

Le bien, la vie, la mort: art et art politique d'après le Gorgias de Platon

Rene Lefebvre

▶ **To cite this version:**

Rene Lefebvre. Le bien, la vie, la mort: art et art politique d'après le Gorgias de Platon. Humanitas, 2017, 69, pp.63-80. 10.14195/2183-1718_69_3 . hal-01777956

HAL Id: hal-01777956
https://univ-rennes.hal.science/hal-01777956

Submitted on 2 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HVMANITAS

Le bien, la vie, la mort: art et art politique d'après le Gorgias de Platon

Autor(es): Lefebvre, René

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:http://hdl.handle.net/10316.2/41850

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/2183-1718_69_3

Accessed : 2-Jul-2018 12:27:02

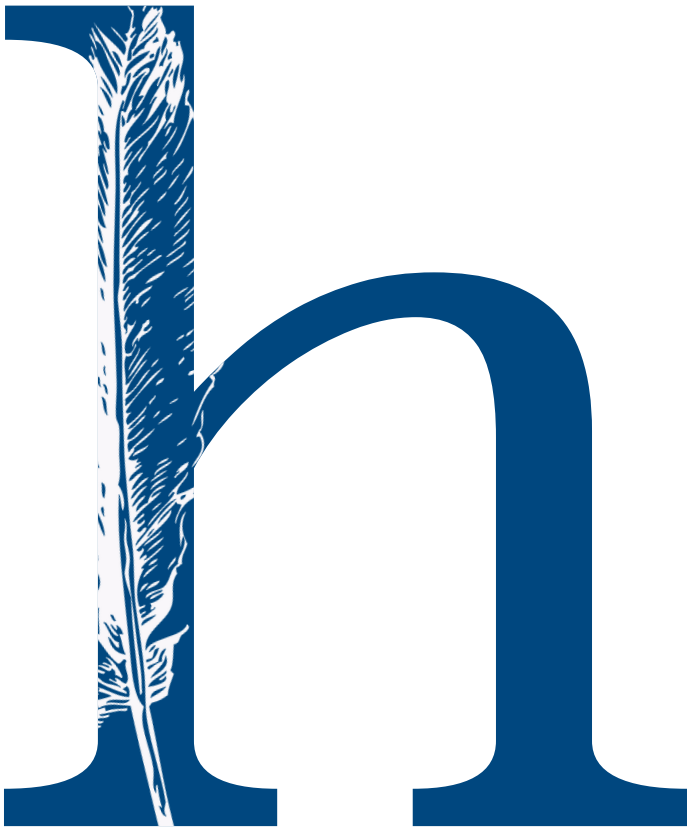
A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

digitalis.uc.pt



umanitas

69

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

https://doi.org/10.14195/2183-1718_69_3

Le bien, la vie, la mort: art et art politique d'après le *Gorgias* de Platon

Good, Life and Death: *Techne* and Political *Techne* according to Plato's *Gorgias*

René Lefebvre
Université de Rennes1, E. A. 7463 C.A. Phi Rennes
rene.lefebvre@univ-rennes1.fr

Artigo recebido a 19-04-2016 e aprovado a 17-10-2016

Résumé

Description de la conception platonicienne de la politique comme art principalement à partir du *Gorgias*, en vue de mettre en évidence comment la référence au bien, centrale dans la notion platonicienne d'art et *a fortiori* dans la notion platonicienne d'art politique, a pour contrepartie un certain mépris pour la vie.

Mots-clés: Platon, *Gorgias*, art politique, bien, respect de la vie.

Abstract

Taking *Gorgias,* a transitional dialogue, as a starting point, this paper highlights the fact that when knowledge of the good is placed by Plato at the heart of any real *techne* and politics is considered eminently a *techne*, this high level of requirement may result in a certain disregard for human life.

Keywords: Plato, *Gorgias*, political art, good, respect for human life

Chacun a en tête les critiques qu'adresse Socrate à la rhétorique et à la sophistique comme à l'hédonisme de Calliclès dans le texte familier du *Gorgias*. La pensée qui s'exprime alors n'en est pas moins fondatrice dans la perspective d'une conception de la politique comme art et même plus généralement dans la perspective d'une philosophie de l'art ou de la

technique[1]; précisément : dans la mise en évidence de ce que la politique comme art doit à l'art, mais aussi de ce en quoi l'art politique se différencie des autres arts, comparativement plus ordinaires et d'une valeur plus relative.

Nous sommes alors à la charnière[2] entre la période dite "socratique" de l'activité de Platon et la période centrale au cours de laquelle Platon écrira la *République*. Certes, l'établissement exact de l'ordre de rédaction des dialogues de Platon se heurte à des difficultés, entre propositions stylométriques qui ne sont pas toujours consensuelles et tentation de projections philosophiques *a priori*. Au-delà, y a-t-il de véritables périodes chez Platon distinguées par une évolution philosophique? Selon toute apparence, Platon a évolué du moins dans sa façon d'explorer des pistes, de tester des théories, de suggérer des orientations de sorte que la lecture développementaliste qui aboutit à distinguer entre trois périodes philosophiques[3], avec une transition de la première à la seconde, nous paraît légitime. Plusieurs raisons conduisent à rattacher le *Gorgias* à cette période de transition: bien qu'il s'agisse encore d'un dialogue très vivant à caractère éthique, un ton assuré qui tranche avec le style aporétique des premiers dialogues; le recours au discours long ; des évolutions par rapport à la négation de la possibilité de l'acrasie; quoique l'engagement métaphysique soit encore réduit, les premières marques d'une influence pythagoricienne[4]…

En présentant de grandes lignes de la conception platonicienne de la politique comme art à partir de ce dialogue de transition[5] pris comme observatoire principal, nous souhaitons attirer l'attention sur un point précis:

---

[1] Sur la *techne* chez Platon, cf. notamment Cambiano 1991; Vegetti 1998: 193-207; Balansard 2001.

[2] La notion de dialogue-charnière est par exemple admise par Fine 1999: 1 et 2003: 1-2.

[3] Vlastos 1994: 69-116 a particulièrement œuvré en faveur de la distinction entre première et deuxième périodes. Platon ne s'exprimant jamais en son nom propre, nous sommes toutefois plus réticents lorsqu'il s'agit d'attribuer positivement à Platon telle ou telle doctrine et préférons distinguer plus fortement entre Socrate historique, "Socrate "personnage des premiers dialogues et premier Platon.

[4] Vlastos 1994 attribue encore au Socrate du *Gorgias* une parfaite confiance dans l'elenchos en faisant du *Gorgias* plutôt un *terminus ad quem* (162, 165, 180) et ne retient qu'une périodisation en trois époques (71-72), mais il a bien mis en évidence de tels infléchissements.

[5] Le caractère tardif du *Gorgias* par rapport aux dialogues dits "socratiques"est du moins généralement admis malgré, à un moment donné, la proposition de Kahn 1988 de considérer le *Protagoras* comme postérieur au *Gorgias* (position plus nuancée dans 1996: 46).

la référence au bien, centrale dans la notion platonicienne d'art et *a fortiori* dans la notion platonicienne d'art politique, a pour contrepartie inquiétante un certain mépris pour la vie[6].

L' "art" rhétorique. La notion d' "art" (*techne*) intervient immédiatement dans le *Gorgias*, lorsque Socrate annonce son intention de tester Gorgias sur ce dont son "art" est capable (*dynamis tes techne*s) et sur ce que lui-même promet et enseigne[7].

En réalité, quoique s'agissant de la rhétorique il soit plus d'une fois question de l'«art» de Gorgias[8], les sophistes apparaissant plus largement chez Platon comme revendiquant une maîtrise «technique» et notamment la maîtrise de l'art sophistique ou de l'art politique, comme c'est le cas de Protagoras dans le *Protagoras*[9], et quoique l'usage platonicien de *techne* soit assez généreux pour englober non seulement la médecine et les beaux-arts, mais jusqu'aux disciplines mathématiques[10], l'expression d'art rhétorique apparaît rapidement impropre.

Selon Gorgias, en effet, la rhétorique investit le domaine des "affaires humaines les plus hautes et les meilleures"[11] au sens où la persuasion (par le fait que son influence, dans l'enceinte des tribunaux et les assemblées politiques, est la plus forte) permettrait d'accéder à tous les biens[12], mais la singularité de son rapport à la persuasion s'avère résider dans son incapacité à produire plus que de la croyance (*pistis*), sans qu'elle enseigne ou fasse connaître.

De ce point de vue, l'intervention oratoire se distingue de l'intervention des experts dont chacun n'est convoqué que parce qu'il est *technikotatos*, c'est-à-dire maîtrise particulièrement bien l'art dans son domaine. En outre, alors que selon Gorgias, la rhétorique serait un art dont on peut tout au plus en aval faire mauvais usage sans que cela porte pour autant atteinte

---

6 La dénonciation d'un "totalitarisme"de Platon est classique. L'élaboration la plus fameuse est due à Popper qui relève notamment le lien entre doctrine des formes et *social engineering* (Popper 1979: 24-35). Pour un relevé de ce qu'il peut y avoir de haïssable dans la politique de Platon, cf. Lefebvre 2009: 17-18.

7 *Gorg.* 447 c.

8 Cf. *Gorg.* 449 a. Le *Sophiste*, beaucoup plus tard, fera encore état en 222 c-e d'une "technique de la persuasion"et même d'une *hedyntike techne*, d'une "technique de l'assaisonnement"ou un "art du plaisir".

9 *Prot*. 316 d ; 319 a.

10 Sur la géométrie comme *techne*, cf. *Resp*. 7. 533 b.

11 *Gorg.* 451 d.

12 *Gorg.* 452 d-e.

à son éminence, Socrate fait observer que l'efficacité oratoire repose sur l'ignorance de l'auditoire[13] et que l'orateur lui-même, qui manque déjà de connaissances spécialisées, n'a pas été correctement formé non plus par ses maîtres en matière de connaissance des valeurs : bien, beau et juste[14].

Pour ces deux raisons (l'absence d'expertise circonscrite et la méconnaissance des valeurs), Socrate s'entretenant avec Polos peut affirmer que la rhétorique, rapprochée de la cuisine et de la cosmétique, n'est pas un art[15] et développer sa conception de la rhétorique comme simple *empeiria*, comme "pratique"[16] et *tribe*, "habitude des procédés"[17] de la flatterie[18]. Les travers de la rhétorique en font un simulacre (*eidolon*) de la politique[19].

Le propos permet tout à la fois de dégager une certaine notion de la politique, d'identifier ce qu'est un art et d'envisager le rapport entre les deux.

La politique. La notion de politique mise en avant dans le *Gorgias*, opposée à celle de rhétorique[20] (quoi qu'il en soit des mariages entre politique de fait et rhétorique), est éloignée de ce que nous appelons, nous, "politique", en dépit du fait que dans le grec *politikos*, on ne puisse manquer d'entendre *polis* et nonobstant l'attribution courante aux anciens Grecs de l' "invention" de ce que nous appelons habituellement "politique" (selon le titre français d'un ouvrage traduit de Finley).

Opposant le corps et l'âme, Socrate qui, dans le *Lachès*, a demandé s'il existait du soin de l'âme un *technikos*[21], dans le *Gorgias* définit la politique, sous ses espèces de la nomothétique et de la justice (*dikaiosyne*), comme

---

[13] *Gorg.* 459 b-c.

[14] *Gorg.* 460 e-461 a et ant.

[15] *Gorg.* 462 b.

[16] *Gorg.* 462 c.

[17] Le *Philèbe* est plus nuancé quand Socrate y distingue, à propos des "techniques manuelles "(*en tais cheirotechnikais*) (55 d), une dimension plus ou moins mathématique rectrice permettant plus d'exactitude, bien affirmée dans la construction, et un aspect d'*empeiria* et de *tribe*, important dans la musique, la médecine, l'agriculture, la navigation et la stratégie. Revenant dans ce cadre sur la persuasion que Gorgias envisage comme une *techne*, Socrate ne récuse plus à son sujet le recours au terme de *techne* (58 a-c).

[18] *Gorg.* 463 b ; cf. 501 a.

[19] *Gorg.* 463 d.

[20] L'opposition entre rhétorique politique et philosophie est encore plus fondamentale ; cf. *Gorg.* 500 c.

[21] *Lach.* 185 e.

therapeia epi tei psychei[22], "soin consacré à l'âme" et visant le meilleur pour celle-ci[23]. De là le paradoxe d'un Socrate pouvant revendiquer contre Calliclès d'être le seul politique[24] alors que dans l'*Apologie*[25], où il interroge par ailleurs l'existence hypothétique d'une *techne* de l' "excellence humaine et civique"[26], et dans le *Gorgias* derechef[27], Socrate prend grand soin de préciser qu'il ne se soucie pas d'intervenir dans les assemblées.

Platon et Aristote après lui ne disposent pas d'une distinction explicite entre morale et politique, insérant l'un et l'autre les contenus que nous dirions "moraux" dans ce qui est labellisé comme "politique", ce qu'on voit bien à la façon dont l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote se trouve enchâssée dans des considérations politiques et introduit aux *Politiques*. Il faut attendre le premier paragraphe de la *Grande morale* du pseudo-Aristote pour rencontrer une thématique de la distinction entre ce qui est *ethikos* et ce qui est *politikos* – encore l'adjectif *ethikos* ne renvoie-t-il alors qu'à une partie du domaine couvert par les traités que l'on dit "éthiques" d'Aristote. S'agissant de Platon, on se rappellera que la *République*, ouvrage réputé relever de la philosophie politique, n'introduit explicitement la cité qu'afin de disposer d'un modèle agrandi de l'âme et se propose de démontrer l'intérêt naturel pour chacun d'entre nous à être juste. L'exemple conjoint de Platon et d'Aristote indique donc que la morale n'est pas une discipline de plein droit (comme ce sera le cas dans la période hellénistique) et atteste en sens inverse une conception que, pour beaucoup, nous dirions "morale" de la politique[28].

L'art. Platon ne dispose qu'à peine d'une opposition apparentée à l'opposition aristotélicienne entre *poiesis* et *praxis*[29], et guère de la distinction aristotélicienne entre science théorétique et science poiétique

---

22 *Gorg.* 464 b.

23 *Gorg.* 464 c.

24 *Gorg.* 521 d.

25 *Apol*. 31 c-d.

26 *Apol*. 20 b-c.

27 *Gorg.* 473 e-474 a.

28 *Gorg.* 527 d : l'engagement politique s'inscrit dans le prolongement de la vertu. Renvoyant à *Resp*. 9. 591 e-592 a, Laks 1999 : 68 évoque en forçant le trait une "pratique entièrement dépolitisée de la politique ".

29 En *Charm*. 163 b-c Socrate, qui s'appuie sur Hésiode, oppose "faire "(*prattein*) ou "travailler "(*ergazesthai*) à "produire "(*poiein*) au motif que la "fabrication "d'un produit pourrait être défectueuse, tandis que le "faire "en tant que tel est producteur de beauté et d'utilité, et de ce fait au-dessus de tout reproche.

dont chez Aristote relève la *techne*. La notion platonicienne de *techne* est initialement[30] une notion de savoir, quels que puissent être par ailleurs d'éventuels prolongements poiétiques ou pratiques de ce savoir[31].

S'agissant précisément de la politique, rapprochée par exemple de l'arithmétique laquelle serait une *techne gnostike* plutôt que *praktike*, l'Etranger dans le *Politique* la définit elle aussi comme *techne* cognitive, quoique cette dernière soit par ailleurs *epistatike*, c'est-à-dire "directive"[32]. De la sorte, si la politique chez Platon est envisagée comme une *techne*, c'est essentiellement en ce qu'elle repose sur de la connaissance.

Le plus souvent, Platon ne distingue pas entre *techne* et *episteme*. Il peut alors indifféremment, par exemple, dire *techne* pour le savoir mathématique, ou *episteme* à propos de la conduite de l'*Etat* comme dans le *Politique*.

Sans doute, quand la distinction entre être et devenir est opérationnelle, Platon utilise-t-il plus volontiers le terme *d'episteme* pour désigner l'appréhension de l'être, stable, tandis que le devenir lui-même échapperait à la science ; le terme de *techne*, pour sa part dans un tel contexte, peut désigner une compétence relative à ce qui devient et il peut même, de la sorte, faire l'objet d'une dépréciation relative comme en *Resp*. 5. 476 a, quand Socrate oppose aux philosophes tout à la fois les amateurs de spectacles et les *philotechnoi*, mais dans bien des contextes, la notion platonicienne d'*episteme* et celle de *techne* évoquent de façon interchangeable une compétence qui peut aussi bien porter sur ce qui échappe au devenir que sur ce qui devient[33].

L'exclusion de la rhétorique du champ de la *techne* repose donc sur le fait qu'il n'y a rien dont le rhéteur aurait véritablement connaissance, qu'il s'agisse du champ transversal des valeurs ou du domaine circonscrit des experts, ces "cordonniers, cardeurs, bouchers et médecins" que Socrate a

---

[30] La perspective est différente dans le *Sophiste* quand, à propos du pêcheur, l'Etranger propose comme distinction matricielle la distinction exhaustive entre *technai* poiétiques et *technai* d'acquisition (219 d).

[31] La *techne* platonicienne n'est pas nécessairement productive : v. Roochnik 1986 : 295-310 ; parler de l'*arete* comme d'une *techne* est en souligner la teneur intellectuelle : Annas 1995 : 227-243.

[32] *Pol*. 260 b-c.

[33] C'est le cas en *Phil*. 61 d-e où Socrate évoque la différence entre une science de ce qui devient et une science de ce qui ne devient pas juste après avoir distingué entre une technique plus exacte et une technique moins exacte. En *Resp*. 7. 533 d, mais c'est une autre distinction, Platon propose plutôt de réserver le terme d'*episteme* à la seule dialectique, parlant alors d' "art "pour les disciplines qui lui sont inférieures telles les mathématiques.

toujours à la bouche selon Calliclès[34], et dont la démocratie a le tort de ne pas s'inspirer de la *techne*, selon Socrate dans le *Protagoras*[35].

S'agissant du champ transversal des valeurs, l'orateur a beau se montrer capable de flatter et de persuader, la rhétorique n'est pas un art dans la mesure où, selon les termes de 465 a, le souci de l'agrément y remplace le souci du meilleur ; à ce titre, la rhétorique se présente comme *alogon pragma* : une "affaire irrationnelle". Socrate évoque également un déficit dans le rapport à la cause, *aitia*[36], et dans la connaissance de la "nature" de ce à quoi l'on a affaire[37]. D'une façon ou d'une autre, un art doit donc rendre raison de ce qu'il fait en s'arrimant solidement à la connaissance du bien, se rendant en cela "utile"[38] et pouvant alors déployer une "puissance" dont Socrate établit qu'en dépit des apparences elle fait défaut à la rhétorique. De ce point de vue, il n'y a pas d'art de plaire[39], quoiqu'il puisse exister un *technikos* de la sélection des plaisirs selon qu'ils sont bons ou mauvais[40].

L'art politique. Si le bien (comme condition du bonheur), voire le bien réel[41], est ce que tous les hommes recherchent[42] et si l'art, en assurant la connaissance, garantit les moyens de se procurer ce qu'on vise, l'art a de meilleures chances de conduire à faire ce qu'on veut que n'en ont la rhétorique ou la tyrannie dont la rhétorique adopte l'idéal[43]. Or, si rien n'est plus important pour être heureux que d'avoir l'âme exempte de *poneria*[44],

---

34 *Gorg.* 491 a.

35 *Prot.*, 319 b-d.

36 *Gorg.* 465 a. En matière de cuisine, le déficit tient au fait que le cuisinier n'a pas de bonnes raisons à mettre en avant pour que nous mangions une chose plutôt qu'une autre.

37 *Gorg.* 501 a.

38 *Gorg.* 465 c.

39 Le *Sophiste* fera cependant état, on l'a vu n. 8, d'une *hedyntike techne*.

40 *Gorg.* 500 a.

41 Penner insiste fréquemment sur le fait que le bien dont l'intellectualisme affirme qu'il est toujours visé est le bien réel et non pas seulement apparent (par exemple 1991 : 192-195).

42 *Gorg.* 468 a-b. La formule, récurrente à toutes les époques, n'a sans doute pas toujours la même portée. Dans le contexte "intellectualiste "des premiers dialogues, elle suggère qu'il n'est que de penser vrai sur la nature du bien ou sur les moyens de le réaliser. Dans celui de la *République*, où l'âme est décrite comme plurielle, la perspective est nécessairement plus complexe. Sur cette différence des contextes, présentée dans Lefebvre 2009 : 43-53, cf. Penner 2005 : 165-171.

43 *Gorg.* 466 d circ.

44 *Gorg.* 477 d circ.

de “méchanceté”, comme on a l’habitude de dire de façon quelque peu trompeuse, il doit exister, fondée sur la connaissance du bien inconditionnel, une sorte d’art suprême apte à nous délivrer de ce danger ; au vu du *Gorgias*, cet art serait, si par malheur la méchanceté se trouve installée, l’administration judiciaire, sorte de médecine de la méchanceté ou de la misère de l’âme[45], et préventivement, l’art du législateur.

Cette notion d’art suprême est évoquée à diverses reprises dans le *corpus* platonicien. Elle l’est dans l’*Euthydème* déjà, qui fait de la politique l’art royal transmettant aux citoyens la connaissance du bien et donnant la clé du bon usage des autres arts et de leurs produits[46]. Elle sera évoquée de nouveau dans le *Politique* quand l’Etranger fera de toutes les techniques des causes auxiliaires eu égard à la politique[47], présentée elle-même comme reposant essentiellement sur une *techne*[48] qui induit l’exercice du pouvoir personnel plutôt que le recours aux lois[49] (comme un capitaine conduit son navire à bon port en donnant à l’administration de son art force de loi)[50], et qui, comme tout art, assure le service de ceux dont elle s’occupe plutôt que le service de ceux qui l’exercent[51].

La suprématie de l’art en question prend la place, dans le *Gorgias*, de la suprématie des hommes forts, courageux et intelligents *eis ta tes poleos pragmata*[52], “relativement aux affaires de la cité”, qui sont, aux yeux de Calliclès, les chefs nés auxquels il reviendrait d’avoir davantage mais dont la puissance apparaît d’autant plus illusoire qu’il leur manque de savoir se diriger eux-mêmes[53].

---

[45] *Gorg.* 478 b-d. Sur les questions que soulève dans le contexte de l’intellectualisme socratique un éloge du châtiment, châtiment plus approprié au conditionnement des désirs, cf. Rowe 2007: 19-36. Rowe estime que Socrate parle de “châtiment” pour être compris de ses interlocuteurs mais que les vrais “châtiments”, médecine ou législation, restent la parole qui fait connaître. Son refus ici de la notion de dialogue de transition nous semble faire trop peu de cas d’une émergence du politique caractéristique du *Gorgias*; cf. Schofield 2000: 192: comparé aux dialogues antérieurs, “*Gorgias* is much more explicitly focused on questions of political theory”.

[46] *Euthyd*. 291 c sqq., consacré à une recherche sur la science vraiment profitable.

[47] *Pol*. 287 d.

[48] *Pol*. 293 a.

[49] *Pol*. 294 a.

[50] *Pol*. 297 a.

[51] Cf. *Gorg.* 520 e. Ce désintéressement est attribué à tout art par Socrate quand il combat la théorie du droit du plus fort défendue par Thrasymaque en *Resp*. 1. 341 d.

[52] *Gorg.* 491 b.

[53] *Gorg.* 491 d-e.

Une réflexion du *Lachès*[54] montre bien ce qui pourrait différencier l'art politique des autres arts. Il va de soi qu'une vertu telle que le courage repose sur de la connaissance, mais il ne va pas de soi qu'il soit d'autant plus courageux de combattre qu'on maîtrise mieux l'art militaire : la connaissance qui rend véritablement courageux doit relever davantage d'une connaissance du bien et du mal. Les arts particuliers entretiennent un rapport au bien qu'ignorent leurs contrefaçons mais ce rapport au bien est insuffisamment radical, d'où le besoin d'une archi-*techne*.

L'ordre. S'opposant à Calliclès qui loue l'*akolasia*, l'"absence de restriction", Socrate préconise une vie menée de façon ordonnée (*kosmios*)[55]. Soit 503 d-505 d. Ce passage, qui évoque explicitement le modèle des *demiourgoi* (nous pourrions presque calquer : les "ouvriers", si le terme n'évoquait sociologiquement plutôt des artisans), éclaircit la nature de ce que fait l'homme de bien à l'aide de deux notions principales : celle de forme (*eidos*) et celle d'ordre exprimée de diverses façons. En voici le texte:

> *"– Socrate : Prends y garde en effet : l'homme de bien (ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ), celui qui vise au meilleur quand il dit ce qu'il dit, n'est-ce pas la vérité qu'il ne parlera point au hasard, mais ayant les yeux fixés sur un objet précis (ἀποβλέπων πρός τι) ? C'est le cas, par ailleurs, de tous les professionnels (δημιουργοί): chacun, ayant les yeux fixés sur l'ouvrage qui est le sien, ne choisit pas au hasard, pour l'appliquer à l'ouvrage qui est le sien, ce qu'en fait il y applique, mais il fait cela de façon que l'œuvre qu'il réalise possède une forme bien définie (εἶδος τι). Tu peux, à ton choix, envisager l'exemple des peintres, celui des architectes, des constructeurs de bateaux, de tous les autres professionnels, celui d'entre eux que tu voudras : chacun d'eux se propose un certain ordre (εἰς τάξιν τινά) quand il met en place chacune des choses qu'il a à placer, et il contraint l'une à être ce qui convient à l'autre, à s'ajuster à elle (πρέπον τε εἶναι καὶ ἁρμόττειν), jusqu'à ce que l'ensemble constitue une œuvre qui réalise un ordre et un arrangement (ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα). De même assurément du reste des professionnels : ainsi ceux que nous alléguions tout à l'heure, praticiens qui s'occupent du corps, maîtres de gymnase aussi bien que médecins, donnent en quelque sorte au*

[54] *Lach*. 193 c.
[55] *Gorg.* 493 c.

corps un arrangement et un ordre de composition (κοσμοῦσι που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν). Oui ou non, sommes-nous d'accord qu'il en est ainsi ? […] Dans ces conditions, une maison qui réalise ordre et arrangement doit être une maison bonne à habiter, tandis qu'est mauvaise celle qui manifeste une absence d'ordre ? […] Mais n'en est-il pas pareillement pour un bateau ? […] N'en dirons-nous pas, bien sûr, autant des corps, je veux dire de nos corps ? […] De l'âme, maintenant, que dirons-nous ? Que celle où le désordre se réalise a de la valeur ? ou bien celle qui réalise ordre et arrangement (τάξεώς τε καὶ κόσμου τινός)? […] Or, quel est le nom, dans le cas du corps, de l'état qui résulte de l'ordre et de l'arrangement ? – Calliclès : Sans doute veux-tu parler de la bonne santé et de la vigueur ? – Socrate : De cela même. Et celui, maintenant qui, dans le cas de l'âme, résulte de l'ordre et de l'arrangement (ἐκ τῆς τάξεως καὶ τοῦ κόσμου)? Essaie d'en trouver et d'en dire le nom […]. Quant aux diverses façons dont l'âme est mise en ordre et réalise son arrangement (ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν), c'est ce qui s'appelle "légitime" ainsi que "loi" (νόμιμόν τε καὶ νόμος), et en conséquence de quoi on parle d'hommes "qui respectent la légalité" et ont une conduite "rangée" (νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι). C'est ce qui constitue justice et tempérance."[56]

L'apparition de la notion d'ordre, tout d'abord, constitue pour beaucoup une nouveauté[57] chez Platon. En discutant l'hédonisme de Calliclès, Socrate a souligné qu'une vie supposée réussie telle que l'envisage Calliclès n'était pas une vie de pouvoir mais d'apparence de pouvoir[58], faute de maîtrise de soi. La caractérisation même de cette vie comme placée sous le signe de l'*akolasia* présuppose l'identification de quelque chose dans l'âme où résident les désirs[59] et d'une instance psychique distincte susceptible de s'opposer ou non à eux en pratiquant le *kolazein*. Le propos de Socrate suppose donc la constitution d'une représentation de l'âme comme complexe qui annonce,

---

[56] Les traductions d'une certaine longueur sont celles de Robin. Le grec est celui de Burnet.

[57] Cette nouveauté est soulignée par Cooper 1999 : 65. En abordant le *Gorgias* comme un dialogue de transition, Cooper suscite la critique de Rowe 2007 : 27-29. Cooper reste toutefois modéré dans son interprétation quand il attribue à Socrate dans le *Gorgias* une conception encore intellectualiste de la maîtrise de soi (1999 : 63).

[58] *Gorg.* 491 d. Penner 1991: 147-202 analyse le propos et en montre la pertinence. Il adosse toutefois son analyse à une interprétation socratique et intellectualiste du *Gorgias* en faisant peu de cas de cette référence à la maîtrise de soi.

[59] *Gorg.* 493 a-b.

plus élaborée, celle de la *République* avec son corrélat, la représentation de la cité comme tripartite. Dans cette nouvelle perspective, qui engage une rupture avec l'intellectualisme des premiers dialogues[60], Socrate peut désormais envisager pour l'éthique ou la politique, inspirée de ce que font les hommes de métier et des pratiques qui assurent au corps force et santé[61], une tâche[62] de mise en ordre dite "conformité à la loi et loi"[63] que, dans la *République*[64], évoquent encore les noms conservés de justice et de tempérance[65].

La forme. L'intervention de la forme aussi, en 503 d-e, est notable et peut également surprendre.

Elle est notable car la référence aux formes est discrète dans les dialogues antérieurs, n'intervenant guère que dans l'*Euthyphron* et l'*Hippias majeur* desquels on estime le plus souvent que toute dimension métaphysique est absente ; or, dans ce passage[66], le seul du *Gorgias* dans lequel il soit question des formes, l'évocation de la forme prend un relief particulier ; la forme dont il est question ici n'est pas simplement l'unité d'une multiplicité visée par une définition ou même une cause d'unité et d'identité mais, sans être encore directement identifiée elle-même à un paradigme, déjà le corrélat d'un modèle objectif.

Puisque tout est en place ici, *eidos* du moins immanent et modèle idéal dont il est tiré, franchissons le pas et risquons-nous à voir, au moins par hypothèse, dans ce propos de 503 e en son contexte si singulier, une

---

60 Sur cette évolution, cf. Cooper 1999 : 29-75. *Contra* : Carone 2004 : 55-57.

61 *Gorg.* 504 b. Sur le modèle médical, cf. Ayache 1996 : 1-27.

62 Ainsi que le note Laks 1999 : 67, l'universalisation du concept de loi et la "subsomption de la politique dans le genre des productions artisanales" entraînent que "l' "homme – son âme aussi bien que son corps – est considéré comme un ouvrage […] ".

63 *Gorg.* 504 : *nomimon te kai nomos*. Selon Devereux 2011 : 159, alors que l'*Euthydème* propose une conception de la sagesse ou de la vertu ou de l'art politique qui tourne à vide, dans le *Gorgias* "Socrates does not treat virtue as equivalent to wisdom or the political art. Virtue as psychic order is the product of the political art, as health is the product of medicine. […] The treatment of the political art in the *Gorgias* provides what is missing in the *Euthydemus* : a product distinct from the art itself […]".

64 Sur ce nouveau contexte, cf. Cooper 1984 : 3-21.

65 Pour *Gorg.* v. 504 d.

66 Le passage nous paraît très peu considéré dans la littérature sur les formes, par exemple Ross 1951, Crombie 1963 : 247-388, Dancy 2004, Fronterotta 2007. Selon Laks 1999 : 68 : "On peut voir dans ce terme soit une allusion à la théorie des Formes, soit un indice de sa gestation. "

certaine émergence déjà de ce que seront les formes chez le second Platon[67]. Cette intervention de la forme, alors, est surprenante, mais comme elle le sera dans d'autres dialogues. Selon *Métaphysique* 1. 9 d'Aristote[68] en effet, nous, Platoniciens, disons qu'il n'y a pas d'idée de la maison et de l'anneau ; et dans le *Sur les formes* perdu[69], Aristote reproche à l'argument tiré des sciences d'aboutir à la conséquence fâcheuse qu'il y aurait une forme des artefacts : *ton hypo tas technas ideas einai*. Alcinoos, beaucoup plus tard, estimera également dans son *Exposé des doctrines de Platon* 9. 163. 24-26, que la plupart des Platoniciens nient qu'il y ait une forme des artefacts.

Quelles que puissent être la base de ces imputations et les raisons d'une éventuelle répugnance platonicienne à admettre à un moment ou un autre l'existence d'une forme des artefacts, le fait est que plusieurs passages du *corpus*, parmi lesquels ce passage du *Gorgias*, contrastent avec les témoignages[70]. Ici, puis de façon bien plus appuyée dans le *Cratyle* qui contre le mobilisme voit la mise en place de la doctrine des formes, puis encore dans le célèbre développement sur les trois lits de *République* 10 qui démontre l'existence d'une forme unique pour chaque multiplicité, il apparaît clairement que Platon admet l'existence de formes paradigmatiques des artefacts. La cosmogonie du *Timée*, destinée à introduire au propos plus politique du *Critias*, proposera même de faire de la nature une sorte d'artefact[71].

Les témoignages suggèrent que Platon aurait eu recours aux formes pour expliquer la nature plutôt que les pratiques humaines comme si, dans ces dernières, les inventeurs allaient d'un modèle conceptuel plutôt qu'eidétique à la réalisation. Ce n'est pas du tout ce que montre une lecture génétique des *Dialogues*. La forme chez le second et le troisième Platon n'est jamais idée, pas même lorsqu'il s'agit de la production des artefacts, mais toujours une réalité indépendante de l'esprit, et c'est pourtant tout d'abord à propos des artefacts que Platon fait intervenir les formes comme

---

67 L'opposition développementaliste entre premier et second Platon a deux adossement principaux : l'absence ou la présence d'une conception métaphysique des formes, celles d'une conception plurielle de l'âme avec ses conséquences éthiques, ou les deux. En faveur de la deuxième approche, cf. Rowe 2007 : 21-23. L'hypothèse selon laquelle les deux inflexions seraient contemporaines, pourraient entretenir un lien essentiel et se donneraient à voir ensemble dans un dialogue de transition tel que le *Gorgias* est séduisante et mériterait d'être testée.

68 Arist. *Metaph*. 1. 9. 991 b 6-7.

69 Arist. *Peri ideon* 79. 20 (*recensio vulgata*).

70 Sur cette difficulté, cf. Broadie 2007 : 232-253 ; 2009 : 135-150.

71 Sur la technique divine, outre *Timée*, cf. *Soph*. 265 e.

réalités distinctes, soit qu'à ses yeux elles expliquent particulièrement bien la technique, soit que le détour par la technique ait une fonction pédagogique, ce détour permettant d'observer avec une particulière lisibilité la distinction à l'œuvre dans la nature aussi entre modèle et participants[72]. Selon la doctrine radicale avancée au livre 10 des *Lois*[73], du reste, l'art ne vient pas simplement s'ajouter à la nature comme un complément humain, mais en un sens comme art non humain l'art précède la nature, ce qui accroît de façon paradoxale l'autorité de la nature, artifice divin, sur l'art humain en général et la politique en particulier.

Dans le *Gorgias*, en tout cas, Platon décrit un homme de bien qui a le regard fixé sur quelque chose (comme ce sera le cas des artisans évoqués dans le *Cratyle* et dans la *République*, ou du dieu du *Timée*), afin que son ouvrage prenne forme, c'est-à-dire soit en définitive bien ordonné. C'est dans cet esprit que *Resp*. 9. 529 b pourra évoquer un modèle céleste de la cité.

Le droit de vie et de mort. Chez le premier Platon, les biens sont comme la matière du bonheur des particuliers[74]. Le second et le troisième Platon restent sans doute eudémonistes[75] mais l'individu, du producteur au philosophe, tend chez eux à compter moins que le tout humain[76], lequel se voit axiologiquement subordonné aussi au tout cosmique[77], lui-même régi par Dieu mesure de toute chose[78]. De plus, la forme du Bien chez le second Platon se fait plus intimidante[79]. Suressentielle, plus encore que les autres formes dont la réalité "séparée" (pour parler comme Aristote) se trouve maintenant affirmée, elle ne saurait être connue que des plus grands spécialistes, alors

---

[72] *Gorg.* 506 d étend à l'animal ou au vivant en général ce qui est dit du meuble, du corps et de l'âme (humaine) ; le passage décisif de 507 e-508 a sur l'égalité géométrique évoque l'ordre cosmique.

[73] *Lg*. 10. 888 d-892 d.

[74] Cf. *Euthyd*. 279 a.

[75] Cf. *Lg*. 1. 631 b. La *République* a pour objet d'établir le caractère avantageux de la justice.

[76] En ce sens v. *Lg*. 5. 739 b-e.

[77] Cf. *Lg*. 10. 903 c.

[78] *Lg*. 4. 716 c.

[79] Pour une lecture déflationniste, Penner 2005 : 177-207, opposé par exemple à White 1979 : 35 : "the Good is good without qualification or absolutely. […] Rather, the idea of the Good is the idea of something that is good somehow independently of that reference to a benefited subject that is implicit in the notion of benefit as it is usually understood ".

que même à leurs yeux, elle brille par son opacité[80]. La *République*, le *Politique* et les *Lois* déploient effectivement toute une politique, ordonnée à l'intérêt du tout et prête à lui sacrifier s'il le faut l'individu jusqu'à la mise à mort des incurables[81], quand bien même on estimerait que l'horizon reste celui du bonheur des individus[82]. On peut se demander comment l'ensemble d'une telle politique peut se trouver contenu en germe dans la forme du Bien et tiré d'elle. Quoi qu'il en soit, en envisageant durablement la politique comme un art, si Platon n'aura cessé de porter la connaissance au premier plan, le régime requis pour cette connaissance aura évolué. Chez le premier Platon, la vertu s'identifiant à une connaissance (connaissance du bien et du mal) selon la thèse de la vertu science[83], la connaissance devrait à peu près suffire à assurer le bonheur. La tripartition de l'âme une fois admise, la connaissance ne saurait désormais compter comme suffisante. Pourtant, tout en envisageant un conditionnement des affects par l'éducation et la loi, et même si une plus grande place est faite à la loi dans le *Politique* et les *Lois* en concurrence avec l'idéal du philosophe-roi, jamais Platon n'aura autant insisté sur l'importance de l'intelligence et des chefs : sur la masse immense de ce qu'il faut connaître, l'échelle du savoir et son caractère réservé, comme si la connaissance ne pouvait compenser sa désormais insuffisance que par une inflation de l'exigence.

Entre premier et second ou troisième Platon, pour en revenir au *Gorgias*, nous avons vu comment ce dialogue fait état d'une technique du soin de l'âme envisagée comme politique, moyennant l'aide des lois et de la correction judiciaire, technique qui doit conduire à faire dans le rapport aux autres (et aux dieux) *ta prosekonta*: ce qui convient[84]. Pour qu'il y ait art, une multiplicité doit se voir administrer, au nom du bien, répression, mise en ordre et mise en forme, avec pour résultat l'excellence (*arete*)[85]. L'amour du bien et du juste étant présupposé en chacun[86], l'art se présente

---

80 *Resp*. 6. 505 e.

81 *Lg*. 12. 941 e-942 a.

82 En ce sens, v. Taylor 1999 : 280-296, qui juge l'Etat platonicien "paternaliste ".

83 Sur la valeur de la science identifiée au bien, cf. *Euthyd*. 281 d-282 e. Le *Lachès* comme *Charm*. 174 a-b envisage cette science comme science des biens et des maux (une approche critiquée en *Resp*. 6. 505 b-c) et le *Protagoras* propose d'identifier toutes les vertus à la *sophia*. Cf. la suggestion de *Gorg.* même en 460 b : "celui qui a appris ce qui est juste est juste ".

84 *Gorg.* 507 a.

85 *Gorg.* 506 d.

86 Pour celui du juste, cf. *Gorg.* 509 e.

ainsi comme la condition du succès, en tout cas lorsqu'il s'agit de l'art royal, le seul dépourvu d'ambivalence.

Quoiqu'en *République* 6 ou dans le *Politique* le gouvernant soit comparé au capitaine ou pilote d'un navire qui a appris et maîtrise l'art de naviguer[87] – navire de l'Etat à la dérive dans la démocratie réelle qui ne reconnaît pas la technicité de la tâche –, au vu du *Gorgias* l'art politique en question ne doit pas être pensé comme simplement "cybernétique", un art de gouverner comme on manie le gouvernail. Malgré toute sa compétence[88], celui qui mène un navire à bon port ignore de quels passagers il aurait mieux valu qu'ils se noyassent. Nicias, dans le *Lachès*, estime déjà que le savoir des médecins ne vaut pas vertu parce que, faute d'avoir la connaissance des biens et des maux véritables[89], les médecins ignorent lesquels de leur malades feraient mieux de mourir[90]. L'art politique n'est donc vraiment pas un art comme les autres : son rapport au bien est si radical qu'il semble devoir impliquer le droit de vie et de mort, pas à la manière de l'art de la guerre ni seulement en vue du bien commun, mais déjà dans l'intérêt de ceux qu'il condamne, individus auxquels on pourrait porter préjudice en les laissant vivre. Un propre de l'art politique selon Platon est que celui qui l'exerce sait qui doit mourir.

> *"Quant à celui qui, possédant cette compétence spéciale (ἔχων τὴν τέχνην), a réalisé cela [conduire le navire à bon port], une fois descendu à terre il se promène le long de la mer et de son bateau avec un air modeste. C'est qu'il sait, je pense, tenir compte de ce fait (λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι ἐπίσταται) que la question est obscure de savoir quels sont, parmi ses passagers, ceux auxquels il a été utile (ὠφέλησεν) en ne les laissant pas sombrer dans la mer et ceux auxquels, ainsi, il a causé dommage (ἔβλαψεν) ; car il n'ignore pas qu'il ne les a pas débarqués meilleurs qu'ils n'étaient lors de l'embarquement, ni pour le corps, ni pour l'âme"*[91]

En somme, certaines pratiques ne font que contrefaire l'art, comme la cuisine, la cosmétique et la rhétorique. Les arts, en général, reposent sur une

---

87 *Resp*. 6. 488 a-e. *Pol*. 296 e-297 b. Sur cette image, v. Keyt 2006 : 189-213.

88 *Gorg.* 512 b.

89 Ce qui est une condition de la vertu authentique : *Lach*. 199 c.

90 *Lach*. 195 c-d ; cf. *Charm*. 164 b-c. C'est là une limite de la métaphore médicale pour penser la politique : si les médecins ignorent de qui il vaudrait mieux qu'il meure, ce savoir ne fait pas défaut au vrai politique.

91 *Gorg.* 511 e-512 a.

certaine connaissance du bien mais limitée à ce qui est conditionnellement bon : sans doute la richesse, la santé du corps et, tout d'abord, la vie même avec les désirs qui l'animent, ce qui rend ces arts eux-mêmes bons de façon seulement conditionnelle. L'art politique, quant à lui, est un art à part : attaché à la bonne vie, donc à plus que la vie (c'est pourquoi son objectif l'oppose à la complaisance envers la jouissance démocratique)[92], il sait aussi, au nom du bien, au nom de ce plus et de sa connaissance, condamner la vie. De ce point de vue, l'art politique selon Platon, avec aussi la machinerie qu'il déploiera dans la *République* ou les *Lois* lorsque le soin de l'âme ne sera plus une affaire personnelle ou strictement dialectique, ne respecte pas plus la vie comme telle que ne le fait la cité démocratique gonflée d'humeurs et conduite sans art qui a exécuté Socrate[93] ; simplement, la mise à mort, dans un cas, vise même les gens de bien, dans l'autre, sans qu'on aille jusqu'à y prendre plaisir heureusement[94], les seules crapules avérées ou supposées.

Bibliographie

Annas J. (1995), "Virtue as Skill", *IJPS* 3.2: 227-243.

Ayache L. (1996), "Platon et la médecine", *Cahiers du Centre d'études de la pensée antique "kairos kai logos"* 1: 1-43.

Balansard, A. (2001), *Techne dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*. Sankt Augustin.

Broadie S. (2007), "Why no Platonistic Idea of Artefacts ?», in D. Scott (ed.), *Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. Oxford, 232-253.

Broadie S. (2009), "Aporia 8", in M. Crubellier, A. Laks (eds.), *Aristotle's Metaphysics Beta*. Oxford, 135-150.

Cambiano G. (1971; 1991, 2ª ed), *Platone e le tecniche*. Torino.

Carone G. R. (2004), "Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato's *Gorgias*", *OSAP* 26: 55-96.

Cooper J. (1984), "Plato's Theory of Human Motivation", *HPHQ* 1: 3-21 (repris dans Cooper 1999, 118-137).

Cooper J. (1999), "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*", in J. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, 29-75.

---

92 *Gorg.* 512 d-513 a.

93 Pour l'évocation de cette condamnation, cf. *Gorg.* 521 b sqq.

94 *Gorg.* 469 a.

Crombie I. M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines. 2. Plato on Knowledge and Reality*. London.

Dancy R.M. (2004), *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge.

Devereux D. (2011), "Socratic Ethics and Moral Psychology", in G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford, 139-164.

Fine G. (1993), *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford.

Fine G. (1999), "Introduction", in G. Fine (ed.), *Plato1. Metaphysics and Epistemology*. Oxford, 1-35.

Fine G. (2003), *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford.

Finley M. (1985), *L'invention de la politique*. Paris. Trad. fr. de (1983), *Politics in the Ancient World*. Cambridge.

Fronterotta F. (2007), "The Development of Plato's Theory of Ideas and the "Socratic Question" ", *OSAP* 32: 37-62.

Graham D. (1990), "Socrates, the Craft Analogy, and Science", *Apeiron* 23/4 : 1-23.

Irwin T. (1995), *Plato's Ethics*. Oxford.

Kahn Ch. (1988), "On the Relative Date of the *Gorgias* and *Protagoras*", *OSAP* 6: 69-102.

Kahn Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge.

Keyt D. (2006), "Plato and the Ship of State", in G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato*. Malden-Oxford, 189-213.

Laks A. (1999), "Platon", in A. Renaut (ed.), *Histoire de la philosophie politique. 1. La liberté des anciens*. Paris, 57-125.

Lefebvre R. (2009), "De l'intellectualisme du *Protagoras* au pluralisme des *Lois*", in R. Lefebvre, A. Tordesillas (eds.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*. Rennes, 43-53.

Lefebvre R. (2009), "Le statut de l'individu dans la cité antique", in E. Moutsopoulos, M. Protopapas-Marnelli (eds.), *The Notion of Citizenship in Ancient Greek Philosophy*. Athens, 11-26.

Penner T. (1991), "Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466A-468E that Orators and Tyrants Have No Power in the City", *Apeiron* 24: 147-202.

Penner T. (2000), "Socrates", in Chr. Rowe, M. Schofield (eds.), *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, 164-189.

Penner T. (2005), "La forme du bien et le bien de l'homme : quelques problèmes d'interprétation du passage 504A-509C de la *République*", in M. Dixsaut

(ed.), *Etudes sur la République de Platon. 2. De la science du bien et des mythes*. Paris, 177-207.

Popper K. (1979), *La société ouverte et ses ennemis. Tome 1. L'ascendant de Platon*. Paris. Trad. fr. de *The Open Society and Its Enemies. Vol.1. The Spell of Plato* (1945 1ª ed.).

Roochnik D. (1986), "Socrate's Use of the Techne-Analogy", *JHPh* 24.3: 295-310.

Ross, D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*. Oxford.

Rowe Chr. (2007), "A Problem in the *Gorgias*: How is Punishment Supposed to Help with Intellectual Error?", in Chr. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*. Leiden, 19-40.

Schofield M. (2000), "Approaching the *Republic*", in Chr. Rowe, M. Schofield (eds.), *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, 190-232.

Taylor C. C. W. (1999), "Plato's Totalitarianism", in G. Fine (ed.), *Plato2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford, 280-296. Parution initiale (1986), *Polis*: 4-29.

Vegetti M. (1998), "Techne", in *Platone, La Repubblica, traduzione e commento,*- vol. I, libro I. Napoli, 193-207.

Vlastos G. (1994), "Elenchus et mathématiques", in G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris, 151-184. Trad. fr. de (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge. Parution initiale (1988), "Elenchus and Mathematics", *AJP* 109: 362-396.

Vlastos G. (1994), "Socrate contre Socrate chez Platon", in G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris, 69-116. Trad. fr. de (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge. En partie repris de (1988), *PBA* 74: 89-111.

White N. (1979), *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis.