

## SOCRATE, PLATON, LA BRACHYLOGIE : UNE RHETORIQUE DE L'ANTIRHETORIQUE !

PATRICK VOISIN, Classes Préparatoires littéraires aux ENS, Pau, France

Faut-il voir dans la brachylogie (« le parler court ») telle que Socrate la recommande dans les dialogues de Platon cette formule magique qui permettrait, de nos jours, le vrai exercice démocratique de la parole ? Le projet est légitime, mais la dialectique brachylogique socratique, qui serait le contraire de la rhétorique, au prix de simplifications excessives et abusives – alors que Socrate nous a bien avertis : *médèn agan* « rien de trop ! » –, ne faut-il pas la reconsidérer à partir des textes, afin de vérifier si elle est une pratique de la parole aussi démocratique qu'on peut trop vite le penser ? Il y a en effet toujours, au XXI<sup>e</sup> siècle, une sorte d'admiration parfois béate, naïve et touchante, mais aussi très souvent de circonstance – donc probablement intéressée –, qui voudrait que Socrate soit la clé de toutes les vérités. C'est oublier que ceux qu'on appelle les Postsocratiques, si l'on dépasse la vogue du dialogue socratique au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., autour de Platon, ont retenu de Socrate la recherche du bonheur, avec d'ailleurs des réponses parfois complètement opposées si l'on songe aux Stoïciens et aux Épicuriens, mais qu'ils ont abandonné la formule même du dialogue socratique ainsi que la dialectique censée permettre d'atteindre le vrai. Donc méfions-nous des illusions ! Méfions-nous de l'idolâtrie !

C'est Proust qui nous met en garde contre cette fâcheuse idolâtrie ; on sait que son initiation à la peinture s'est faite à travers les œuvres de John Ruskin qu'il a lui-même traduites ; celui-ci incarne pendant un temps pour Proust l'esthète idéal, comme Socrate peut représenter l'idéal démocratique ; passons sur les traductions de cette idéalisation dans la *Recherche du temps perdu*, ce n'est pas le sujet. Or, après le premier enthousiasme, l'esprit critique de Proust a fait surface ; lui aussi s'est mis à douter... et à penser, au lieu d'accepter d'être sous influence et d'idolâtrer. Et il a distingué la vérité, d'une part, et le plaisir esthétique, d'autre part. D'où la condamnation du « péché d'idolâtrie » de Ruskin ; l'expression est de Ruskin même et Proust définit ainsi l'idolâtrie : « le fait de servir avec le meilleur de

nos cœurs et de nos esprits quelque chère ou triste image que nous nous sommes créée »<sup>1</sup>. Proust estima que Ruskin avait succombé à la tentation d'idolâtrie parce qu'il faisait passer la beauté avant la vérité. Qu'il s'agisse d'une beauté de la forme ou une beauté de l'idée, c'est pareil ; le doute doit permettre de découvrir la vérité cachée derrière un rideau qu'il faut lever – et même oser lever ; il n'y a pas de pensée libre en dehors de cela !

C'est dans cette perspective que nous voudrions travailler sur la fameuse brachylogie prônée par Socrate contre les non moins fameux macrologues que sont les sophistes aux yeux de notre penseur ; la démonstration intégrale ne peut tenir dans les limites de l'article ; elle implique bien entendu de travailler sur le texte grec – et pas seulement à partir de traductions qui déforment et interprètent –, sans quoi le travail de réflexion ne peut être qu'approximatif et sans valeur au bout de la démarche ; il faut en passer par là pour ne pas affirmer sans preuves comme lorsqu'on est idolâtre. Donc, en nous appuyant sur les travaux les plus récents de philosophes hellénistes, en particulier ceux qui s'inspirent de cette science du langage qui s'appelle la pragmatique du discours<sup>2</sup>, nous nous proposons de distinguer ce que chaque personne sans être spécialiste du langage sait déjà : un fossé sépare généralement l'intention qui préside à un discours et la mise en œuvre de ce même discours. De la sorte, il convient de distinguer l'étude des intentions de Socrate, à travers les textes des auteurs qui l'ont fait s'exprimer, et l'étude de leur mise en œuvre dans le discours : l'une n'appellera aucune réserve, l'autre est plus douteuse ! Faut-il rappeler que, à moins d'être voyant, mage ou dans un rapport fusionnel avec l'esprit de Socrate après avoir fait tourner quelques tables chez Victor Hugo adepte de spiritisme à Guernesey, nous ne possédons de Socrate que des témoignages de trois sortes : ceux du dramaturge Aristophane qui le ridiculise, ceux du philosophe Platon, son disciple, qui le met en scène de façon fidèle dans ses premiers dialogues avant de se détacher de sa pensée pour créer la sienne propre, et ceux de Xénophon, historien, la source la plus neutre donc la plus fiable, auquel on ne peut reprocher de se servir de Socrate à ses

<sup>1</sup> Marcel Proust, *Pastiches et mélanges*, Paris, NRF, 1919. Lire Jérôme Bastianelli, *Proust, Ruskin*, Paris, Bouquins, 2015.

<sup>2</sup> John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, 1962, tr. fr. *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, Points-Essais, 1991.

propres fins ; il nous permet, dans une perspective biographique, de voir comment Socrate menait un dialogue (*dialegesthai*) et de faire un travail de comparaison avec les dialogues de Platon dont Socrate est, ne l'oublions jamais, un personnage.

Ne pas idolâtrer la pseudo-dialectique socratique brachylogique, c'est montrer que la méthode du discours socratique est « une rhétorique de l'anti-rhétorique ». Il convient également de rappeler avant toute chose la définition du mot « rhétorique » : c'est le choix du type de discours qui sera le mieux en adéquation avec la question que l'on s'est proposé de traiter. Autrement dit, il y a toujours de la rhétorique dans un discours ; ce ne sont que les formes de la rhétorique qui changent et qui s'opposent ; et Socrate n'oppose à la rhétorique de ses interlocuteurs que sa propre rhétorique qu'il appelle dialectique. Heureusement, Aristote – l'homme du *in medio stat uirtus*<sup>3</sup> – a rétabli l'équilibre, en réconciliant celles que le tandem Socrate-Platon a voulu dresser l'une contre l'autre : la rhétorique et la dialectique. La brachypoétique en naquit comme fille aînée, qui alimente la plupart des échanges sur les formes brèves, l'écriture brève, le discours bref, etc., dans l'idée que la brièveté n'est pas de l'ordre d'une micro-rhétorique des figures de style mais d'une macro-rhétorique de la forme-sens.

Le point d'ancrage du concept de brachylogie socratique est connu : c'est le *Gorgias* et le *Protagoras* de Platon ; mais ces deux dialogues sont loin d'être suffisants pour traiter la question de façon sérieuse ! Ce sont toutes les occurrences des mots *brachylogia* et *makrologia* que nous envisagerons dans un travail futur reposant sur le texte grec. Tout le monde s'accorde à reconnaître que l'intention de Socrate est bonne. Qui ne soutiendrait pas celui qui est accusé de ne pas parler comme il faut alors qu'il tient des propos raisonnables ? Qui ne suivrait pas celui qui dénonce la rupture qui s'est établie entre le langage (*logos*) et l'étant ou l'être des choses ? De manière pratique, Socrate a bien raison de dénoncer les « antilogies » ou « discours renversants (*kataballontes*) » de Protagoras consistant dans le fait de plaider des thèses opposées en laissant l'auditeur médusé ne savoir que choisir. Socrate n'accepte pas le dévoiement du discours ; il

---

<sup>3</sup> Formule latine qui résume l'idéal aristotélicien du juste milieu ; cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 6.

réclame que l'on entende ce que parler veut dire. C'est le sens de la fameuse question *Ti esti* « Qu'est-ce que c'est ? » qu'il pose constamment à propos de tout. La quête socratique, c'est retrouver l'accord du *logos* et de la réalité, des mots et des choses, loin des beaux discours « outils de pouvoir » tournés vers les faveurs de la foule ; le langage, pour Socrate, a pour fonction de réaliser de nouveau l'union perdue de l'éthique et du discours. C'est ce flambeau que Platon reprend : retrouver l'accord du langage et des choses. Cela implique qu'il faut refuser de se servir du langage, d'en faire un instrument au service des intérêts de celui qui parle, au mépris de la vérité. *Sutor ne ultra crepidam* « Cordonnier, pas au-dessus de la semelle », dit en quelque sorte déjà Socrate au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C – avant l'auteur latin Pline l'Ancien, au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. –, quand il remarque que n'importe qui intervient pour parler dans la cité, qu'il soit charpentier, forgeron, cordonnier etc., bref non spécialiste (*idiotès*) ! Plutôt qu'à la pluralité des discours qui serait en harmonie avec la diversité de l'être, Socrate croit au langage-un en harmonie avec un être-un.

Or, cela passe par la pratique d'une méthode de discussion faite de questions et de réponses entre deux interlocuteurs qui se partagent les rôles : la dialectique (*dialektikè technè*) des dialogues dits socratiques de Platon. Socrate affirme ne soutenir aucune thèse ni aucun discours propre ; il examine avec ses interlocuteurs la validité de thèses. Il en découle qu'il faut parfois reconnaître ses erreurs et Socrate semble jouer le jeu<sup>4</sup>, contrairement à ce qu'il dénonce de la part des sophistes dans leurs joutes éristiques où n'est cherchée que la déroute de l'interlocuteur, sans souci de la vérité. L'adepte de la dialectique, lui, accepte de soumettre son discours à l'examen critique ; car seule la recherche de la vérité compte, développant en même temps une double connaissance de l'Autre et de soi dans la franchise, avec un accord sur l'objet de la recherche ainsi que sur le sens des mots utilisés. L'entretien prend alors la forme d'une *skepsis* « un examen », qui implique une recherche empruntant sa méthode à l'accouchement : la fameuse maïeutique expliquée dans le *Théétète*. Il s'agit de répondre strictement à ce qui est demandé, sans esquiver les arguments, sans refuser de se justifier, sans étirer de longs discours qui font perdre de vue l'objet de l'entretien.

---

<sup>4</sup> Voir, par exemple, Platon, *Euthydème*, 287e, et *République*, I, 337d.

Un autre principe majeur régit la dialectique : définir consiste à délimiter et à retenir ce qui est le propre de, pas à développer ; Socrate impose la présupposition d'une mesure comme délimitation ; le discours explicite une réalité donnée et ordonnée qui le précède ; il n'est donc pas créateur de nouveauté ou même de représentations diverses, contrairement à la rhétorique qui multiplie les thèses les plus contraires. Le discours est lié à une mesure objective qui est donnée par l'être des choses ; la mesure, qui est d'ordre scientifique, loin de toute préoccupation idéologique, esthétique ou morale, fait connaître ce qui est objectivement ; elle est vraie ou fautive, et elle rend impensable l'idée même de démesure ; elle est un acte de la connaissance objective qui ne réfère son objet à aucune attente. Quant aux formes de la démesure, le trop ou le pas assez, elles ne sont pas des représentations subjectives déterminées par l'intérêt, mais des réalités immanentes à l'être même. Si l'idée de mesure est appréciation / connaissance de la quantité, quel est le point d'équilibre dans le discours ? Si elle est appréciation / connaissance de la qualité, qu'est-ce que le sens de la mesure qui respecte les limites reconnues de la bienséance ? Il est admis que la mesure comme norme qualitative intègre la mesure comme appréciation de la quantité. Il serait trop long de développer ce qu'est la notion antique de démesure ; retenons que c'est Protagoras, interlocuteur adversaire de Socrate, qui a défini l'homme comme « la mesure de toutes choses »<sup>5</sup>.

Or, Socrate considère la rhétorique comme une persuasion démesurée contrairement à la dialectique qui aurait le sens de la mesure : « un nom est un instrument d'enseignement et, à l'égard de la réalité, un instrument de démêlage comme l'est, à l'égard d'un tissu, une navette »<sup>6</sup> – affirmation à méditer au regard de Khatibi et de la comparaison qu'il établit entre texte, tissu et tapis<sup>7</sup> ; la dialectique a besoin des mots pour distinguer les idées, mais seulement de ceux qui sont nécessaires. Ainsi, alors que Protagoras et Gorgias sont familiers des longs discours, Socrate exige d'eux des réponses brèves, pour éviter qu'ils ne se livrent intentionnellement à des digressions qui contribuent à détourner de la recherche de la vérité. Pour résumer,

---

<sup>5</sup> Platon, *Théétète*, 152a.

<sup>6</sup> Platon, *Cratyle*, 388b.

<sup>7</sup> Abdelkébir Khatibi, *Du signe à l'image, le tapis marocain*, Lak International, 1997.

Socrate oppose la brachylogie et la macrologie, la brièveté de la réponse et les longueurs du discours<sup>8</sup>. Dans la perspective de Socrate, l'exigence de brachylogie a pour but de prévenir cette maladie qu'on appelle « logorrhée », car elle sollicite trop la mémoire et empêche la progression rapide du raisonnement. Surtout, l'exigence de brièveté trouve sa justification dans le fait qu'elle est liée à une certaine sorte de question : celle qui porte sur « ce qu'est » la chose, alors que la macrologie convient aux exercices rhétoriques du blâme et de l'éloge ; en effet, la brachylogie, qui interrompt le flux du discours et multiplie les questions, permet mieux de dire « ce qu'est » la chose.

Mais quelle est la juste longueur ? C'est à ce moment du raisonnement qu'il est nécessaire de distinguer l'intention du programme dialectique de Socrate et le fonctionnement réel des dialogues socratiques. Gorgias fait remarquer à Socrate que parfois il faut ce qu'il faut : « Certaines réponses exigent de longs discours. » Cela signifie donc qu'il convient d'essayer d'être le plus bref possible ; et Gorgias, sans s'en laisser imposer, prend Socrate aux mots. Car le problème est bien là : trop long ou trop bref par rapport à quel étalon de mesure ? Il ne saurait s'agir d'une mesure mathématique comptant les mots ; c'est bien plutôt le fruit d'une intelligence quant à la longueur qui convient, en fonction, d'une part, de la nature du sujet et, d'autre part, de la manière choisie pour en parler ! De même, Protagoras a raison de se défendre contre les exigences de Socrate : il est raisonnable de prétendre donner des réponses de longueur différente à des propos différents qui, de ce fait, motivent des traitements différents ; exiger à propos de tout sujet une seule et même concision peut apparaître comme une requête purement rhétorique<sup>9</sup>. Ainsi, l'exigence de brièveté du dialoguer ne porte pas sur la longueur des réponses, mais sur le fait que les réponses doivent être des réponses et qu'il ne faut surtout pas qu'elles perdent de vue la question abordée. Ce qui est visé n'est donc pas la longueur du long discours mais bien plutôt sa continuité ; d'où la différence majeure à établir entre le court et le bref – question que je laisserai de côté ici.

---

<sup>8</sup> Platon, *Gorgias*, 449b4-c8 ; *Protagoras*, 329b et 338a-b ; *Hippias mineur*, 363d-364e et 372e-373a.

<sup>9</sup> Platon, *Protagoras*, 334e.

Alors, dans ces conditions, quelle arrogance de la part de Socrate !  
Voici ses paroles :

Protagoras, il se trouve que j'ai une mauvaise mémoire, et si quelqu'un me tient un long discours, j'en viens à oublier ce dont il parle. Puisque tu es tombé sur quelqu'un qui a une mauvaise mémoire, condense tes réponses et fais-les plus courtes, si tu veux que je te suive. Si tu dois discuter avec moi, recours avec moi à la brièveté. » Je m'aperçus qu'il n'était pas prêt à poursuivre la discussion de bon gré, en tenant le rôle du répondant, je pensai que je n'avais plus rien à faire dans la réunion et lui dis : « Crois-moi, Protagoras, moi non plus je ne veux pas insister pour que notre réunion se déroule contrairement à tes vues. Je discuterai avec toi lorsque tu voudras bien discuter avec moi de manière à ce que je puisse te suivre. Comme tu ne le souhaites pas, je vais m'en aller, puisque aussi bien on m'attend ailleurs, même si j'aurais sans doute beaucoup apprécié de t'entendre, y compris dans ces conditions. » Et en disant ces mots, je me levai pour partir. Callias dit ensuite à Socrate : « Réfléchis bien, Socrate ; il me semble que Protagoras est dans son droit quand il revendique, pour lui comme pour toi d'ailleurs, le droit de parler comme chacun l'entend.<sup>10</sup>

Que fait Socrate ? Du chantage ; il table sur l'effet qu'il va ainsi produire sur un public dépendant. Envers qui ? Protagoras, celui qui est attesté par Diogène Laërce<sup>11</sup> comme étant l'inventeur de la dialectique, le premier à avoir développé la méthode socratique de l'argumentation ! C'est pourquoi Protagoras dénonce les modalités de capture ou de neutralisation propres à l'entretien dialectique qui ne sont rien moins que d'autres modalités de pouvoir, celles de la dialectique contre celles de la rhétorique que Socrate dénonce. Protagoras a raison de se rebeller contre le rôle de répondant auquel Socrate l'assigne : il doit se borner à donner ou à retirer son accord à des propositions qu'on lui suggère ; il faut toujours affirmer ou refuser dans le cadre d'un choix préalable imposé et impossible à remettre en

---

<sup>10</sup> Platon, *Protagoras*, 334c-336b.

<sup>11</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 52.

cause, sans avoir la possibilité d'affirmer quelque chose de son propre cru. Faut-il ajouter que parfois Socrate ne s'applique pas lui-même ce qu'il exige des autres ? Ainsi Euthydème reproche-t-il à Socrate de « répondre plus qu'on ne lui demande » et « de parler plus qu'il ne faut »<sup>12</sup>.

D'ailleurs, dans le *Gorgias* et dans le *Protagoras*, Socrate ne répond pas vraiment aux objections des sophistes et il contourne le problème de la juste mesure du discours. Protagoras critique le sens purement quantitatif que Socrate semble donner à la longueur et à la brièveté<sup>13</sup> ; il a raison : la juste mesure d'un discours est celle qui convient à l'objet du discours<sup>14</sup>. Gorgias fait remarquer à Socrate « qu'il y a certaines réponses qui rendent nécessaires de longs développements »<sup>15</sup>. Si la brièveté est une exigence purement quantitative, la seule raison de cette exigence est l'incapacité de l'auditeur à suivre ! Argument bien léger, écrit Monique Dixsaut<sup>16</sup>. Pour Protagoras, ce n'est pas l'objet du discours qui en est la mesure, mais le sujet qui tient le discours : « ce qu'il faut » est ce qui apparaît tel au sujet qui parle ; chacun est mesure de ce qui lui apparaît comme cela lui apparaît ; à la juste mesure se substitue un empirisme de la mesure ; ainsi, si la mesure est subjective, celui qui se plie aux règles de l'adversaire est forcément vaincu<sup>17</sup>. Dans le *Protagoras*, à la suite d'une interrogation magistrale de Protagoras, alors qu'il avait été fixé clairement que Socrate devait répondre à ses questions<sup>18</sup>, Socrate refuse de devenir « répondant », et il enchaîne en questionnant dans un dialogue qu'il ouvre avec Prodicos !

Or, une nouvelle subversion des rôles apparaît : Socrate, interrogé par Prodicos, demande à Protagoras s'il a quelque chose à répondre à Prodicos : « Est-ce que tu entends, Protagoras, ce que dit Prodicos ? Est-ce que tu as quelque chose à lui rétorquer ? »<sup>19</sup> Quel évitement du dialogue ! Socrate devient médiateur pour ne pas répondre ! Et quand

<sup>12</sup> Platon, *Euthydème*, 296a.

<sup>13</sup> Platon, *Protagoras*, 334d6-7

<sup>14</sup> Platon, *Politique*, 283b-284e ; *République*, VI, 484a ; *Théétète*, 172d

<sup>15</sup> Platon, *Gorgias*, 449b9-10.

<sup>16</sup> Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2001.

<sup>17</sup> Platon, *Protagoras*, 335a4-8.

<sup>18</sup> Platon, *Protagoras*, 338e.

<sup>19</sup> Platon, *Protagoras*, 341c-d.

Socrate se fait prendre par Protagoras qui a pointé une faute dans son argumentation, Socrate se fait autoritaire, argumente seul et invente un dialogue où échangent Protagoras et lui-même représentant un interlocuteur global ! Protagoras est évacué en tant que répondant dialectique au profit de la foule qui répond par la médiation de Socrate ! Et Platon le représente se bornant à donner son accord aux questions que Socrate se propose d'adresser à la foule et aux réponses que Socrate y apporte au fur et à mesure ! Il faudrait encore ajouter une argumentation fallacieuse dont Socrate réussit à s'extraire par : « De quel art et de quelle science il s'agit, c'est ce que nous verrons une autre fois ; mais que ce soit une science, voilà qui me suffit. »<sup>20</sup> Serait-ce la mauvaise foi socratique avant la mauvaise foi sartrienne ?

Mais il y a pire de la part de Socrate. La technique qu'est la dialectique peut, chez lui, se détourner de sa fin propre ! Elle peut être puissance des contraires, comme le médecin<sup>21</sup> : « Qui est le plus capable, quand ses amis sont malades, de leur faire du bien, et de faire du mal à ses ennemis, par rapport tant à la santé qu'à la maladie ? Le médecin. » Socrate ne serait-il pas ce médecin dans ses discours ? Si le point d'ancrage de tout dialogue est le souci de la vérité, il y a une réalité qui nous est donnée et qu'il ne nous est pas loisible d'inventer : les textes où Socrate est vivant et dialogue. Or, on peut noter que Socrate ne pratique pas seulement la réponse courte ; il étend de plus en plus ses réponses au cours du *Gorgias* et le dialogue se termine sur un quasi-monologue de Socrate ! La brachylogie n'est donc en aucun cas un impératif mais une recommandation ; selon le sujet dont il est question, ou le degré de détail scientifique requis par le contexte, ou le niveau de connaissance des interlocuteurs, la longueur s'avère être très variable. C'est dans d'autres dialogues que le *Gorgias* que Socrate analyse la difficulté qu'il y a à déterminer la longueur appropriée et satisfaisante pour traiter une question, dont le *Politique*.

D'autre part, il ne faut pas oublier que le *logos* ne doit pas avoir une visée démocratique pour Socrate ! En effet, dans le *Protagoras*, il dénonce la prétention démocratique qui repose sur le fait de savoir parler qui donne l'illusion de tout savoir<sup>22</sup> ; dans le *Lachès*<sup>23</sup>, il refuse

---

<sup>20</sup> Platon, *Protagoras*, 357b-c.

<sup>21</sup> Platon, *République*, I, 332d.

<sup>22</sup> Platon, *Protagoras*, 327e.

le fait que l'on puisse prendre une décision à la majorité des voix, au lieu de se référer à l'avis de l'homme compétent. Et cela conduit aux thèses de la *République*<sup>24</sup> : la cité démocratique du franc parler est un bazar soumis aux aléas de la licence la plus extrême ; l'homme démocratique est un inconstant qui n'a jamais appris à mettre de l'ordre dans son discours. C'est pourquoi Socrate lui préfère l'homme de l'art lorsqu'on touche un domaine de compétence particulier. Pourquoi prétendre au savoir lorsqu'on ne sait que parler ? Chercher l'accord avec l'être c'est parler rigoureusement. Mais comment concilier démocratie et savoir ? Cette question doit être nécessairement approfondie, si l'on veut espérer comprendre comment concilier brachylogie et démocratie, sans l'affirmer comme une évidence émanant de la prétendue parole messianique d'un nouvel inventeur de concept.

La métaphore de la torpille<sup>25</sup> est célèbre à propos de Socrate ; il est comparé au poisson-torpille qui, en touchant son interlocuteur, lui engourdit l'esprit à force de le remplir de doutes ; celui-ci est paralysé et ne sait plus quoi répondre, sous le feu des questions<sup>26</sup>. C'est le moment dit de l'aporie qui, étymologiquement, signifie « impossibilité de marcher »<sup>27</sup> ; l'ignorance de l'ignorance devient connaissance de l'ignorance<sup>28</sup>. En effet, Monique Dixsaut le rappelle à propos du *Lachès*<sup>29</sup> :

Parler avec Socrate, c'est se soumettre à ses exigences, quitter la manière commune de converser, accepter d'être mis à l'épreuve, examiné, être contraint de rendre raison de ce que l'on avance et de ce que l'on est. Socrate projette autour de lui son propre espace discursif.

Pourquoi pas ce traitement de choc, si la recherche de la vérité en découle ensuite ? Il soumet l'autre à la force du *logos*, c'est très bien ; mais s'y soumet-il lui-même ? Or, Socrate prend parfois les armes

<sup>23</sup> Platon, *Lachès*, 184d.

<sup>24</sup> Platon, *République*, VIII, 557b.

<sup>25</sup> Platon, *Ménon*, 79e.

<sup>26</sup> Platon, *Hippias majeur*, 297d.

<sup>27</sup> Platon, *Cratyle*, 415c.

<sup>28</sup> Platon, *Ménon*, 84c.

<sup>29</sup> Platon, *Lachès*, 187e6-188a3.

mêmes des sophistes : il fait échouer l'entretien dans le *Lysis*, dialogue qui se termine par une aporie sans réponse derrière<sup>30</sup>. Gorgias l'a dit : « le discours est un tyran très puissant » pour qui sait l'utiliser ! À cet égard, le *Protagoras* présente un Socrate suspect, comme cela a été noté par plusieurs spécialistes : la clarification des règles de la dialectique, la continuité méthodique de l'argumentation, qui vise à démontrer l'identité entre la vertu et le savoir, voisinent avec des attitudes litigieuses de la part de Socrate. Que penser des erreurs qu'il commet au fil des arguments ? En effet, par exemple, il confond « contraires » et « contradictoires ».

Frédérique Ildefonse<sup>31</sup> s'est demandé s'il s'agissait d'erreurs intentionnelles, donc de sophismes, et elle répond que Socrate dérape délibérément et commet des erreurs stratégiques ; autrement dit – et c'est grave –, il manifesterait un souci de la vérité qui n'exclut pas celui du pouvoir sur autrui ! Le *Protagoras* serait donc sous le signe de l'agonistique et de l'éristique au lieu de la dialectique, du fait de Socrate lui-même ! Quand Protagoras est en mauvaise posture, est-ce encore la recherche de la vérité qui anime Socrate ou le désir de le mettre K.-O., comme lorsqu'on veut montrer son pouvoir, à l'image des sophistes ? Il l'attaque sur plusieurs fronts, il ne lui laisse pas le temps de répondre et de protester, il le prend de court. D'autre part, pourquoi Socrate, dans le *Protagoras*, contre le principe de brachylogie qu'il exige de ses interlocuteurs, se lance-t-il dans de longs et tortueux arguments qui l'éloignent de son objectif dialectique et qu'il reprend à la foule, au point que Protagoras le rappelle à l'ordre<sup>32</sup> : « Eh quoi, Socrate ! Faut-il que nous nous mettions à examiner l'opinion de la foule, qui dit ce qui lui passe par la tête ? » Frédérique Ildefonse conclut :

L'ambiguïté de Socrate peut-elle n'être rapportée qu'à la situation singulière de cette rencontre entre sophistes, dont il s'autoriserait, le temps de ce dialogue, à emprunter les pratiques ? Un Socrate à l'occasion perfide et retors fait mauvais ménage avec l'édification propre au portrait de Xénophon, comme avec la figure ascétique

---

<sup>30</sup> Platon, *Lysis*, 222c.

<sup>31</sup> Platon, *Protagoras*, présentation et traduction inédite par Frédérique Ildefonse, Paris, GF, 1997.

<sup>32</sup> Platon, *Protagoras*, 353a.

que lui donnera Platon dans d'autres dialogues. Il se joue ici quelque chose du personnage de Socrate, de ce que la maïeutique ou la docte ignorance viendront plus tard justifier – et donc recouvrir.

Une analyse complète du *Théétète* montrerait à quel point, d'une part, rien n'est naturel dans ce dialogue et, d'autre part, le pacte dialectique revendiqué par les interlocuteurs n'est pas respecté : soit Socrate est devenu dogmatique ! soit Platon l'intègre à un dialogue de thèses.

Des études récentes – celles de Ramirez Vida, Morrison, Narcy, Breitenbach, Robbiano, etc. –, s'appuyant sur les travaux de Chaïm Perelman et de Lucie Olbrechts-Tyteca<sup>33</sup>, montrent que les argumentations de Socrate sont très souvent soit faibles soit fausses, ce qui enlève son crédit au dialoguer socratique. La rhétorique de Socrate, car il s'agit bien d'une rhétorique, conduit l'interlocuteur – mais aussi les lecteurs que nous sommes – à suivre un dialogue sans soupçonner qu'une manipulation nous conduit à admettre comme vrai et définitif ce qui est et restera douteux ou partiel. Cela revient à parcourir les dédales du raisonnement dans lequel nous sommes promenés.

Alors, dans ces conditions, qui est le véritable Socrate ? C'est chez l'historien Xénophon qu'on peut l'aborder probablement le mieux ; sa visée apologétique garantit qu'il n'a pas l'intention de desservir Socrate, et, contrairement à Platon, il n'a pas pour intention de s'en servir. Comment Socrate dialogue-t-il ? On peut le voir à travers un dialogue : l'*Euthydème*<sup>34</sup> ; la méthode est simple : séduction initiale et abandon de l'interlocuteur à son désarroi ; c'est incontestablement du grand art rhétorique ! Avec Platon on croit à un Socrate épris de vérité, avec Xénophon on découvre le Socrate que l'on a soupçonné et dont on ne peut plus douter, un Socrate qui traite brutalement son interlocuteur et qui ne regarde pas aux moyens pour arriver à ses fins ; la légende s'écroule : le Socrate supposé être attentif aux autres et adoptant leur façon de penser pour les conduire à la vertu joue en fait avec ses interlocuteurs et se joue d'eux ; sa

<sup>33</sup> Chaïm Perelmans, *Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique*, avec Lucie Olbrechts-Tyteca, Paris, PUF, 1958.

<sup>34</sup> Xénophon, *Les Mémoires*, IV, 2.

subtilité est au service de son arrogance, de sa volonté de provoquer et de son plaisir de ridiculiser. Le dialogue socratique n'est donc plus la quête d'une réponse à la question *Ti esti* « Qu'est-ce que c'est ? », mais un dialogue orienté vers l'expérience de la confusion, de l'embarras et de la honte.

C'est une véritable psychagogie que mène Socrate ; aujourd'hui on parlerait de stratégie communicationnelle. Socrate est animé par le dessein de créer une situation de désarroi et il l'entretient froidement jusqu'à mettre à genoux son interlocuteur qui ne comprend pas l'objectif poursuivi, sans lui apporter le moindre réconfort. Cela revient dans le combat à fouler aux pieds son adversaire moribond.

Or, cela se fait au prix d'arguments qui sont loin d'être convaincants. Il est admis que Socrate se fait metteur en scène d'un entretien qui est une négociation déguisée, puisque Socrate ne peut déclarer ouvertement quel est son vrai objectif : montrer à ceux qui estiment avoir le pouvoir de la parole qu'il possède un pouvoir supérieur, sous couvert du vertueux *Ti esti* « Qu'est-ce que c'est ? ». Le début du *Gorgias* est exemplaire à ce titre. Par exemple, il convient de démonter la nécessité du discours brachylogique ; le discours long serait un moyen de noyer l'interlocuteur qui doit avoir une bonne mémoire ; c'est pour cela que les réponses doivent être brèves. Mais ce que montre le dialogue socratique c'est que le discours bref devient une arme redoutable dont les principes sont simples : accumuler un grand nombre de sujets dans un bref discours, soumettre son interlocuteur à une véritable tornade d'inférences analogiques et de déductions en rafale, mitrailler d'arguments... sans laisser à l'interlocuteur le temps d'analyser ni de développer une distance critique.

Socrate-Tetris qui sature l'esprit de son interlocuteur et l'écrase pour finir, car les règles du jeu ne prévoient pas un moment de réflexion ou de silence ! Comment redéfinir ses idées dans ces conditions ? Socrate-Gorgias aussi, comme des travaux l'envisagent aujourd'hui ! Sauf que, lorsque Gorgias pratique cela, Socrate l'accuse d'être rhétorique, et, quand c'est Socrate qui le fait, il l'habille des habits de la dialectique. Socrate imposteur finalement ! Socrate l'emporte sur ses interlocuteurs en vertu d'un savoir-faire communicationnel, et non en vertu de la plausibilité des thèses qu'il soutient. Socrate mène une guerre de harcèlement en prenant d'entrée un avantage car il sait dans quel pièges il conduit son interlocuteur

aveugle. D'ailleurs, le lecteur du dialogue est lui-même piégé : il est encerclé comme l'interlocuteur premier ; Socrate fait en sorte que le lecteur ne voie que ce qu'il veut qu'il voie et ne s'aperçoive pas de ce qu'il souhaite maintenir en deçà du seuil de sa conscience. Socrate manipulateur, passible du crime de cruauté mentale, quand on voit à quel état extrême il pousse son interlocuteur. Le ridicule est d'ailleurs chez Socrate une arme préparée, provoquée et voulue, inédite et puissante voire destructrice, caractérisant son agressivité paraverbale à la manière d'une décharge électrique, celle du poisson-torpille, soit la raie électrique !

J'y reviens donc. Cette méthode fort peu bienveillante pourrait encore se justifier si Socrate avait une finalité évergétique, celle de procurer le bien à son interlocuteur en l'aidant, mais les arguments fondamentalement spécieux de Socrate sont gênants ; sa démarche n'est jamais constructive ; elle ne vise qu'à humilier l'interlocuteur et ses objections sont très souvent tendancieuses. Il est étrange que le dialogue présente une sorte de démolition systématique du monde mental de l'interlocuteur au moyen d'arguments objectivement faibles et que tout cela soit censé représenter de manière éminente les qualités admirables de celui qui est devenu le maître de la philosophie ! Provocation intellectuelle ? Ou stratégie pour affirmer à l'interlocuteur que c'est bien lui Socrate le maître ? Celui qu'on présente depuis deux millénaires et demi comme le champion du dialogue paritaire n'est autre qu'un citoyen athénien comme les autres, épris de son statut, de son prestige et de son pouvoir. Si on ne le comprend pas, on est cruellement naïf ; si on le comprend sans le reconnaître, on devient complice. Une longue tradition nous a appris à penser que nous ne savons pas grand-chose concernant l'homme Socrate ; nous n'avons certes que le philosophe mis en scène dans des dialogues, mais l'homme peu à peu se révèle, même si rien ne prouve qu'il aurait visé le pouvoir politique comme les sophistes.

Or, il se trouve que la méthode a été multipliée à des centaines d'exemplaires, dans les *logoi sokratikoi* qui ont fleuri au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., dans le prolongement des dialogues platoniciens, avant que la mode ne s'éteignît. Ces *logoi sokratikoi* confirment bien la lecture que l'on a pressentie de la méthode socratique, puisqu'ils reprennent les mêmes *topoi* rhétoriques. Il faut étudier Antisthène, Alexamenos, Eschine, Simmias, etc. et beaucoup d'autres *logoi* anonymes. On peut

parler sans risque de véritable standardisation du *logos sokratikos* : mêmes thèmes, même conduction du dialogue ; Socrate avait une manière de dialoguer tellement identifiable qu'elle pouvait être reproduite à l'infini, rendant ainsi les arêtes du *logos protreptikos* plus vives. Or, le fin du fin fut de prêter à un interlocuteur de Socrate la stratégie communicationnelle de Socrate pour qu'il la tourne contre Socrate ! Autrement dit, ce qui est resté, dans les *logoi socratikoi* postérieurs, c'est une transformation qui trouve sa source chez Platon même : celui qui, en intention, est réfractaire à toute attitude éristique, au nom de la recherche de la vérité, adopte des attitudes de type éristique. On a peut-être là la clé des dialogues aporétiques : c'est le K.-O. de l'interlocuteur qui compte plus que la mise au jour de la vérité appelée par la question *Ti esti*. Socrate cherche à donner une image de lui-même ! Le philosophe malgré ses bonnes intentions au service de la vérité objective ne peut échapper au désir de fasciner, et il fait toujours des émules. Mais très vite le roi est nu<sup>35</sup>.

Parler de la rhétorique de Socrate est un sujet de moins en moins tabou. Il ne pouvait être concevable naguère que Socrate ait eu recours à la rhétorique, puisqu'il était le porte-parole de la lutte contre l'usage irresponsable de la rhétorique ! Le bon Socrate est donc devenu un chevalier blanc avec son modèle dialogique et dialectique. C'est oublier que, comme tout ami avec son ami, tout ennemi finit toujours par avoir quelque chose en commun avec son adversaire. Ainsi naît la rhétorique de l'anti-rhétorique. Qu'est-ce qu'organiser une interaction communicationnelle, mener un échange verbal et pousser l'interlocuteur à douter si ce n'est de la rhétorique ? Pourquoi refuser de l'appeler ainsi si ce n'est par idéologie ? Il y a la même puissance psychagogique chez Socrate et chez les sophistes. Le travail revient donc à étudier les différences entre deux rhétoriques. Si Socrate refuse la micro-rhétorique, il pratique néanmoins une macro-rhétorique qui formate et conditionne son interlocuteur. La conclusion est que ce que l'on connaît le mieux de cet homme si mystérieux c'est finalement sa rhétorique ! Il ne faut donc pas s'étonner, dès lors, qu'Aristote refuse à la dialectique la possibilité d'être une science ; Monique Dixsaut écrit : « Ne parlant que sur du langage, elle n'a affaire, selon lui, qu'à des opinions et non aux choses mêmes. » Il en est de même pour le

---

<sup>35</sup> Hans Christian Andersen, *Les Habits neufs de l'empereur*, 1837.

néoplatonicien Plotin : « elle ne peut être l'expression de la pensée intelligente, mais seulement celle de l'âme qui raisonne. »

Toute communication est faite d'énoncés et de structures visant à donner un sens aux énoncés particuliers, à l'échange en tant que tel et aux expériences qui s'activent pendant sa réception. On prétend encore que le dialogue socratique est foncièrement ouvert, faute d'avoir lu Platon dans le texte – et dans le texte grec surtout ! Il apparaît très vite que l'interlocuteur de Socrate, puis le lecteur du dialogue socratique, ne sont pas libres d'aller où ils veulent ! On peut plutôt parler de dialogue bloqué ; et Socrate a vite fait de bloquer le dialogue lorsqu'il cesse d'être ce prestidigitateur noyant ou enveloppant son interlocuteur dans son système communicationnel ! Il n'est pas étonnant que tant de lecteurs soient tombés sous le charme artificiel de Socrate, après s'être identifiés parfois à l'interlocuteur au début du dialogue, faute d'esprit critique ! Ce qui est grave est que ce formatage du lecteur ait touché les commentateurs jusqu'à nos jours, alors que la critique systématique de Kant est plus ancienne ; pour s'être placés à l'intérieur de l'univers platonicien, beaucoup de chercheurs ont malheureusement oublié d'évaluer la cohérence du dialogue socratique : tout jugement de valeur a longtemps été tabou sur le fait de savoir si le dialogue socratique fonctionne bien et si la construction du discours tend vers la vérité scientifique, comme l'intention socratique le veut. Depuis les années 70, les choses ont bien évolué, heureusement ! Avec l'école américaine, avec l'école de Tübingen, avec la méthode de la philosophie analytique... La pragmatique du discours a porté ses fruits : le mythe socratique s'effrite comme le curé de plâtre dans le jardin des Bovary, dans le roman de Flaubert.

La dialectique anti-rhétorique de Socrate est bel et bien une rhétorique qui s'avance masquée. Socrate-Tartuffe ! Le travail que nous devons développer est de démonter un par un tous les mécanismes qui transforment les vertus de l'intention socratique en vices de sa pratique du dialogue. Autrement dit, c'est une éthique de la brachylogie qu'il faut refonder. Thomas M. Robinson résume la situation actuelle ainsi :

Chaque dialogue est une invitation qui suppose, de la part du lecteur, un désir de faire tout ce qu'il faut, d'abord pour comprendre les arguments dans tous leurs détails,

puis pour élaborer un jugement sur leur qualité et finalement, si nécessaire, sur l'action appropriée.<sup>36</sup>

Restons donc prudents sur les réalisations de la brachylogie socratique ! L'intention en revanche était bonne : « ce que nous avons à examiner, ce n'est pas de savoir qui a dit cela, mais de savoir si la définition est vraie ou fausse »<sup>37</sup>. Il faut réunir le langage et l'être des choses ; et dès lors apparaît qui a raison, car il s'agit de *technè*, de savoir, de connaissance, et non de telle ou telle représentation personnelle. En l'occurrence il n'y a pas deux Socrate différents ! Il y a un Socrate, tantôt Dr. Jekyll, tantôt Mr. Hyde : Dr Jekyll quand il part en guerre contre les beaux parleurs et leur rhétorique, Mr. Hyde quand il transforme son *logos* et sa dialectique en une autre rhétorique ayant les mêmes visées : affirmer son pouvoir.

Patrick VOISIN, Classes Préparatoires littéraires aux ENS, Pau, France<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Thomas M. Robinson, « *Metodologia della lettura di Platone* », in *Lecture platoniche*, a cura di Livio Rossetti, Napoli, 1987.

<sup>37</sup> Platon, *Charmide*, 161c.

<sup>38</sup> Auteur de : *La Valeur de l'oeuvre littéraire, entre pôle artistique et pôle esthétique*, Paris, Garnier, 2012 ; *Ahmadou Kourouma, entre poétique romanesque et littérature politique*, Paris, Garnier, 2015.