



Essam Safty

St. Thomas University  
Fredericton, NB, Canada

## Le Logos et la question de justice chez Gorgias

Les attaques dirigées par le Platon du *Gorgias* contre la rhétorique et les orateurs ne furent pas sans noyer dans l'inintelligible la place réservée par le sophiste de Léontinum à l'idée de justice au sein même de sa technique oratoire. De là l'ambiguïté du concept de justice chez Gorgias, puisque les préoccupations éthiques et politiques de ce dernier ressortissent précisément à sa minutieuse élaboration de la technique du discours. C'est que le ton polémique du *Gorgias* et la passivité du rôle qui y est impartie au *père de la sophistique*<sup>1</sup> lors de ses discussions avec Socrate tendent effectivement non seulement à entériner, de part et d'autre, plus d'une erreur d'interprétation, mais à faire relever des contradictions qui ne sont pas. On s'explique donc et les difficultés de saisir la véritable réflexion de Gorgias sur le concept de justice et l'enchevêtrement des jugements portés çà et là sur la valeur qu'il convient d'attacher à ce même concept. Or, dégagée des distorsions qui lui sont imposées par ce dialogue éponyme et replacée dans la perspective conceptuelle qui lui revient, la réflexion de Gorgias paraît proposer un idéal de justice qui ne manque pas d'originalité et dont il importe de saisir les structures à partir d'une appréciation, *non pas* discrétionnaire ou combative mais objective et rationnelle, et du mécanisme et des effets du *logos*.

On sait assez en effet que c'est sur le discours et ses effets qu'insiste la rhétorique de Gorgias. Ainsi celui-ci prétendait-il que le «discours est un grand tyran» dans la bouche de l'orateur habile, dont la parole, redoutable, «sait faire cesser la peur, dissiper le chagrin, exciter la joie ou accroître la pitié»<sup>2</sup>. Ses définitions et analyses du mécanisme épistémologique du *logos* ne manquent pas

<sup>1</sup>. Philostr., *Vies des sophistes*, I, ix, 1 = A 1 in Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 6<sup>e</sup> éd., Berlin, 1951-52 (*Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, D. Delattre et J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, 1988).

<sup>2</sup>. *Éloge d'Hélène*, 8 = DK B 11. Sur ce discours, voir J. Poulakos, «Gorgias's *Encomium* to Helen and the Defense of Rhetoric», in *Rhetorica*, 1983, pp. 1-16; G. Casertano, «L'amour entre *logos* et *pathos*. Quelques considérations sur l'*Hélène* de Gorgias», in *Positions de la sophistique*, éd. B. Cassin, Paris, Vrin, 1986, p. 211-20; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 66-100.

de trahir en effet la domination irrationnelle exercée par le *logos* sur l'âme : la parole, qui est incantation enthousiaste (ἔνθεος), est investie d'une puissance (δύναμις) telle que, semblable à quelque tour de sorcellerie<sup>3</sup> (γοητεία), elle s'insinue dans l'opinion (δόξα) de l'âme, y produisant erreurs et tromperies afin de *persuader*. La force contraignante et de l'*opinion* et du *logos* explique ainsi l'impossibilité d'atteindre une quelconque objectivité en fait de connaissance<sup>4</sup>: l'opinion, instable et incertaine, parce que les «gens n'ont pas la mémoire du passé, ni la vision du présent, ni la divination de l'avenir», précipite ceux-là mêmes qui confient leur âme à ses conseils «dans des infortunes incertaines et instables» (*id.*). Le *logos*, de son côté, mène l'âme par la tromperie (ἀπάτη)<sup>5</sup>. Cette conception d'une âme doublement passive<sup>6</sup> dans la recherche de la connaissance souligne tout d'abord le tragique de l'incapacité intellectuelle de l'homme ; mais, en même temps, permet à Gorgias de décharger l'âme du poids de la responsabilité de ses actes : en cas de conduite jugée répréhensible, tel le cas d'Hélène, le véritable coupable est celui qui sut persuader et non pas l'âme qui subit la contrainte de la persuasion. De fait, si Hélène «a été persuadée par le discours, il faut dire qu'elle n'a pas commis l'injustice, mais qu'elle a connu l'infortune» (*ib.*, 15). Cela dit, la présence en l'âme de l'empreinte des choses qu'elle subit est susceptible de se traduire par des perceptions hallucinatoires, et, du coup, entraîner, au mépris de la loi, des réactions violentes : témoin, entre autres, la panique qui provient de la seule vue des armes de guerre. Saisi de terreur en dépit de l'absence de danger réel, on n'hésite guère : l'idée de la loi, et du bien qu'implique l'obéissance à ses impératifs, devient vague *illusion* rétrospective face à l'*action* prospective : la fuite (*ib.*, 16). Ce mécanisme de justifications ne constitue guère une apologie de la tromperie ni encore moins de l'immoralisme, mais la volonté, au-delà de réhabiliter des personnages (cf. aussi *La Défense de Palamède*) décriés par la légende, de proposer un nouvel idéal de justice, laquelle justice devrait être inscrite dans une optique dégagée de la matérialité expresse des faits, consciente des défaillances de perception phénoménale et des possibilités d'erreur de jugement, et, en somme, fondée sur l'intime conviction de l'innocence humaine. Si, selon la formule de Socrate, *nul n'est méchant volontairement*, «alors nul n'est méchant», rappelle à juste titre J.-L. Poirier, qui «découvre» dans les stratégies apologétiques en faveur d'Hélène et de Palamède «une profondeur inattendue qui est sans doute la vérité de la rhétorique et qui, bien plus qu'un immoralisme, cache un sens violemment humain de la

<sup>3</sup> J. Romilly a bien relevé cet aspect magique constitutif du pouvoir de la poésie dans son «Gorgias et le pouvoir de la poésie», in *The Journal of Hellenic Studies* 93 (1973), p. 155-62.

<sup>4</sup> On on sait assez que le scepticisme radical de Gorgias se ramène, selon Sextus Empiricus (*Adv. math.*, VII, 65-87 = DK B 3), à trois points essentiels : 1. rien n'existe ; 2. lors même qu'une chose existerait, elle ne serait pas connaissable, 3. et, le fût-elle, elle serait incommunicable.

<sup>5</sup> La psychologie de Gorgias réduit ainsi l'âme à un rôle essentiellement *passif* : là est sans doute la source de l'un des principaux griefs formulés par Platon à l'encontre de cette *psychagogie* (ψυχαγωγία, Plat. *Phèd.*, 261 a sq.) qu'allait devenir la rhétorique auprès de certains orateurs.

<sup>6</sup> Et par son état de réceptivité du langage (*Hél.*, 13) et par sa perception sensible de l'empreinte des choses (*ibid.*, 15).

justice : à savoir qu'il n'y a pas de causes perdues, que tout geste est défendable : c'est là une leçon de morale»<sup>7</sup>.

En matière éthique d'ailleurs, voire politique, la rhétorique doit en vérité s'annexer le concours du concept de *moment* opportun (καιρός) : si, en ce qui concerne les décisions relatives à la bonne marche des institutions sociales, les citoyens doivent arrêter leur choix selon le *génie du moment*, c'est que le discours de l'orateur habile est *justice* puisque fait de sagesse à la fois *temporelle* et *pratique*, i.e. de *justesse*. La rhétorique serait-elle donc cette redoutable technique qui, indifférente aux exigences morales, ferait triompher, comme le lui reproche Socrate dans le *Gorgias* de Platon, l'injuste contre le juste, le faux contre le vrai, le mal contre le bien? Certes, seule l'appréciation de l'*à-propos* détermine le choix ; mais ce déterminisme n'est ni explicitement ni *stricto sensu* moral. L'absence d'un tel déterminisme, qui n'exclut pas le finalisme, s'explique toutefois, comme dans le cas de Protagoras, par l'absence de valeurs stables et universelles : la diversité des occurrences de l'être dans le temps fonde en effet une ontologie dont la temporalité révoque en doute la validité d'une définition unique de l'essence de la vertu. Et il incombe justement au καιρός de définir la diversité et la variation de celle-ci suivant l'outil conceptuel du moment et les différents états du sujet moral : autres sont les vertus de l'homme, de la femme, de l'enfant, du vieillard, de l'homme libre, etc. (Plat., *Ménon*, 71 e = B XIX). Cela étant, si l'indétermination du critère de définition du bien débouche chez Protagoras sur le positivisme juridique, elle est ici prétexte à la célébration de la vertu d'équité<sup>8</sup>, laquelle vertu inscrit l'idée de justice, tout en la corrigeant, en la complétant et, notamment, en l'humanisant, en dehors des limites temporelles que peuvent lui imposer les *conventions* sociales ou les perceptions phénoménales du moment. C'est ainsi que, dans son *Oraison funèbre*, Gorgias fait l'éloge des Athéniens les plus valeureux dans la guerre, en insistant justement et sur cette haute vertu et sur la portée éthique du *moment opportun* : «Maintes fois, ils donnèrent la préférence à l'équité dans sa douceur plutôt qu'au droit dans sa rudesse ; maintes fois, à la rigueur de la loi, ils préférèrent la rectitude du discours. Car ils croyaient cette loi la plus divine et la plus universelle qui consiste à dire, à taire, à faire (ou à ne pas faire) ce qu'il faut quand il le faut» (B VI). L'idée de justice étant ainsi inhérente à la *justesse* du *kairos*, lequel non seulement en définit les normes mais en évalue les meilleures expressions par sa consécration de la vertu d'équité, on ne saurait souscrire ici à l'avis de V. Alumona, qui, dans un article consacré justement à la structure antilogique de ce même passage, néglige ces dimensions à la fois éthiques et atemporelles, et s'astreint à relever, au prix d'ailleurs d'une argumentation chancelante, mais en s'autorisant simplement de l'exemple de Thrasymaque et de Calliclès, quelques «skeptical arguments with regard to the prevailing concept of justice in Greek society [...] of the 5<sup>th</sup> century B.C.»<sup>9</sup>. En l'occurrence, le scepticisme, qui est certes un trait dominant dans la doctrine de Gorgias, ne doit pas néanmoins être séparé de la révélation des conditions

<sup>7</sup>. *Les Présocratiques*, op. cit., p. 1539.

<sup>8</sup>. Sur cette notion en général, voir E. Agostini, *L'Équité*, Dalloz, 1978 ; A. Dessens, *Essai sur la notion d'équité*, Thèse Toulouse, 1934.

<sup>9</sup>. «Gorgias' skepticism regarding justice in the *Epitaphios*», in *Quest : An African Journal of Philosophy* 17 (2003), p. 49.

pratiques d'application de la justice. C'est dire en effet que, loin de ressortir à l'opportunisme, l'exclusion par le *kairos* de la valorisation du temps ne porte que sur le seul déterminisme conceptuel de l'idée de justice et se fixe pour seul objet la praticabilité de la vie morale. C'est ce qui a précisément porté Aristote à préférer, à celle des platoniciens, la conception que se faisait Gorgias de la vertu (*Pol.*, I, 13, 1206 a 27).

Le dialogue éponyme de Platon nous fournit par ailleurs des indications, non pas exemptes de distorsions, sur la conception que se faisait Gorgias de l'idée de justice. L'objet premier de ce dialogue, comme son sous-titre l'indique, est la rhétorique. Mais Platon y passe successivement de l'examen de ce que celle-ci semble être en vérité à des considérations d'ordre éthique sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, puis sur la question de châtement et d'impunité pour finir par un mythe eschatologique d'inspiration orphico-pythagoricienne<sup>10</sup>. À Socrate qui lui demande quel est l'objet de la rhétorique, Gorgias répond qu'il s'agit de produire la persuasion (*πειθώ*) propre aux délibérations dans les tribunaux et les assemblées, laquelle persuasion a elle-même pour objet le juste et l'injuste (452 e - 454 b). Mais, objecte Socrate, il y a deux sortes de persuasion : celle d'où résulte la croyance (*πίστις*) sans la science et celle qui produit la science (*ἐπιστήμη*). Laquelle des deux est propre à la rhétorique ? Reconnaisant qu'il s'agit de la première, Gorgias doit aussi admettre avec Socrate que l'orateur se borne à persuader mais ne cherche pas à instruire sur le juste et l'injuste en persuadant (454 e – 455 a). Il n'empêche, soutient Gorgias, que la rhétorique donne à l'orateur les moyens de faire prévaloir son opinion en toute chose, voire dans les matières où seuls les spécialistes sont habilités à se prononcer : ouvrière de persuasion d'opinion, la rhétorique, qui ne prétend pas se substituer à la science dans les autres arts, permet cependant à l'orateur de faire adopter les mesures qu'il préconise. Certes par ailleurs, il est des orateurs qui en usent mal pour enfreindre la justice ; et si tel est le cas, ce n'est guère aux maîtres de rhétorique mais aux contrevents qu'il faut s'en prendre (456 c - 457 c). Surgit alors une autre difficulté : s'il est vrai, conteste Socrate, que l'orateur obtient l'assentiment de la foule sans l'instruire, et qu'il est plus persuasif même en médecine que le médecin, n'est-ce pas parce qu'il s'adresse à une foule ignorante, et que, devant ceux qui savent, il serait impossible qu'il soit plus persuasif que le médecin ? En est-il de même lorsqu'il est question du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal ? La rhétorique ne serait-elle pas, ici encore, cette technique indifférente à la vérité et à la science et qui permettrait à l'orateur de paraître devant la foule *ignorante* plus savant que les plus savants en ces matières ? Gorgias rétorque qu'en tant que maître de rhétorique, il doit préalablement enseigner la connaissance de la vérité sur celles-ci à ceux parmi ses disciples qui les ignorent (458 e – 460 a). À ce compte, et étant entendu que la rhétorique est l'art des discours qui traitent du juste et de l'injuste (454 b), quand on connaît la rhétorique, on connaît aussi la justice ; et celui qui connaît la justice est juste et ne saurait consentir à commettre une injustice (460 b-c). Or, on vient d'admettre, poursuit Socrate, qu'il est des orateurs qui font un usage peu conforme aux fins

<sup>10</sup>. Voir sur ce thème, qui déborde le cadre de la présente étude, notre *Psyché humaine: conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 66-69.

légitimes de la rhétorique (457 b-c). N'est-ce pas là, s'écrie Socrate, une claire contradiction ? Cette question marque pratiquement la fin de la discussion entre Socrate et Gorgias, à qui l'impétueux et jeune Polos ne donnera pas le temps de résoudre ladite contradiction.

Mais, d'abord, il est évident que celle-ci n'existe que dans la mesure où l'on admet avec Platon que le vice se ramenant à l'ignorance, un homme qui sait la justice ne sera *jamais* injuste. Dans l'ordre pratique, il ne suffit pas, contrairement à ce postulat, de connaître le bien pour le pratiquer : *Video meliora proboque, deteriora sequor*, dira la Médée d'Ovide (*Métamorphoses*, VII, 20), montrant ainsi l'écart réel pouvant exister entre, d'une part, la juste l'intelligence du bien ou de la vérité et, et d'autre part, le comportement effectivement dicté par la faiblesse ou l'appât du plaisir. Inversement d'ailleurs, on peut dire avec Aristote que faire des actes de justice, c'est-à-dire conformes *en outre* à ce qui est prescrit par la loi, ne signifie pas nécessairement que l'on soit juste, et ce, d'autant plus que ces actes sont faits par ignorance ou quelque autre motif, mais non pas nécessairement en vue de la justice elle-même (*É. N.*, VI, 13 1144 a). Mais, dans l'ordre théorique, la condamnation par Gorgias, non pas de la rhétorique, mais de l'orateur convaincu d'injustice devance une importante distinction formulée plus tard par le même Aristote. Dans son *Éthique à Nicomaque*, le Stagirite postule en effet qu'une simple habileté (δεινότης) permettant d'exécuter avec succès une quelconque entreprise ne saurait revêtir en soi aucune valeur morale. De là ce double corollaire : une telle habileté est digne d'éloge si elle traduit les dispositions honorables ou vertueuses lui permettant d'atteindre la fin en vue de laquelle elle est affectée ; en revanche, cette même habileté est passible de répréhension si elle relève d'une détermination asservie à seconder les projets fourbes ou rusés des individus malhonnêtes. Tel est sans doute la raison pour laquelle, à la suite de Platon (*Lois* II, 653 sq.; VII, 791 b -792 e), le même Aristote enfin (*É. N.*, X, 10, 1179 b sq. ; *Pol.*, VII, 15, 1334 b sq.) subordonnera l'éducation de l'intelligence à celle du caractère : ce dernier, acquis au prix d'habitudes vertueuses, orientera nécessairement l'intelligence vers le bien. En somme, pour revenir à la condamnation de l'orateur par Gorgias en cas d'écart de conduite, il convient de dire qu'à la rhétorique (*a priori* d'ailleurs tournée vers le juste) correspond l'habileté, et au caractère, la personne de l'orateur, probe ou rusé, et, à l'intelligence, droite ou nuageuse, l'usage émanant d'une détermination vertueuse ou répréhensible que fait celui-ci de son habileté. La rhétorique, suivant ce principe, n'est donc ni justice ni injustice, mais ces concepts ne sauraient s'exprimer sans elle : de là la condamnation de l'agent et non du moyen.

D'autre part, la condamnation de la rhétorique par Platon<sup>11</sup>, dont l'impartialité peut s'avérer sujette à caution<sup>12</sup>, se justifie en outre par des considérations doctrinales qui séparent l'idéal pratique proposé par la rhétorique de la recherche philosophique qui, minutieuse et rigoureuse, vise à déterminer l'essence du vrai bien, *i.e.*, en outre de la vertu de justice. C'est en considération de ces divergences conceptuelles et des objections soulevées par Socrate que la critique s'est divisée quant à se prononcer sur la véracité de la déclaration par Gorgias selon laquelle le discours de l'orateur traite du juste et de l'injuste. C'est ainsi que Ch. Kahn s'en remet au reproche de Calliclès, qui affirme au 482 c-d que ce n'est que par *fausse honte* que Gorgias finit par admettre la nécessité d'enseigner la justice à qui veut se mettre à son école. De fait, conclut l'auteur, la précarité de son statut d'orateur étranger à Athènes ne put que forcer le vénérable vieillard à admettre ces distinctions en vue d'éviter de tomber sous le coup d'accusation de corrompre la jeunesse en l'encourageant à agir indépendamment des impératifs éthiques<sup>13</sup>. J. Doyle, qui cite ce point de vue pour le rejeter, en rappelant notamment que Gorgias lui-même décharge la rhétorique de toute responsabilité en cas d'usage peu honnête par certains orateurs, s'astreint pour sa part à relever des marques de «confusion» dans les répliques de Gorgias et en vient à conclure : «my suggestion is that Gorgias has no beliefs whatever about whether right and wrong belong to the subject-matter of rhetoric» : «[his] beliefs are implicated in an inconsistency that partly undermines the interpretative project»<sup>14</sup>. D'abord, ce jugement est caractéristique de *l'inintelligence* de la position de Gorgias par rapport à l'ordre éthique : la rhétorique n'exclut pas, du moins dans l'esprit d'un Gorgias ou d'un Isocrate, l'étude dudit ordre ; certes, en même temps, elle «n'en fait pas son unique

<sup>11</sup>. On sait que, plus loin dans le dialogue (463 a – 466 a), la rhétorique sera placée par Socrate au nombre de ces viles pratiques que conseille la laide flatterie (κολακεία) et qui se sont glissées sous les autres arts ayant pour fins légitimes l'éducation ou le perfectionnement de l'âme et du corps : la politique et la législation dans l'ordre moral, et la médecine et la gymnasiarque dans l'ordre physique. La flatterie, qui caresse les vices de la nature humaine, a substitué la cuisine à la médecine, la toilette à la gymnastique, la sophistique à la législation et, enfin, la rhétorique à la politique. La condamnation est sans appel : l'orateur, dont le discours ignore la connaissance de la nature des choses, n'est en somme qu'un flatteur des peuples. C'est ainsi qu'au 519 a, les homes d'État athéniens les plus illustres, y compris Thémistocle, Cimon et Périclès seront accusés d'être la source des maux dont souffre Athènes, parce qu'il n'ont fait que *flatter* les instincts belliqueux du peuple au lieu de se préoccuper de le rendre plus tempérant et plus juste. Cette condamnation, trop sommaire, non seulement ignore l'importance du *kairos* puisqu'elle ne tient pas compte des circonstances particulières qui avaient pu dicter les décisions de guerres, mais dénote, ici comme ailleurs dans le dialogue, la violence du ton polémique du *Gorgias*.

<sup>12</sup>. Dans son «Gorgias and the Psychology of the *Logos*», Ch. P. Segal fait montre de plus de circonspection : «a perhaps more profitable and relevant approach to *Gorgias* lies in an examination of his preserved fragments rather than a re-evaluations of Plato's judgment», in *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962), p. 103-04. La distorsion imposée par Platon aux discussions qu'eurent effectivement lieu entre Socrate et tel ou tel interlocuteur en vue de servir les besoins de la démonstration dialectique de celui-ci fit l'objet de plus d'une étude. Mentions entre autres : D. Grote, «Callicles' Use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B», in *The Classical Journal* 90, No. 1, (1994), p. 21-31, C. N. Johnson, «Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*», in *Phoenix* 43, No. 3 (1989), p. 196-216 ; E. L. Harrison, «Plato's Manipulation of Thrasymachus», in *Phoenix* 21 (1967), p. 27-39 ; C. N. Johnson, «Thrasymachus Justice: The Advantage of the Stronger», in *Durham University Journal* 48 (1984), p. 37-50.

<sup>13</sup>. «Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*», in J. Annas, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), p. 83-84.

<sup>14</sup>. «Socrates and Gorgias», in *Phronesis* 55 (2010), p. 21-22.

affaire et se contente à ce sujet des notions communes»<sup>15</sup>. Telle est sans doute la raison pour laquelle lorsque Gorgias dit que son art a pour objet des discours qui se rapportent *au juste et à l'injuste*, il emploie des adjectifs neutres pluriels «δίκαιά τε καὶ ἄδικα» (454 b), ce qui revient à dire qu'il ne s'agit pas d'une recherche philosophique visant à déterminer l'essence du juste et de l'injuste, mais simplement du jugement positif ou négatif porté par les citoyens dans les assemblées publiques à l'égard des *choses* qui leur paraissent justes ou injustes, et ce, sans doute, selon les impératifs du *moment opportun*. On s'explique donc l'élaboration excessivement minutieuse par le sophiste des aspects techniques du discours, au détriment précisément des implications *stricto sensu* morales de ce dernier. D'autre part, dire que Gorgias n'a pas d'opinion arrêtée en matière éthique, c'est encore négliger de tenir compte et du ton violemment polémique du *Gorgias* et, par conséquent, de l'habitude de *distorsion* que l'on vient de signaler. Aussi est-il remarquable par exemple que ce même Socrate, qui révoque en doute les implications morales de l'enseignement dispensé par Gorgias, trouve beau, ailleurs, de pouvoir «instruire les hommes» («παιδεύειν ἄνθρωπος, *Apologie*, 19 e) à l'exemple justement de Gorgias, de Prodicos et d'Hippias. V. Valiavitcharska n'eut donc pas tort, quant à elle, d'évoquer comme preuve, parmi d'autres, du «Gorgias' concern with ethical issues», le passage où le sophiste affirme que ses disciples doivent acquérir une connaissance de la vérité relativement au juste et à l'injuste avant d'entreprendre l'étude de la rhétorique auprès de lui (459 e-460 a) ; et elle en conclut à juste titre que, «even a hostile and possibly distorting witness like Plato concedes to Gorgias a concern for issues of right and wrong. Thus, in his view of ὀρθὸς λόγος, Gorgias emerges as a figure different from the opportunistic relativist that Plato portrays»<sup>16</sup>.

\*\*\*

L'originalité de la pensée de Gorgias en fait de justice ressortissant à ses minutieuses analyses du mécanisme et des effets du *logos*, Platon eut tort non seulement d'assujettir cette pensée aux *a priori* de sa passion combative envers la rhétorique, mais de la détacher de la perspective conceptuelle globale qui répond de sa cohésion et son intelligibilité. Du tragique de l'incapacité humaine, qui fonde le mécanisme apologétique tenant compte des contingences des perceptions phénoménales, aux dimensions atemporelles et éthiques devant présider à l'appréciation des conditions pratiques d'application des règles de la justice, en passant par le refus de déterminisme moral, autorisé par la diversité et l'instabilité des dites perceptions et, en même temps, garant de la célébration de la vertu d'équité, bien plus universelle que les conventions du moment, la réflexion de Gorgias sur la justice s'avère en effet d'autant plus originale que Platon commet de surcroît la double injustice envers ce dernier et de passer sous silence ces concepts fondamentaux lors de ses attaques contre la rhétorique, et ne pas avouer ici ce qu'il reconnaît ailleurs. Le caractère sommaire et expéditif de la condamnation par Platon de la rhétorique ne laisse en effet de trahir sa passion polémique et combative, puisque, parallèlement à la *science*, il eût aussi fallu

<sup>15</sup>. A. Croiset, *Gorgias*, Paris, Belles Lettres, 1984, p. 95.

<sup>16</sup>. «Correct Logos and Truth in Gorgias' *Encomium of Helen*», in *Rhetorica* 24, No. 2 (2006), p. 161.

mentionner «l'opinion vraie» comme autre mode d'appréhension possible de la vérité. Certes la rhétorique est *ouvrière de persuasion d'opinion*, qui ne produit que la *croyance*, tantôt vraie et tantôt fausse ; mais, dans le *Ménon* (97 b-c) du même Platon, Socrate reconnaît aussi l'existence d'une opinion *dénuée de science*, mais qui, autorisée par la vraisemblance et inspirée par l'intelligence pratique agissante, n'est pas moins apte que la science à garantir la rectitude de l'action : la justice de cette dernière ressortit, ici encore mais à l'insu de Platon, à sa *justesse contingente*.