils lui sont postérieurs. Guthrie était d'ailleurs d'avis que les titres des ouvrages de Protagoras avaient été fixés après sa mort (Guthrie 1968 : 42). De plus, il est possible que le traité « Sur la lutte » fasse allusion « moins à la lutte concrète qu'au combat de mots auquel le sophiste entraînait ses disciples... » (Bonazzi 2009 : 469). Enfin, nous rejetons l'interprétation de M. Nancy selon laquelle l'expression « τὰ Πρωταγόρειά » « sert à Théétète à subsumer les différentes compétences de celui que l'Étranger a étiqueté *antilogique* » (Nancy 1986 : 76). L'expression τὰ Πρωταγόρειά sert à décrire qu'un seul aspect de la pratique de l'antilogicien : contredire les artisans dans toutes les techniques en général. L'antilogicien contredit également sur les choses divines et invisibles, les choses visibles, la génération, etc.

personne qui la ressent, elle doit donner raison à toute personne qui la juge fausse (*Thée.* 171a-b). Bref, dans un monde où règne le relativisme et où toute proposition est à la fois vraie et fausse, il devient ainsi impossible de contredire³¹¹.

Quelles sont les « écoles anciennes » mentionnées énigmatiquement par Platon? Deux réponses s'offrent à nous : les Éléates et/ou l'école d'Héraclite. Tout d'abord, Platon peut avoir visé Parménide et son école³¹², dans la mesure où il relie la thèse de l'impossibilité de dire faux à celle de l'impossibilité de contredire. Or, la thèse de l'impossibilité de dire faux découle incontestablement de la thèse parménidéenne selon laquelle il est impossible de parler du non-être. D'ailleurs, Platon attaquera cette thèse dans le *Sophiste*, laquelle constitue d'ailleurs l'une des armes sophistiques de l'arsenal de l'antilogicien³¹³. Il est également possible que Platon fasse référence à l'école héraclitéenne ou à toute forme de relativisme. Par exemple, dans un passage de l'*Hippias Majeur* (288e-289c), Socrate montre qu'il pourrait répondre (ἀντιλέγειν) à l'objection de l'un des membres (imaginaires) de sa famille en s'appuyant sur Héraclite. Toutefois, l'aide d'Héraclite se révélera inutile puisque le relativisme de celui-ci est associé à l'impossibilité de contredire. En effet, en acceptant la proposition héraclitéenne selon laquelle

³¹¹ Bon nombre de commentateurs associent la thèse de l'impossibilité de contredire à la figure de Protagoras. Selon Kerferd (1981), cette doctrine doit être attribuée au sophiste d'Abdère, qui en aurait fait un grand usage. D'après Taylor (1926), Levi (1940), Schiappa (1991) et Lavery (2008), il n'est pas certain que Protagoras soit le « créateur » de cette thèse, mais il l'a bel et bien utilisée. Sur la question et pour obtenir les références exactes, voir : Lee 2012.

³¹² Selon L. Méridier, l'expression οἱ παλαιότεροι « semble viser Parménide » (*Ibid.*, n. 2, p. 165). M. Canto écrit simplement : « S'agit-il de Parménide et de ses disciples? » (1931 : 204). Enfin, R. K. Sprague affirme que Platon fait probablement référence à Parménide, quoique la chose ne soit pas absolument sûre. Elle ajoute : « That an argument which is Eleatic in origin should be associated with *Protagoras and his followers* may seem strange since Protagoras is consistently linked with Heraclitus by Plato, e.g. *Theaetetus* 115e and 160d. But in Plato's view Heraclitus and Parmenides fail equally in establishing a criterion of truth. This point is particularly well illustrated in the *Cratylus* in connection with the failure of the two opposing theories of language. Plato has even amused himself by giving the Eleatic theory to the Heraclitean Cratylus! » (1965 : 28-29).

³¹³ « Hence de counter-argument in the Middle Part illustrates and exemplifies the fighting method of the sophist's art: namely, arguing against or controverting (*antilegein*). » (Notomi 1999 : 165.)

« le plus beau des singes est laid en comparaison de l'espèce humaine », il est possible à la fois de prouver la véracité de la thèse d'Hippias selon laquelle « la beauté, c'est une belle jeune fille », mais également sa fausseté (une belle jeune fille est plus belle qu'une belle marmite, mais elle n'est pas plus belle qu'une déesse). Toutefois, il convient de noter que les doctrines des écoles de Parménide et d'Héraclite, même si elles peuvent être liées à la thèse de l'impossibilité de contredire, sont également associées par Platon à la thèse contraire de celle-ci, soit à la possibilité de contredire (ἀντιλέγειν). En effet, dans le *Phèdre* (261d), Platon attribue la technique de l'ἀντιλογική à un certain Palamède d'Élée, que la majorité des commentateurs assimile au disciple le plus éminent de Parménide, Zénon. Enfin, dans le *Phédon*, Platon présente le relativisme héraclitéen comme une conséquence de la pratique de la contradiction à outrance (ἀντιλέγειν)³¹⁴.

Comme nous l'avons exposé précédemment, Platon rapporte la thèse de l'impossibilité de contredire à l'école de Protagoras, Aristote en donne la paternité à Antisthène le Socratique et Didyme l'Aveugle la relie plutôt à Prodicos. Nous ne saurons sans doute jamais avec certitude à quelle école cette thèse renvoie. Toutefois, ce dont nous sommes assurés, c'est qu'il existait à l'époque de Platon, plus précisément à l'époque où il rédige l'*Euthydème*³¹⁵, une thèse selon

³¹⁴ *Phédon* (90c) : « Et, tu le sais bien, ce sont surtout ceux qui passent leur temps à mettre au point des discours contradictoires (οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες) qui finissent par croire qu'ils sont arrivés au comble de la maîtrise et qu'ils sont les seuls à avoir compris qu'il n'y a rien de rien de sain ni d'assuré en aucune chose, ni en aucun raisonnement non plus; que tout ce qui existe se trouve tout bonnement emporté dans une sorte d'Euripe, ballotté par des courants contraires, impuissant à se stabiliser pour quelque durée que ce soit, en quoi que ce soit. »

³¹⁵ Vlastos (1985 : 1) et Kahn (1981 : 305-309) classent l'*Euthydème* parmi les derniers dialogues de jeunesse. Toutefois, plusieurs commentateurs remettent maintenant en doute cette chronologie. Entre autres, T. H. Chance : « In effect, the partisans of the early hypothesis solve the dilemma between "early" and "late" by denying that the *Euthydemus* exhibits "mature logic," and the outcome of this choice has been to divert attention away from what Sidgwick and Shorey understood to be mature, namely, Plato's treatment of eristic. And herein lies the weakness of any case that attempts to establish an early date next hit. For the evidence that can be culled from Plato's scathing caricature of eristic not only militates against the early hypothesis, but also provides compelling reasons why this

laquelle « il est impossible de contredire », laquelle était fort populaire. Contentons-nous également de remarquer que Platon utilise le verbe ἀντιλέγειν dans le sens de « dire le contraire » et de « réfuter ».

3.4 L'antilogique et la réfutation

Le *Sophiste* ne saurait être plus clair : l'antilogicien éristique exerce son activité en privé par le moyen de questions et de réponses (225a-225b). Comme nous l'avons mentionné en début de chapitre, l'antilogique partage donc deux des caractéristiques les plus notoires de l'*elenchos* socratique. Il n'est d'ailleurs pas innocent que la cinquième définition du sophiste comme ἀντιλογικός soit contrastée avec une sixième définition du sophiste comme « réfuteur » ou « purificateur », dans laquelle de nombreux commentateurs ont vu un portrait assez fidèle de la pratique réfutative de Socrate. Tout se passe comme si Platon avait voulu distinguer le sophiste éristique du véritable philosophe. La métaphore est célèbre : ils se ressemblent comme chien et loup (231a), mais l'un est un « sophiste » et l'autre, on ne peut l'appeler « sophiste » qu'avec peine³¹⁶. Or, nous sommes d'avis que leur ressemblance tient surtout à la pratique d'une activité similaire, d'un côté l'art de contredire (ἀντιλογική), de l'autre l'*elenchos*, qui repose lui aussi sur l'exposition de contradictions (ἐναντία).

dialogue must be mature. In fact, all the evidence of our analysis reinforces the same conclusion, that Gregory Vlastos and all those who follow him in placing this dialogue in an "early" or "transitional" category are probably wrong. » (Chance 1992 : 4-5)

³¹⁶ « [Étranger] J'ai quelque appréhension, personnellement, à les nommer sophistes... [Théétète] Pourquoi donc cette crainte? [Étranger] Pour ne pas rendre aux sophistes un si grand honneur. [Théétète] Pourtant, ce que nous venons de décrire paraît bien leur ressembler. [Étranger] Oui, comme le loup au chien, la bête la plus sauvage à la bête la plus apprivoisée. Mais l'homme doit être toujours en garde contre les ressemblances, car celles-ci sont un genre très glissant. » ([231a1-8] trad. Cordero légèrement modifiée)

L'un des textes les plus évocateurs sur la question n'est nul autre que le septième livre de la *République*, plus précisément le passage 537e1-539d7. Ce texte est toutefois extrêmement complexe et a donné naissance à plusieurs interprétations. Résumons tout d'abord la scène en la mettant en contexte. Le passage 537e1-539d7 se situe dans une discussion plus générale relative à la formation des gardiens. Socrate y présente le cursus que devra suivre chaque homme et femme appelés à garder la cité. Après avoir décrit les premières étapes de l'éducation de ces derniers, Socrate et Glaucon en arrivent à l'ultime étape de la formation des gardiens : l'étude de la dialectique. La description donnée par Platon de cette science suprême est malheureusement fort vague : alors que Glaucon demande à Socrate de lui exposer la nature de la dialectique, en combien d'espèces elle se divise, ainsi que les chemins qu'elle emprunte, Socrate préfère éluder la question, prétextant que Glaucon n'arriverait pas à le suivre (532d-533a). Cette imprécision est également inscrite dans la terminologie utilisée par Platon pour en parler : τὸ διαλέγεσθαι³¹⁷ (532a2, 532a5-6), διαλεκτικὴ... πορεία (532b4), ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος (533c7) ou ἡ διαλεκτικὴ³¹⁸ (534e3, 536d6). La personne qui possède cette connaissance est nommée διαλεκτικός (534b3) : elle possède une mystérieuse ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις,

³¹⁷ L'emploi platonicien du terme τὸ διαλέγεσθαι représente un véritable casse-tête pour le traducteur. É. des Places ne recense que deux sens : 1) trier; 2) (au moyen) parler, converser, discuter (Des Places 1964 : 129). Lafrance en distingue également deux, quoique ceux-ci diffèrent de ceux de Des Places : « Le problème ici est la traduction du verbe τοῦ διαλέγεσθαι (511b4). On peut donner à ce verbe son sens premier de *dialoguer*, ou lui donner le sens second de *méthode* ou *processus de raisonnement* ou encore le sens d'une capacité d'établir des relations entre les Formes intelligibles ou entre le sensible et l'intelligible. » (Lafrance 1994 : 364). Un sens n'exclut pas nécessairement l'autre, mais il arrive que Platon emploie τὸ διαλέγεσθαι pour se référer uniquement à l'acte de discuter, et d'autres fois pour parler uniquement de cette science suprême qu'est la dialectique. Pour preuve, en 511b4, Platon utilise le verbe substantivé τὸ διαλέγεσθαι alors que « la description du dialogue comme tel est complètement absente de notre passage » (Lafrance 1994 : 364).

³¹⁸ « Cette manière de la nommer n'apparaîtra plus jamais par la suite dans l'œuvre de Platon. À la lire dans le texte, on constate donc que la dialectique relève davantage de notre invention que de la sienne (Platon). » (Dixsaut 2001 : 70). « Ainsi, R. Robinson a pu écrire que "le mot *dialectique* a une forte tendance chez Platon à signifier la méthode idéale, *quelle qu'elle puisse être*"... » (Delcomminette 2013 : 41.)

expression dont M. Dixsaut affirme qu'elle est intraduisible³¹⁹, et un « naturel dialectique » (διαλεκτική φύσις [537c6]), que l'on a toutes les raisons de rapprocher du « naturel philosophique ». Platon utilise la métaphore de la caverne et de la montée vers l'intelligible pour décrire la « voie dialectique » : elle est une conversion du regard qui permet de passer par voie ascendante des choses sensibles vers les formes et l'être même (532d8-532e3). Contrairement aux mathématiques, la « méthode dialectique », qui progresse d'hypothèses en hypothèses, est capable de rendre compte de ces dernières et de les abandonner à leur inertie (533b1-533c8). Le dialecticien atteint la connaissance de l'essence de chaque chose et, qui plus est, est capable d'en rendre compte par le langage (λόγον... διδόναι), que ce soit à lui-même ou aux autres (534b3-6). La dialectique ne semble donc pas uniquement consister en une montée vers l'Intelligible, mais également en une certaine science du langage ou de la raison. En effet, le dialecticien qui est parvenu à la forme suprême du bien est en mesure de définir cette forme dans son discours en la distinguant de tous les autres objets et de passer par toutes les réfutations (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν). Platon définit même la dialectique comme ce qui rendra apte « à interroger et à répondre de la manière la plus scientifique qui soit » (ταύτης μάλιστα τῆς παιδείας... ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται [534d8-10]).

La dialectique doit être enseignée uniquement à ceux qui possèdent des aptitudes naturelles pour une telle discipline : ils doivent être valeureux, avoir de la facilité à apprendre et ne pas être rebutés par l'effort. Puis, le ton change. Socrate affirme que ce sont souvent des

³¹⁹ « Comme le remarque W. Müri (...), l'expression ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις est intraduisible : il ne s'agit pas de la capacité *de* discuter ou dialectiser (qui appartiendrait au dialecticien), mais de la puissance *du* *dialegesthai*, de celle qui lui appartient en propre. *Puissance dialectique* est la moins mauvaise transcription, si on y entend la puissance de l'activité dialectique. » (Dixsaut 2001 : 70-71)

bâtards (νόθοι) et non des fils légitimes (γνήσιοι) qui s'attachent à la philosophie et que, pour cette raison, la philosophie a maintenant une mauvaise réputation (Platon semble ici utiliser le terme φιλοσοφία comme synonyme de διαλεκτική). À l'heure actuelle (νῦν), la philosophie est inondée d'un flot de ridicule, elle est couverte de boue (535c et 536b-c). Pour éviter que la philosophie ne soit davantage bafouée et pour faire en sorte qu'elle soit enseignée aux seuls « fils légitimes », les prétendants au rôle de gardien devront suivre un long enseignement préparatoire, lequel permettra d'évaluer leurs dispositions dialectiques. Ce n'est qu'après cette longue propédeutique, vers l'âge de trente ans, qu'ils pourront se mettre à l'étude de la dialectique.

Le livre VII de la *République* fait état d'une « crise de la philosophie », laquelle secoue de plein fouet Platon à l'époque où il écrivit ces lignes³²⁰. Le passage qui nous concerne – 537e1-539d7 – jette une lumière plus intense sur cette crise. Or, faut-il s'étonner que l'*elenchos* y joue un rôle de premier rang? Socrate remarque tout d'abord que le τὸ διαλέγεσθαι³²¹ souffre actuellement (νῦν) d'un mal : ceux qui le pratiquent sont remplis d'un mépris des lois³²². Socrate se lance ensuite dans une longue comparaison : celui qui s'occupe du τὸ διαλέγεσθαι est pareil à un enfant élevé dans une famille noble et riche qui, une fois devenu homme, s'apercevait qu'il n'est pas le fils de ceux qui se disent ses parents. Une fois qu'il apprendrait la vérité, il honorerait

³²⁰ La *République* est communément classée dans les dialogues dits de maturité. W. K. C. Guthrie, suivant E. Zeller, soutient que Platon aurait terminé le dialogue avant 374, soit après le premier voyage en Sicile, mais avant le deuxième. A. Diès suggère quant à lui l'hypothèse selon laquelle la *République* aurait été écrite sur une période étendue, allant de la fondation de l'Académie (387) au retour de Syracuse (vers 370). Sur la datation de la *République*, voir l'introduction à la traduction de la *République* par G. Leroux (2002 : 23-24).

³²¹ Comment traduire avec précision τὸ διαλέγεσθαι? Leroux, Chambry et Cousin optent pour « dialectique » et Shorey pour dialectics », mais le terme peut aussi avoir le sens suivant : « le fait de discuter ». Il est également probable que Platon donne ici à ce terme le sens de « réfutation » (voir Lublink 2011 : 3 et 6-7).

³²² Ou, si on accepte la variante ἐμίπλαται : « Il [le dialoguer] est rempli d'un mépris des lois. »

moins ses parents et fréquenterait davantage les flatteurs qui l’entourent, à moins bien sûr qu’il ne soit d’un très bon naturel. Ceux qui s’adonnent aux arguments » (τοὺς ἀπτομένους τῶν λόγων³²³) ont été eux aussi élevés depuis leur tendre enfance bercés par des croyances sur les choses justes et belles (δόγματα... περὶ δικαίων καὶ καλῶν); ils leur ont obéi et les ont honorées comme des parents. Or, il arrive qu’un jour ils cessent d’honorer et de respecter ces croyances, car certains – personne n’est nommé – se sont amusés à les réfuter (ἐξελέγχῃ) de fond en comble et de multiples fois, sans prendre le temps de leur offrir de nouvelles croyances sur lesquelles se reposer³²⁴. La réfutation apparaît ici comme l’élément déclencheur de l’abandon des croyances ancestrales. Une fois réfutés, et sans connaître la vérité, « ceux qui s’occupent ainsi d’arguments » (τῶν οὕτω λόγων ἀπτομένων³²⁵) s’orienteront naturellement vers le mode de vie des flatteurs et mépriseront les lois³²⁶. Pour cette raison, Socrate conseille de ne pas faire goûter (γεύεσθαι) les arguments aux jeunes gens. Le passage suivant est fort éclairant. En raison de son importance, nous nous permettons de le citer en son entier (à l’exclusion des brèves répliques de Glaucon) :

[539b] N’est-ce donc pas une précaution importante de faire en sorte que les jeunes ne goûtent pas aux arguments? Je crois en effet que tu as remarqué que les jeunes hommes, lorsqu’ils goûtent pour la première fois aux arguments (λόγων), en abusent comme s’il

³²³ Encore une fois : comment traduire cette expression? Leroux : « ceux qui s’attachent à la discussion des arguments »; Chambry : « ceux qui abordent la dialectique »; Cousin : « ceux qui se livrent à la dialectique »; Shorey : « to the novices of dialectics ». Littéralement, il s’agit de « ceux qui s’adonnent aux arguments ». S’agit-il ici de l’*elenchos*? Cela semble très probable, selon la suite du texte. Comparez avec *République* V 454a : « ... nous risquons de nous adonner à la contradiction (ἀντιλογίας ἄπτεσθαι).

³²⁴ « Eh bien, dis-je, lorsqu’on demande à une personne qui se trouve dans une telle situation « Qu’est-ce que le beau? » et, répondant ce qu’elle a entendu de la bouche même du législateur, sa parole se trouve réfutée (ἐξελέγχῃ) et qu’on la réfute de mille et une façons en vue de renverser sa croyance, montrant que cela n’est pas plus beau que laid, et qu’on en fasse de même sur le juste, le bien et les sujets les plus importants, après cela crois-tu qu’elle tiendra toujours ces croyances comme étant dignes de respect et de soumission? » (notre traduction [538d-e]).

³²⁵ Leroux : « ceux qui s’attachent de la sorte aux discours argumentés »; Chambry : « ceux qui s’adonnent ainsi à la dialectique »; Cousin : « ceux qui se livrent ainsi à la dialectique »; Shorey : « those who take up dialectics in this fashion ».

³²⁶ Il est à noter que ce ne sont pas les « flatteurs » qui réfutent les convictions des jeunes gens. Plutôt, une fois réfutés, ces jeunes gens sont laissés à eux-mêmes, sans aucune nouvelle croyance pour venir remplacer les anciennes, ce qui en fait des proies faciles pour les flatteurs. Sur la question, voir Dorion 2014.

s'agissait d'un jeu, s'en servant toujours en vue d'obtenir une vaine contradiction (εις ἀντιλογίαν). Imitant eux-mêmes ceux qui les ont réfutés (ἐξελέγχοντας), ils en réfutent (ἐλέγχουσι) constamment d'autres et, comme de jeunes chiens, ils se réjouissent de tirailler et lacérer par le langage (λόγω) ceux qui se trouvent dans leur voisinage. (...) Par conséquent, lorsqu'ils ont réfuté (ἐλέγξωσιν) de nombreuses personnes, [539c] et qu'ils ont été réfutés (ἐλεγχῶσι) par de nombreuses autres, ils tombent rapidement et fortement dans le scepticisme par rapport à ce qu'ils croyaient auparavant. Ils deviennent ainsi – et avec eux la totalité de la philosophie – objet de discrédit de la part des autres. (...) Un homme plus âgé, dis-je, refuserait de participer à une telle folie. Il imitera davantage celui qui veut dialoguer (διαλέγεσθαι³²⁷) et découvrir la vérité (σκοπεῖν τἀληθές) plutôt que celui qui désire s'amuser (παίζοντα) et contredire (ἀντιλέγοντα) par simple plaisir. Il sera lui-même plus mesuré [539d] et rendra cette occupation plus honorable qu'indigne. (...) Et tout ce que nous avons dit ne l'avons-nous pas dit en vue de cette précaution, que ceux qui peuvent prendre part aux raisonnements (τῶν λόγων³²⁸) sont ceux qui ont une nature bien ordonnée et stable, et non pas comme maintenant celui qui se trouve là par hasard et qui n'a rien à voir avec le sujet de discussion? (notre traduction)

Platon oppose deux pratiques distinctes au cœur du τὸ διαλέγεσθαι : 1) la discussion qui vise à atteindre la vérité, menée par celui qui a une nature stable et ordonnée; 2) la discussion de celui qui désire s'amuser et contredire (ἀντιλέγοντα [539c8]) par simple plaisir et qui se trouve là par hasard, menée par les jeunes gens. Rien n'est dit du type de contradiction obtenue ni des raisonnements employés. Toutefois, il est assez clair que la contradiction dont il s'agit ici est obtenue d'une seule et même façon : par réfutation (ἔλεγχος). Ce type de réfutation ne vise pas la recherche de la vérité, mais est menée en vue d'obtenir une contradiction (εις ἀντιλογίαν [539b4]), dont on a toutes les raisons de penser – comme on le verra bientôt – qu'il s'agit d'une contradiction apparente. Les pauvres personnes qui sont soumises à un tel type de réfutation sont quant à elles malmenées, voire battues (métaphoriquement parlant). Ce type de réfutation a des effets délétères : il plonge ceux qui y sont soumis dans une certaine forme de relativisme et dans un mépris des lois. Enfin, un type précis de public est ici visé : les jeunes. Il semble en effet que cette « rage de réfutation » soit uniquement l'apanage des jeunes gens, lesquels n'ont

³²⁷ Leroux : « dialoguer »; Chambry : « discuter »; Cousin : « faire sérieusement de la dialectique »; Shorey : « examine truth dialectically ».

³²⁸ Leroux : « participer aux dialogues argumentés »; Chambry : « admettre aux exercices de la dialectique »; Cousin : « admettre aux exercices de la dialectique »; Shorey : « take part in such discussions ».

pas la modération nécessaire pour utiliser l'*elenchos* à des fins positives, c'est-à-dire pour chercher la vérité.

Le mal dont souffre actuellement le τὸ διαλέγεσθαι serait-il l'*elenchos*? Dans l'affirmative, quel type d'*elenchos*? En effet, Platon distingue deux types d'*elenchoi* : d'un côté, le bon *elenchos* utilisé par les dialecticiens pour éprouver la capacité des hommes de trente ans à suivre une formation dialectique ou pour rendre raison des formes intelligibles, notamment la forme du bien; de l'autre, le mauvais *elenchos* qui ne vise que l'amusement et la contradiction superficielle (εἰς ἀντιλογίαν), et que l'on pourrait nommer « *elenchos* antilogique ». Or, il semble que le mal dont souffre actuellement le τὸ διαλέγεσθαι relève de l'*elenchos* antilogique. En effet, en 536b-c, Socrate affirme que la philosophie est ridiculisée; pour éviter qu'elle ne soit davantage traînée dans la boue, il est primordial d'enseigner la dialectique uniquement aux hommes de plus de trente ans. Puis en 539b-c, lorsqu'il décrit la pratique des jeunes gens qui adoptent une conduite éristique, il souligne que ces derniers contribuent par leurs actions à discréditer la philosophie. Il réitère ensuite qu'il est impératif que seuls les hommes de plus de trente ans prennent part aux raisonnements. Il appert donc que le mal dont souffre le τὸ διαλέγεσθαι est tributaire de cette pratique qui touche la jeunesse athénienne et qui consiste dans l'*elenchos* antilogique. C'est bel et bien ce type précis d'*elenchos* qui jette le discrédit sur le τὸ διαλέγεσθαι et la philosophie.

L'*elenchos* antilogique dont il est ici question se distingue nettement des *elenchoi* socratiques des dialogues réfutatifs de Platon, et ce, d'une manière qui est passée totalement inaperçue des commentateurs : l'*elenchos* antilogique et l'*elenchos* socratique ne se soldent pas

par le même type de contradiction. Comme nous l'avons vu dans la première partie de notre thèse, les contradictions obtenues par Socrate dans le cadre d'un *elenchos* sont appelées ἐναντία (ἐναντία λέγειν) et consistent en l'opposition d'une proposition affirmative et d'une proposition négative (ou, quelquefois, en l'opposition de deux propositions contenant deux termes contraires). Dans 4 cas sur 24 (17 %), les réfutations auxquelles Socrate soumet ses interlocuteurs sont apparentes : soit qu'il joue sur la synonymie des termes (2 cas), soit qu'il obtient une contradiction qui n'en est pas véritablement une (2 cas). Platon détient toutefois une bonne connaissance de ce qui constitue une « contradiction véritable » et, en règle générale, c'est ce type de contradiction qu'il dépeint dans les réfutations socratiques. Or, lorsqu'il parle des antilogiciens ou de l'antilogique, plus précisément lorsque l'on retrouve un terme de la famille d'ἀντιλέγειν dans les parages d'un raisonnement, nous sommes *toujours* confrontés à l'exposition d'une « fausse contradiction » (ou « contradiction apparente ») ou d'un raisonnement invalide.

Pour démontrer notre propos, il suffit d'analyser quelques passages évocateurs de l'œuvre de Platon, où nous retrouvons bien sûr les termes de la famille d'ἀντιλέγειν. Le premier de ces passages se trouve en *République* V, 453b-455e. Il prend racine dans la discussion sur la communauté des femmes : les femmes peuvent-elles exercer les mêmes activités que les hommes et devenir gardiennes de la cité? Contre toute attente, la réponse de Socrate à cette question est positive : les femmes peuvent exercer les mêmes activités que les hommes. Or, Socrate imagine les objections et critiques que pourrait lui adresser un adversaire imaginaire, lequel est qualifié quelques lignes plus tard d'ἀντιλέγων (τοῦ ἀντιλέγοντος [455a9]). Socrate affirme qu'il convient de débattre (ἀμφισβητήσωμεν) des thèses d'un tel adversaire. La présence

de ces deux termes nous indique tout de suite que la discussion sera de nature sophistique, voire éristique. En fait, Socrate – se mettant dans la peau de cet adversaire anonyme – fera voir que son propre discours prête le flanc à la contradiction : d’un côté, il a affirmé que chaque citoyen doit avoir une occupation en fonction de sa nature (370c), de l’autre que les hommes et les femmes, qui diffèrent tous les deux en termes de nature, peuvent avoir les mêmes occupations (452a). C’est à ce moment précis qu’il s’écrie : « En vérité, Glaucon, la puissance de la technique antilogique (ἀντιλογικῆς τέχνης) est prodigieuse! ». Le lecteur comprend rapidement que cette remarque est ironique. En fait, Socrate distingue nettement le fait de se quereller (ἐρίζειν) et celui de discuter (διαλέγεσθαι). Les gens qui tombent dans l’antilogie (ἀντιλογίας ἄπτεσθαι³²⁹), sans s’en rendre compte, sont incapables d’examiner ce qui a été dit en divisant selon les espèces (κατ’ εἶδη διαιρούμενοι), mais font la chasse à la contradiction (τὴν ἐναντίωσιν³³⁰) en se reposant uniquement sur les mots. Bref, ils ont les uns avec les autres des rapports qui tiennent de la chicane (ἔριδι) et non du dialogue (διαλέκτω)³³¹. Socrate montrera rapidement que son adversaire l’accuse superficiellement de contradiction. En effet, lorsqu’on examine de quelle manière il convient de définir le genre de la nature de l’« autre » et du « même » et de déterminer à quoi il se rapporte (ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ’ ὀπηοῦν τί εἶδος τὸ τῆς ἐτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὀριζόμεθα), il appert qu’il n’y a aucune contradiction : la différence de nature entre les hommes et les femmes (capacité à donner naissance/capacité à engendrer)

³²⁹ Leroux : « contradiction »; Chambry : « querelle de mots »; Baccou : « dispute »; Shorey : « controverse ». Aussi, « controverse » (Xénophon, *Hell.* VI 3, 20) et « débat » (Thucydide, *Guerre du Péloponnèse* I, 31 ou IV, 59).

³³⁰ ἐναντίωσις. Seules trois occurrences de ce terme dans le *Corpus Platonicum* : *Sophiste* 259b8, *République* V, 454a8 et *République* X, 607c3. Les occurrences en *Sophiste* 259b8 et *République* V, 454a8 laissent présager que ce terme a le sens de « contradiction apparente ». Le terme ἐναντίωσις apparaît ici comme synonyme de ἀντιλογία.

³³¹ 454a4-9 : ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἶεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ’ εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ’ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτω πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.

n'a aucune incidence sur la capacité à diriger la cité, tout comme la différence de nature entre le chauve et le chevelu n'a d'incidence sur la capacité à devenir cordonnier (454c-d). Les termes ἐναντίωσις et, surtout, ἀντιλογία se rapportent donc à de fausses contradictions, utilisées par des personnes davantage intéressées par la chicane que par la discussion véritable, qui ne divisent pas selon les espèces, mais s'en tiennent uniquement aux mots³³².

L'antilogique serait-elle une erreur propre à la dialectique? En effet, pourquoi Platon y décrit-il Socrate et Glaucon tombant involontairement (ἄκοντες) dans l'antilogique? Si l'antilogique est une erreur involontaire, alors elle n'est que le dévoiement passager de la dialectique? En fait, ce que le passage 454a-b nous montre, ce n'est pas Socrate et Glaucon utilisant un raisonnement antilogique dans le cadre de leur discussion, mais plutôt Socrate et Glaucon acceptant rapidement et sans le soumettre à examen un contre-argument antilogique qui n'a aucune valeur. Le terme ἀντιλογική apparaît au moment même où Socrate, ayant accepté le jugement de son adversaire (qualifié en 455a9 d'ἀντιλέγων), se rend compte qu'il est superficiel et qu'il repose sur une fausse contradiction. Voilà donc où réside cette mystérieuse puissance de l'antilogique : elle fait croire à la présence d'une contradiction, qui n'en est pas véritablement une, et renverse un raisonnement qui était sain et valide. En utilisant les outils propres à la science dialectique, soit la division par espèces (κατ' εἶδη διαιρούμενοι), Socrate sera en mesure de montrer que la contradiction soulevée par son adversaire est superficielle (ἐναντίωσις / ἀντιλογία) et qu'elle a été soulevée uniquement dans un esprit de chicane et non

³³² Il est à noter que l'on retrouve également dans ce passage l'expression ἐναντία λέγειν (453c3-4) dans la bouche de l'adversaire de Socrate. Ainsi, l'adversaire antilogicien de Socrate accuse ce dernier et Glaucon de se contredire eux-mêmes (τὰναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε). Est-ce à dire que l'expression ἐναντία λέγειν se rapporte également à une « contradiction apparente »? Pas nécessairement. L'adversaire de Socrate croit sans doute avoir véritablement réfuté Socrate et Glaucon, d'où l'utilisation d'ἐναντία λέγειν. Or, il sera montré que la contradiction qu'il croyait véritable est en fait fausse (ἀντιλογία).

de discussion (ἔριδι, οὐ διαλέκτω). L'antilogique n'est pas le dévoiement passager de la dialectique, entendue comme science des formes intelligibles et du raisonnement, mais plutôt un obstacle qui jonche la route du διαλέγεσθαι, entendu ici dans son sens premier de « discussion »³³³. La dialectique échappe à l'antilogie, car elle ne se concentre pas uniquement – et superficiellement – sur les mots, mais repose sur la division qui elle, saisit véritablement l'essence des choses.

Le passage suivant a été lu dans un sens similaire : *Théétète* 160e-165b³³⁴. Certains commentateurs y ont remarqué une grande ressemblance entre l'antilogique, l'*elenchos* et la dialectique au point de dire que l'antilogique était « la première étape sur la voie qui conduit à la dialectique »³³⁵. Pour quelle raison? Parce que Platon y représente Socrate utilisant de manière avouée un raisonnement antilogique. Toutefois, les apparences sont trompeuses et ce passage confirme plutôt ce que nous avons dit plus tôt³³⁶. Décrivons la scène. Théétète adopte la définition suivante de la science : la science est sensation. Cette définition est en fait celle de Protagoras et c'est surtout ce dernier qui fait, dans le *Théétète*, les frais de la réfutation socratique. À partir de 160e, Socrate cherche à examiner si cette thèse – dont il vient « d'accoucher » Théétète – mérite d'être « élevée » et « nourrie ». Socrate soulève un premier problème : si chaque personne est la mesure de toute chose, c'est-à-dire si « chacun est lui-

³³³ Le *Phédon* gagnerait ici à être lu à la lumière de ce passage de la *République* : ainsi, si les individus décrits en *Phédon* 90b-c possédaient la science dialectique, ils ne seraient pas devenus misologues puisqu'ils auraient été en mesure de renverser les arguments des antilogiciens.

³³⁴ « (...) en *Théétète*, 164d5-10. Une fois de plus, comme dans le passage de la *République*, si Socrate se fourvoie dans l'antilogique ce n'est pas de manière intentionnelle et, même, dans un premier temps, il le fait sans s'en apercevoir, ce qui prouve que son attitude n'est pas déloyale... » (Kerferd 1999 : 115)

³³⁵ Kerferd 1999 : 119.

³³⁶ « Mais vient d'abord une section (163e-165e) qui semble destinée à souligner l'importance de cet élargissement de la perspective. C'est un modèle de démonstration de la façon dont il ne faut *pas* s'y prendre pour critiquer la thèse selon laquelle tout savoir est une perception... » (Burnyeat 1990 : 39)

même mesure de son propre savoir », à quoi bon suivre l’enseignement de Protagoras? En fait, Platon souligne que cette thèse est reliée à l’impossibilité de la connaissance objective : si je suis ma propre mesure, alors je serai pour moi-même la personne qui connaît le mieux ce que je perçois, par exemple les plantes, les astres ou même certaines vertus. Je n’aurai en rien besoin de l’opinion de mon voisin puisqu’il est sa propre mesure et non la mienne. Par conséquent, je n’aurai pas besoin de suivre les cours d’un spécialiste en botanique, en astrologie ou en vertus, car ce dernier ne sera pas plus avisé sur ces thèmes que je le suis moi-même. La thèse de l’homme-mesure a également comme conséquence celle de l’impossibilité de dire faux et de contredire : tout devient relatif à chaque personne et la réfutation devient impossible³³⁷.

Protagoras ou un autre (Πρωταγόρας ἢ τις ἄλλος) rejette cette difficulté en attaquant le raisonnement de Socrate, lequel ne reposerait que sur des vraisemblances (πιθανολογία) et non sur des nécessités. Socrate décide alors d’emprunter une autre voie et d’utiliser un autre type d’argument pour examiner la thèse de l’homme-mesure et faire face à la critique protagoréenne. Le lecteur serait ici en droit de s’attendre à un argument plus sérieux et « scientifique » puisque la critique de Protagoras portait justement sur le caractère « plausible » de l’argument de Socrate. Or, les arguments qui seront ici utilisés par Socrate seront de nature antilogique. Trois arguments assez similaires sont présentés³³⁸. Premièrement, Socrate demande à Théétète si nous

³³⁷ Diès (1923 : 186) voit ici un lien avec *Euthydème* 287a : « Si nous ne nous trompons ni dans nos actions, ni dans nos paroles, ni dans nos pensées, en ce cas, dites-moi : à qui donc, par Zeus, venez-vous donner des leçons » ; ainsi qu’un lien avec *Euthydème* 286d (1923 : 187) : « Est-il donc possible, selon toi, de réfuter quelqu’un, si personne ne se trompe ? ». Dans l’*Euthydème*, c’est la thèse de l’impossibilité de dire faux – à saveur hautement parménidéenne – qui menait à celle de l’impossibilité de contredire. Dans le *Théétète*, c’est plutôt la thèse protagoréenne de l’homme-mesure qui donne naissance à la thèse de l’impossibilité de se tromper (ou de dire faux) et à celle de l’impossibilité de réfuter.

³³⁸ M.-A. Gavray distingue quant à lui un seul argument antilogique, qu’il qualifie d’« éristique » (165b-165e). Il considère les deux arguments précédents comme des raisonnements géométriques, c’est-à-dire qui « consiste à déduire toutes les conséquences d’une hypothèse » (Gavray 2013 : 36). Gavray affirme : « La méthode géométrique

connaissions tout ce qui est perçu par les sens. Si tel est le cas, il suffirait alors d'entendre une langue barbare pour la savoir. Il suffirait également à une personne qui ne sait pas lire de regarder des lettres pour les connaître. Ce premier argument repose sur l'identité entre « percevoir » et « connaître »³³⁹. Théétète répond que ce que nous voyons ou entendons, nous le connaissons, mais qu'il n'en va pas de même de la science du grammairien. Socrate décide de ne pas poursuivre cet argument et passe aussitôt au deuxième : est-il possible que « ce qu'on a appris et se rappelle, on ne le sait pas »³⁴⁰? Selon la thèse protagoréenne, ce que l'on perçoit/sent par les différents sens, on le connaît aussi; or, voir, c'est sentir et la sensation est science. Ce que je vois, je le connais donc. Toutefois, avoir la mémoire de quelque chose, c'est avoir mémoire de ce qu'on a senti et appris. Pourtant, lorsqu'on se souvient de quelque chose, on ne le voit pas, mais on l'imagine. Il appert donc que ce qu'on a appris et dont on a le souvenir, on ne le connaît pas puisqu'on ne le voit pas. Socrate arrive à cette conclusion monstrueuse et étonnante (τέρας) que Théétète avait rejetée dès le départ.

Théétète est convaincu aussitôt par cet argument. Socrate ne l'est pas du tout, car tout juste après l'avoir présenté, il le critique sévèrement :

ne convient pas à l'interprétation philosophique, parce qu'elle se contente d'accords verbaux et débouche sur une chasse aux mots qui soulève des contradictions apparentes, sans correspondance logique » (p. 37). Selon nous, cette description convient davantage à la « méthode » antilogique qu'à la méthode géométrique.

³³⁹ R. K. Sprague affirme quant à elle que l'argument joue sur l'ambiguïté du verbe ἐπίστασθαι, soit « percevoir » et « connaître », un peu à la manière de l'utilisation du verbe μανθάνειν dans l'*Euthydème* (Sprague 1962 : 35). Il s'agit bel et bien, ici, d'une ambiguïté, laquelle découle de l'identité posée entre « percevoir » et « connaître ». Toutefois, il n'est pas vrai que l'utilisation du verbe ἐπίστασθαι ici même se rapproche de celle du verbe μανθάνειν dans l'*Euthydème*. Dans l'*Euthydème*, le verbe μανθάνειν a deux sens corroborés par tout dictionnaire : « apprendre » et « comprendre ». Le verbe ἐπίστασθαι n'a pas quant à lui le sens de « percevoir ». Ce n'est qu'en fonction de l'identité posée par Socrate entre « percevoir » et « connaître » qu'il revêt ce sens – en non pas en vertu de la polysémie du verbe ἐπίστασθαι.

³⁴⁰ Au long : « Supposons qu'on soit venu à savoir quelque chose; que, de cet objet même, on ait encore, on conserve le souvenir : est-il possible qu'à ce moment-là, quand on se le rappelle, on ne sache pas cela même qu'on se rappelle? » (Ἄρα δυνατόν ὅτου τις ἐπιστήμων γένοιτό ποτε, ἔτι ἔχοντα μνήμην αὐτοῦ τούτου καὶ σφζόμενον, τότε ὅτε μέμνηται μὴ ἐπίστασθαι αὐτὸ τοῦτο ὃ μέμνηται; [163d1-4])

[Socrate] Pourtant, que sommes-nous sur le point de faire, Théétète? [Théétète] À propos de quoi? [Socrate] À mes yeux, nous offrons le spectacle de gens qui, ayant abandonné la discussion avant d'avoir remporté la victoire, se mettent à chanter, comme un coq de mauvaise race. [Théétète] Comment donc? [Socrate] Nous avons l'air satisfaits de nous être, comme des professionnels de la contradiction (ἀντιλογικῶς³⁴¹), mis d'accord en ne prêtant attention qu'aux accords entre les mots (τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας), et de nous être, par ce genre de procédés, sortis de cette discussion. Et nous qui déniions le qualificatif de lutteurs (ἀγωνισταί), qui affirmons au contraire aspirer au savoir (φιλόσοφοι), nous ne nous apercevons (λανθάνομεν) pas que nous faisons la même chose que ces hommes habiles. [Théétète] Je ne comprends pas encore ce que tu veux dire. (164c2-164d3)

Lorsqu'on lit ce texte de manière superficielle, il appert que Socrate confesse être tombé dans l'antilogie sans s'en rendre compte. Toutefois, après analyse, il semble que Théétète soit le seul à ne pas s'être rendu compte du caractère antilogique de l'argument. Socrate en est conscient dès le moment où il termine l'exposition du deuxième argument et obtient l'accord de Théétète, et l'on peut même présager qu'il en était conscient tout au long de son exposition. De plus, il convient de douter que l'argument antilogique dont il est ici question soit la création de Socrate. En effet, ce dernier le présente expressément comme un contre-argument ou une « nouvelle attaque qui s'approche et cherche par quels moyens nous la repousserons » (163c). L'argument est présenté sous la forme d'une question posée par une personne indéterminée (εἴ τις ἔποιτο). Tout comme dans la *République* V, il semble que ce passage serve surtout à mettre l'accent sur un raisonnement qui a été trop rapidement accepté et qui n'a pas fait l'objet d'un examen suffisant. Socrate ne semble pas croire une seule minute à la valeur de cet argument. Il affirme d'ailleurs que si Protagoras avait été vivant, il l'aurait rapidement réfuté. Qu'a donc cet argument pour être si peu convaincant? Il repose sur de simples accords entre les mots; il vise à obtenir une victoire superficielle et rapide, sans souci de la vérité (métaphore du coq). Plus

³⁴¹ Seule occurrence de cet adverbe dans toute l'œuvre de Platon. Le terme n'aura pas une longue descendance : dans tout le corpus grec couvert par le *TLG*, nous ne notons que sept occurrences de l'adverbe ἀντιλογικῶς, dont trois concernent un même passage.

précisément, il relève du jeu sur le sens coutumier des mots (168c). Comme nous l'avons vu plus tôt, cette critique selon laquelle l'antilogique s'attache plus aux mots qu'à la vérité est fréquente chez Platon. Nous la retrouvons également quelques pages plus loin dans le *Théétète* (197a).

Après avoir souligné le caractère antilogique de son argument, et devant l'incompréhension de Théétète, Socrate se jette dans une brève explication, laquelle contient un troisième argument antilogique. Selon Socrate, la thèse de l'homme-mesure donnerait lieu à des admissions encore plus terribles (δεινότερα) que précédemment. En effet, comment Théétète répondrait-il à la question suivante : est-il possible pour quelqu'un qui sait de ne pas savoir ce qu'il sait (Ἄρα οἶόν τε τὸν αὐτὸν εἰδότα τι τοῦτο ὃ οἶδεν μὴ εἰδέναι; [165b3-4])³⁴²? Théétète rétorque que cela serait impossible. Or, Socrate lui montrera que le « fantassin léger, mercenaire des combats de parole » (ἀνὴρ μισθοφόρος ἐν λόγοις ἐρόμενο [165d5-6]) mettrait alors sa main sur l'un de ses yeux et lui demanderait s'il voit avec l'œil fermé. En effet, si voir est savoir, alors Théétète verra (donc connaîtra) d'un œil, mais ne verra pas (donc ne connaîtra pas) de l'autre œil³⁴³. Le « questionneur imperturbable » (ἔρωτᾷ ἀνέκκληκτος ἀνὴρ [165b9]) conclurait que Théétète voit et ne voit pas, donc connaît et ne connaît pas. Théétète rétorque alors que cela est vrai, mais uniquement « d'une certaine façon » (Οὔτω γέ πως [165c5]). Socrate lui dit ensuite que son questionneur n'a que faire de la « manière » dont les choses sont, mais qu'il vise

³⁴² Ce troisième argument, Socrate semble l'avoir appris par cœur : « Alors j'énonce la question la plus scandaleuse – je crois que c'est quelque chose comme ceci (ἔστι δὲ οἶμαι τοιόνδε τι » [165b2]) : *est-ce qu'il est possible que le même, quand il sait quelque chose, ne sache pas ce qu'il sait ?*

³⁴³ R. K. Sprague rapproche ce troisième argument de l'*Euthydème* : « The third argument employs the *knowing-not knowing* dichotomy which occurred in the *Euthydemus* in Scene V as the basis of the sophists' claim to be omniscient, and which is also implied in the arguments of the first scene, as Socrates observes at 278a » (Sprague 1962 : 35)

uniquement à obtenir une contradiction, soit ici le contraire (τάναντία [165d1]) de ce que Théétète a posé précédemment³⁴⁴. Socrate conclut :

Peut-être bien, étonnant garçon, le même genre d'accident se multiplierait-il pour toi, si l'on te posait des questions supplémentaires : s'il est possible de savoir tantôt nettement, tantôt obscurément, ou de savoir de près, mais pas de loin, ou de savoir fortement ou légèrement la même chose, et des milliers d'autres questions, que te poserait, embusqué et protégé par son bouclier, un homme gagnant sa vie dans les discours comme un soldat de métier. Auras-tu posé comme identique science et sensation, il attaquera sur *entendre*, *sentir* et les sensations du même ordre, il te fera subir son interrogatoire (ἤλεγχεν), tenant tête et ne lâchant pas avant que, saisi d'admiration devant son habileté, multipliant à l'adresse de celui-ci les abjurations, tu ne te fasses par lui mettre les chaînes aux pieds : parvenu à ce point, il t'aura bel et bien en main, il te tiendra ligoté, et alors il te rançonnera bientôt de tout l'argent qu'à toi et à lui il paraîtra convenable. (165d1-161e5)

Ce passage du *Théétète* a comme point positif de mettre en lumière certains types de raisonnement antilogique, qui ont peut-être une source historique. Un peu à la manière des jeux de mots, ces raisonnements reposent sur l'ambiguïté des termes utilisés. Ils se servent aussi, comme dans le troisième cas, de propositions comprises en un sens « absolu », sans aucune prise en compte des circonstances, situations ou manières particulières. Platon fait également référence à d'autres arguments, qu'il ne présente pas explicitement, mais dont on a toutes les raisons de penser qu'ils se rapportent à des arguments en vogue à l'époque où il écrivit ces lignes (« s'il est possible de savoir tantôt nettement, tantôt obscurément, ou de savoir de près, mais pas de loin, ou de savoir fortement ou légèrement la même chose »). Qui plus est, ce passage du *Théétète* souligne ce que nous avons observé plus tôt dans la *République* VII, à savoir que les raisonnements antilogiques se présentent sous la forme de questions posées dans le cadre d'un *elenchos*. Trouve-t-on ici, comme en *République* V, de fausses contradictions? Oui, quoique

³⁴⁴ Faut-il s'étonner ici que Platon utilise le terme ἐναντία et non ἀντιλογία? Pas nécessairement, dans la mesure où ce terme est employé par un jeune homme – Théétète – qui ne parvient pas à distinguer un raisonnement valide d'un raisonnement sophistique. De plus, cet emploi souligne l'étroite parenté entre ces deux « types » de contradiction, qu'il est bien facile de confondre. Enfin, notons l'usage platonicien du verbe λογίζομαι (165c10 et 165d1) pour décrire l'obtention de la conclusion d'un argument.

Platon mette surtout l'accent sur la superficialité des arguments. Il va sans dire que Socrate ne tient pas en haute estime ces arguments. Le premier d'entre eux est simplement abandonné; le second – le seul dont il est dit expressément qu'il est antilogique – pourrait être réfuté facilement par Protagoras si ce dernier était toujours vivant. De plus, il repose sur de simples accords de termes. Quant au troisième, il pourrait être réfuté à partir d'une simple distinction sur la « manière », mais l'« homme gagnant sa vie dans les discours comme un soldat de métier » rejeterait cette distinction sans même la prendre en considération, car il n'a pas à cœur la recherche de la vérité. Pour être efficace, ce troisième argument doit donc être envisagé de manière assez unidimensionnelle, c'est-à-dire sans faire intervenir d'autres éléments extérieurs qui pourraient le renverser. Qui plus est, lorsqu'on regarde de près ce troisième argument, il est possible d'y voir un exemple frappant de confusion entre une attribution absolue et une attribution relative. En effet, le sophiste éristique conclut que son interlocuteur se contredit : il devient ainsi possible pour quelqu'un qui sait de ne pas savoir ce qu'il sait, car la même personne, si on lui recouvre l'œil, verra et ne verra pas. Mais, est-ce vraiment ainsi? Du fait que la même personne voit de l'œil droit et ne voit pas de l'œil gauche, peut-on vraiment dire qu'elle voit et ne voit pas? Le sophiste antilogique s'est ici débarrassé de la dimension relative de la proposition (soit la mention de « l'œil droit » et de « l'œil gauche »), pour conclure sur une proposition absolue (« voir » tout court)³⁴⁵.

³⁴⁵ « L'objection consiste à passer d'un emploi relatif des actes de perception (voir *avec un œil*, ne pas voir *avec l'autre*) à un usage absolu (voir et ne pas voir), en supprimant les qualificatifs s'appliquant à la vision de l'objet. » « Cette omission des relatifs rappelle les pièges d'Euthydème et de Dionysodore (*Euthyd.*, 293b-d) » (Gavray 2013 : 40).

Socrate, dans sa défense de Protagoras, met l'accent sur un point important : les raisonnements déployés par l'adversaire antilogique anonyme reposent sur des termes pris dans leur sens courant (168b-c). L'antilogicien utilise ces termes pour confondre son adversaire, car il leur donnera un autre sens non coutumier. Le Socrate de l'*Euthydème* émettra exactement le même commentaire devant le spectacle éristique présenté par Dionysodore et son frère. En fait, les arguments utilisés dans le *Théétète* et l'*Euthydème* partagent plus d'un point commun. Or, toutes les réfutations décrites dans l'*Euthydème* – dont le thème principal est « l'éristique » – découlent de raisonnements sophistiques et, par voie de conséquence, de contradictions apparentes et purement verbales. Par exemple, en 276e-277b, Euthydème réfute Clinias en jouant sur le double sens du verbe *μανθάνειν*. La contradiction n'est donc pas véritable, puisque Clinias entend ce verbe dans son sens courant, soit celui d'« apprendre », tandis qu'Euthydème lui donne le sens plus rare de « comprendre ». Socrate relèvera quelques lignes plus loin les procédés malhonnêtes d'Euthydème, qu'Aristote prendra d'ailleurs en notes lorsqu'il décrira les paralogismes qui découlent de l'homonymie (*SE* 165b32-34). Autre exemple : en 300b, Dionysodore réfute Ctésippe en jouant sur l'ambiguïté de l'expression *σιγῶντα λέγειν*. Comme le relève Aristote, qui examine ce raisonnement dans son analyse de l'amphibologie, « l'expression *σιγῶντα λέγειν* est (...) elle aussi ambiguë : on peut aussi bien comprendre que celui qui parle garde le silence, que les choses dont on parle sont silencieuses » (*SE* 166a14-15). Encore une fois, la contradiction n'est qu'apparente puisqu'elle ne porte pas sur le *même*.

L'analyse des occurrences des termes de la famille d'*ἀντιλέγειν* menée ci-dessus a permis de montrer que Platon utilisait quelquefois ces termes pour faire référence à une pratique dévoyée de l'*elenchos*. Cette pratique, qui relève du jeu, se distingue de l'*elenchos* socratique

en ce qu'elle n'utilise pas de propositions contradictoires véritables, c'est-à-dire deux propositions dont l'une nie ce que l'autre affirme, mais plutôt des contradictions « apparentes » ou « mauvaises ». Ainsi, la mauvaise contradiction repose sur les mots et est par conséquent superficielle; au contraire, la bonne contradiction prend appui sur l'opposition des genres et relève donc d'un examen profond. La mauvaise contradiction utilise le sens courant des mots et leur polysémie, avec lesquels elle joue comme un enfant; la bonne contradiction, elle, dépasse les simples mots pour atteindre les formes qu'ils véhiculent et traite ces dernières de manière sérieuse. Enfin, la mauvaise contradiction est utilisée pour faire trébucher l'adversaire et obtenir le dessus sur lui, tandis que la bonne contradiction sert à révéler les apories propres à tout discours en vue de faire avancer la réflexion et d'atteindre la vérité. Platon décrit plusieurs façons d'obtenir de mauvaises contradictions. La première consiste à utiliser le même terme, mais à lui donner un sens différent dans chacune des propositions contradictoires (p. ex., *Euthydème* 276e-277b). Ce type de contradiction prend place au cœur d'un raisonnement sophistique que l'on appelle aujourd'hui « équivocation », mais que l'on pourrait également nommer « double sens ». Aristote classait ce sophisme dans les « façons de réfuter... qui tiennent à l'expression » (παρὰ τὴν λέξιν) et la nommait « homonymie » (ὁμωνυμία) (*SE*, 165b23-166a7). La seconde consiste à opposer deux propositions dont l'une contient une attribution relative et l'autre, une attribution absolue (p. ex., *Théétète* 165b-e). Ce type de contradiction est compris dans un raisonnement fallacieux que l'on surnomme *secundum quid* et qui semblait extrêmement populaire à l'époque de Xénophon et de l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi*. On ne sait toutefois si ces deux auteurs l'utilisaient en toute connaissance de cause. Aristote le classait parmi les « façons de réfuter... qui ne tiennent pas à l'expression » (ἔξω τῆς λέξεως) et qui « consiste à prendre un énoncé au sens absolu ou non absolu (c'est-à-dire en

tenant compte ou de l'aspect, ou du lieu, ou du temps, ou de la relation) » (*SE*, 166b22-23). La troisième consiste à opposer deux propositions qui contiennent le même terme, lequel est toutefois porteur d'ambiguïté (p. ex., *Théétète* 163d-164c ou *Euthydème* 300b). Aristote classait ce sophisme dans les « façons de réfuter... qui tiennent à l'expression » et la nommait « amphibologie » (ἀμφιβολία) (*SE*, 166a6-14).

3.5 Conclusion – Contexte : hypothèses et conjectures

Il apparaît maintenant évident que les antilogiciens décrits par Platon partagent avec Socrate un point en commun : ils pratiquent l'*elenchos*. Or, cet *elenchos* diffère de celui utilisé par Socrate en ce qu'il vise la victoire et non la vérité, qu'il repose sur un mauvais usage du διαλέγεσθαι et qu'il se solde par des contradictions qui sont apparentes. En dépit de ces différences assez importantes, il est quelquefois difficile de ne pas les confondre. Ainsi, d'aucuns ont cru voir dans le passage 537e-539d de *République VII* une critique de l'*elenchos* socratique. Dans un article publié en 2011, S. Lublink avance l'hypothèse suivante : la critique de la dialectique dans le passage 537e-539d de la *République VII* englobe l'*elenchos* socratique (au côté de l'*elenchos* éristique), tel qu'on peut le voir à l'œuvre dans les dialogues réfutatifs de jeunesse, et entre en contradiction avec la description de la pratique réfutative de Socrate donnée par Platon dans l'*Apologie*. Deux ans plus tôt³⁴⁶, L.-A. Dorion avait avancé une thèse similaire : la critique platonicienne de la dialectique vise surtout l'*elenchos* socratique³⁴⁷. Il est indéniable qu'il y a une vive ressemblance entre l'*elenchos* socratique et celui qui est décrit dans le

³⁴⁶ Le texte de L.-A. Dorion, qui a été présenté en 2009 dans le cadre d'une conférence, sera publié cette année (2014).

³⁴⁷ « La dialectique qui critique et réfute *de mille manières* (...) les opinions que les jeunes se font du bien et des autres vertus, mais sans leur substituer de position plus vraie, ce n'est pas autre chose que la dialectique socratique, telle que Platon la met en scène à plusieurs reprises dans les dialogues de jeunesse » (Dorion 2014).

septième livre de la *République*. Toutefois, même si certaines des réfutations dirigées par Socrate ont un aspect sophistique (pensons par exemple à la réfutation d'Hippias dans l'*Hippias Mineur*) ou agressif (notamment la réfutation de Polos et de Calliclès dans le *Gorgias*), il n'en demeure pas moins que Platon fait tout en son possible pour distinguer l'éristique de la dialectique.

Selon nous, l'une des difficultés les plus importantes du passage 537e-539d porte sur deux points précis : 1) le silence de Platon sur les instigateurs de cette mode de l'*elenchos*; 2) la comparaison de notre passage avec l'*Apologie* de Socrate. Tout d'abord, Platon affirme clairement que le *διαλέγεσθαι* souffre d'un mal et que la philosophie est bafouée de toute part. Le lecteur comprend rapidement que cet état des choses est dû à la passion des jeunes gens pour l'*elenchos*, que nous avons rapproché de l'*elenchos* antilogique. Ces jeunes gens imitent ceux qui les ont réfutés et, par ricochet, en réfutent d'autres. Mais qui sont ceux qu'ils imitent? D'autres jeunes, tout aussi amoureux de l'antilogie? Des sophistes aguerris? Ou des réfuteurs avisés ayant de bonnes intentions, comme Socrate? En d'autres mots, même si la critique platonicienne concerne l'*elenchos* antilogique, on ne peut s'empêcher de se demander qui est à l'origine de cette pratique. Dorion reconnaît qu'une partie de notre passage se rapporte à la pratique éristique, mais souligne que « ce n'est pas pour autant la pratique éristique de l'*elenchos* qui est responsable de cette dérive éristique des jeunes gens »³⁴⁸. Il n'est donc pas exclu de notre passage que l'*elenchos* socratique ait pu favoriser malgré lui une pratique éristique de l'*elenchos*. Lublink abonde dans le même sens : si les précautions relatives à l'usage des arguments (usage assimilé ici à l'*elenchos*) se rapportent uniquement aux personnes

³⁴⁸ Dorion 2014 : 14.

questionnées et non aux questionneurs, cela sous-entend que tout type d'*elenchos*, qu'il soit dialectique ou éristique, est dangereux. Sinon, il suffirait d'imposer une simple précaution, soit celle de permettre uniquement l'utilisation de l'*elenchos* dialectique³⁴⁹. En fait, Platon reste extrêmement vague sur la question. À lire le passage 537e-539d, le lecteur a l'impression que les jeunes gens sont tant les instigateurs de la réfutation que ceux qui se font réfuter. Toutefois, cela demeure impossible puisque l'*elenchos* ne peut pas être apparu par magie dans la tête d'une jeune personne. Il devait bien y avoir une pratique instituée de l'*elenchos* antérieure à toute cette frénésie. Et si cette pratique était celle de Socrate? Platon, bien sûr, garde un silence total sur cette question. Deuxièmement, lorsqu'on lit le passage 537e-539d à la lumière de l'*Apologie de Socrate*, il devient extrêmement facile de voir dans le premier une critique de l'*elenchos* socratique. En d'autres mots, s'il y a une ressemblance à tirer entre la critique de *République VII* et la pratique réfutative de Socrate, celle-ci est davantage à chercher du côté de l'*Apologie* que des dialogues réfutatifs. En effet, dans l'*Apologie*, Socrate affirme clairement que les jeunes gens imitent ses pratiques réfutatives : ils l'ont entendu réfuter ses concitoyens et, en retour, en ont réfuté d'autres³⁵⁰. Socrate apparaît donc dans l'*Apologie* comme le possible instigateur de cette mystérieuse frénésie décriée dans la *République*.

Il est difficile de déterminer si le discours platonicien sur l'antilogique a une valeur historique. En effet, les personnes que Platon attaque peuvent avoir déjà vécu ou être tout simplement le fruit de son imagination. Toutefois, il semble bien qu'à l'époque où il écrivit la

³⁴⁹ Lublink 2011 : 8-9.

³⁵⁰ « Qui plus est, c'est spontanément que s'attachent à moi les jeunes gens qui ont le plus de loisirs et qui appartiennent aux familles les plus riches, pour le plaisir d'entendre les gens que je suis en train de réfuter, et c'est de leur propre chef que souvent ils se prennent à m'imiter (ἐμὲ μιμοῦνται) et que, à leur tour, ils s'essaient à éprouver d'autres personnes. Inutile d'ajouter, j'imagine, qu'ils trouvent à foison des gens qui s'imaginent savoir quelque chose, mais qui ne savent que très peu de choses ou même rien. » (23c2-7)

République, plus précisément le septième livre, une crise profonde secouait la philosophie, laquelle avait à voir avec l'*elenchos* antilogique. L'historicité de cette crise est rendue palpable par l'utilisation du terme $\nu\tilde{\nu}$ par Platon dans les deux principaux passages qui portent sur celle-ci : 1) « Or l'erreur actuelle ($\nu\tilde{\nu}$), dis-je – et c'est la raison du mépris qui s'abat maintenant sur la philosophie, comme nous l'avons dit auparavant –, c'est qu'on s'attache à la philosophie sans la mériter... » (535c5-7); 2) « N'es-tu pas conscient, dis-je, du mal qui résulte de la pratique actuelle ($\nu\tilde{\nu}$) de la dialectique » (537e1-2). Dorion reconnaît que cet adverbe renvoie à la pratique actuelle de la dialectique dans l'Athènes de Platon³⁵¹. Lublink, quant à elle, rejette cette interprétation, quoiqu'elle ne fournisse aucun argument convaincant³⁵². De plus, il est à noter que les termes de la famille d' $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (plus précisément, les termes commençant par $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\omicron\gamma\dots$) dans lesquels nous avons décelé une critique d'une quelconque pratique antilogique apparaissent presque tous dans des dialogues de maturité et de vieillesse. Ainsi donc, soit que l'antilogique a commencé à prendre des proportions alarmantes durant la maturité ou la vieillesse de Platon, soit qu'elle a seulement commencé à irriter Platon à ce moment précis. Cette hypothèse historique permettrait d'expliquer le changement de ton noté plus haut entre l'*Apologie* et la *République*, ainsi que l'abandon graduel de l'*elenchos* par Platon. Elle nous permettrait également de jeter un éclairage nouveau sur le rôle joué par Socrate dans toute cette affaire. En effet, les différents passages étudiés, en particulier ceux du *Sophiste*, laissent présager

³⁵¹ Dorion 2014 : 22.

³⁵² « Plato's statement about dialectic is so strong that in order for it to apply to all dialecticians practising in Athens at the time of writing the *Republic*, it would also have to apply to anyone practising dialectic in a relevantly similar scenario; that is, it is implausible to think that Plato believed that Athenian youth were so different in Socrates' day than in the time he is writing the *Republic* that the warning would not only apply a few years earlier. It would also be implausible to argue that dialectic was completely different in Socrates' day... » (Lublink 2011 :14). Il nous semble erroné de supposer que la pratique de l'*elenchos* est demeurée la même du temps de Socrate et après sa mort. Comment alors expliquer le brusque retournement de Platon vis-à-vis de l'*elenchos*, ainsi que l'apparition de la critique de l'antilogique dans les dialogues plus tardifs ?

que les *antilogikoi* dont Platon parle avec autant de mépris sont des éristiques. Or, le terme « éristique » est depuis l'Antiquité associé à une école particulière, l'école de Mégare, fondée par le plus ancien disciple de Socrate, Euclide de Mégare³⁵³. L'assimilation des *antilogikoi* avec les Mégariques serait indirectement confirmée par l'*Euthydème* de Platon. En effet, l'*Euthydème* contient de nombreux arguments qui ressemblent à ceux que Platon attribue explicitement aux *antilogikoi*. Nous pourrions donc émettre l'hypothèse selon laquelle l'éristique telle que décrite dans l'*Euthydème* partage des points communs avec l'antilogique, jusqu'à s'y assimiler³⁵⁴. Or, tout porte à croire que les deux personnages décrits dans ce dialogue platonicien, Euthydème et Dionysodore, sont non seulement des « sophistes » historiques³⁵⁵ qui auraient vécu à l'époque de Platon³⁵⁶, mais également des Mégariques³⁵⁷. Tout d'abord, il est dit de Dionysodore et de son frère qu'ils sont de « nouveaux sophistes » (καινοί σοφισταί), ce qui confirmerait l'actualité même de leur pratique par rapport aux sophistes anciens tels Gorgias ou Protagoras. Deuxièmement, Platon nous informe qu'ils vivent aux environs d'Athènes (πόλλ' ἤδη ἔτη περὶ τοῦσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν [271c4]). Comment ne pas penser ici à Mégare, qui se trouve à une journée de marche de la grande cité qui deviendra la capitale moderne de la Grèce³⁵⁸?

³⁵³ Voir, entre autres, les fragments 8, 9, 31, 33, 40, 51A, 90, 106, 199 (Döring).

³⁵⁴ Thompson considère les termes « éristique » et « antilogicien » comme de parfaits synonymes : « The difficulty, however, of identifying these Eristic Sophists is great, and on the whole I believe that wherever we find the word *eristikos* (or its synonym *antilogikos*) certain persons are held in view who were in fact, either directly or indirectly, pupils of Socrates. » (Thompson 1901 : 278). Kerferd est quant à lui contre cette interprétation (1999 : 112-114), mais il ne cite pas une seule fois le texte de Platon qui définit l'éristique comme une antilogique (*Sophiste* 224e6-225c9).

³⁵⁵ L'historicité d'Euthydème est confirmée par Aristote à deux reprises (*SE* 20, 177b12 et *Rhétorique* II 24, 1401a26). L'historicité de Dionysodore est quant à elle appuyée par Xénophon (*Mémoires* III 1,1). Dorion remarque : « Personne ne doute plus, aujourd'hui, de l'historicité des deux frères » (Dorion 2000 : 36).

³⁵⁶ De cet avis : Sidgwick (1872), Thompson (1901), Rüstow (1910), Gillespie (1911), Méridier (1931), Robin (1950), Hawtrey (1981) et Dorion (2000). R. K. Sprague est quant à elle d'avis que Dionysodore et Euthydème étaient contemporains de Socrate. Sur la question, voir Dorion 2000 : 36.

³⁵⁷ Sur les arguments qui suivent, voir Dorion 2000 : 43-48.

³⁵⁸ Malheureusement, l'expression περὶ τοῦσδε τοὺς τόπους est ambiguë, pouvant à la fois signifier les environs d'Athènes ou la Grèce métropolitaine entière. Voir Dorion 2000 : 38. Il convient toutefois de noter que Méridier, Robin, Canto et Sprague considèrent que l'expression renvoie à Athènes et à ses environs, comme en témoigne leur traduction.

Troisièmement, Platon décrit minutieusement leur pratique, laquelle ne consiste en rien d'autre que l'*elenchos*. Or, il semble que la pratique de l'*elenchos* n'était pas un attribut des sophistes anciens, mais plutôt des « sophistes » qui sont venus après Socrate³⁵⁹. D'ailleurs, les quelques fragments qui nous restent sur les Mégariques confirment le lien étroit existant entre ceux-ci et la pratique de l'*elenchos*. L'analyse que nous avons menée précédemment confirme quant à elle que l'*elenchos* était l'arme préférée des *antilogikoi* dans les joutes oratoires. Enfin, deux fragments anciens, le premier de Sextus Empiricus³⁶⁰, le second de Diogène Laërce³⁶¹, posent un lien clair entre les Mégariques et, d'une part, les personnages historiques de Dionysodore et d'Euthydème et, de l'autre, le dialogue platonicien l'*Euthydème*. Le premier fragment de Sextus Empiricus, dont Muller reconnaît la vraisemblance³⁶², confirmerait l'association de Dionysodore et d'Euthydème avec les Mégariques³⁶³, tandis que le second validerait les liens entre l'*Euthydème* de Platon et l'éristique mégarique.

Ainsi donc, il serait fort possible que les *antilogikoi* décriés par Platon soient en fait des Mégariques. Or, faut-il s'étonner que les éristiques de Mégare soient reconnus dès les temps

³⁵⁹ Sur la question, voir l'introduction à la traduction des *Réfutations Sophistiques* d'Aristote par L.-A. Dorion (1995 : 38-47).

³⁶⁰ *Adv. Math.* VII 13 (trad. Muller)/fr. 63 Döring : « La logique, enfin, fut la seule partie de la philosophie que pratiquèrent les écoles de Panthoïdes, d'Alexinos, d'Eubulide, de Bryson, de Dionysodore et d'Euthydème [originaires tous deux de Thurium, et mentionné aussi par Platon dans son *Euthydème*]. » Ni Döring ni Muller ne commentent l'inclusion de Dionysodore et d'Euthydème dans cette liste.

³⁶¹ Fr. 9 Döring : « Voyant Euclide adonné aux controverses, Socrate lui dit : *Euclide tu pourrais frayer avec les sophistes, mais en aucune façon avec les hommes*. Ce genre de subtilité lui paraissait en effet futile, (comme Platon le dit aussi dans l'*Euthydème*) ». Il est à noter que Döring et, par voie de conséquence, Muller, ont retranché l'allusion à l'*Euthydème* dans son recueil de fragments, et ce, pour une raison inconnue.

³⁶² « Nous avons déjà rencontré de telles généralisations, toujours un peu abusives, et appris à ne pas les prendre à la lettre ; mais il faut bien reconnaître que ce que nous savons par ailleurs des trois auteurs mentionnés donne plutôt raison à Sextus » (Muller 1985 : 113). Par « trois auteurs mentionnés », Muller fait uniquement référence à Alexinos, Eubulide et Bryson. Il remet en doute le classement de Panthoïdes – dont nous ne savons rien – aux côtés des Mégariques (p. 161). Quant à Dionysodore et Euthydème, il ne dit aucun mot.

³⁶³ « Chose certaine, alors que nous n'avons aucun témoignage, hormis l'*Euthydème*, qui confirme le statut de sophistes habituellement et abusivement accordé à Euthydème et Dionysodore, nous disposons d'au moins un témoignage qui associe les deux frères à des membres reconnus de l'école de Mégare » (Dorion 2000 : 47).

anciens comme des dialecticiens hors-pairs³⁶⁴? Qui plus est, que celui qui a fondé l'École de Mégare soit un disciple reconnu de Socrate³⁶⁵? Enfin, qu'Euclide, fondateur de l'école, ait également été, selon certains, influencé par la philosophie d'Élée³⁶⁶? L'assimilation des *antilogikoi* aux éristiques mégariques permettrait d'éclairer plus d'un point de la critique platonicienne de l'antilogique. En effet, elle nous permettrait de mieux comprendre pourquoi Platon s'acharne tant à distinguer sa dialectique, qui repose sur l'*elenchos* et les formes intelligibles, d'une autre forme de dialectique, qu'il considère comme dangereuse et qui lui fait concurrence. Elle permettrait également de mieux éclairer le passage 537e-539d de la *République* en situant chez Socrate même l'*origine indirecte* de la pratique de la réfutation éristique. En effet, si les antilogiciens sont bels et bien des éristiques mégariques, alors ils ont tous Socrate comme père spirituel puisque ce dernier fut le maître d'Euclide de Mégare, lequel fonda d'ailleurs son école avant l'exécution de son maître, donc bien avant l'Académie. D'après le témoignage de Diogène Laërce, il semble que Platon ait entretenu des rapports cordiaux avec Euclide. Il aurait même séjourné à Mégare avec d'autres Socratiques après le décès de son maître³⁶⁷. De plus, il utilise Euclide comme personnage de son dialogue le *Théétète*, et ce, sans aucune visée critique ou malveillante. De ces derniers faits, deux hypothèses peuvent être

³⁶⁴ Voir les fragments 31, 34-35, 89, 91, 97, 100, 101, 102, 106, 216, 218, etc.

³⁶⁵ Voir les fragments 1, 2, 3A, 3B, 9, 10A, 10B, 18, 20, 26A, etc.

³⁶⁶ Fragment 31 Döring (Diogène Laërce) : « Euclide était originaire de Mégare sur l'Isthme, ou, selon quelques auteurs, de Géla, comme le rapporte Alexandre dans ses *Successions*. Il étudia aussi les écrits de Parménide (...) ». Muller reconnaît l'influence éléate sur les Mégariques, mais, contre certaines interprétations trop « éleatisantes » du fragment 31, tient à rappeler qu'Euclide est avant tout un disciple de Socrate (1985 : 14-15).

³⁶⁷ Fragment 4A Döring (Diogène Laërce, III, 6) : « Ensuite, selon Hermodore, à l'âge de 28 ans, Platon se retira à Mégare chez Euclide, avec quelques autres disciples de Socrate ». Fragment 4B Döring (Diogène Laërce, II, 106) : « Selon Hermodore, c'est chez Euclide que se rendirent Platon et les autres philosophes après la mort de Socrate, par crainte de la cruauté des tyrans. » Muller : « La réalité du séjour de Platon à Mégare peu après la mort de Socrate (fr. 4A et 4B) n'est guère contestée, même si l'on éprouve quelques difficultés pour en déterminer les mobiles exacts et la durée. Du point de vue qui nous intéresse, il suffit de noter que, si la raison alléguée dans le fr. 4B est peu convaincante (...), on peut en revanche supposer avec quelque vraisemblance que les relations entre les Socratiques d'Athènes et les Mégariens étaient bonnes » (1985 : 96).

avancées : 1) il est possible que Platon ait lui-même été influencé par la « dialectique » mégarique d'Euclide dans ses premiers dialogues, comme peuvent en faire foi un dialogue de jeunesse tel l'*Hippias Mineur*³⁶⁸; 2) la critique platonicienne des *antilogikoi* ciblerait les Mégariques, à l'exclusion d'Euclide, ou les Mégariques de seconde génération.

Bien sûr, tout cela demeure de l'ordre de l'hypothèse pure. Nous ne pourrions jamais connaître avec certitude l'identité de ces mystérieux *antilogikoi* tant décriés par Platon. Toutefois, l'analyse menée précédemment nous fournit plusieurs indices venant confirmer la piste éristique et mégarique. D'autres pistes de recherche sont également possibles, entre autres la piste protagoréenne, éléatique ou antisthénienne, quoique nous soyons d'avis que celles-ci soient moins riches que la piste mégarique. Nous savons que Protagoras se déclarait ouvertement « sophiste » et qu'il aurait écrit des *Antilogies*; toutefois, nous ne connaissons pas avec certitude ses liens avec l'éristique. Diogène Laërce présente le philosophe d'Abdère comme celui « qui donna naissance au modèle aujourd'hui si commun de l'éristique » (IX, 50-56). Or, l'affirmation de Diogène Laërce est peut-être anachronique; il est d'ailleurs le seul à faire porter la paternité de l'éristique à Protagoras³⁶⁹. Comme nous l'avons souligné précédemment, Platon associe explicitement le nom de Protagoras avec l'antilogique. Plus précisément, Platon nous apprend que Protagoras a écrit des textes antilogiques sur la lutte et les autres techniques (*Sophiste* 232d). Dans l'*Euthydème* toutefois, il associe l'école de Protagoras à la thèse de l'impossibilité de contredire, dont Aristote donne plutôt la paternité à

³⁶⁸ Dans l'introduction à l'*Hippias Mineur*, M. Croiset affirme : « Son argumentation [au Socrate de Platon], à vrai dire, paraîtra au lecteur moderne bien lente, bien minutieuse et même fatigante à la longue. C'est ainsi sans doute qu'on discutait à Mégare » (1920 : 23).

³⁶⁹ Sur la question, voir Dorion 1995 : 38 à 47.

Antisthène. Il est fort probable que Protagoras ait joué un rôle actif dans l'antilogique, mais celle-ci était sans doute de nature rhétorique. L'analyse des occurrences du terme ἀντιλέγειν et de ses variantes dans les *Nuées* d'Aristophane, jouées en 423 avant notre ère, montre d'ailleurs que ce terme était déjà associé au nom de Protagoras, plus précisément à sa rhétorique³⁷⁰. Cependant, nous n'excluons pas le fait selon lequel Protagoras ait pu avoir une influence sur les développements de l'éristique et, par conséquent, de l'antilogique, et ce, par l'intermédiaire de certains de ses disciples. En d'autres mots, même s'il n'est pas le fondateur de l'éristique, il n'en demeure pas moins que Protagoras, par la sophistique qu'il enseignait, et qui reposait entre autres sur l'opposition de discours longs, bref sur l'antilogie rhétorique, peut avoir influencé cette nouvelle branche de la sophistique qualifiée d'« éristique », laquelle utilise la contradiction dans un sens totalement différent de celui de la dialectique platonicienne³⁷¹. Quant à l'influence des Éléates, il ne faut pas oublier que le passage 261b-e du *Phèdre* situe l'origine de l'antilogique à Élée. Toutefois, l'antilogique dont il est question dans ce passage est de nature rhétorique. Enfin, en ce qui concerne Antisthène, il est vrai qu'Aristote lui attribue la thèse de l'impossibilité de contredire. De plus, selon le catalogue des œuvres d'Antisthène rapporté par Diogène Laërce, il aurait écrit plusieurs ouvrages de dialectique, dont certains sur le διαλέγεσθαι³⁷². Il aurait également pratiqué la « division selon les genres ». Toutefois, ce dernier aspect l'exclurait des adversaires antilogiciens décriés par Platon en *République* V ou dans le *Phédon*.

³⁷⁰ Lorsqu'il évoque le discours le plus fort (la justice) et le discours le plus faible (l'injustice), qu'il s'agira d'opposer (ἀντιλέγειν) l'un à l'autre, il semble qu'Aristophane fasse explicitement référence aux thèses de Protagoras (Van Daele 2009 : 14).

³⁷¹ Contre L.-A. Dorion, qui a soutenu que nous ne disposons d'aucune preuve selon laquelle Protagoras a pratiqué l'*elenchos*, il convient de remarquer que le passage 338e-339d du *Protagoras* contient un rare exemple d'*elenchos* administré par Protagoras à l'endroit de Socrate. Il s'avérera toutefois que la contradiction obtenue par Protagoras n'est pas valide.

³⁷² Sur la liste des œuvres logico-dialectiques d'Antisthène, voir Brancacci 2005 : 23-39.

Ceci étant dit, ce qui importe ici le plus pour notre propos, c'est d'avoir mis en lumière le fait suivant : à l'époque où Platon vivait et exerçait son « métier » de philosophe, la pratique de l'*elenchos* semble s'être propagée comme une traînée de poudre, jusqu'à toucher les strates les plus élevées de la société grecque (formation de la jeunesse dorée d'Athènes appelée à gouverner). L'*elenchos* est vraisemblablement devenu un jeu tout aussi populaire chez les jeunes Athéniens que le trictrac. Comme cette pratique a été rapidement associée à des conséquences négatives auxquels il ne voulait pas être lié, Platon a rapidement pris ses distances avec celle-ci. Il l'a analysée, critiquée puis a tout fait pour s'en distancier. Nous ne croyons pas que Platon utilisait dans sa jeunesse l'*elenchos* de la même façon que les éristiques. L'analyse de la forme des contradictions dans les *elenchoi* socratiques des dialogues réfutatifs a montré que, dans la majorité des cas, Platon utilisait des propositions contradictoires authentiques dans le cadre de raisonnements généralement valides. Toutefois, nous sommes d'avis que le développement de cette mode antilogique, qui consistait à contredire par simple plaisir de contredire, a incité Platon à réfléchir activement à ce qui constitue les conditions de validité de tout argument et, par voie de conséquence, à ce qui distingue une contradiction véritable d'une contradiction fautive. Si l'*elenchos* éristique était bel et bien si populaire au IV^e siècle, alors la validité et surtout la « contradiction » devaient représenter des sujets importants de réflexion à cette époque, en particulier chez ceux qui, comme Platon, cherchaient à attaquer les *antilogikoi* et tout autre sophiste du même acabit. Ainsi donc, l'antilogique a-t-elle précédé la logique elle-même. Il fallait que le λόγος soit exposé à des défaillances et des excès de toute sorte pour que l'on commence à réfléchir aux conditions de validité de tout discours. En cela, Platon a pavé la voie à l'Aristote des *Réfutations sophistiques* et à la logique en général.

Conclusion

Au cours de cette étude, il est apparu que Platon se faisait une conception assez précise de ce que nous nommons aujourd'hui « contradiction », et ce, même si cette notion n'a été *officiellement* définie et nommée qu'après lui. Tout d'abord, Platon a décrit l'acte de « se contredire » dans ses dialogues réfutatifs en utilisant une expression précise : ἐναντία λέγειν avec pronom réfléchi (et quelquefois, sans pronom réfléchi). Dans la majorité des cas (46 %), l'acte de se contredire revient à exprimer une opinion sous la forme d'une proposition affirmative puis, quelques lignes plus loin, à avancer la même proposition, mais cette fois-ci sous une forme négative. Platon emploie aussi parfois une seule proposition constituée d'un énoncé positif lié par une conjonction à un énoncé négatif. De manière moins fréquente (26 %), Platon décrit l'acte de se contredire au moyen de deux propositions contenant des termes contraires ou d'une seule proposition constituée de deux énoncés contenant des termes contraires liés par une conjonction. Dans les dialogues réfutatifs, lesquels sont généralement reconnus comme des œuvres de jeunesse, Platon ne semble établir aucune distinction entre les contradictions exprimées par négation et celles exprimées par contrariété, car il passe quelquefois de l'une à l'autre comme si elles étaient synonymes (13 %). La distinction entre négation et contrariété n'est apparue que beaucoup plus tard chez Platon, soit dans le *Sophiste*, un dialogue réputé de vieillesse. Cette distinction est présentée, dans ce dialogue précis, comme une solution au problème ontologique du non-être. Toutefois, elle a aussi une portée logique. Contre Robinson (1979 : 208) et Levi (1940 : 306), nous sommes d'avis, à l'instar de Taylor (1911 : 113-114), que ce passage contient une distinction entre une attribution relative et une attribution absolue. Ainsi, devant la proposition « Une *certaine* forme d'être n'est pas »,

l'Étranger d'Élée montre que nous ne pouvons conclure que « Le non-être est *absolument* » (comme le ferait l'antilogicien éristique). Dans ce cas précis, la négation n'exprime pas le contraire total de l'être, mais sa simple différence par rapport à lui (relativité).

Nous trouvons dans l'*Apologie de Socrate* 26e6-28a5 une formulation explicite de la contradiction logique. Plus précisément, il s'agit d'une formulation explicite de premier niveau, laquelle montre une conscience de la règle ou de la loi logique décelable dans le langage. Platon y utilise l'expression ἐναντία λέγειν avec pronom réfléchi et y présente un exemple explicite de proposition contradictoire, laquelle a une fonction métalinguistique claire. Cet exemple, donné entre guillemets dans l'édition contemporaine et, selon toute vraisemblance, entre virgules dans le manuscrit B (IX^e siècle), revêt la forme « p & ~p » : Ἄδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων (27a5-6). Quelques lignes plus loin, le Socrate de Platon reformulera cette même proposition différemment, en gardant toutefois la forme « p & ~p » : θεοὺς οὐχ ἠγούμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἠγεῖσθαι πάλιν (27a5-6). Dans ces deux exemples, la contradiction apparaît comme une proposition qui oppose une affirmation et une négation. La négation est placée au niveau du rhème : il s'agit d'affirmer et de nier le même prédicat attribué au même sujet. Cette formulation explicite ressemble à la définition de la contradiction (ἀντίφασις) donnée par Aristote dans *Sur l'interprétation* (17a33-35). Nous n'excluons pas ici une possible influence de Platon sur le Stagirite, quoique cela soit difficile à démontrer avec certitude.

Le passage 26e6-28a5 de l'*Apologie de Socrate* ne nous permet malheureusement pas de trancher avec certitude la question suivante : Platon entend-il la contradiction en termes de négation ou de contrariété? En effet, les exemples explicites de proposition contradictoire nous

incite à penser qu'il conçoit l'acte de contredire à partir de la négation. Toutefois, le fait que Platon utilise l'expression *ἐναντία λέγειν* (avec pronom réfléchi) pour décrire l'acte de se contredire nous incite également à penser qu'il conçoit la contradiction sous l'angle de la contrariété. Chose certaine, il utilise plus souvent des propositions contradictoires par négation. Cette utilisation tranche avec celle de Xénophon (seul autre auteur contemporain de Platon dont il nous reste des textes contenant des *elenchoi*) ou de l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi*. En effet, dans les *Mémoires* de Xénophon, sur huit mises en contradiction, une seule repose sur l'opposition entre une proposition affirmative et une proposition négative. Quant à l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi*, toutes les propositions utilisées dans les quatre premiers chapitres sont exprimées à l'aide de termes contraires. Il semble donc, selon l'état de nos sources, que le fait d'utiliser des propositions contradictoires avec négation n'était pas aussi commun que l'on pourrait le croire à première vue. Il est possible que les réfutations et débats anciens reposaient davantage sur la contrariété, d'où l'utilisation de l'expression *ἐναντία λέγειν* au V^e et IV^e siècle avant notre ère dans le cadre des débats publics ou judiciaires.

Platon n'a pas créé l'expression *ἐναντία λέγειν* pour décrire l'acte de (se) contredire. Nous retrouvons en effet des occurrences de cette expression chez Eschyle, Euripide, Aristophane, Thucydide, Lysias, Xénophon et Isocrate. Toutefois, aucun de ces auteurs ne l'utilise pour marquer une contradiction formelle, qu'elle soit par négation ou contrariété. Ces derniers l'emploient principalement pour souligner une opposition. Platon, lui, donne à l'expression *ἐναντία λέγειν* un sens plus précis et technique. Dans la majorité des cas recensés, il emploie l'expression *ἐναντία λέγειν*, avec ou sans pronom réfléchi, pour faire référence à une contradiction formelle, souvent de type « $p \ \& \ \sim p$ ». Il lui arrive également d'utiliser le terme

ἐναντία seul, notamment en *Sophiste* 230b-d, pour décrire une contradiction. Le fait que Platon utilise une expression et un terme précis pour parler de la contradiction montre que cette notion ne lui était pas étrangère ou, à tout le moins, qu'elle n'était pas seulement implicite dans son œuvre. Qui plus est, Platon utilisait même un autre terme pour décrire la contradiction : ἀντιλογία. Or, il réservait ce terme à un type précis de contradiction : une contradiction apparente. Ce type de contradiction était obtenu par des raisonnements sophistiques et était considéré comme faux par Platon. Ainsi donc, en plus d'utiliser une expression ou un terme précis pour parler de la contradiction, Platon en utilisait un autre pour parler d'une contradiction apparente obtenue de manière sophistique. Il est à noter que ni Xénophon ni l'auteur anonyme des *Dissoi Logoi* n'ont d'expression pour décrire l'acte de (se) contredire dans les deux textes étudiés.

L'expression ἐναντία λέγειν, avec ou sans pronom réfléchi, est composée d'un verbe et d'un substantif. Le fait d'utiliser une expression verbale est associé à un degré d'explicité moindre par rapport à l'utilisation d'un seul substantif. Plus précisément, l'utilisation d'une expression verbale indique que la notion de contradiction n'est pas pensée en elle-même, mais est intrinsèquement liée à l'action qui l'a vue naître. Ce dernier fait ne doit pas nous étonner puisque nous avons concentré notre recherche sur les dialogues dits « réfutatifs ». Comme chaque contradiction prend place au sein d'une réfutation, il n'est alors pas surprenant que Platon les décrive encore comprises dans l'action qui les porte, soit la réfutation. Le passage 230b-d du *Sophiste*, dans lequel Platon utilise le terme ἐναντία seul, présente un degré d'explicité beaucoup plus important par rapport aux autres passages étudiés, entre autres celui de l'*Apologie de Socrate* 26e6-28a5, et nous permet même de présumer que, lorsqu'il emploie

l'expression ἐναντία λέγειν dans ses dialogues réfutatifs, Platon entend « contradiction » par ἐναντία. Platon y donne une définition extrêmement précise de l'*elenchos*, dans laquelle il est facile de trouver une définition de la contradiction : sont contradictoires deux opinions qui, en temps, sous les mêmes rapports, dans le même sens sont contraires l'une de l'autre sur les mêmes sujets (αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας [230b7-8]). Ainsi, deux opinions contradictoires doivent se rapporter aux mêmes objets et prendre place dans la même temporalité. Qui plus est, elles doivent être dites selon les mêmes points de vue et sous les mêmes rapports. Cette définition de l'*elenchos* a influencé Aristote de manière certaine puisqu'il utilise des termes quasi similaires dans les *Réfutations Sophistiques* (5, 167a23-27). Seul élément dissemblable : Aristote rejette le terme platonicien ἐναντία et le remplace par ἀντίφασις. Cette modification, passée inaperçue de la majorité des commentateurs, nous permet de voir le lien de filiation entre les ἐναντία platoniciens et l'ἀντίφασις aristotélicienne. Nous pouvons même émettre l'hypothèse selon laquelle les ἐναντία platoniciens sont les ancêtres de l'ἀντίφασις aristotélicienne, quoique l'une ne se réduise pas à l'autre. En effet, si Aristote a ressenti le besoin de substituer le terme ἀντίφασις à ἐναντία, c'est sans doute parce que le terme ἐναντία ne renvoyait pas parfaitement à la notion qu'il avait en tête. D'ailleurs, nous savons que le Stagirite distingue les contraires (ἐναντία) des contradictions (ἀντίφασεις).

Le passage 230b-d du *Sophiste* ne contient pas uniquement une définition de l'*elenchos*, mais également une formulation explicite de ce qui constitue une contradiction formelle. Il ressemble de près aux passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de *République* IV, dans lesquels certains commentateurs ont vu une anticipation du principe de non-contradiction : les mêmes opinions ne peuvent être contraires (*Soph.* : ἐναντίας; *Rép.* : τὰναντία) en même temps (*Soph.* :

ἅμα; *Rép.* : ἅμα) sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports (*Soph.* : πρὸς τὰ αὐτὰ; *Rép.* : πρὸς ταὐτὸν / πρὸς τὸ αὐτὸ) dans le même sens (*Soph.* : κατὰ ταὐτὰ; *Rép.* : κατὰ ταὐτόν / κατὰ τὸ αὐτὸ). Selon nous, il ne fait aucun doute qu'Aristote a été influencé par son maître lorsqu'il définit pour la première fois le principe de non-contradiction. Comme nous l'avons montré, les termes qu'il utilise ressemblent beaucoup trop à ceux employés par Platon en *République* IV et dans le *Sophiste* pour que cela soit le fruit du hasard. Par conséquent, nous croyons qu'il n'est pas téméraire de supposer que les passages 436b8-9 et 436e8-437a2 de *République* IV et 230b-d du *Sophiste* contiennent des formulations explicites du principe de non-contradiction. Qui plus est, il n'est pas téméraire de supposer qu'Aristote a été directement influencé par Platon dans la formulation du principe de non-contradiction. D'ailleurs, les deux principaux arguments invoqués par les adversaires de cette thèse sont irrecevables, en particulier celui qui soutient que le principe dont il est question dans les passages platoniciens serait davantage un « principe de contrariété » que de contradiction. Or, nous avons été en mesure de montrer que Platon n'établissait pas de distinction claire entre « contrariété » et « contradiction » (à moins que cela ne concerne la forme ontologique de l'être), qu'il donnait au terme ἐναντία un sens logique qui le rapproche du terme aristotélicien ἀντίφασις (*Sur l'Interprétation* VI) et qu'Aristote utilisait une terminologie semblable à celle de Platon pour définir le principe de non-contradiction. Nous ne nions pas le fait qu'Aristote est le premier à avoir défini le principe de non-contradiction et à avoir décrit explicitement les caractéristiques d'une contradiction formelle. Toutefois, nous sommes d'avis que la réflexion aristotélicienne sur la contradiction n'est pas apparue *ex nihilo* : Aristote a été influencé par Platon, chez lequel on retrouvait déjà une réflexion sur le même sujet, mais de manière moins explicite.

Selon l'analyse du réseau sémantique propre à la contradiction, Platon concevait la contradiction comme accueillant en elle-même deux éléments mutuellement exclusifs qui ne peuvent jamais viser à l'union. Bref, la contradiction est une forme de contrariété qui ne pourra jamais être dénouée et relève de la plus grande disharmonie. Conséquemment, en présence de deux propositions contradictoires, il est nécessaire d'en choisir une et de rejeter l'autre. En d'autres mots, deux propositions contradictoires ne peuvent être simultanément vraies. Qui plus est, elles ne peuvent être simultanément fausses puisqu'il est nécessaire de choisir l'une ou l'autre des propositions contradictoires (*Protagoras* 333a-b et *Phédon* 92c). Ainsi, la contradiction platonicienne partage les mêmes « valeurs de vérité » que la contradiction aristotélicienne : deux propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, ni fausses (tandis que les propositions contraires peuvent être fausses en même temps). Toutefois, contrairement aux propositions contradictoires décrites dans le chapitre VII de *Sur l'Interprétation*, les propositions contradictoires platoniciennes portent rarement des marqueurs universels ou particuliers explicites.

Platon ne pense pas toujours la contradiction en termes logiques. En fait, sa conception de la contradiction est assez large puisqu'elle n'inclut pas uniquement des propositions, mais également des pensées et des actions. Toutefois, qu'il s'agisse d'actes ou de paroles, il associe toujours la contradiction à la fausseté et à l'erreur. Platon associe la contradiction à une mauvaise plaisanterie, à une énigme désolante et à l'absurdité. D'un point de vue moral, la contradiction est le symptôme d'une maladie grave qu'il baptise du nom d'ignorance, plus précisément de l'ignorance qui s'ignore elle-même. Ce type précis d'ignorance est lié à des conséquences désastreuses pour l'individu et la société dans laquelle il vit, entre autres les erreurs de conduite

et les mauvaises décisions politiques. Le seul traitement qui permette de bien traiter cette affection aiguë est la réfutation. La réfutation ressemble à un traitement homéopathique : Socrate traite l'ignorance, laquelle est visible par le fait de tenir des propos contradictoires, en mettant en lumière ces mêmes propos contradictoires.

Or, il arrive quelquefois que les mises en contradiction ne soient pas toujours valides. Certaines personnes utilisent la contradiction de manière superficielle uniquement pour réfuter leurs interlocuteurs. Comment faire pour échapper à un tel piège? Platon connaissait une manœuvre précise pour éviter une telle situation : la distinction de mots de sens voisin. Ce type de distinction est explicitement attribué à Prodicos de Céos, un sophiste avec lequel Socrate se vante (ironiquement ou non) d'avoir déjà étudié. Nous ne savons pas si Prodicos utilisait la distinction de mots de sens voisin pour éviter les mises en contradiction. Il semble qu'il les utilisait surtout à des fins éthiques. Par conséquent, il est possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle le Socrate de Platon s'est inspiré d'une certaine partie de l'enseignement de Prodicos pour développer ses propres tactiques dialectiques. Cette dernière hypothèse reste toutefois difficile à prouver en raison de l'état de nos sources. Or, nous sommes d'avis, contrairement à certains commentateurs (entre autres, von Wilamowitz-Moellendorff et Babut), que Platon ne condamnait pas nécessairement la distinction de mots de sens voisin, bref qu'il lui trouvait une utilité pour se dépendre d'une contradiction apparente (*Euthydème* 277d-278e). Il n'avait cependant aucune estime pour cette manœuvre lorsqu'elle servait à introduire des distinctions oiseuses et superficielles (*Charmide* 161b-163d).

L'analyse menée dans le cadre de la présente thèse s'est donc révélée fructueuse et a permis de montrer que l'on peut étudier une notion précise chez un auteur même si cette dernière lui est *officiellement* antérieure. Nous espérons que cette étude aura contribué à l'approfondissement de nos connaissances sur la contradiction, et ce, en dévoilant l'archéologie de cette importante notion.

Bibliographie

Allen, R. E. *Plato, Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, New Haven and London, Yale University, 1996.

Alline, H. *Histoire du texte de Platon*, Paris, Librairie ancienne H. Champion, 1915.

Annas, J. *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 1994.

Babut, D. « Simonide moraliste », *Revue des Études Grecques*, tome 88, fascicule 419-423, 1975, p. 20-62.

Bailey, D. T. J. « Excavating *Dissoi Logoi* 4 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 35, 2008, p. 249-264.

Becker A. et Scholz, P. (éd.). *Dissoi Logoi. Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

Belfiore, E. « Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus », *Phoenix*, vol. 34, n. 2, 1980, p. 128-137.

Blanché, R. *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, éditions A. Colin, 1970.

Bodin, L. *Lire le Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Bonazzi, M. « Protagoras d'Abdère » dans Pradeau, J.-F. (éd.). *Les Sophistes*, tome I, Paris, 2009, p. 45-90.

Brancacci, A. *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005.

Brisson, L. *Apologie de Socrate, Criton*, Paris, GF Flammarion, 1997.

----- « Critias d'Athènes », dans Pradeau, J.-F. (éd.). *Les Sophistes*, tome I, Paris, 2009, p. 393-442.

Brunschwig, J. *Aristote, Topiques (Livres I-IV)*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Burnyeat, Myles. *Introduction au Théétète de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Canto, M. *Platon, Gorgias*, Paris, GF Flammarion, 1987.

----- *Platon, Euthydème*, Paris, GF Flammarion, 1989.

Chance, T. *Plato's Euthydemus, Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Los Angeles, University of California Press, 1992.

Chroust, A. H. *Socrates, man and myth*, Londres, Routledge, 1957.

Conley, T.M. « Dating the So-Called *Dissoi Logoi*: A Cautionary Note », *Ancient philosophy*, 5, 1985, p. 59-65.

Conybeare, F. C., « On the Ancient Armenian Version of Plato », *The American Journal of Philology*, volume 12, 1891, p. 193-210.

Cordero, N. *Platon, Le Sophiste*, Paris, GF Flammarion, 1993.

Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935.

Crawford, T. D. « Plato's reasoning and the Sapir-Whorf hypothesis », *Metaphylosophy*, 13, 3&4, 1982, p. 217-227.

Croiset, A. *Platon, Protagoras, Tomme III, 1^{re} partie*, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Croiset, M. *Platon, Œuvres complètes, Tome I*, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

----- *Platon, Œuvres complètes, Tome II*, Paris, Les Belles Lettres, 1921.

Cucuel, C. *Platon, Apologie de Socrate*, Paris, Colin, 1890.

Dalimier, C. *Platon, Cratyle*, Paris, GF Flammarion, 1998.

----- *Aristote, Sur l'interprétation*, Paris, GF Flammarion, 2007.

Delatte, A. *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1933.

Delcomminette, S. « Devenir de la dialectique » dans Dixsaut, M. et al. *Lectures de Platon*, Paris, Ellipses, 2013.

Denyer, N. *Platon. Alcibiades*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Des Places, É. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Diels, H. et Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6^e éd., Berlin, Weidmann, 1952, p. 405-416.

Diès, A. *Platon, Œuvres complètes, Tome VIII, 2^e partie*, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

- Dixsaut, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
- Dodds, E. R. *Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- Donlan, W. « Simonides, Fr. 4D and P. Oxy. 2432 », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100, 1969, p. 71-95.
- Dorion, L.-A. « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain* (88), 1990, p. 311-344.
- « La misologie chez Platon », *Revue des études grecques*, vol. 106, 1993, p. 607-618.
- *Aristote, Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1995.
- *Platon, Euthyphron*, Paris, GF Flammarion, 1997.
- « La dépersonnalisation de la dialectique chez Aristote », *Archives de Philosophie*, 60, 1997¹, p. 597-613.
- « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques? » dans T. M. Robinson et L. Brisson (éd.). *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000.
- « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie » dans Melkevik, B. et Narbonne J.-M. (éd.). *Une philosophie dans l'histoire : hommage à Raymond Klibansky*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001.
- *Platon, Charmide / Lysis*, Paris, GF Flammarion, 2004.
- *Anonyme, Dissoi Logoi* dans Pradeau, J.-F. (éd.). *Les Sophistes*, tome II, Paris, 2009, p. 123-147.
- *Xénophon, Les Mémoires*, Introduction (livre I), Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- *Xénophon, Les Mémoires*, Introduction (livre II et III), Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- *Xénophon, Les Mémoires*, Introduction (livre IV), Paris, Les Belles Lettres, 2011¹.
- « *Elenchos, catharsis* et la sixième définition du *Sophiste* (230b-d) dans le *Commentaire au Premier Alcibiade* de Proclus » dans : Noirot, C. et Ordine, N. (éd.). *Hommages à Alain-Philippe Segonds*, Paris, les Belles Lettres, 2012.

----- « Aristotle's definition of the elenchus in the light of Plato's *Sophist* », dans Fink, J.L. (éd.). *The development of dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012¹, p. 251-269.

----- *L'autre Socrate*, Paris, Les belles Lettres, 2013.

----- « La critique de l'*elenchos* socratique dans la *République* (VII 537d-539d) », 2014 (à paraître).

Dupréel, E. *Les Sophistes*, Neuchâtel, Le Griffon, 1948.

Eisenstadt, M. « Critias' Definitions of σοφροσύνη in Plato's *Charmides* », *Hermes*, 136, 2008, p. 492-495.

Frede, D. « The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the Protagoras », *The Review of Metaphysics*, vol. 39, n. 4, 1986, p. 729-753.

Friedländer, P. *Plato, 3, The Dialogues, Second and third periods*, Londres, Routledge, 1969.

Gaiser, K. *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

Gavray, J.-M. « Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète* », dans El Murr, D. *La mesure du savoir, étude sur le Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2013.

Gigon, O. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Bâle, F. Reinhardt, 1953.

Gomperz, T. *Greek thinkers: a history of ancient philosophy*, volume II, Londres, J. Murray, 1905.

Gonzalez, F. J. *Dialectic and Dialogue, Plato's practice of Philosophical Inquiry*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.

Gourinat, J.-B. « La dialectique de Socrate selon les *Mémoires* de Xénophon », dans Narcy, M. et Tordesillas, A. (éd.), *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Vrin, 2008, p. 129-159.

Gray, V. J. *The Framing of Socrates*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998.

Grote, G. *Plato and the Other Companions of Sokrates*, Londres, J. Murray, 1865.

Grube, G. M. A. « The Logic and Language of the *Hippias Major* », *Classical Philology*, 24, 4, 1929, p. 369-375.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge, CUP, 1968.

- Hackforth, R. *The composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933.
- Hazebroucq, M. *La Folie Humaine et ses Remèdes. Platon: Charmide ou de la modération*, Paris, Vrin, 1997.
- Heidegger, M. *Plato's Sophist* (translated by R. Rojcewicz et A. Schuwer), Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1997.
- Hoerber, R. G. « Plato's *Greater Hippias* », *Phronesis*, 9, 2, 1964, p. 143-155.
- Humbert, L. *Platon, Apologie*, Paris, Garnier Frères, 1891.
- Ildefonse, F. *Platon, Protagoras*, Paris, GF Flammarion, 1997.
- Ilievski, P. H. « The Origin and Semantic Development of the Term Harmony », *Illinois Classical Studies*, vol. 18, 1993, p. 19-29.
- Irwin, T. « Review of L. Strauss, *Xenophon's Socrates* », *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 409-413.
- *Plato, Gorgias*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
- *Plato's Ethics*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Johnson, D. M. *Socrates and Alcibiades*, Boston, Focus Publishing/R. Pullins Co., 2002.
- « Xenophon at his most Socratic [*Memorabilia* 4.2] », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 2005, p. 39-73.
- Jowett, B. *The Dialogues of Plato*, vol. 3, Harvard College Library, 1871.
- Kahn, C. « Did Plato Write Socratic Dialogues? », *Classical Quarterly*, 31, 1981, p. 305-320.
- « The beautiful and the genuine », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 261-287.
- *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Kerferd, G. B. « Le sophiste vu par Platon : un philosophe imparfait », dans Cassin, B. *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986.
- *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999.
- Kneale W. et M. *The development of logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Kraut, R. « Comments on Gregory Vlastos *The Socratic Elenchus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, p. 59-70.

Lachance, G. « L'Alcibiade : entre réfutation et enseignement », *Revue de philosophie ancienne*, XXX, 2, 2012, p. 111-132.

Lafrance, Y. *Pour interpréter Platon II*, Montréal, Bellarmin, 1994.

Leroux, G. *Platon, La République*, Paris, GF Flammarion, 2002.

Leshner, J. H., « Parmenides' Critique of Thinking. The poluderis elenchos of Fragment 7 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, p. 1-30.

Lee, Yoon Cheol. *A Study On Protagorean Objectivism*, thèse de doctorat, Durham University, 2012.

Levi, A. « On Twofold Statements », *American Journal of Philology*, 1940, p. 292-306.

Lublink, Sarah. « Who may live the examined life? Plato's rejection of Socratic practices in *Republic VII* », *British Journal for the History of Philosophy*, 19, 1, 2011, p. 3-18.

Lukasiewicz, J. *Du principe de contradiction chez Aristote*, Paris, éditions de l'Éclat, 2000.

Lutoslawski, W. *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres, Longman, 1897.

Maier, H. *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, Mohr, 1913.

Marboeuf, C. et Pradeau, J.-F. *Platon. Alcibiade*, Paris, GF Flammarion, 1999.

Mayhew, R. *Prodicus the Sophist, Texts, Translations and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

McCoy, M. B. « Philosophy, Elenchus, and Charmides' Definitions of σοφροσύνη », *Arethusa*, 38, 2, 2005, p. 133-159.

McPherran, M. L. *Plato's Republic, A critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Méridier, L. *Platon, Œuvres complètes, Tome V, 1^{ère} partie*, Paris, Les belles Lettres, 1931.

Miller, P. A. et Platter, C. *Plato's Apology of Socrates: A Commentary*, Norman, University of Oklahoma Press, 2010.

Moore, J. D. « The dating of Plato's *Ion* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XV, 1974, p. 421-439.

Moravcsik, J. « Logic before Aristotle: Development or Birth? » dans Gabbay, D. M. et Woods, J. (éd.). *Greek, Indian and Arabic Logic*, vol. 1, Londres, Elsevier, 2004, p. 1-26.

Moreau, J. « Les thèmes platoniciens de l'*Ion* », *Revue des études grecques*, 1939, p. 419-428.

Morrison, D. « On Professor Vlastos' Xenophon », *Ancient Philosophy*, 7, 1987, p. 9-22.

Morrison, D. R., « Xenophon's Socrates as a teacher », dans Vander Waerdt, P. A. *The Socratic movement*, Ithaca, 1994, p. 181-208.

Moutsopoulos, E. *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

Muller, R. *Les Mégariques, Fragments et témoignages*, Paris, Vrin, 1985.

----- *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris, Vrin, 1988.

Narcy, M. « A qui la parole? Platon et Aristote face à Protagoras » dans Cassin, B. *Positions de la sophistique*, Paris, 1986, Vrin, p. 75-90.

Nehamas, A. « Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, n. 1, 1990, p. 3-16.

Notomi, N. *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Parry, H. « An Interpretation of Simonides 4 [Diehl] », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 96, 1965, p. 297-320.

Philips, J. « Xenophon's *Memorabilia* 4.2 », *Hermes*, 117, 1989, p. 366-370.

Polansky, R. D. « Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 1985, p. 247-260.

Pradeau, J.-F. *Platon, Ion*, Paris, Ellipses, 2001.

----- *Platon. Hippias Majeur*, Paris, GF Flammarion, 2005.

Press, G. A. « The elenchos in *Charmides* 162-175 » dans Scott, G. A. [éd.]. *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus*, The Pennsylvania State University Press, 2002, p. 252-265.

Proba (Probus). *Sur les Premiers Analytiques* (trad. A. Van Hoonacker), disponible à l'adresse suivante : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/probus/analytiques.htm>.

Rabbas, O. « Socratic Teaching? Philosophy as Therapy », *Philosophical Inquiry*, vol. XXIX, n. 5, 2007, p. 84-102.

- Rankin, H. D. « Ouk estin antilegein » dans Kerferd, G. B. (éd.). *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Frank Steiner Verlag, 1981, p. 25-37.
- Richard, M.-D. *Schleiermacher*, Introductions aux dialogues de Platon 1804-1828, Paris, Cerf, 2004.
- Riddell, J. *The Apology of Plato, with a revised text and English notes, and a digest of Platonic idioms*, Oxford, Clarendon Press, 1867.
- Rijksbaron, A. *Plato, Ion or On the Illiad*, Leiden and Boston, Brill, 2007.
- Robinson, R. « Plato's Consciousness of Fallacy », *Mind*, vol. 51, n. 202, 1942, p. 97-114.
- *Plato's earlier Dialectic*, New York & London, Garland Publishing, 1953.
- « Plato's Separation of Reason from Desire », *Phronesis*, XVI, 2, 1971, p. 38-48.
- Robinson, T. M. *Contrasting argument: an edition of the Dissoi Logoi*, Salem, N. H. Ayer, 1979.
- Roochnik, D. L. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1996.
- Rossetti, L. *Le dialogue socratique*, Paris, Encre marine, 2011.
- Schamp, J. « Hippocrate, La nature de l'homme, édition, traduction et commentaire par Jouanna », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1977, 55, 4, p. 1227-1231.
- Schanz, M. (éd). *Platonis Opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos, vol. I. Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo*, Leipzig, B. Tauchnitz, 1875.
- Schleiermacher, F. D. E. *Introductions to the Dialogues of Plato*, Cambridge, J. & J.J. Deighton, 1836.
- Segonds, A. *Proclus, Sur le Premier Alcibiade de Platon (tome 1)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Slings, S. R. et Strycker, E. *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study With a Running Commentary [Mnemosyne Supplements]*, Leiden, New York and Koln, E. J. Brill, 1994.
- Solari, R. « La traduzione armena dell'Eutifrone di Platone », *Rendiconti dell'istituto lombardo, Classe di lettere e scienze morali e storiche*, 103, 1969, p. 477-499.

Sprague, R. K. *Plato's use of fallacy, A study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, Londres, Routledge, 1962.

----- *Plato*, Euthydemus, Indianapolis, Hackett, 1965.

----- « A Platonic Parallel in the *Dissoi Logoi* », *Journal of the History of Philosophy*, 6, 2, 1968, p. 160-161.

Steel, C. « Beyond the principle of contradiction? Proclus' *Parmenides* and the origin of negative theology » in Aertsen, J. (éd.), *Die Logik des Transzendentalen*, De Gruyter, Berlin, 2003, p. 581-599.

Strauss, L. *Le discours socratique de Xénophon; Le Socrate de Xénophon*, Paris, édition de l'éclat, 1992.

de Strycker, É. « Le syllogisme chez Platon [suite et fin] », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 34, 1932, p. 218-238.

----- « L'authenticité du *Premier Alcibiade* », *Les Études classiques*, 11, 1942, p. 135-151.

Tarrant, D. « The *Hippias Major* Attributed to Plato », New York, Arno Press, 1928.

Taylor, A. E. *Varia Socratica*, Oxford, James Parker and Co, 1911.

Taylor, C. C. W. *Plato*. Protagoras, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Thom, P. « The principle of non-contradiction in early Greek philosophy », *Apeiron*, 32, 3, 1999, p. 153-170.

Thompson, E. S. *The Meno of Plato*, Londres, Macmillan, 1901.

Tsouna, V. « Socrates' Attack on Intellectualism in the *Charmides* », *Apeiron* 30, 4, 1997, p. 63-78.

Tuckey, T. G. *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

Tuozzo, T. M. *Plato's Charmides, Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, 2014.

Tyler, W. S. *Plato. Apology and Crito*, New York, D. Appleton and co, 1861.

Van Daele, H. *Aristophane*, Les Nuées, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Verdenius, W. J. « L'Ion de Platon », *Mnemosyne*, vol. 11, 1943, p. 233-262.

Vicaire, P. « Kuch (Heinrich). Untersuchung eines Wortes, von seinem ersten Auftreten in der Tradition bis zur ersten überlieferten lexikalischen Festlegung », *Revue des Études Grecques*, vol. 79, n. 374, 1966, p. 547.

Vlastos, G. « The Third Man Argument in the Parmenides », dans R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965.

----- « Was Polus refuted? », *American Journal of Philology*, 88, 1967, p. 454-460.

----- « Socrates' Disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly*, 35, 1985, p.1-31.

----- *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

von Wilamowitz-Moellendorff, U. *Sappho und Simonides*, Berlin Weidmannsche Buchhandlung, 1913.

Wagner, W. *Plato, Apology of Socrates and Crito*, Boston, Allyn and Bacon, 1895.

West, T. G. *Plato, Apology of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.

Whittaker, J. et Louis, P. *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Woodbury, L. « Simonides on Ἀρετή », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 84, 1953, p. 135-163.

Woodruff, P. *Plato, Hippias Major*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1982.

----- « Didymus on Protagoras and the Protagoreans », *Journal of the History of Philosophy*, volume 23, n. 4, 1985, p. 483-497.

Wolfsdorf, D. *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2008.

Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, vol. 2, Leipzig, 4^e éd., Fues's Verlag, 1889.

Annexe 1: Occurrence de l'expression Ἐναντία λέγειν

Dialogues authentiques

Termes	Référence	Citation	Contexte
1. ἐναντί' ἐμαυτῶ λέγοντος 2. τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῶ	<i>Apologie</i> , 27a4 <i>Apologie</i> , 27a4	ἔοικεν γὰρ ὥσπερ αἰνίγμα συντιθέντι διαπειρωμένῳ “Ἄρα γνώσεται Σωκράτης ὁ σοφὸς δὴ ἐμοῦ χαριεντιζομένου καὶ ἐναντί' ἐμαυτῶ λέγοντος, ἢ ἐξαπατήσω αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἀκούοντας;” οὗτος γὰρ ἐμοὶ φαίνεται τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῶ ἐν τῇ γραφῇ ὥσπερ ἂν εἰ εἶποι· “Ἄδικεῖ Σωκράτης θεοὺς οὐ νομίζων, ἀλλὰ θεοὺς νομίζων.” Καίτοι τοῦτό ἐστι παίζοντος.	Réplique de Socrate. Référence à une contradiction formelle.
3. Αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι	<i>Euthyphron</i> 6a5	ἐμοὶ δὲ χαλεπαίνουσιν ὅτι τῷ πατρὶ ἐπεξέρχομαι ἀδικοῦντι, καὶ οὕτως αὐτοὶ αὐτοῖς τὰ ἐναντία λέγουσι περὶ τε τῶν θεῶν καὶ περὶ ἐμοῦ.	Réplique d'Euthyphron. Référence à une contradiction formelle.
4. τὰναντία λέγων	<i>Gorgias</i> 471e6	... ὁ δὲ τὰναντία λέγων ἓνα τινὰ παρέχεται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν.	Réplique de Socrate. Socrate accuse Polos d'essayer de le réfuter (ἐλέγχειν) de manière rhétorique (ῥητορικῶς) comme on le fait dans les tribunaux. Là, une partie fait intervenir le nombre le plus important de témoins, tandis que la partie adverse (τὰναντία λέγων) n'en a qu'un seul ou pas du tout. Sens ancien de l'expression?
5. ἐναντία λέγειν	<i>Gorgias</i> 482c1	... ἀλλὰ διαφωνήσῃ ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ. καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὃ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστόν τε	Réplique de Socrate. Célèbre passage de la lyre et de la dissonance. Socrate préfère être en

6. ἐμαυτῷ ἐναντία λέγειν	<i>Gorgias</i> 482c3	καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.	contradiction avec la plupart des hommes qu'avec lui-même. Après une mise en contradiction.
7. ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν	<i>Gorgias</i> 482d4	...διὰ δὴ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν, σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν—καὶ σου καταγελᾶν, ὡς γέ μοι δοκεῖν ὀρθῶς, τότε· νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταῦτόν τοῦτο ἔπαθεν.	Réplique de Calliclès (reprend l'expression de Socrate). Référence à une contradiction formelle.
8. ἐναντία λέγειν	<i>Gorgias</i> 483a1	...ἐὰν οὖν τις αἰσχύνηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἄπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν.	Réplique de Calliclès. Référence à une contradiction formelle.
9. αὐτὸς αὐτῷ ἐναντία λέγειν	<i>Gorgias</i> 487b4	ὥ γε εἰς τοσοῦτον αἰσχύνῃς ἐληλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ἑκάτερος αὐτῶν αὐτὸς αὐτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων.	Réplique de Socrate. Référence claire à la mise en contradiction de Gorgias et de Polos.
10. αὐτὸς ἑαυτῷ ... ἐναντία λέγειν	<i>Hippias Mineur</i> 371a7	ὥστε καὶ τοῦ Ὀδυσσέως τοσοῦτον φαίνεται φρονεῖν πλέον πρὸς τὸ ῥαδίως λανθάνειν αὐτὸν ἀλαζονευόμενος, ὥστε ἐναντίον αὐτοῦ αὐτὸς ἑαυτῷ ἐτόλμα ἐναντία λέγειν καὶ ἐλάνθανεν τὸν Ὀδυσσεά·	Réplique de Socrate. Référence à une contradiction formelle.
11. ἐναντία ἡμῖν αὐτοῖς λέγειν	<i>Lachès</i> 196b4	... καὶ κάτω ἐπικρυπτόμενος τὴν αὐτοῦ ἀπορίαν· καίτοι κἄν ἡμεῖς οἴοι τε ἡμεν ἄρτι ἐγὼ τε καὶ σὺ τοιαῦτα στρέφεσθαι, εἰ ἐβουλόμεθα μὴ δοκεῖν ἐναντία ἡμῖν αὐτοῖς λέγειν.	Réplique de Lachès. Lien avec « aporie » et « parler pour ne rien dire » Pas de lien avec une contradiction formelle, mais avec le fait de varier et de tergiverser.
12. ἐναντία λέγουσιν	<i>Lettre VII</i> 345b6	...πολλοῖς μάρτυσι μαχεῖται τὰ ἐναντία λέγουσιν, οἱ περὶ τῶν	Sens : dire le contraire.

		τοιούτων πάμπολυ Διονυσίου κυριώτεροι ἂν εἶεν κριταί	
13. ἐναντία λέγειν αὐτῷ	<i>Lois IV</i> 719c7	... ἐναντίως ἀλλήλοις ἀνθρώπους ποιῶν διατιθεμένους, ἐναντία λέγειν αὐτῷ πολλάκις...	Réplique de l'Athénien. Sens : dire le contraire.
14. ἐναντία λέγειν	<i>Lois VII</i> 810d3	Ἐρῶ δὴ· στόμασι γὰρ πολλάκις μυρίοις ἐναντία λέγειν οὐδαμῶς εὖπορον.	Réplique de l'Athénien. Sens : opposer.
15. ἐναντία λέγων	<i>Lois VIII</i> 835c7	... ἐναντία λέγων ταῖς μεγίσταισιν ἐπιθυμίαις καὶ οὐκ ἔχων βοηθὸν ἄνθρωπον οὐδένα, λόγῳ ἐπόμενος μόνῳ μόνος.	Réplique de l'Athénien. Sens : opposer.
16. αὐτὸς ἐμαυτῷ τάναντία λέγων	<i>Ménon</i> 82a3	Καὶ ἄρτι εἶπον, ὦ Μένων, ὅτι πανοῦργος εἶ, καὶ νῦν ἐρωτᾷς εἰ ἔχω σε διδάξαι, ὃς οὐ φημι διδασχὴν εἶναι ἀλλ' ἀνάμνησιν, ἵνα δὴ εὐθὺς φαίνομαι αὐτὸς ἐμαυτῷ τάναντία λέγων.	Réplique de Socrate. Référence à une contradiction formelle. Socrate affirme que Ménon cherche à le prendre en flagrant délit de contradiction : Ménon demande à Socrate s'il peut enseigner ce qui ne peut être enseigné.
17. αὐτὸς αὐτῷ ... τάναντία λέγει	<i>Ménon</i> 96a3	... ἐννοεῖς ὅτι αὐτὸς αὐτῷ πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν τάναντία λέγει;	Réplique de Socrate. Renvoie à une contradiction formelle : la vertu s'enseigne et ne s'enseigne pas.
18. ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ	<i>Protagoras</i> 339b9	Δοκεῖ δέ σοι καλῶς πεποιῆσθαι, εἰ ἐναντία λέγει αὐτὸς αὐτῷ ὁ ποιητής;	Réplique de Protagoras. Référence à une contradiction formelle, dont Socrate montrera qu'il ne s'agit pas d'une contradiction véritable.
19. ἐναντία λέγειν αὐτὸς αὐτῷ	<i>Protagoras</i> 340b3	καὶ νῦν σκόπει εἰ σοι συνδοκεῖ ὅπερ ἐμοί. οὐ γὰρ φαίνεται ἐναντία λέγειν αὐτὸς αὐτῷ Σιμωνίδης.	Réplique de Socrate (reprend l'expression de Protagoras). Socrate est d'avis que Simonide ne se

			contredit pas, car le terme nié est différent. La contradiction doit porter sur le même.
20. οὐκ ἐναντία λέγει ... αὐτὸς αὐτῷ	<i>Protagoras</i> 340c8	ὦ Πρωταγόρα, ὡς φησιν Πρόδικος ὅδε, τὸ εἶναι καὶ τὸ γενέσθαι. εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ ἐστὶν τὸ εἶναι τῷ γενέσθαι, οὐκ ἐναντία λέγει ὁ Σιμωνίδης αὐτὸς αὐτῷ.	Réplique de Socrate <i>Ibid.</i>
21. σεαυτῷ τάναντία σπεύδει...	<i>Protagoras</i> 361a7	“Ἄτοποί γ’ ἐστέ, ὦ Σώκρατες τε καὶ Πρωταγόρα· σὺ μὲν λέγων ὅτι οὐ διδακτὸν ἐστὶν ἀρετὴ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, νῦν σεαυτῷ τάναντία σπεύδεις, ἐπιχειρῶν ἀποδειῖξαι ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ὧ τρόπῳ μάλιστ’ ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετὴ. εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι ἦν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀρετὴ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἐπεχείρει λέγειν, σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδακτὸν...	Réplique de Socrate. Référence à une contradiction formelle.
22. Τάναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε	<i>République</i> V 453c3	Πῶς οὖν οὐχ ἁμαρτάνετε νυνὶ καὶ τάναντία ὑμῖν αὐτοῖς λέγετε φάσκοντες αὐ τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας δεῖν τὰ αὐτὰ πράττειν, πλεῖστον κεχωρισμένην φύσιν ἔχοντας;	Réplique de Socrate, mais il se met à la place de ses adversaires. Référence à une contradiction formelle. Socrate identifie une contradiction au sein du raisonnement : d’un côté, il est dit que la nature de l’homme et de la femme est différente et qu’ils doivent accomplir des tâches différentes, de l’autre, qu’ils doivent accomplir les mêmes tâches. La contradiction est ici associée à l’erreur (ἁμαρτάνετε).

23. τὰ ἐναντία λέγοντα	<i>République</i> V 454e6	Οὐκοῦν μετὰ τοῦτο κελεύομεν τὸν τὰ ἐναντία λέγοντα τοῦτο αὐτὸ διδάσκειν ἡμᾶς	Réplique de Socrate, mais il se met à la place de ses adversaires. En lien avec la même contradiction formelle que celle énoncée en <i>République</i> V 453c3.
24. ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ ... λέγειν	<i>Sophiste</i> 238d6	ἽΩ θαυμάσιε, οὐκ ἐννοεῖς αὐτοῖς τοῖς λεχθεῖσιν ὅτι καὶ τὸν ἐλέγχοντα εἰς ἀπορίαν καθίστησι τὸ μὴ ὄν οὕτως, ὥστε, ὅποταν αὐτὸ ἐπιχειρῇ τις ἐλέγχειν, ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν.	Réplique de l'Étranger. Référence à une contradiction formelle : comment parler d'une chose qui est imprononçable, ineffable et inexprimable?
25. ἐναντία ... ἔλεγον	<i>Sophiste</i> 238e8	Οὐκοῦν τό γε εἶναι προσάπτειν πειρώμενος ἐναντία τοῖς πρόσθεν ἔλεγον;	Question de l'Étranger. Référence à une contradiction formelle.
26. τὰναντία... λέγειν ἡμᾶς	<i>Sophiste</i> 241a8	Πῶς γὰρ οὐ μανθάνομεν ὅτι τὰναντία φήσει λέγειν ἡμᾶς τοῖς νυνδῆ, ψευδῆ τολμήσαντας εἰπεῖν ὡς ἔστιν ἐν δόξαις τε καὶ κατὰ λόγους; τῷ γὰρ μὴ ὄντι τὸ ὄν προσάπτειν ἡμᾶς πολλάκις ἀναγκάζεσθαι, διομολογησαμένους νυνδῆ τοῦτο εἶναι πάντων ἀδυνατώτατον.	Réplique de Théétète. Référence à une contradiction formelle : ils seront accusés (par leurs adversaires) de dire le contraire de ce qu'ils avaient dit précédemment, car ils seront obligés de mettre du non-être dans l'être.
27. ἐναντία ... αὐτῷ λέγειν	<i>Sophiste</i> 241e5	... ἢ καὶ περὶ τεχνῶν τῶν ὅσαι περὶ ταῦτά εἰσι, μὴ καταγέλαστος εἶναι τά <γ'> ἐναντία ἀναγκαζόμενος αὐτῷ λέγειν.	Réplique de l'Étranger. Référence à une contradiction formelle.
28. τὰναντία ... λέγοιεν	<i>Sophiste</i> 248d8	Δῆλον ὡς οὐδέτερον οὐδέτερου· τὰναντία γὰρ ἂν τοῖς ἔμπροσθεν λέγοιεν.	Réplique de Théétète. Référence à une contradiction formelle : s'ils acceptent telle option, ils se contrediront, car ils finiront par admettre

			que ce qui est en repos est mû.
29. μὴ ἐναντία εἶπω	<i>Théétète</i> 154d2	Ἐὰν μὲν, ὃ Σώκρατες, τὸ δοκοῦν πρὸς τὴν νῦν ἐρώτησιν ἀποκρίνωμαι, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἐὰν δὲ πρὸς τὴν προτέραν, φυλάττων μὴ ἐναντία εἶπω, ὅτι ἔστιν.	Réponse de Théétète. Lien avec une contradiction formelle : si Théétète répond contre sa pensée par oui, c'est en fonction de la question précédente et pour éviter d'être contredit.
30. τὰναντία λέγοντι	<i>Théétète</i> 171b11	Ἐξ ἀπάντων ἄρα ἀπὸ Πρωταγόρου ἀρξαμένων ἀμφισβητήσεται, μᾶλλον δὲ ὑπὸ γε ἐκείνου ὁμολογήσεται, ὅταν τῷ τὰναντία λέγοντι συγχωρῇ ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν, τότε καὶ ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγχωρήσεται ...	Réplique de Socrate. Référence à une contradiction formelle : la thèse de Protagoras s'auto-contredit. Il est forcé de reconnaître comme vraie la thèse qui le contredit, soit la thèse qui pose que son opinion est une erreur.

Dialogues apocryphes ou douteux

τὰ ἐναντία λέγοι	<i>Second Alcibiade</i> 143d5	Οὔτοι τὸν λέγοντα, ὃ Ἀλκιβιάδη, ὡς οὐκ ἂν ἐθέλοιςσοι ταῦτα πεπρᾶχθαι, εὐφημεῖν δεῖ σε κελεύειν, ἀλλὰ μᾶλλον πολὺ, εἴ τις τὰ ἐναντία λέγοι...	Réplique de Socrate. Sens : dire le contraire.
ἐναντία λέγων	<i>Hipparque</i> 228a6	Ὅρᾳς οὖν, ἐπιχειρεῖς με ἐξαπατᾶν, ἐπίτηδες ἐναντία λέγων οἷς ἄρτι ὁμολογήσαμεν.	Réplique de Socrate. Référence à une contradiction formelle. Lien avec la tromperie.

Annexe 2 : Termes de la famille d'ἀντιλέγειν

Sens commun

Référence	Terme	Forme grammaticale	Contexte
<i>Criton</i> 48d8	ἀντιλέγειν	Verbe	Aucun sens sophistique. Terme utilisé par Socrate dans le cadre d'une discussion philosophique véritable. Sens commun : opposer, objecter.
<i>Criton</i> 48d8	ἀντίλεγε	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Criton</i> 51a1	ἀντιλέγειν	Verbe	Aucun sens sophistique. Terme utilisé par Socrate. Sens commun : répondre.
<i>Cratyle</i> 406c7	ἀντιλέγειν	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique de Socrate. Sens commun : opposer, contredire.
<i>Hippias Majeur</i> 289a1	ἀντιλέγειν	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique de Socrate. Sens commun : répondre.
<i>Hippias Majeur</i> 289b8	ἀντείποι	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique d'Hippias. Sens commun : soutenir le contraire.
<i>Hippias Majeur</i> 291d7	ἀντείπη	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique de Socrate en réponse à

			Hippias. Sens commun : objecter.
<i>Ion</i> 533c4	ἀντιλέγειν	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique d'Ion. Sens commun : contredire, opposer.
<i>Lettre VII</i> , 347d6	ἀντιλέγειν * ἀντιλέγειν : Hermann; ὅτι λέγειν : AOV; εἶναι τι λέγειν : Souilhé	Verbe	Aucun sens sophistique. Sens commun : opposer, contredire, répliquer.
<i>Apologie</i> 28b5	ἀντεῖποιμι	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique de Socrate. Sens commun : répondre.
<i>Banquet</i> 216b3	ἀντιλέγειν	Verbe	Aucun sens sophistique. Réplique d'Alcibiade. Sens commun : opposer.
<i>Banquet</i> 201c6	ἀντιλέγειν	Verbe	Réplique d'Agathon. Fait suite à une réfutation. Sens : réfuter, contredire.
<i>Banquet</i> 201c9	ἀντιλέγειν	Verbe	Réplique de Socrate, qui reprend le même terme qu'Agathon. Sens : réfuter, contredire.
<i>Politique</i> 297b4	ἀντεπειῖν	Verbe	Réplique de Socrate le Jeune. Aucun sens sophistique. Sens : nier.
<i>Philèbe</i> 20d11	ἀντεπειῖν	Verbe	Réplique de Protarque. Aucun sens sophistique. Sens : nier.
<i>Lois</i> 805c4	ἀντεπειῖν	Verbe	Réplique de l'Étranger. Aucun sens sophistique. Sens : contredire.

<i>Théétète</i> 169c	ἀντιλέγω	Verbe	Réplique de Théodore. Aucun sens sophistique. Sens : contredire.
<i>République</i> VI 487b2	ἀντειπεῖν	Verbe	Réplique de Glaucon. Sens non sophistique : opposer

Sens rhétorique

Référence	Terme	Forme grammaticale	Contexte
<i>Gorgias</i> 481d7	ἀντιλέγειν	Verbe	Sens rhétorique : mention de discours à l'Assemblée. Réplique de Socrate. Sens : parler contre, opposer, dire « non », contredire. Emploi intransitif.
<i>Protagoras</i> 335a6	ἀντιλέγων	Verbe au participe, se rapportant à une personne	Sens rhétorique : l'une des deux parties qui prend part à une joute verbale (εἰς ἀγῶνα λόγων), entendue comme une lutte de discours longs. Réplique de Protagoras. Sens : opposant, adversaire, concurrent.
<i>Phèdre</i> 261c5	ἀντιλέγουσιν	Verbe	Réplique de Socrate. Clairement associé au contexte judiciaire et à celui de l'Assemblée. Sens : opposer, contredire, controverser.

<i>Phèdre</i> 261d10	ἡ ἀντιλογικὴ	Nom	Réplique de Socrate. Sorte de technique du langage, utilisée tant dans les tribunaux, à l'Assemblée et en privé. Sens : controverse, antilogique, art de la contradiction.
----------------------	--------------	-----	--

Sens sophistique (éristique)

<i>Sophiste</i> 225b11	ἀντιλογικόν	Adjectif substantivé	Réplique de l'Étranger. Nom d'un certain type de contestation privée.
<i>Sophiste</i> 225b12	ἀντιλογικοῦ	Adjectif substantivé	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 226a2	τῆς ἀντιλογικῆς	Adjectif substantivé	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 232b6	ἀντιλογικόν	Adjectif substantivé	Réplique de l'Étranger. Qualifie une classe de personnes (éristiques).
<i>Sophiste</i> 232b12	ἀντιλογικούς	Adjectif substantivé	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 232c9	ἀντειπεῖν	Verbe	Réplique de l'Étranger. Sens : contredire de manière éristique.
<i>Sophiste</i> 232d6	ἀντειπεῖν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 232e3	τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης	Nom	Réplique de l'Étranger. Décrit une technique éristique.
<i>Sophiste</i> 233a6	ἀντειπεῖν	Verbe	Réplique de l'Étranger. Sens : contredire de manière éristique.
<i>Sophiste</i> 233b3	ἀντέλεγον	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 233c2	ἀντιλέγουσιν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 233d9	ἀντιλέγειν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Sophiste</i> 235a2	ἀντιλέγειν	Verbe	<i>Ibid.</i>

<i>Euthydème</i> 285d3	ἀντιλέγω	Verbe	Réplique de Ctésippe. Sens : contredire, répondre.
<i>Euthydème</i> 285d4	τὸ ἀντιλέγειν	Verbe substantivé	Réplique de Ctésippe. Sens : « le fait de contredire ».
<i>Euthydème</i> 285d7	τοῦ ἀντιλέγειν	Verbe substantivé	Réplique de Dionysodore. Sens : « le fait de contredire ». Terme qui se situe dans la discussion de la thèse sur l'impossibilité de contredire.
<i>Euthydème</i> 285e2	ἀντιλέγειν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 285e4	ἀντιλέγοντος	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 285e6	ἀντιλέγοντος	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 286a4	ἀντιλέγομεν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 286a5	ἀντιλέγοιμεν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 286b1	ἀντιλέγοιμεν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 286b5	ἀντιλέγομεν	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>Euthydème</i> 286b6	ἀντιλέγοι	Verbe	<i>Ibid.</i>
<i>République V</i> 454a1	τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης	Nom	Réplique de Socrate. Désigne une technique.
<i>République V</i> 454b2	ἀντιλογίας	Nom	Réplique de Socrate. Désigne une contradiction apparente.
<i>République V</i> 455a9	ἀντιλέγοντος	Participe désignant une personne	Réplique de Socrate. Désigne une catégorie de personne qui contredit en utilisant des contradictions apparentes.
<i>République VII</i> 539b4	ἀντιλογίαν	Nom	Réplique de Socrate. Désigne une contradiction apparente obtenue

			dans le cadre d'un <i>elenchos</i> éristique.
<i>République</i> VII 539c8	ἀντιλέγοντα	Verbe	Réplique de Socrate. Sens : contredire de manière éristique.
<i>Phédon</i> 90c1	ἀντιλογικούς	Adjectif substantivé	Réplique de Socrate. Qualifie une classe de personnes.
<i>Phédon</i> 101e2	ἀντιλογικοί	Adjectif substantivé	Réplique de Socrate. Qualifie une classe de personnes.
<i>Lysis</i> 216a7	ἀντιλογικοί	Adjectif substantivé	Réplique de Socrate. Qualifie une classe de personnes.
<i>Théétète</i> 164c7	ἀντιλογικῶς	Adverbe	Réplique de Socrate. Désigne une façon éristique de raisonner.
<i>Théétète</i> 197a1	ἀντιλογικός	Adjectif substantivé	Réplique de Socrate. Qualifie une classe de personnes.
<i>Parménide</i> 128d2	ἀντιλέγει	Verbe	Réplique de Zénon. Sens : réfuter (dans un écrit).

Dialogues apocryphes ou douteux

<i>Alcibiade</i> II, 143a6	ἀντιλέγειν	Verbe	Réplique d'Alcibiade. Pas de sens sophistique. Sens : contredire, nier, réfuter.
<i>Eryxias</i> , 399b3	ἀντιλέγοντα	Participe désignant une personne	Réplique de Socrate. Sens sophistique. Sens : contradicteur,

			adversaire, opposant.
<i>Eryxias</i> , 395b7	ἀντιλεγόντων	Participe désignant une personne	Réplique de Socrate. Sens sophistique. Sens : contradicteur, adversaire, opposant.
<i>Clitophon</i> 408c1	ἀντεῖπον	Verbe	Sens : contredire
<i>Clitophon</i> 408c2	αντειπω	Verbe	Sens : contredire
<i>Lettres XII</i> , 359e3	ἀντιλέγεται	Verbe	Ne provient pas de Platon. Ajout aux manuscrits.
<i>Théagès</i> 131a8	ἀντείπης	Verbe	Réplique de Démococcos. Pas de sens sophistique. Sens : opposer, refuser.

Titre de la thèse en français

Résumé

La conception platonicienne de la contradiction

Cette thèse se rapporte à la notion de contradiction, entendue en son sens logique ou formel. Plus précisément, elle vise à dégager une conception de la contradiction chez un philosophe qui, du point de vue chronologique, précède l'avènement de la syllogistique et de la logique : Platon. À partir de l'examen des dialogues réfutatifs de Platon, il s'agira de mettre en lumière la forme des propositions contradictoires, de déterminer la terminologie et les métaphores utilisées par Platon pour nommer et décrire la contradiction et d'évaluer le contexte dans lequel avait lieu la réflexion platonicienne. L'analyse révélera que Platon se faisait une idée somme toute assez précise de la contradiction logique et qu'il a même eu une influence sur Aristote lorsque ce dernier élabora son célèbre principe de non-contradiction.

Mots-clés : Contradiction; Platon; Réfutation; *Elenchos*; Logique ancienne; Antilogique; Principe de non-contradiction

Title of thesis in English

Summary

The Platonic conception of contradiction

This thesis examines the notion of contradiction understood in its logical or formal sense. Specifically, it seeks to study that notion in a philosopher who, chronologically speaking, precedes the advent of syllogistic or logic: Plato. Based on an analysis of Plato's refutative dialogues, this thesis will determine the form given by Plato to contradictory propositions, unveil the terminology and metaphors used by Plato to name and describe contradictions and evaluate the context in which Plato reflected upon contradiction. The analysis will reveal that Plato had a very clear idea of what is a logical contradiction and that he even had an influence on Aristotle when the latter defined his famous principle of non-contradiction.

Keywords : Contradiction; Plato; Refutation; *Elenchus*; Ancient logic; Antilogic; Principle of non-contradiction

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE :

ED 5 – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Histoire de la philosophie