

LA SOPHISTIQUE ET SES ENJEUX POUR LA PSYCHANALYSE

Michel Constantopoulos

ERES | « Essaim »

2018/1 n° 40 | pages 83 à 95

ISSN 1287-258X

ISBN 9782749258270

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-essaim-2018-1-page-83.htm>

Pour citer cet article :

Michel Constantopoulos, « La sophistique et ses enjeux pour la psychanalyse », *Essaim* 2018/1 (n° 40), p. 83-95.

DOI 10.3917/ess.040.0083

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La sophistique et ses enjeux pour la psychanalyse

Michel Constantopoulos

« [...] ils se laissent entraîner, à la fois sourds et aveugles, hébétés, foules
indécises pour qui l'être et aussi bien le non-être, font loi. »

Parménide, *Le poème*, VI

« La psychanalyse, c'est la présence du sophiste à notre époque, avec un autre statut. »

Jacques Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*

Les très sages inventeurs d'un art de tromperie

Le mot *sophiste* signifie « très sage », superlatif de *sophos*, le sage ; il se distingue ainsi du *philosophe*, qui aspire seulement à la *sophia*. Les sophistes étaient des maîtres à penser qui prétendaient connaître les secrets du savoir et pouvoir les transmettre : « Le savoir était leur spécialité comme le piano est celle d'un pianiste », écrit Jacqueline de Romilly dans le vibrant plaidoyer qu'elle leur a consacré, devenu un classique¹. L'un d'entre eux, Thrasymaque, a fait inscrire sur son tombeau : « Ma patrie était Chalcédoine et mon art le savoir² » (« ma *technè* était la *sophia* »). Au sens large, le mot sophiste était employé pour désigner un homme possédant à fond les ressources de son activité propre, qu'il soit devin ou poète, et on pouvait également l'appliquer à des gens comme Socrate³ ou Platon. Mais, très vite, son sens s'est restreint pour désigner un groupe d'intellectuels surgis des quatre coins de la Grèce vers Athènes, où ils ont enseigné et où nous les rencontrons, surtout à travers les dialogues de Platon, qui donna au mot la

1. J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p. 17.

2. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, A 8.

3. C'est ce que fit Aristophane dans *Les nuées*.

coloration péjorative qu'il garde encore aujourd'hui. Platon nous a familiarisés avec les plus importants d'entre eux : Protagoras, originaire d'Abdère, au nord de la Grèce, Gorgias, de Sicile, Prodicos, de la petite île de Céos, Hippias, natif d'Élis, dans le Péloponnèse, Thrasymaque, originaire de Chalcédoine, en Asie mineure. Une poignée d'hommes, dont l'action s'étend sur une génération, durant la seconde moitié du ^v^e siècle, qui va de la grandeur d'Athènes à sa défaite face à Sparte. Parmi eux, plusieurs ont prêté leur nom à des dialogues de Platon, dans lesquels leur enseignement, dans l'après-coup de la défaite, est sévèrement critiqué. Ils y sont accusés de tous les maux : « d'avoir ruiné la morale, rejeté toute vérité, semé la mauvaise foi, libéré les ambitions, perdu Athènes⁴ ». De leurs doctrines propres ne nous sont parvenus que des extraits, témoignages ou fragments cités par d'autres auteurs, ainsi que deux œuvres d'auteurs inconnus, dont les *Discours doubles* ou *Dialexeis*.

Dans *Le sophiste*, Platon a tenté d'en donner une définition, mais la chose s'avéra ardue : « chasseur intéressé de gens riches », « négociant en sciences », trafiquant « de discours et d'enseignements relatifs à la vertu⁵ », le sophiste glisse entre les lignes. Ces titres peu glorieux soulignent toutefois le fait que ces intellectuels de métier se faisaient payer pour leurs services, ce qui fit scandale à Athènes. L'éducation, qui était celle d'une cité aristocratique, attribuait les vertus à la bonne nature, *phusis*, héritée des ancêtres, dont l'imitation assurait la transmission. On enseignait aux jeunes gens la gymnastique, la musique (chant choral) et les lettres (surtout Homère), cultivant ainsi les repères communs qui soutiennent l'action collective. Effectuer un travail rémunéré était pour un Athénien de bonne naissance inconcevable, voire dégradant. Comme le souligne Mario Vegetti, dans son histoire sociale de la philosophie antique⁶, si la réforme démocratique de la cité avait donné à tout citoyen le pouvoir décisionnel à l'Assemblée du peuple, l'Agora, l'esclavage était maintenu et la cohésion sociale entre riches et pauvres y reposait. On peut dire que l'existence de ce « tiers état » était la vérité refoulée de la démocratie antique. Or, voilà que les sophistes, ces *mètèques* privés de droits civiques, venaient proposer, sur salaire, une éducation nouvelle aux Athéniens aisés : éducation basée sur l'art de l'éloquence et permettant de faire la différence devant les tribunaux ou à l'Agora. Plaidoiries et harangues étaient en effet non seulement appréciées, mais décisives du fait de la démocratie directe.

La venue des sophistes à Athènes était un événement. Platon, au début de son *Protagoras*, nous fait sentir l'exaltation des jeunes gens à l'idée de

4. J. de Romilly, *Les grands sophistes...*, op. cit., p. 14.

5. Cf. Platon, *Le sophiste*.

6. M. Vegetti, *Histoire de la philosophie antique*, tr. grecque, Athènes, Travlos, 2000, chapitre VI.

les entendre. Dès le petit jour, un jeune homme court annoncer la grande nouvelle à Socrate, qui raconte :

« La nuit dernière, de grand matin, Hippocrate, fils d'Apollodore et frère de Phason, donnait dans ma porte des coups violents de son bâton ; quand on lui eut ouvert, il se précipita à l'intérieur en criant de toutes ses forces : "Es-tu réveillé Socrate, ou dors-tu ?" Je reconnus sa voix et je lui dis : "C'est toi Hippocrate ? Quelle nouvelle m'apportes-tu ?" – "Rien de fâcheux, dit-il, rien que d'excellent !" – "Ta nouvelle sera donc la bienvenue, mais de quoi s'agit-il et pourquoi cette visite si matinale ?" – "Protagoras est ici !" me dit-il, en s'arrêtant près de moi⁷. »

On sent presque l'essoufflement du jeune homme, qui a hâte de rencontrer Protagoras et devenir son disciple. Il traîne Socrate, encore moitié endormi, auprès des sophistes, entourés d'admirateurs, dans la maison du riche Callias. À la manière d'un long *travelling* cinématographique, le texte nous présente en premier le grand Protagoras, en train de se promener dans le vestibule, escorté de ses élèves, qui le suivent dans ses allées et venues en s'écartant respectueusement pour le laisser passer. Beaucoup sont des étrangers que le maître entraîne dans sa suite de ville en ville, « les tenant sous le charme de sa voix comme un nouvel Orphée ». Plus loin dans la maison, nous rencontrons Hippias, sur un siège élevé, avec tout un groupe de disciples assis sur des bancs : « du haut de son trône », il répond à toutes leurs questions. Plus loin, voici Prodicos, encore couché, « enveloppé de fourrures et de couvertures plutôt nombreuses à ce qu'il me sembla », ironise Socrate. « Sa voix de basse produisait dans la pièce un bourdonnement qui rendait ses paroles indistinctes. » Toute la jeunesse dorée s'empresse pour entendre les maîtres.

À l'aune de cette exaltation, on peut comprendre que les prix pratiqués par les sophistes étaient fort élevés. Ainsi, Prodicos demandait entre une et cinquante drachmes pour une leçon, alors que les citoyens qui servaient comme juges ne recevaient qu'une indemnité de deux ou trois oboles, à savoir une demi-drachme. C'est une estimation modérée, car dans un autre dialogue, *Hippias Majeur*, nous lisons :

« [Gorgias] par ses séances privées et ses entretiens avec les jeunes gens, a su ramasser de fortes sommes qu'il a remportées d'Athènes [et Prodicos] donnait des auditions privées et des entretiens pour les jeunes gens qui lui valaient des sommes fabuleuses⁸. »

D'après la tradition, Protagoras allait jusqu'à se faire payer cent mines (dix mille drachmes) et ses disciples étaient si enchantés qu'ils le trouvaient bien modeste⁹. À en croire le *Ménon*, ce sophiste aurait gagné plus d'argent

7. Platon, *Protagoras*, 310 a-b.

8. Platon, *Hippias Majeur*, 282, c-d.

9. Platon, *Protagoras*, 328, b.

que Phidias et dix autres sculpteurs mis ensemble¹⁰. Il faut croire que savoir s'exprimer à l'Agora et devant les tribunaux n'avait pas de prix pour les Athéniens. Bertrand Russell rapporte une anecdote apocryphe illustrant l'image du sophiste dans l'esprit populaire : Protagoras, disait-on, proposa à un jeune homme de ses élèves de le rétribuer le jour où il gagnerait son premier procès. Or ce procès lui fut intenté par Protagoras lui-même pour récupérer ses honoraires¹¹...

Les leçons des sophistes prenaient la forme d'entretiens groupés en séries, mais aussi de séances publiques associant plaidoyers fictifs, exposés ou réponses à des questions. Leur succès tenait au fait qu'ils proposaient un savoir utile et transmissible : ils promettaient des résultats rapides en rhétorique. Gorgias se définissait comme un maître de rhétorique (*rhetorikè technè*) et Protagoras comme quelqu'un qui enseigne la politique (*politikè technè*¹²). Le mot *technè*, employé dans les deux cas, reflète bien l'ambition de cet enseignement, élevé au rang d'un art rigoureux et efficace. Ainsi, Protagoras, s'adressant à son jeune visiteur matinal de tout à l'heure, dit :

« Jeune homme, si tu me fréquentes, voici ce qui te sera donné : après un jour passé près de moi, tu rentreras chez toi meilleur que tu n'étais et de même le lendemain, et ainsi chacun de tes jours sera marqué par un progrès vers le mieux¹³. »

On se doute bien que tout le débat futur avec les philosophes portera sur la définition des mots « meilleur » et « mieux » qui, pour le sophiste, concernent l'utilité pratique, alors que c'est la recherche d'un bien vivre qui sera la visée de Socrate. Celui-ci évite d'ailleurs de se présenter comme un maître de sagesse, se limitant à se dire « épris de sagesse », *philosophos*, alors que Protagoras ne prend pas autant de précautions :

« Je crois [...] pouvoir mieux que personne rendre aux autres le service d'en faire des hommes accomplis et mériter par là le salaire que je réclame¹⁴. »

De même, Gorgias se faisait fort de répondre à toute question qu'on pouvait lui poser¹⁵.

La sophistique, écrit de Romilly, supposait des institutions démocratiques et des jeunes aristocrates aisés : Athènes avait les deux. Penser que cet engouement ne fut qu'une mode passagère serait méconnaître l'influence durable et profonde que les sophistes ont exercée sur les auteurs de leur siècle et du suivant. Pour s'en rendre compte, il suffit de citer l'historien Thucydide. Dans son *Histoire du Péloponnèse*, qui fait le récit de la guerre qui opposa Athènes à Sparte, chaque action politique ou militaire

10. Cf. J. de Romilly, *Les grands sophistes...*, op. cit., p. 22.

11. B. Russell, *A History of Western Philosophy*, London, Allen & Unwin, 1984, p. 93.

12. Platon, *Gorgias*, 449, a ; *Protagoras*, 319, a.

13. Platon, *Protagoras*, 318, a.

14. Platon, *Protagoras*, 328 b.

15. Platon, *Gorgias*, 447, d.

est motivée par un plaidoyer où l'on reconnaît le style caractéristique des sophistes. Athènes les attirait, étant une cité maritime, hospitalière et accueillante aux étrangers, alors que Sparte, plus conservatrice, avait recours aux expulsions d'étrangers (*xénélasies*) pour préserver l'ordre moral et les secrets de défense. La victoire contre les Perses à Marathon avait fait d'Athènes le symbole de la liberté grecque face au barbare, et développé la liberté politique. La démocratie directe offrait à tout citoyen la possibilité d'intervenir à l'Assemblée du peuple ou de plaider sa cause au tribunal, ce qui faisait de la cité un lieu privilégié pour des hommes qui enseignaient la façon de se distinguer par la parole. Ainsi, Protagoras, après avoir fait partie de l'entourage direct de Périclès, aristocrate cultivé à la tête du parti démocratique, fut, après la mort de son mentor, poursuivi pour impiété et a vu ses livres brûlés en public.

Vérité et vraisemblance, ou l'effet hypnotique du style

La rhétorique et les *technai rhetorikai* sont nées avant les sophistes, en Sicile, lors des nombreux procès qui suivirent l'expulsion des Tyrans. Le droit naissant a offert la possibilité à des rhéteurs tels que Corax et son élève Tisias, le maître de Gorgias, de développer l'argument juridique dit « de vraisemblance » (*eikos*) et à le manier d'une manière « experte et pleine d'art¹⁶ », selon l'aveu de Socrate. Un exemple :

« S'il arrive qu'un homme sans vigueur et hardi en ait rossé un autre, vigoureux et lâche, qu'il lui ait arraché son manteau ou autre chose, et puis qu'il soit traduit devant les tribunaux, [...] le grand argument auquel il recourra sera : comment me serais-je, moi, fais comme je suis, attaqué à lui, fait comme il est ? »

La vérité s'efface ici, seul le vraisemblable est pris en compte, employé même au second degré avec un zeste d'ironie. La place que la vérité suppose est ici occupée par ce que Lacan appellera le « semblant ». Cela se passe comme si tout ce petit monde, au sein du tribunal, faisait semblant, et le silence de la vérité correspond à ce petit jeu. On se fait dupe de la rhétorique pour maintenir, tout en souriant de ses extrémités, un lien social possible. Or ce sont les effets mêmes du semblant qui nous font repérer le réel, à savoir ce qui y fait trou, l'absurdité du jeu social. Les sophistes étaient maîtres dans l'art du semblant. Pour Protagoras, bien administrer ses affaires et celles de la cité supposait être capable de se décider soi-même et de conseiller autrui en ayant une compétence à argumenter. Il fallait savoir, à coups d'arguments, analyser une situation, en partant de vraisemblances tirées d'expériences variées telles que : choisir son parti, éviter une erreur, prévoir une réaction, escompter un succès. Pour bien argumenter, il fallait

16. Platon, *Phèdre*, 273, b.

aussi prendre en compte la thèse contraire à la sienne, ce qui a conduit à l'habitude de tout critiquer, tout remettre en question. Le jugement propre est devenu le critère suprême : « L'homme, disait Protagoras, est la mesure de toutes choses. »

Aucune autorité, aucune tradition ne fut épargnée. La critique dépassait la simple rhétorique, ouvrant des chemins non frayés, accomplissant « une révolution intellectuelle et morale¹⁷ ». Cet esprit a fait table rase des valeurs reçues et suscité des réactions vives : le succès mais aussi le scandale. Aristophane, dans ses comédies, s'est fait l'écho de la franche raillerie populaire, et la philosophie, avec Platon, s'est constituée contre cette critique débridée. Il faut préciser qu'à la différence d'autres courants de pensée antiques, les sophistes n'ont pas fondé une école. Mais si chacun d'eux avait son originalité propre, ils partageaient tous une orientation de la pensée grecque vers une place accrue à l'homme et à la raison. Le temps des philosophes physiciens était révolu, comme d'ailleurs celui des « Maîtres de vérité » que furent Héraclite, Parménide ou Empédocle. Ce tournant, qu'on attribue habituellement à Socrate, fut tout autant l'œuvre des sophistes. Bien que considérés aujourd'hui comme « présocratiques », ils furent en réalité les contemporains de Socrate, dont la pensée s'est forgée à leur contact, ironique, mais pas méprisante : leurs buts étaient différents, mais les moyens et la méthode, communs. Certains dialogues de Platon¹⁸ témoignent de l'embarras des Athéniens face à ces hommes qui parcouraient les rues et les gymnases de leur ville, se livrant à des joutes verbales qui leur paraissaient dénuées de sens et éloignées de la réalité. La comédie en a fait son miel : Aristophane, dans *Les nuées*, s'en est pris pêle-mêle à tous ces intellectuels en vogue, allant jusqu'à prêter à Socrate les formules célèbres de Protagoras. Sa moquerie cible avec délectation la triste forme physique de ces « faces blêmes » (103), au « teint tout abîmé » (120), semblable à celui des « prisonniers laconiens de Pylos » (186), qui n'ont pas la chance d'être « dehors, au grand air » (99). L'effet comique est assuré lorsque, s'adressant à un jeune homme, il se met à vanter les mérites de l'éducation vigoureuse à l'ancienne, l'opposant aux méfaits des nouvelles idées :

« Brillant et frais comme une fleur, tu passeras ton temps dans les gymnases, au lieu de débiter sur l'Agora des bavardages épineux sans queue ni tête, comme on fait aujourd'hui, ou de te démener à propos d'une petite affaire toute de chicane, contestation, rouerie [...] Si tu fais ce que je te dis et y appliques ton esprit, tu auras toujours la poitrine robuste, le teint clair, les épaules larges, la langue courte, la fesse forte, la verge petite. Mais si tu pratiques les mœurs du jour, d'abord tu auras le

17. J. de Romilly, *Les grands sophistes...*, op. cit., p. 26.

18. Cf. Platon, *Euthydème*.

teint pâle, les épaules étroites, la poitrine resserrée, la langue longue, la fesse grêle, la verge grande, et longue la proposition de décret¹⁹. »

Ce choix exprimé par Aristophane s'était alors emparé des esprits. Euripide s'enflamma de son côté pour l'éducation nouvelle, allant jusqu'à remplacer l'idéal traditionnel « beau et bon » (*kalos k'agathos*) par celui, pénétré de qualités intellectuelles, « avisé et bon » (*sofos k'agathos*). Derrière cette opposition entre deux modes de vie, le traditionnel, axé sur l'éducation physique, et le nouveau, porté vers l'intellect, se profile une question qui est au cœur de la sophistique : entre *phusis* (la nature) et *didachè* (l'éducation), laquelle l'emporte dans le devenir du sujet ? Les premiers mots du *Ménon* la formulent sans ambiguïté :

« Pourrais-tu me dire, Socrate, si la vertu s'acquiert par l'enseignement, ou par l'exercice, ou bien si elle ne résulte ni de l'enseignement ni de l'exercice, mais est donnée à l'homme par la nature, ou si elle vient de quelque autre cause encore²⁰ ? »

Il faut dire que la question faisait rage dans le sillage de la sophistique et ses enjeux n'étaient pas négligeables. Si l'éducation traditionnelle reposait sur la bonne nature (*phusis*) des jeunes, les sophistes lui opposaient un enseignement (*didachè*) efficace. Le parti traditionnel, auquel Platon prête sa voix dans le *Protagoras*, accumulait les arguments : où sont les maîtres ? Pourquoi les gens éminents n'ont-ils pas enseigné la vertu à leurs fils ? Pourquoi certains élèves ont-ils suivi un enseignement en vain, alors que d'autres se sont illustrés sans avoir reçu de leçons ? À quoi Protagoras concédait du bout des lèvres : « Il y a bien aussi la nature²¹. » Sommes-nous aujourd'hui totalement au clair avec ces questions, dans nos lycées ou nos banlieues ? Force est de constater que le caractère transmissible de la sagesse et du savoir se dérobe toujours à notre emprise. À Athènes, la controverse empreignit la littérature, le théâtre, la vie politique et morale de la cité. Pour l'historien Thucydide, la guerre est le théâtre où se confrontent deux formes de vertu : les Athéniens représentent le courage lucide, né de l'expérience et d'une technique raisonnée ; celui des Spartiates repose sur la vaillance innée et la tradition. Les orateurs des deux camps, ainsi que les chefs militaires, se livrent à des discours, des exhortations aux soldats, tirant argument de ces deux formes d'excellence. Euripide, dans ses tragédies, reprend aussi sans cesse cette question. Ainsi, dans *Hécube*, lorsque la vieille reine des Troyens apprend que sa fille a été mise à mort par les Grecs, laisse son désespoir se mêler à une méditation aux accents sophistiques sur le pouvoir et les limites de l'éducation :

19. Aristophane, *Les nuées*, 1002-1019.

20. Platon, *Ménon*, 70 a.

21. *Discours doubles*.

« Le méchant ne saurait être que méchant et l'honnête homme tout honnête, sans que les circonstances gâtent sa nature. Est-ce l'hérédité ou l'éducation qui l'emporte ? Il est sûr qu'une bonne éducation apporte un certain enseignement sur la noblesse morale ; et, si l'on a bien appris cela, on reconnaît ce qui est mal en se référant au bien²². »

Le fait même qu'Euripide ait porté ces questions sur scène, témoigne de la familiarité du public à leur égard, comme le montrent d'ailleurs plusieurs autres de ses tragédies : *Hippolyte*, *Les suppliantes*, *Électre*, *Iphigénie à Aulis*²³.

En privilégiant l'enseignement sur la nature, les sophistes ont marqué dans l'histoire de l'éducation antique une rupture novatrice, une véritable révolution. Mais ils ont en même temps ouvert la voie à la démagogie, cette sœur jumelle de la démocratie. Car, que ce soit en politique ou dans la vie de tous les jours, la raison ne fait pas le poids face aux passions, comme l'avoue la Médée d'Euripide :

« Oui, je comprends quel mal je vais oser faire, mais l'ardeur intérieure (*thumos*) commande mes résolutions : c'est elle qui cause les pires maux des mortels²⁴. »

Le problème qui se posait, à l'Agora comme au tribunal, était celui de la responsabilité, or l'enseignement des sophistes se voulait moralement neutre. Héritiers des avocats de Sicile, ils ne se préoccupaient point du vrai mais du vraisemblable. Ainsi, Gorgias prônait la magie du discours et les ressources du style, prêt à défendre n'importe quelle cause, dans un jeu de virtuosité inégalée. Dans *Euthydème*, Platon illustre cette tendance en mettant en scène deux sophistes, Dionysodore et Euthydème, qui s'amuse à débattre avec un Athénien, Ctésippe, représentant du bon sens, obtus et sans finesse. Le ton du dialogue est à la raillerie ; Dionysodore se lance :

« "Tu as un chien ? – Oui, et très méchant, répond Ctésippe. – Et il a des petits ? – Oui, et aussi méchants que lui. – Et le chien en est le père ? – Oui, dit-il, je l'ai vu de mes propres yeux s'accoupler avec leur mère. – Eh bien, le chien n'est-il pas à toi ? – Certainement. – Alors, il est père, et à toi ; donc, il est ton père, et les chiots sont tes frères²⁵", conclut Dionysodore, riant sous cape. »

Nous possédons, chose rare, un petit traité de Gorgias : *Éloge d'Hélène*, qui appartient au genre du plaidoyer fictif. À la manière des avocats, il divise d'emblée la situation d'Hélène en quatre cas possibles : ou bien elle a fui le palais de Ménélas, son époux, et suivi Pâris, contrainte par le sort, les dieux, les décrets du destin, ou alors elle a été enlevée de force, ou bien persuadée par la parole, ou enfin tombée amoureuse. Or, soutient Gorgias,

22. Euripide, *Hécube*, 592-602.

23. Cf. J. de Romilly, *Les grands sophistes...*, op. cit., p. 69.

24. Euripide, *Médée*, 1078-1080.

25. Platon, *Euthydème*, 298 e.

dans aucun de ces cas elle n'est responsable, ayant chaque fois subi l'effet d'une force trop puissante pour s'y opposer. C'est un raisonnement de vraisemblance qui a pour principe de nier la culpabilité d'Hélène, arguant qu'elle n'a pas eu le choix. On connaît le brillant avenir de ce principe : « J'obéissais aux ordres »... Constant chez les orateurs de Thucydide, il domine aussi les débats sur la scène tragique. Mais au-delà du raisonnement, c'est le style qui prend chez Gorgias une importance exceptionnelle : on parlait dans l'Antiquité des « figures à la Gorgias ». Selon de Romilly, l'impression qu'on en retire n'est pas très favorable, car l'accumulation des artifices (rimes, parallélismes, antithèses) produit un étourdissement qui nuit à la clarté du sens. Mais n'aurait-il pas justement pour visée d'exercer sur le public un effet hypnotique irrésistible, un étourdissement qui trouble le jugement et permet au sophiste d'emporter la mise ? Gorgias est en effet l'inventeur d'une prose d'art recherchée, capable d'agir sur les esprits et les émotions. Son *Éloge d'Hélène* contient un passage où le sophiste célèbre le pouvoir magique des mots et la rhétorique, « ouvrière de persuasion » :

« La parole, écrit-il, est une grande puissance [...] Elle peut faire cesser la crainte, ôter l'affliction, susciter la joie, développer la pitié²⁶. »

Gorgias rapproche la parole de la poésie, définie comme « une parole habitée par le rythme (*metron*) ». Ses pouvoirs d'incantation et de magie opèrent comme un charme, une drogue, capable d'agir sur les opinions fragiles et changeantes, les modifier, les entraîner. Elle est nécessaire et contraignante, comme dans le cas d'Hélène, charmée par Pâris. Exercée avec art, elle saisit l'occasion, le moment opportun (*kairos*) à l'action propice. Combien de techniques de suggestion ne reprennent-elles pas aujourd'hui cette ambition fallacieuse ?

L'amoralisme sophistique suscita de vives réactions et posa la question du rapport de la rhétorique avec la justice et la vérité. Xénophon, disciple de Socrate, accuse les sophistes de « tromperie » (*apatè*). Le conflit entre le philosophe et le maître de rhétorique occupe tout le *Gorgias* de Platon, où le sophiste revendique pour ses thèses la neutralité morale, et plaide innocent quant aux conséquences de son enseignement. La réponse à cette accusation d'immoralisme viendra d'Isocrate, élève de Gorgias, qui, tout en reconnaissant la fragilité de l'opinion, la considère comme saine. Ce pas est essentiel, car, du coup, l'orateur, forcé d'en tenir compte, devra soutenir des idées qui seront acceptées et tenues pour valables. Ce souci du public le mènera ainsi non pas à une vérité absolue, mais vers ce que nous pouvons percevoir du vrai, dont le signe même sera l'approbation des autres. Il ne s'agit pas ici d'une vérité transcendante, éternelle, mais du bien et du vrai tels que les hommes se le représentent : « une vertu reconnue de tout le

26. Gorgias, *Éloge d'Hélène*.

monde²⁷ ». Cette thèse nous ramène à Orwell, qui ne trouva rien d'autre à opposer à la destruction de la vérité par le totalitarisme sinon la « décence ordinaire » : la solidarité morale des classes populaires et leur sens des valeurs hérité des traditions de chaque peuple. Cette *common decency* a des accents qui nous font penser à Antigone, elle ne se limite pas au seul sens moral de la tradition, supposé inné, mais s'apparente plutôt à une manière décente de vivre en commun :

« Être humain consiste essentiellement à ne pas rechercher la perfection, à être parfois prêt à commettre des péchés par loyauté, à ne pas pousser l'ascétisme jusqu'au point où il rendrait les relations amicales impossibles, et à accepter finalement d'être vaincu et brisé par la vie, ce qui est le prix inévitable de l'amour porté à d'autres individus²⁸. »

Cette attitude sans grandiloquence, où l'éthique est laissée entre les mains de chacun, donne un nouvel éclairage à la maxime de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses : pour celles qui sont, mesure de leur être, pour celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être²⁹. » On comprend mieux pourquoi, selon lui, le discours non partagé est un discours faible (*hetton logos*) et c'est seulement en rencontrant le consentement d'autrui qu'il devient discours fort (*kreitton logos*). Car sur quel critère mesurer la validité de sa propre opinion, si ce n'est sur celle des autres, de ce qui est commun ? Cette lecture sociale de la théorie des doubles discours, soutenue notamment par Mario Untersteiner³⁰, permet d'apercevoir les valeurs neuves apportées par l'enseignement sophistique. Ne se limitant pas à une critique radicale, celui-ci implique pour la première fois dans l'Histoire l'idée d'un contrat social, qui ne repose ni sur la transcendance ni sur la tradition, mais sur le respect des lois par convention³¹.

Moi, la Vérité, je mens ?

Lorsque Lacan introduit ce qu'il appellera « mon petit sophisme personnel³² », à savoir le temps logique, il prend également appui, en bon sophiste, sur le fait qu'un raisonnement tient sa validité du consentement d'autrui. La vérité surgit de la confrontation aux autres, ce que Lacan met en scène à travers l'apologue des trois prisonniers. Souvenons-nous : le directeur d'une prison réunit trois prisonniers et promet la liberté au premier

27. Isocrate, *Sur l'échange*, 84. Cité par J. de Romilly, *Les grands sophistes...*, *op. cit.*

28. G. Orwell, *Essais, articles et lettres*, Paris, Ivrea-Encyclopédie des nuisances, 1995-2001, IV, p. 559. Cf. aussi Bruce Bégout, *De la décence ordinaire. Court essai sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell*, Paris, Allia, 2017.

29. Diels-Kranz, *Fragments der Vorsokratiker*, B1.

30. Cf. M. Untersteiner, *Les sophistes*, Paris, Vrin, 1993, I, p. 100-102.

31. Cf. de Romilly, *Les grands sophistes...*, *op. cit.*

32. J. Lacan, *L'identification*, inédit, séminaire du 10 janvier 1962.

qui découvrira la couleur du rond qu'il lui accroche dans le dos, rond choisi parmi trois blancs et deux noirs. Les prisonniers ne peuvent communiquer entre eux, ni voir le rond dans leur dos. Ils se considèrent pendant un temps, puis se dirigent ensemble vers la sortie : chacun séparément a conclu qu'il est blanc, ce qui est le cas, en s'appuyant sur le même raisonnement, que Lacan qualifie de sophisme, et que voici :

« Étant donné que mes compagnons étaient des blancs, j'ai pensé que, si j'étais un noir, chacun d'eux eût pu en inférer ceci : "Si j'étais un noir moi aussi, l'autre, y devant reconnaître immédiatement qu'il est un blanc, serait sorti aussitôt, donc je ne suis pas un noir." Et tous deux seraient sortis ensemble, convaincus d'être des blancs. S'ils n'en faisaient rien, c'est que j'étais un blanc comme eux. Sur quoi j'ai pris la porte, pour faire connaître ma conclusion³³. »

Le sophisme lacanien se déploie en trois temps successifs où, après l'instant du regard qui porte pour chacun sur la couleur du rond des autres, le temps pour comprendre pose la question non pas tant de la vérité objective (si le rond est blanc ou noir) mais de la référence de cette vérité aux autres en tant que tels. Et c'est à partir de prémisses fausses que chacun y parvient, par élimination, lorsque arrive enfin le moment de conclure. Comme l'écrit Lacan, « la vérité pour tous dépend de la rigueur de chacun, [...] à être atteinte seulement par les uns, peut engendrer, sinon confirmer, l'erreur chez les autres. Et encore ceci que, si dans cette course à la vérité, on n'est que seul, si l'on n'est tous à toucher au vrai, aucun n'y touche pourtant sinon par les autres³⁴. » De la même manière que pour Isocrate ou chez Orwell, la vérité descend ici de son trône métaphysique, où l'avait installée Parménide dans son *Poème*, pour être validée dans le partage, au niveau de l'opinion, toute fragile qu'elle soit, et c'est sur ce pauvre socle que reposera désormais son objectivité renouvelée.

Ainsi, les doubles discours (*dissoi logoi*) des sophistes, ce jeu de l'esprit, s'avèrent un formidable outil d'analyse logique qui rend possible, comme pour les trois prisonniers, de décider et d'agir sur le monde. S'appuyer sur l'antithèse afin de valider une thèse a ouvert le champ au débat d'idées, et à la tradition des *antilogies*. On ne faisait pas que réfuter : on retournait les arguments de l'adversaire, utilisant la vraisemblance au second degré. Exemple : comment un homme fort aurait-il pu s'attaquer à un faible, sachant qu'aussitôt les soupçons pèseraient sur lui par vraisemblance ? Il est donc innocent... Ce type d'argument s'exerçait à reprendre à l'autre ses faits, ses idées et ses mots pour en tirer une conclusion inverse de la sienne. Les gens qui assistaient à la joute verbale (*agone*) finirent par y prendre goût : « Ils riaient, battaient des mains, manifestaient leur joie à

33. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 198.

34. *Ibid.*, p. 212. Cf. aussi le commentaire d'Erik Porge, *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*, Paris, Érès, 2004, p. 205-212.

en perdre le souffle³⁵ », comme s'ils avaient assisté à un combat de boxe. Il est vrai que Protagoras, à travers l'homme-mesure, semble a priori nier la possibilité de distinguer le vrai du faux, mettant toutes les opinions à égalité. Il admettait pourtant qu'il est possible de convaincre autrui et jugeait telle opinion plus utile que telle autre. Ainsi, pour toutes choses qui, à l'un de nous, apparaissent et sont mauvaises, le sage est celui qui sait en invertir le sens de façon qu'elles lui soient bonnes³⁶. Cet art permet de voir plus clair, en s'éloignant, par le recours à l'antithèse, de l'emprise de nos propres opinions. Il va donner lieu à la pratique des disputations, excellent exercice de dialectique. Le style de Freud, soucieux d'éliminer les objections, en est un des effets.

Prendre la bonne décision dans un contexte particulier (ce que les Athéniens nommaient *euboulia*) était fondamental pour le gouvernement de la cité. Or les discours doubles permettent de cerner une situation complexe, qui comporte de multiples facettes. Ils donnent accès à une vérité plus poussée, plus affinée, que ne l'aurait permis une approche monolithique³⁷. Ne pourrions-nous pas entendre de la même façon le néologisme « varité », que produisit Lacan à la fin de sa vie ? Ce serait là une façon tout analytique de se déprendre de la rigidité du moi. Il est significatif que la vérité a fait son entrée dans le champ de la sophistique sous les traits de la tromperie, la feinte, *apatè*. Une anecdote, citée par Marcel Detienne, nous le montre. Comme on demandait à Gorgias : « D'où vient que tu ne parviens pas à tromper les seuls Thessaliens ? », il avait répondu : « Parce qu'ils sont trop ignorants pour pouvoir être trompés par moi³⁸. » Cette quasi-boutade manifeste une véritable foi en la parole, en son pouvoir persuasif, *peithô*. Elle fait penser à une autre histoire, juive celle-ci, racontée par Freud dans son livre sur le Witz : « Je vais à Cracovie, dit l'un. Et l'autre répond – Pourquoi me dis-tu que tu vas à Cracovie ? Tu me le dis pour faire croire que tu vas ailleurs³⁹. » Le soupçon du mensonge introduit dans l'échange une inconnue qui accentue le sentiment de l'altérité. Ainsi, Lacan voyait dans la feinte le signe de la relation de sujet à sujet, par opposition au rapport de sujet à objet : « Ce qui est manifeste dans la feinte, disait-il, c'est que l'autre est là en tant qu'Autre absolu. Absolu, c'est à dire qu'il est reconnu, mais qu'il n'est pas connu⁴⁰. »

On ne peut mentir sans égard à la vérité : les sophistes l'ont montré les premiers. Dans un monde en mutation, comme celui de la cité démocratique, la raison est soumise à la contingence de l'action, elle guette le

35. Platon, *Euthydème*, 303 b.

36. Platon, *Théétète*, 166 d.

37. Cf. J. de Romilly, *op. cit.*, p. 111.

38. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, p. 107.

39. Version donnée par J. Lacan, *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 47.

40. J. Lacan, *Les psychoses, op. cit.*, p. 48.

moment opportun (*kairos*) pour agir sur l'opinion (*doxa*), cet état d'esprit en perpétuel mouvement, déchiré par les contraires. La thèse de Parménide : « L'être est et le non-être n'est pas, car il ne peut être pensé », semble incompatible avec la contingence de l'action. Gorgias va la retourner en lui appliquant un raisonnement circulaire : « Rien n'est ; l'être, en admettant qu'il soit, n'est pas perceptible ; en l'admettant perceptible, il est incommunicable⁴¹. » Ce miroir aux alouettes cache une position sceptique, à savoir qu'au signifiant on donnera nécessairement une lecture autre que ce qu'il signifie : « La parole, écrit Lacan, ne commence qu'avec le passage de la feinte à l'ordre du signifiant [qui] exige un autre lieu, le lieu de l'Autre [...] pour que la parole qu'il supporte puisse mentir, c'est à dire se poser comme vérité⁴². » L'échange se déroule au niveau du semblant, ce pourquoi la langue est moralement neutre pour le sophiste, qui ne revendique pas la responsabilité éthique de son enseignement : sa réalité est discours. À chacun le soin d'assumer la responsabilité des actes qui procèdent de ses décisions, même si elles sont prises à l'aide de l'instrument d'analyse sophistique. Lacan, le sophiste, est arrivé à une position assez proche : « Il n'y a aucune réalité prédiscursive. Chaque réalité se fonde et se définit d'un discours⁴³. » Notons que ces assertions n'ont de sens qu'à poser la vérité comme refoulée, ce qui est tout autre chose que de la considérer comme relative. L'homme-mesure trouve peut-être là sa limite et l'« ère post-vérité » son démenti.

41. Gorgias, *Traité du non-être*.

42. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

43. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 33.