

Université de Montréal

**Le concept de justice et la quête du bonheur chez  
Thrasymaque de Chalcédoine**

par

Thomas Mekhaël

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise Ès Arts (M. A.)  
en philosophie  
option enseignement au collégial

Août, 2014

© Thomas Mekhaël, 2014



## Résumé

Thrasymaque de Chalcédoine, un sophiste de renom dans l'Athènes du Ve siècle av. J.C. est présenté comme l'interlocuteur principal de Socrate dans le livre I de la République. Il y est surtout question de la justice et des implications qui en découlent, Socrate et Thrasymaque ne s'entendant évidemment pas sur la nature de la justice. Thrasymaque, poussé par le questionnement constant de Socrate, en vient à formuler différentes thèses sur la justice, notamment : «Je soutiens, moi, que le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort» (*Rép.* 338c) et «la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre.» (*Rép.* 343c) Parallèlement, il oppose au philosophe une vision de la justice difficile à accepter, mais aussi difficile à réfuter : celui qui commet l'injustice est plus heureux que celui qui agit en fonction de la justice. Ainsi, pour Thrasymaque, l'injuste est meilleur que le juste et est plus heureux, car l'injustice est plus profitable pour soi-même. Selon cette vision, qu'est-ce donc que la justice, et en quoi n'est-elle pas profitable pour soi-même? L'objectif de ce mémoire sera de faire ressortir positivement la conception de la justice de Thrasymaque, car c'est avec elle qu'entre en conflit la recherche du bonheur. En effet, si la justice est la représentation des intérêts du dirigeant, comme l'avance le sophiste, alors être juste n'est rien d'autre qu'agir en fonction des intérêts d'autrui et non de soi-même. Cependant, dans une Cité où les individus sont sous la gouverne de la loi, il n'est pas si simple d'agir toujours selon ses propres intérêts lorsque ceux-ci sont contraires à la justice. C'est pourquoi il sera également pertinent de s'attarder aux caractéristiques et aux vertus qu'un individu doit posséder, selon Thrasymaque, pour être heureux. Nous essaierons donc de dégager de la pensée de Thrasymaque un modèle de vie à suivre : le *κρείττων*. En dernière analyse, nous mettrons en relief la position de Thrasymaque avec la critique platonicienne. Pour Socrate, la position voulant que l'injustice soit profitable est difficile, car il lui faudra montrer que c'est en fait la justice qui apporte le bonheur, en tant qu'elle est une vertu de l'âme.

**Mots-clés :** Thrasymaque, Platon, justice, bonheur, éthique



## **Abstract**

Thrasymachus of Chalcedon, a renowned sophist in the Athens of the fifth century BC, is presented as the main interlocutor of Socrates in Book I of the Republic. As it is mainly a debate on the question of justice and its implications, Socrates and Thrasymachus are obviously not agreeing on the nature of justice. Thrasymachus, driven by the constant questioning of Socrates, comes to formulate different theories about justice, including: "I support that justice is nothing else than the interest of the stronger" (*Rép. 338c*) and "justice and just are actually another's good." (*Rép. 343c*) Meanwhile, he opposes the philosopher a vision of justice difficult to accept, but also hard to refute: one who commits injustice is happier than he who acts according to justice. Thus, for Thrasymachus, injustice is better than justice and is happier because injustice is more profitable for yourself. According to this view, what is justice, and why is it not profitable for ourselves? The objective of this thesis is to highlight the positive conception of Thrasymachus about justice, because it is in conflict with the pursuit of happiness. Indeed, if justice represent the interests of the ruler, as argued by the sophist, then being just is nothing else that acting according to the interests of others and not yourself. However, in a city where people are under the guidance of the law, it is not always so easy to act according to its own interests when they are contrary to justice. That is why it is also relevant to dwell on the characteristics and qualities an individual must possess, according to Thrasymachus, to be happy. We will try to identify in Thrasymachus' ideas about justice a life model to follow: the *κρείττων*. Ultimately, we will highlight the position of Thrasymachus with Plato's critique. For Socrates, the position that injustice is profitable is difficult because he will have to show that this is actually justice that brings happiness, as it is a virtue of the soul.

**Keywords :** Thrasymachus, Plato, justice, happiness, ethic



## **Table des matières**

Résumé .....	i
Abstract.....	iii
Table des matières .....	v
Remerciements .....	vii
Introduction.....	2
Première partie : Le double problème de cohérence dans la pensée de Thrasymaque .....	10
I- Les thèses de Thrasymaque dans la République.....	14
A) Le juste est l'intérêt du plus fort.....	15
B) Le juste est l'obéissance aux lois.....	19
C) Le juste est le bien d'autrui.....	23
II- La question de la cohérence des thèses de Thrasymaque .....	27
A) L'incohérence présumée de Thrasymaque au sein de la République .....	28
B) Une vision cohérente de la pensée de Thrasymaque dans la République .....	30
C) Les rapports entre les thèses de Thrasymaque dans la République et celles du Thrasymaque historique.....	34
Deuxième partie : Le <i>κρείττων</i> comme modèle idéal pour l'atteinte du bonheur .....	44
I- Les caractéristiques du <i>κρείττων</i> chez Thrasymaque.....	48
A) L'éloge de l'homme injuste .....	48
B) Les vertus cardinales .....	50
II- Les traces d'une pensée similaire chez les autres sophistes.....	53
A) Calliclès et la loi de la Nature .....	55
B) Gorgias et l'importance de la maîtrise de l'art oratoire.....	58
C) Hippias et le caractère autarcique du <i>κρείττων</i> .....	62
III- Platon et le véritable modèle idéal : le philosophe.....	68
A) La prétendue puissance de l'orateur .....	69
B) L'injustice ne mène pas au bonheur .....	71
C) La réhabilitation du philosophe au titre de véritable modèle .....	73
D) Une réception négative de la critique platonicienne chez les sophistes.....	74
Conclusion .....	78
Bibliographie .....	84





## **Remerciements**

Merci à mes collègues et amis, Simon-Pierre Chevarie-Cossette, Marc-André Caron, Pierre-Luc Desjardins et Thiago Hutter, pour ces merveilleux moments passés en votre compagnie au courant de mon passage à l'Université de Montréal, et je vous souhaite de réussir dans tous les projets que vous entreprendrez par la suite.

Un remerciement tout spécial à un ami de longue date, Alexandre Coderre, pour la rigueur de sa correction qui a su augmenter considérablement le niveau de clarté de mon mémoire.

Finalement, j'aimerais remercier ma femme, Camille, pour avoir cru en moi jusqu'au bout de ce projet et pour m'avoir soutenu inconditionnellement. Je t'aime.



« Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité. »

Thomas Hobbes

*Léviathan*

« La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. Aussi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste. »

Blaise Pascal

*Pensées*



## **Introduction**

«Tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages.»<sup>1</sup> Cette pensée bien connue d'Aristote laisse place à une compréhension hétérogène de la conception du bonheur dans l'Antiquité. En effet, elle nous confirme que le bonheur devait être un objet de véritables débats entre les penseurs de l'époque, chacun ayant sa propre vision du chemin à emprunter pour l'atteindre. Les commentateurs ont pendant longtemps attribué à la période hellénistique les grands courants philosophiques ayant véritablement offert à la population une voie d'accès au bonheur sur cette terre, *hic et nunc*, et non pas seulement un bonheur réservé à une élite intellectuelle recherchant le salut dans l'au-delà. Or, déjà à la période classique, il semble qu'une génération de penseurs ait déjà réfléchi à une telle chose que l'accès à un bonheur immédiat : les sophistes. Pourtant, leur popularité auprès des gens influents de l'époque n'avait d'égal que leur besoin constant de pouvoir triompher à l'assemblée grâce à leur art rhétorique. Et s'il y avait, dans les enseignements des sophistes, plus qu'une simple aspiration au pouvoir? Et si les sophistes proposaient également un art de vivre, une éthique? Socrate, lorsqu'il questionne Gorgias sur la nature du bien que produit la rhétorique, se fait répondre la chose suivante : «En vérité, Socrate, ce bien est le bien suprême, il est à la fois cause de liberté pour les hommes qui le possèdent et principe de commandement que chaque individu, dans sa propre cité, exerce sur autrui.» (*Gor. 452d*) La nature et l'objectif principal de la rhétorique permettraient l'accès à

---

<sup>1</sup> Aristote. *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095 a 20

une vie meilleure, à une vie heureuse pour qui possède cet art, et ne seraient pas synonymes de mal ou d'intentions malveillantes. D'ailleurs, Gorgias prévient Socrate que ni les maîtres de la rhétorique ni la rhétorique elle-même ne peuvent être tenus responsables de ceux qui en feraient un mauvais usage. (*Gor. 456c*) Ainsi, il y aurait eu déjà chez les sophistes cette volonté de proposer un moyen pour l'individu d'accéder à une vie meilleure et au bonheur.

Pour ce qui est du présent travail, nous nous concentrerons sur la pensée de Thrasymaque de Chalcédoine, un sophiste de renom dans l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et maître de rhétorique, pour qui le bonheur n'est accessible qu'à partir d'une compréhension de la justice comme oppression du fort sur le faible. Thrasymaque est présenté comme l'interlocuteur principal de Socrate dans le livre I de la *République*, où l'enjeu principal est la question de la justice et des implications qui en découlent. Thrasymaque, poussé par les questions constantes de Socrate, en vient à formuler différentes thèses sur la justice, notamment : «Je soutiens, moi, que le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort (*κρείττων*).» (*Rép. 338c*) et «la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre (*ἀλλότριον ἀγαθόν*).» (*Rép. 343c*) Parallèlement, il oppose au philosophe une vision de la justice difficile à accepter, mais aussi difficile à réfuter : celui qui commet l'injustice est plus heureux que celui qui agit en fonction de la justice. Ainsi, pour Thrasymaque, l'injuste est meilleur et plus heureux que le juste, car l'injustice est plus profitable pour soi-même. Selon cette vision, qu'est-ce donc que la justice, et en quoi est-elle moins profitable pour soi-même? Car, à l'époque classique, la pensée grecque avait une conception selon laquelle la justice procède d'un ordre établi de l'univers et pas seulement d'une décision arbitraire de l'homme, c'est-à-dire que commettre une injustice ne consiste pas uniquement à transgresser une loi

instituée par l'homme, mais également à violer une loi naturelle. C'est pourquoi on considérait que la justice de la Cité était une partie d'une justice universelle de la nature. Par contre, les sophistes vont essayer de renverser cette conception en montrant que les lois sont artificielles, c'est-à-dire qu'elles ont été fabriquées par l'homme. En effet, Protagoras disait, rapporte Platon, que «l'homme est la mesure de toute chose» (*Théét.* 152a), reléguant ainsi à l'individu le soin de décider du bien, de la justice et de la vérité. En ce sens, les lois servent à la conservation de la communauté et au maintien de la Cité, et ne visent que les intérêts de cette dernière. Mais, diront les sophistes, comme ces intérêts peuvent être déterminés soit par le tyran, soit par la force de la majorité dans une démocratie, la justice n'est alors que l'avantage du plus fort : le *κρείττων*.<sup>2</sup> Thrasymaque, par sa vision de la justice comme intérêt du plus fort, rejoint cette idée. L'objectif de ce mémoire sera donc de faire ressortir positivement la conception de la justice de Thrasymaque, car c'est avec elle qu'entre en jeu la recherche du bonheur. En effet, si la justice est la représentation des intérêts du dirigeant, comme l'avance le sophiste, alors être juste n'est rien d'autre qu'agir en fonction des intérêts d'autrui et non de soi-même. L'éthique qui ressort de ce constat est donc que pour être heureux, c'est-à-dire pour servir ses propres intérêts, il faut être injuste.

Selon Arnaud Macé, il y a généralement quatre objets de réflexion chez les commentateurs de Thrasymaque, soit la cohérence, la nature, la réfutation et l'authenticité historique : «[...] Thrasymaque a-t-il une position cohérente qui s'exprime à travers ses

---

<sup>2</sup> Malgré l'influence des écoles platoniciennes et aristotéliennes contre les positions des sophistes, le constat du modèle du plus fort comme idéal a eu une postérité dans l'histoire de la philosophie. En effet, nous retrouvons des traces de cette conception de la justice chez des philosophes comme Pascal, quoique de manière critique, Hobbes ou Nietzsche, entres autres. Dans cette lignée, on considère généralement que *la justice n'est pas une vertu*, mais un état de fait. Ainsi, la justice et la force sont toujours nécessairement liées, car ce qui est juste doit être fort, et ce qui est fort doit être juste.

différentes thèses ou l'une d'elles? Quelle est la nature de cette position? Thrasymaque est-il ou non réfuté par Socrate? Le personnage de Thrasymaque défend-il des thèses qui pourraient être celles du Thrasymaque historique?»<sup>3</sup>

Les deux premières questions seront l'objet de la première partie de notre travail. Nous croyons que c'est en démontrant la cohérence des thèses de Thrasymaque que nous pourrions en faire ressortir une conception positive de la justice. Nous ne nous attarderons pas à l'analyse exhaustive de la réfutation socratique dans le dialogue de la *République*, car la question de savoir si les thèses de Thrasymaque sont défaits une à une par les arguments de Socrate n'est pas centrale pour notre exposé. Or, comme cette réfutation voile parfois le caractère inhérent des thèses du sophiste que nous voulons mettre en lumière, nous nous y référerons quand même quelques fois. Finalement, pour ce qui est de la fidélité historique des propos tenus par le personnage platonicien, nous ferons comme de nombreux commentateurs et accorderons le bénéfice du doute à Platon. En effet, vu le peu de fragments de Thrasymaque que nous avons conservés, nous voyons mal comment il serait possible de démontrer ce fait hors de tout doute raisonnable. Nous préférons alors prendre pour acquis l'authenticité des thèses que Platon attribue au sophiste, celui-ci étant contemporain de Socrate et surtout bien connu dans la cité d'Athènes.

Cependant, nous croyons que Macé oublie une question essentielle : celle de la normativité. Comme nous le verrons, Thrasymaque effectue un constat très dur sur la justice et

---

<sup>3</sup> MACÉ, Arnaud. 2008, p. 42-43



sur le monde des hommes, et, même si son analyse est principalement descriptive, nous croyons qu'il est possible d'en dégager une position normative sur le bonheur. Quelle est, selon Thrasymaque, la voie qui mène au bonheur si son regard sur le monde est exact? Que propose-t-il comme *art de vivre* afin d'être heureux? Et si cette voie est accessible, comment atteindre ce bonheur? Répondre à ces questions sera l'objet de la deuxième partie de notre travail.

C'est donc à partir d'une lecture du livre I de la *République* de Platon<sup>4</sup> et des quelques fragments encore à notre disposition que nous devons bâtir notre argumentation. Pour ce faire, le chemin que nous emprunterons est assez simple, voire linéaire. La première partie de ce mémoire aura pour objectif de mettre en lumière la conception de la justice de Thrasymaque, tâche qui n'est pas évidente *a priori*. En effet, il semble ressortir de la lecture de la *République* plusieurs propos contradictoires tenus par le sophiste et évidemment réfutés par Socrate. C'est pourquoi il nous faudra démontrer que les paroles de Thrasymaque ne sont en réalité pas incohérentes les unes avec les autres, mais qu'elles sont plutôt interreliées et qu'elles se complètent. C'est ce que nous nommons *le double problème de cohérence dans la pensée de Thrasymaque*, car il importe non seulement d'expliquer en quoi les thèses qu'il expose dans la *République* sont cohérentes entre elles, mais également de montrer en quoi ces thèses correspondent à ce que nous pouvons tirer des autres fragments. Autrement dit, il nous faudra montrer que le Thrasymaque «personnage» de Platon n'est pas si éloigné du Thrasymaque «historique». Nous croyons donc que c'est à partir de ce rapprochement que se dégagera de

---

<sup>4</sup> Pour ce qui est de la place qu'occupe le livre I au sein de la *République*, que certains voient comme un dialogue à part, nous suivons l'analyse présentée par Georges Leroux dans son introduction, selon laquelle ce livre a été écrit non seulement pour être inclus dans l'œuvre globale qu'est la *République* de Platon, mais aussi pour permettre la compréhension du dialogue dans son ensemble. Voir G. Leroux in Platon, *République*, 2002. p.25-26

manière forte et compréhensible la conception de la justice de Thrasymaque. La deuxième partie de ce mémoire se concentrera sur le moyen que Thrasymaque propose pour atteindre le bonheur. Ainsi, alors que la première partie discutera des positions strictement descriptives du sophiste sur la justice et sur le rapport que les hommes entretiennent avec elle, la deuxième partie examinera la normativité qui découle de ces positions. Nous comprendrons alors que Thrasymaque nous propose bel et bien un art de vivre suivant une éthique particulière et ayant *le κρείττον* comme modèle idéal pour l'atteinte du bonheur. Nous étudierons donc les caractéristiques et vertus particulières du *κρείττον* selon Thrasymaque, puis nous appuierons notre propos en cherchant des thèses similaires chez les autres sophistes afin de mieux mettre en perspective le rôle de ce *κρείττον* dans l'éthique de Thrasymaque. Finalement, nous terminerons notre analyse avec la réponse de Socrate et de Platon, pour qui seul le philosophe peut véritablement être un modèle de vie suivre.

Mais avant d'entrer dans le cœur du sujet, il importe de faire quelques observations. D'abord, établissons que ce que nous entendons par le Thrasymaque *historique* est celui que nous pouvons reconstruire – ou du moins que nous pouvons tenter de reconstruire – à partir des fragments et témoignages autres que les dialogues platoniciens. Ainsi, d'après ce que nous pouvons en tirer, Thrasymaque aurait été un des plus anciens maîtres de rhétorique d'Athènes et, contemporain de Gorgias et de Socrate, il aurait été en activité principalement dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Sa réputation est si grande qu'il est toujours décrit comme un adversaire redoutable : il aimait en effet lui-même se comparer au lutteur Timocréon qui, après avoir vaincu un innombrable nombre de Perses, continua de frapper des

sacs pour écouler tous les coups qu'il avait en réserve.<sup>5</sup> Platon confirme cette impression dans la *République* alors qu'il compare Thrasymaque à un animal sauvage effrayant (*Rép.* 336b). Mais bien qu'il soit reconnu comme un maître rhéteur, les fragments au sujet de Thrasymaque semblent également le présenter comme un sophiste de par son intérêt pour la politique, à propos de laquelle il exprime un incroyable pessimisme. En effet, partisan du modèle spartiate, il aurait été un fin critique de la démocratie athénienne. Ensuite, il est important de préciser que, contrairement à ce que croient certains commentateurs, les thèses de Thrasymaque ne correspondent pas à celles exposées par Calliclès dans le *Gorgias*.<sup>6</sup> En effet, bien que leurs positions respectives s'accordent sur de nombreux points, ils ne défendent pas pour autant des thèses similaires. C'est pourquoi nous avons choisi, pour la première partie de ce travail, de restreindre notre analyse au livre I de la *République* et aux fragments présumés de l'œuvre de Thrasymaque, et ce même si nous reviendrons dans la deuxième partie sur les similitudes qui unissent d'autres sophistes, notamment Calliclès, à la position de Thrasymaque. Enfin, mentionnons que les traductions utilisées proviennent des sources présentées en bibliographie à la fin de ce mémoire.

---

<sup>5</sup> PRADEAU, Jean-François. *Les sophistes, tome II*, 2009 p. 10-11

<sup>6</sup> C'est, entre autres, l'avis de Paul Shorey, le traducteur de la *République* en anglais chez Loeb in CHAPPELL, T.D.J. 1993, p. 2



«La justice est si sacrée, elle semble si nécessaire aux succès des affaires, que ceux-mêmes qui la foulent au pied prétendent n'agir que d'après ses principes.»

- François René de Chateaubriand,  
*Mémoires d'outre-tombe*

## **Première partie : Le double problème de cohérence dans la pensée de Thrasymaque**

« Or Thrasymaque s'était élancé à plusieurs reprises, au milieu même de notre discussion, pour capter la parole, mais il en avait été empêché par ceux qui avaient pris place près de lui et qui étaient désireux de suivre l'argument jusqu'au bout. Comme nous faisions une pause, à l'instant où je disais ces paroles, il ne fut plus capable de rester tranquille, mais se ramassant sur lui-même comme un animal sauvage, il bondit sur nous comme pour nous mettre en pièces. » (*Rép.* 336b)

Thrasymaque entre en scène en tant qu'interlocuteur principal de Socrate dans le livre I de la *République* d'une manière fort agressive. En effet, visiblement offusqué par la conclusion de l'entretien entre Socrate et Polémarque sur la justice, Thrasymaque apparaît presque comme une personnification du *θυμός* que Platon développe plus tard au livre IV.<sup>7</sup> Il est donc fortement en désaccord avec le fait que la justice consiste à rendre à chacun son dû et qu'elle ne peut contenir en son sein quoi que ce soit qui puisse causer un tort à autrui (*Rép.* 336a). À ce stade, Thrasymaque prend sur lui la responsabilité de corriger les «balivernes»<sup>8</sup> (*Rép.* 336d)

---

<sup>7</sup> WILSON, J.R.S. 1995, p.58.

<sup>8</sup> D'ailleurs, dans le *Phèdre*, Socrate, simulant ce qu'un adepte de l'art oratoire pourrait lui répondre face aux critiques qu'il émet à l'endroit de cette pratique, dit : « Quels étranges personnages faites-vous, en disant ces sottises (λέπειν). » (*Phèd.* 260d) Luc Brisson, traducteur et commentateur du *Phèdre*, indique justement une note à ce mot pour faire référence à d'autres moments où Socrate s'accuse lui-même de la sorte (*Char.* 176a; *Théét.* 171d) in Platon, *Phèdre*, 1989, note 319, p.221. Or ici, c'est justement un de ces fameux défenseurs de l'art

débitées par Socrate, allant jusqu'à faire le pari qu'il pourra trouver une autre réponse à la question de la définition de la justice. Ainsi, même s'il avait comme intention de fournir un enseignement sophistique<sup>9</sup> à Socrate sur le concept de justice, Thrasymaque se retrouvera quand même piégé au cœur de la réfutation socratique, forcé de devoir se défendre sur chaque détail de sa pensée.

D'ailleurs, l'entrée en scène du sophiste telle qu'orchestrée par Platon est loin d'être innocente. En effet, elle laisse présager au moins deux choses quant aux propos que Thrasymaque va proclamer, comme si son discours était discrédité d'avance (quoique pour des raisons invoquées seulement plus tard, notamment au livre IV). Premièrement, vu son attitude colérique et spontanée, nous ne pouvons nous attendre à ce stade à ce que ses paroles aient été longuement mûries de réflexions éclairées, mais à ce qu'elles soient plutôt le résultat d'une opposition hâtive non seulement aux thèses de Socrate, mais aussi à sa méthode :

« Qu'est-ce donc, dit-il, que ce bavardage qui s'empare de vous depuis déjà un moment, Socrate? Et pourquoi faire l'idiot, en vous faisant les uns aux autres des courbettes? Si vraiment tu es désireux de savoir ce qu'est le juste, ne fais pas seulement qu'interroger et ne mets pas tout ton honneur à engager une réfutation chaque fois qu'on te répond quelque chose. Reconnais le point suivant : il est plus facile d'interroger que de répondre, et toi aussi réponds, et dis ce qu'est selon toi le juste. » (*Rép.* 336b-c)

Ainsi, Thrasymaque n'a pas comme intention initiale de répondre aux questions de Socrate ni de se prêter au jeu de la méthode socratique, mais bien d'obtenir une fois pour toute une réponse du philosophe. De plus, Thrasymaque le met en garde en montrant qu'il est bien au

---

oratoire qui lui fait exactement ce même reproche, montrant la continuité du rejet de la méthode socratique chez les sophistes.

<sup>9</sup> «Tu es accommodant, dit-il, mais en plus de l'épreuve d'apprendre, tu verseras de l'argent.» (*Rép.* 337d) Comme il est coutume chez les sophistes, il va de soi de verser un paiement en échange d'une connaissance. D'ailleurs, cela ne semble étonner personne dans la salle car Glaucon assure que chacun se cotisera pour payer la leçon de Socrate.

courant des méthodes d'évitement de Socrate : «Ô Héraclès, voilà bien la fameuse ironie dont Socrate a l'habitude! Je le savais et j'avais prédit à ceux qui sont présents ici que tu refuserais de répondre, que tu feindrais ironiquement mille ruses plutôt que de répondre si on te posait quelque question.» (*Rép.* 337a) Cependant, Socrate est futé et finit par convaincre son adversaire de lui donner d'abord son enseignement, ce qui renverse les rôles du questionneur et du questionné à l'avantage de Socrate. En effet, puisque Socrate répond par l'affirmative à la question du sophiste «Vas-tu choisir ta réponse parmi celles que j'ai exclues d'avance?» (*Rép.* 337c), la responsabilité d'offrir une autre réponse «concernant la justice, et *bien meilleure*, [...]» (*Rép.* 337d) incombe alors à Thrasymaque qui, comme le dit Socrate, est un *expert* (*σοφός*). Le sophiste se voit dans l'obligation d'accepter. Ce faisant, il va de soi que ses paroles n'ont pas été préparées et sembleront donc, à première vue, confuses, non-structurées ou même contradictoires. Deuxièmement, cette mise en scène place le lecteur dans une position de parti pris *a priori* pour Socrate et facilite ainsi l'avancée de la réfutation socratique par l'acceptation anticipée des objections du philosophe à Thrasymaque.<sup>10</sup>

Il est alors possible d'identifier, et plusieurs commentateurs le font, de nombreuses thèses différentes à l'allure contradictoire que Thrasymaque émet à l'endroit de la justice lors de son entretien avec Socrate. Cependant, il est de notre avis qu'une lecture plus attentive permet de voir tant la nature que la cohérence de la pensée de Thrasymaque, mais aussi la force de résistance qu'elle offre à la réfutation socratique. Par la suite, et pour répondre aux quatre grandes questions posées initialement, nous aurons comme tâche de mettre en lumière

---

<sup>10</sup> Nous pourrions même dire qu'il s'agit là d'un effet rhétorique employé par Platon.

d'abord la nature de ces thèses, pour ensuite montrer leur cohérence interne à la *République* et enfin comprendre en quoi ces mêmes thèses sont également cohérentes avec les propos que le sophiste exprime dans les autres fragments que nous avons à notre disposition.

Premièrement, il sera question de faire ressortir les thèses principales de Thrasymaque par rapport à la justice. Bien que nous nous concentrerons principalement sur les deux thèses les plus importantes avancées par le sophiste dans la *République*, soit que «le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort» (*Rép.* 338c) et que «la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre» (*Rép.* 343c), il nous faudra dans un premier temps décortiquer l'argumentaire complet que nous offre Thrasymaque dans le livre I de la *République*. En effet, plusieurs sous-thèses et arguments nous éclaireront quant à la compréhension positive que nous pouvons faire des paroles du sophiste. Dans un second temps, nous devons nous questionner sur la cohérence de ces thèses au sein même de la *République*. Thrasymaque, voulant échapper aux arguments de Socrate, se voit dans l'obligation de changer les mots qu'il utilise, de modifier son angle d'approche et, ceci étant la force de Socrate, de concéder des points au philosophe. Il faudra donc démontrer qu'en dépit de la tentative de réfutation, la position centrale de Thrasymaque reste cohérente et, surtout, n'est pas dans son ensemble défaite par Socrate (ou du moins pas avant la fin de la *République*). Ainsi, les diverses thèses avancées par Thrasymaque constituent un système cohérent fort, et c'est ce que nous devons établir. En dernier lieu, il faudra faire le pont entre les thèses du Thrasymaque de la *République* et les thèses que nous pouvons faire ressortir des autres fragments. En effet, bien que nous ayons dit initialement que nous prendrions pour acquis le fait que Platon ne s'éloigne pas significativement du Thrasymaque historique dans la description qu'il en fait, il sera



important de trouver les points d'attache entre les thèses de Thrasymaque et ses autres propos si nous voulons par la suite lui attribuer une position globale et unitaire sur la justice.

## **I- Les thèses de Thrasymaque dans la République**

Dans la mise en scène du livre I de la *République*, le personnage de Thrasymaque semble être, par la symbolique de la violence, le point tournant des *actes* du dialogue, comme au théâtre. En effet, en 336b il interrompt d'abord l'entretien de Socrate et Polémarque en se jetant comme un fauve, mais surtout en injuriant Socrate et ses méthodes. Ensuite, en 343a, il interrompt sa propre conversation avec Socrate par des insultes rhétoriques : «Thrasymaque, au lieu de répondre, demanda : - Dis-moi, Socrate, as-tu une nourrice? - Quoi? m'exclamai-je, ne vaudrait-il pas mieux répondre que de poser des questions pareilles? - C'est que, dit-il, elle te laisse la morve au nez et néglige de te moucher, alors que tu en as besoin [...]». Ainsi, s'il y a différentes thèses à identifier, elles se distingueront au sein de ces sections.<sup>11</sup> C'est pourquoi nous considérons qu'il y a en réalité trois thèses centrales, les autres, généralement identifiées par les commentateurs, étant plutôt des corollaires à ces thèses. Nous ne les aborderons donc qu'en explicitant ces trois thèses principales, soit que le juste est l'intérêt du plus fort (*Rép.* 338c), que le juste est l'obéissance aux lois (*Rép.* 339e) et que le juste est le bien d'un autre (*Rép.* 343c).

---

<sup>11</sup> D'ailleurs, cette séparation respecte celle établie par Georges Leroux dans son introduction : 1- La notion de l'avantage du plus fort (339e-340e), 2- Art, utilité et intérêt de celui qui gouverne, du plus fort (341a-343c) 3- La justice est un bien étranger (avantage et préjudice), etc. in Platon, *République*, 2002, p.36 Cependant, bien qu'il n'explique pas les raisons de sa division, nous comprenons qu'elle est établie en fonction des thèmes. Par contre, nous croyons que Platon aurait compartimenté son dialogue de manière plus complexe en prenant en compte les aspects également théâtraux de la représentation des personnages.

### A) *Le juste est l'intérêt du plus fort*

«Prête donc l'oreille, dit-il. Je soutiens, moi, que *le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort*. **(a)** Mais quoi! Tu ne me couvres pas d'éloges? Non, tu n'y consentiras pas. - Je dois d'abord comprendre, dis-je, ce que tu veux dire. Pour le moment, je ne le sais pas encore. Tu affirmes que ce qui est juste est l'intérêt du plus fort, mais que peux-tu vouloir dire par là, Thrasymaque? Tu ne veux tout de même pas dire que si Poulydamas, le lutteur au pancrace, est plus fort que nous et qu'il soit dans son intérêt de manger de la viande de bœuf pour sa forme physique, le même régime alimentaire soit pour nous, même si nous lui sommes inférieurs, à la fois avantageux et juste? - Tu es franchement méprisable, Socrate, dit-il, tu t'empares de mon argument de manière à le dénaturer complètement. - Pas du tout, excellent homme, dis-je, mais expose-moi plus clairement ce que tu veux dire. - Eh bien, ne sais-tu pas, dit-il, que parmi les cités, certaines sont de régime tyrannique, d'autres de régime démocratique, d'autres de régime aristocratique? - Comment ne le saurais-je pas? - Or, dans toute cité, ce qui détient le pouvoir, c'est ce qui gouverne? - C'est certain. - Or tout gouvernement institue les lois selon son intérêt propre, la démocratie institue des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et ainsi pour les autres régimes politiques. Une fois les lois instituées, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui de fait correspond à leur propre intérêt **(b)**, et si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et auteur d'une injustice. Voilà donc, excellent homme, ce que je soutiens : *dans toutes les cités, le juste est la même chose, c'est l'intérêt du gouvernement en place*. **(c)** Or c'est ce gouvernement qui exerce en quelque sorte le pouvoir, de sorte qu'à quiconque raisonne avec bon sens s'impose la conclusion suivante : *partout, c'est la même chose qui est juste, c'est-à-dire l'intérêt du plus fort*. **(a)**» (Rép. 338c-339a)

La formulation de la thèse **(a)**<sup>12</sup> n'est pas évidente en soi, car elle ne précise pas à qui ni à quoi elle fait référence. Pour reprendre les propos de Arnaud Macé, «cette formulation reste indéterminée quant à la relation (plus fort/plus faible) qu'elle introduit, ne précisant pas suffisamment ce qui est juste à cet égard : de quoi parle-t-on?»<sup>13</sup> En effet, prise en elle-même,

---

<sup>12</sup> La division des thèses de Thrasymaque, qui iront de (a) à (e), est de nous. En effet, d'autres commentateurs les séparent autrement. Macé (2008) identifie quatre thèses : 1- le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort (p.44); 2- le juste, c'est toujours ce qui est dans l'intérêt des dominants (p.44); 3- la justice consiste dans l'obéissance aux lois (p.45); 4- le juste, c'est un bien pour autrui (p.47). Chappell (1993), identifie lui aussi quatre thèses, semblables mais quelques peu distinctes : 1- justice is nothing other than the interest of the stronger (p.3); 2- each kind of government makes laws in its own interest, and, by enacting, proclaims to its subjects that this is just (p.3); 3- justice is one and the same in all states : the interest of the government in power (p.3) 4- justice and the just are in reality the other person's good (p.3). Bonnazi (2008), quant à lui, ne s'attarde que sur deux thèses : 1- la justice est l'intérêt du plus fort (p.63); 2- la justice est le bien d'autrui (p.63). Or, pour des raisons qui paraîtront évidentes à la lecture de l'analyse, nous avons préféré refaire le travail de distinction nous-même.

<sup>13</sup> MACÉ, Arnaud. 2008, p. 44

cette position ne survit pas à l'objection de Socrate concernant l'intérêt du lutteur Poulydamas, et il faudra attendre une thèse exprimée seulement plus tard, la thèse **(e)**, pour comprendre que la thèse **(a)** est formulée du point de vue du plus faible, c'est-à-dire de celui qui est gouverné. D'ailleurs, c'est ce lien qui sera notre point d'attache pour la cohérence de la pensée de Thrasymaque, et nous y reviendrons. Pour l'instant, Thrasymaque, afin de répondre à l'objection de Socrate, est forcé d'exprimer son propos dans un contexte politique, car il affirme qu'être juste est défini par les gouvernants, qui sont, dans une société, les plus forts. Ici certains commentateurs, dont Macé, Bonazzi ou même Kerferd, ne font pas de distinction significative entre les thèses **(b)** et **(c)**. Nous pouvons déjà avoir un bon indice de leur disparité lorsque Socrate lui-même pointe le fait que la thèse **(b)** n'implique pas nécessairement la thèse **(c)** : «Songe aussi, repris-je, que tu as reconnu qu'il est juste de faire des choses qui ne sont pas dans l'intérêt des gouvernants et des plus forts, dans tous les cas où les gouvernants, sans le savoir, imposent des choses qui leur sont préjudiciables». (*Rép. 339e*) Ainsi, si le pouvoir en place institue comme juste ce qui est dans son propre intérêt par les lois pour les gouvernés **(b)**, alors il est possible d'impliquer la thèse **(c)** voulant que le juste soit dans les faits l'intérêt du pouvoir en place. Mais si le pouvoir se trompe, et qu'en fait ce qu'il instaure comme loi ne sert pas son intérêt, alors le juste ne sera pas dans l'intérêt du pouvoir. Ainsi, la distinction entre les deux thèses est, à notre avis, très importante dans la compréhension que nous devons faire des propos de Thrasymaque.

Les thèses **(b)** et **(c)** sont tout de même incluses, pour Thrasymaque, au sein de la thèse **(a)** si nous considérons comme lui que *le plus fort* est le(s) dirigeant(s) de la cité. Il s'agit en

effet des implications *politiques* de cette thèse. C'est pourquoi la réfutation que Socrate va alors mettre en jeu se base sur la contradiction possible entre l'intérêt du dirigeant et l'obéissance aux lois. Ainsi, Socrate remarque d'abord qu'il est possible pour les plus forts de se tromper, et qu'en se trompant dans ce qu'ils ordonnent, ils n'agissent alors pas selon leurs intérêts. De cette façon, la justice n'est pas nécessairement l'intérêt du plus fort, puisque les gouvernés, dans cette situation précise, seraient plutôt justes en n'obéissant pas à la loi. (*Rép.* 339c-340d) Pour se défendre, Thrasymaque élabore un argument autour de la *τέχνη* voulant affirmer l'infailibilité du dirigeant. Si le médecin ne peut pas se tromper en tant que médecin, alors le dirigeant non plus, sous le même rapport, ne peut pas se tromper. (*Rép.* 340d-341a) La contre-attaque de Socrate s'inspire alors de l'argument qu'il présente déjà dans le *Phèdre*, soit que dans le domaine de l'art, celui qui possède la compétence et le savoir n'agit pas dans son propre intérêt, mais plutôt dans l'intérêt de l'objet de sa compétence : « - Ainsi, dis-je, l'art médical n'examine pas ce qui est l'intérêt de la médecine, mais l'intérêt du corps? - Oui, dit-il. » (*Rép.* 342c) Pour Socrate donc, les arts dirigent l'objet dont ils constituent l'art, et c'est pourquoi la science examine en réalité non pas ce qui est l'intérêt du plus fort, mais bien ce qui est l'intérêt de ce qui est plus faible, car dirigé par elle. (*Rép.* 342d) On pourrait alors croire que Thrasymaque est défait, puisqu'il accorde lui-même le point à Socrate, contredisant ainsi sa propre position.

Il faut toutefois noter que même si Thrasymaque utilise les thèses **(b)** et **(c)** pour défendre la validité de la thèse **(a)**, il ne le fait ici que du point de vue de systèmes politiques où le plus fort est le(s) dirigeant(s) d'une cité. Or, à la fin de l'extrait cité, il mentionne que *partout c'est la même chose qui est juste*, phrase qui peut être interprétée de deux façons. La

première interprétation est celle qui soutient l'argument déjà exposé, soit que le juste serait l'intérêt du plus fort dans tout système politique. Mais la deuxième interprétation ouvre une avenue plus large à la thèse de Thrasymaque, si nous considérons l'aspect politique comme un exemple, parmi d'autres, des formes de domination qui peuvent s'établir dans une société. Ainsi, et ce à la manière de Socrate qui utilise cette méthode allègrement, Thrasymaque signifie que, *comme pour les systèmes politiques, partout dans la société le juste est l'intérêt du plus fort*. Si d'un point de vue politique le plus fort est le tyran ou le dirigeant, on peut également faire, à une plus petite échelle, une analogie avec les autres formes de domination sociale (dans l'armée, au tribunal, à l'assemblée, en famille ou entre amis) dont la figure emblématique serait celle du père de famille<sup>14</sup>. Cela n'est d'ailleurs pas sans rappeler, dans la *République*, la mise en scène du personnage de Céphale, le père de Polémarque : «Il avait pris place sur un siège à coussin et il portait une couronne sur la tête, car il venait tout juste d'offrir un sacrifice dans la cour. Nous nous assîmes donc autour de lui : quelques sièges étaient disposés là, en cercle.» (*Rép.* 328c) Il ne s'agit sûrement pas d'une présentation innocente du personnage, Platon étant reconnu pour ne rien laisser au hasard dans ses dialogues. Ainsi, il est possible de comprendre la thèse **(a)** de Thrasymaque sur la justice comme étant non seulement l'intérêt du plus fort en tant que dirigeant de la cité, mais également comme étant, à une échelle inférieure, l'intérêt du plus fort dans toute relation sociale. Le début du passage 344a, où Thrasymaque insiste sur la nature de l'homme injuste qui doit être pris en considération, expose d'ailleurs bel et bien comment la description de la justice de Thrasymaque permet un

---

<sup>14</sup> La comparaison avec le bon père de famille qu'il faut écouter nécessairement n'est pas sans rappeler la figure paternelle que prennent les Lois dans le *Criton* de Platon. En effet, la conception de la justice comme obéissance et comme redevance à la loi, ainsi que la hiérarchisation des droits qui placent le sujet à la merci de l'autorité législative, sont tout à fait cohérentes avec l'idée que les lois sont la représentation des intérêts du plus fort. (*Crit.*, 50e-51c)

éclaircissement plus large de ce phénomène sur les relations sociales quelles qu'elles soient. Et comme l'explique Macé, «Le texte est d'abord rythmé par l'opposition des choses privées et des choses publiques, *idia kai demosia*, qui opposent en l'occurrence l'intérêt personnel, les affaires, les relations familiales et amicales, les associations à but lucratif, au service et à la conduite des affaires de l'État.»<sup>15</sup> Ainsi, peu importe le genre de relation dans laquelle nous nous retrouvons, pour Thrasymaque le juste sera toujours l'intérêt du plus fort.

### *B) Le juste est l'obéissance aux lois*

Pour George F. Hourani, la thèse **(a)** que nous avons identifiée n'en est pas véritablement une, et ne consiste qu'en une généralisation : «*Justice in the interest of the stronger* is meant not as a definition but as an important generalization, based on the underlying conventionalist definition combined with supposed facts of psychology and politics.»<sup>16</sup> Il rejette donc l'interprétation selon laquelle il s'agit d'une tentative réelle et crédible de définir la justice pour Thrasymaque, et concentre son article sur le passage qui, selon lui, constitue le véritable fer de lance de la pensée du sophiste :

«Qu'il en soit ainsi, dis-je. Dis-moi, tu affirmes bien que *l'obéissance aux gouvernants est quelque chose de juste (d)*, n'est-ce pas? - Je le soutiens.» (Rép. 339b)

Bien que nous ne soyons pas d'accord avec l'approche de Hourani, que nous considérons hâtivement réductrice – en effet, dès le début de son article il élimine *de facto* les autres possibilités et place cette thèse comme le véritable porte-étendard de la pensée de

---

<sup>15</sup> MACÉ, Arnaud. 2008, p. 48

<sup>16</sup> HOURANI, G. F. 1962, p.111

Thrasymaque –, il vaut quand même la peine de s'y attarder puisqu'elle est une des rares positions qui défendent explicitement que la thèse de Thrasymaque, que nous venons d'identifier comme la thèse **(d)**, sous-tend dans la pensée du sophiste une position conventionaliste ou légaliste. Cependant, pour en arriver à cette conclusion, il ne faudrait plus considérer les thèses **(b)** et **(c)** comme des thèses à part entière, mais plutôt comme des prémisses faisant partie d'un argument complet<sup>17</sup>. De cette façon, la première prémisse de l'argument ne serait qu'une description de la réalité politique (*a fact of politics*) : celui qui dirige dans toutes les cités est celui qui est le plus fort. La deuxième prémisse, qui regroupe nos thèses **(b)** et **(c)**, serait plutôt une description de la réalité psychologique (*a fact of psychology*) : celui qui dirige promulgue toujours des lois qui sont dans son propre intérêt et avantage. Finalement, la troisième prémisse est, selon Hourani, la véritable définition que Thrasymaque donne de la justice, soit que *le juste est l'obéissance aux lois*. Et c'est seulement de ces trois prémisses que découle nécessairement la conclusion de l'argument complet de Thrasymaque, notre thèse **(a)**, que la justice est l'intérêt du plus fort. Suivant cette logique, c'est donc la thèse **(d)** qui serait l'épicentre de la pensée de Thrasymaque et qui devrait attirer le plus notre attention.

Pourtant, ce que Hourani identifie comme une définition et qu'il attribue à Thrasymaque n'est jamais clairement dit par le sophiste lui-même dans le dialogue. Dans ce cas, qu'est-ce qui justifie l'attribution d'une telle thèse à Thrasymaque? D'abord, l'analyse que fait Hourani de l'argumentaire de Thrasymaque n'est pas farfelue, car, que nous considérons

---

<sup>17</sup> Nous reproduisons, pour les besoins de la cause, l'argument de HOURANI, G. F. 1962, p.112

les passages **(b)** et **(c)** comme des thèses, comme des définitions de la justice ou comme des prémisses à un argument, il n'en reste pas pour le moins vrai qu'il manque à Thrasymaque l'affirmation de l'obéissance aux lois en tant que définition du juste pour faire le pont entre les dirigeants et la justice. En effet, la loi serait le *moyen*<sup>18</sup> d'exécution de la volonté des dirigeants pour exprimer leurs intérêts. Ainsi, sans cette définition implicite, le propos de Thrasymaque n'a pas vraiment d'effectivité. Ensuite, dans les propos de Socrate, il semble que le philosophe lui-même ait compris le sous-entendu de Thrasymaque dans la question qu'il lui pose au passage 339b cité ci-haut. En demandant s'il convient de dire que l'obéissance au dirigeant est quelque chose de juste, Socrate tente une fois de plus de coincer le sophiste sous le même rapport que nous avons déjà mentionné plus haut, soit sur la faillibilité des dirigeants.

Pourtant, la résolution de cette section du dialogue peut être analysée d'une façon différente de ce que nous avons fait dans la précédente, où nous disions que Thrasymaque se défend en mettant l'accent sur l'infailibilité du dirigeant. Il serait également possible de mettre l'accent sur un autre aspect de la pensée de Thrasymaque en nous concentrant sur ce qu'il dit des lois, ce moyen mis en place par les dirigeants : «je pose donc que le dirigeant, en tant que dirigeant, ne se trompe pas, et s'il ne se trompe pas, il établit (*τίθεσθαι*) ce qu'il y a de mieux pour lui-même et que c'est cela que le gouverné doit exécuter.» (*Rép.* 341a) De cette manière, ce que le dirigé *doit faire* est ce qui est établi par le dirigeant et ce par le biais des lois. En effet, en exposant ainsi la relation entre le gouvernant et le gouverné, Thrasymaque ne sort pas du cadre politique et son explication reste confinée dans les limites de la loi. Mais alors

---

<sup>18</sup> Nous reviendrons sur la justice en tant que moyen un peu plus loin quand nous tenterons de faire la preuve de la cohérence des thèses de Thrasymaque. En effet, il s'agit là d'un élément central et récurrent dans la description que fait Thrasymaque de la justice.



pourquoi le texte lui-même, à la thèse **(d)**, ne fait pas référence à la loi? Il n'y est question que de *l'obéissance aux gouvernants*, de manière large, et donc principalement de la volonté et des intérêts du dirigeant. Mais, selon Hourani, la référence à la loi dans ce passage est non seulement implicite, mais également nécessaire, car son absence entraînerait des conséquences problématiques par rapport à ce que Thrasymaque tente d'exposer.<sup>19</sup> La plus notable est qu'il serait considéré comme juste le fait de désobéir à la loi quand celle-ci ne serait pas en réalité dans l'intérêt du plus fort. Les dirigés auraient alors la responsabilité ou le devoir (*duty*) de veiller aux intérêts des dirigeants plutôt que les leurs propre, ce qui, personne n'en doutera, n'est pas du tout ce que le sophiste avance.

Il y aurait donc bel et bien une position légaliste chez Thrasymaque, à savoir que la justice consiste en l'obéissance aux lois. En effet, que ce soit par l'argument de l'infaillibilité du dirigeant ou par ce que Thrasymaque nous dit des lois, force est de constater que même si le sophiste n'exprime pas explicitement cette thèse dans le dialogue, elle est quand même présente à la fois implicitement et logiquement. Cependant, bien que Hourani offre une perspective intéressante sur la question, nous ne croyons pas qu'il s'agit là du point central de la pensée de Thrasymaque sur la justice, car en plus de reléguer le juste comme intérêt du plus fort au second plan, elle efface la prochaine thèse que nous voulons examiner, la thèse **(e)**, qui pour certains constitue la clé interprétative de la cohérence du discours de Thrasymaque. Mais avant de traiter de ce propos, engageons la discussion sur ladite thèse.

---

<sup>19</sup> HOURANI, G. F. 1962, p.115

### C) *Le juste est le bien d'autrui*

«Parce que tu penses que les bergers et les bouviers considèrent ce qui est le bien de leurs moutons ou de leurs bœufs et qu'ils les engraisent et les soignent dans une tout autre perspective que le bien de leurs maîtres et le leur propre. De la même manière, tu penses que ceux qui dirigent les cités, j'entends ceux qui gouvernent réellement, se représentent d'une certaine façon ceux qu'ils dirigent dans un état d'esprit différent de ce qu'on conçoit à l'endroit des moutons, et que nuit et jour ils considèrent autre chose que les moyens de les exploiter dans leur intérêt. Et tu as fait tellement de progrès dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice, que tu ignores que *la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre (e)*, c'est l'intérêt du plus fort **(a)** et de celui qui dirige **(b-c)**, et que ce qui revient en propre à celui qui obéit et qui sert, c'est le dommage; que l'injustice est le contraire, qu'elle commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes, que les subordonnés contribuent à l'intérêt de celui qui est le plus fort, qu'ils font son bonheur en étant à son service, mais qu'ils ne font aucunement leur propre bonheur.» (*Rép.* 343b-c)

Pour Thrasymaque, la réfutation de Socrate ne tient pas la route car il n'arrive même pas à «distinguer un berger de ses moutons». (*Rép.* 343a) En effet, explique le sophiste dans sa longue diatribe, si le berger prend soin de ses moutons et veille à bien les nourrir, ce n'est que pour en tirer profit pour lui-même. Les commentateurs sont encore divisés quant à cet argument de Thrasymaque, car il attaque en force la fondation du pouvoir politique sur un modèle technique, fondation que Platon tente d'établir à divers endroits dans ses dialogues. En effet, cet argument est-il réfuté par Socrate dans la *République*? Sans vouloir nous avancer trop en détail dans la question de la réfutation, mentionnons simplement qu'il est possible de défendre contre Socrate une position voulant que le philosophe «présuppose trop rapidement que ce qui est bon pour le patient d'une relation individuelle s'applique de la même façon à ce qui est bon dans le cadre d'un groupe ou de la cité.»<sup>20</sup> De cette façon, la position de Thrasymaque survivrait même à l'analyse complète de la *République* selon laquelle il est préférable de choisir un gouvernement qui assure la conciliation entre les soins portés aux

---

<sup>20</sup> MACÉ, Arnaud. 2008, p. 46

citoyens et les intérêts de ceux-ci, alors que rien ne garantit que ces deux choses soient conciliables.

Certains commentateurs voient la thèse **(e)**, selon laquelle Thrasymaque avance que la justice constitue le bien d'un autre, comme une simple reformulation de la thèse **(a)**, qu'ils considèrent au cœur de la pensée du sophiste en raison de sa jonction avec elle (Johnson 1985, Flew 1995), alors que pour d'autres elle est *complémentaire* à la thèse **(a)** (Hourani 1962, Kerferd 1964). Cependant, pour des commentateurs plus récents comme Macé (2008) ou Bonnazi (2008), qui selon nous offrent une analyse plus globale des différentes thèses et implications de Thrasymaque sur la justice, la thèse **(e)** se situe au cœur même de la vision du sophiste. Ainsi, en quel sens faut-il comprendre cet *ἄλλότριον ἀγαθόν*, ce bien pour autrui dont parle Thrasymaque? Car il ne s'agit sûrement pas, évidemment, d'une thèse altruiste. En effet, il est difficile d'imaginer que Thrasymaque défende une position qui place le fait d'être juste dans le sacrifice volontaire de ses intérêts personnels au profit de ceux d'un autre. D'ailleurs, aucun commentateur, ni même Socrate dans la suite du dialogue, ne la comprend de cette façon. Donc si être juste signifie faire le bien pour autrui, c'est sans aucun doute en dépit de notre propre volonté.

Ainsi, si une personne agit en conformité avec la justice, c'est parce qu'elle s'y laisse prendre par la personne injuste. Pour bien comprendre cette thèse, examinons d'abord le sens de l'énoncé selon lequel l'injustice «commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes» (*τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων*) (*Rép.* 343c). Il ne s'agit pas ici d'une thèse sur la justice, même si le mot *juste* (*δικαίων*) est employé. En effet, le traducteur Georges

Leroux insère une note vis-à-vis de ce segment, nous indiquant que le mot grec *ἐνθητικῶν*, soit *ceux ayant une attitude morale en toutes choses*, est pour Thrasymaque un «reproche, puisque la moralité des faibles est le signe de leur soumission»<sup>21</sup>. Cependant, une traduction plus directe de *ἐνθητικῶν* dirait plutôt *ceux qui sont naïfs ou simples*, puisque *ἐνθητης*<sup>22</sup> a pour origine étymologique la combinaison de bon (*εὖ*) et de caractère (*ἥθος*) référant à quelqu'un ayant une simplicité d'esprit. Mais dans les deux cas, le juste est effectivement celui qui se fait berner, celui qui, contre sa volonté et son intérêt propre, agit dans l'intérêt d'un autre. Ainsi, que ce soit par faiblesse, par soumission ou par naïveté, le sens de la thèse (e) demeure le même, soit que le juste est le bien d'autrui, celui qui est injuste et qui nous soumet à sa volonté : «his [Thrasymachus] observation that justice is "another's good" means that going in for justice entails being persuaded or duped by the other person into giving up all your advantages over him.»<sup>23</sup>

Cependant, cet *autre* n'est pas n'importe qui, car même si Thrasymaque indique que la justice est le bien d'un autre, il joint cette thèse aux trois autres que nous avons examinées auparavant, soit que c'est l'intérêt du plus fort (a) et de celui qui dirige (b-c). C'est pourquoi, pour comprendre la thèse (e), il faut comprendre que nous sommes alors rangés du côté des dirigés, et cet *autre* signifie le dirigeant, d'un point de vue politique, ou encore que nous sommes placés du côté des dominés, cet *autre* étant le dominant dans toute autre relation sociale. Ainsi, Thrasymaque peut se permettre de dire que «l'homme juste est en toutes

---

<sup>21</sup> PLATON, *République*, 2002, note 85, p.543

<sup>22</sup> Simple, naïf. In Le Grand Bailly, Hachette, 2000, p.833

<sup>23</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p. 13

circonstances placé dans une position inférieure à l'homme injuste» (*Rép. 343d*), signifiant par là-même que le plus fort, cet autre, est – et même doit être – *injuste*. Donc, et ce en correspondance avec sa première thèse, sera considéré juste tout ce qui produit un bénéfice pour le dominant, même si d'un point de vue personnel cela *paraît injuste*. En effet, on pourrait croire que Thrasymaque mélange les termes de justice et d'injustice, tantôt qualifiant le tyran de juste, et tantôt le vantant d'être injuste. Il faut donc distinguer deux points de vue sur le juste : d'abord un point de vue social ou conventionnaliste, et ensuite un point de vue individuel. Nous croyons avoir déjà suffisamment expliqué le point de vue social en disant que ce qui est juste consiste à soumettre sa volonté à celle d'un autre, à savoir à l'intérêt du dominant dans n'importe quelle relation sociale ou politique. Cependant, lorsque Thrasymaque dit que le tyran, le dominant, peut et même doit être injuste, il ne faut pas comprendre cette attribution d'un point de vue social, mais individuel : «Ainsi donc, Socrate, l'injustice, quand elle se développe suffisamment, est plus forte, plus libre, plus souveraine que la justice, et comme je le disais au départ, le juste est en réalité ce qui est l'intérêt du plus fort et l'injuste constitue pour soi-même avantage et profit.» (*Rép. 344c*) Sans vouloir nous avancer trop hâtivement sur la cohérence des thèses qui est l'enjeu de notre prochaine section, mentionnons seulement que l'importance de la thèse (e) se découvre par l'attribution de l'agir juste aux dirigés et aux dominés. C'est alors qu'il est possible de dire que le tyran est injuste, tout en disant que le juste est le bien d'un autre.

Pour Socrate, cette position est difficile, car il lui faudra montrer que c'est en fait la justice qui sert notre véritable intérêt, et non pas l'injustice comme Thrasymaque le laisse entendre. Bien qu'une réponse satisfaisante n'apparaisse pas avant le livre IX, Socrate amorce

tout de même la réflexion en tentant de réfuter le sophiste. Sans retranscrire tout l'argumentaire de Socrate, mentionnons seulement qu'il conclut sur la justice en tant que *vertu de l'âme*. Cette vertu est celle qui donne à l'âme le succès dans le déploiement de ses fonctions, justifiant et permettant ainsi à l'individu de *bien vivre* et de vivre *heureux*. Cet argument est mis en parallèle avec la justice dans la Cité, l'opposant à l'injuste qui serait la cause des maux dans une Cité : «Injustice, he argues, is by nature a cause of disunity, strife, and, therefore, disempowerment and ineffectiveness (351a-352b).»<sup>24</sup> Mais de toute façon, à ce stade du dialogue, Thrasymaque semble avoir perdu son intérêt pour la conversation avec Socrate, car il n'oppose plus aucune résistance. De plus, la question de savoir si la position de Socrate réfute la thèse de Thrasymaque reste ouverte, encore aujourd'hui.

## **II- La question de la cohérence des thèses de Thrasymaque**

Les deux thèses principales avancées par Thrasymaque, soit que *la justice est l'intérêt du plus fort* et que *le juste constitue le bien d'autrui* paraissent à première vue paradoxales. En effet, si je suis le plus fort, alors en quoi le juste peut-il être le bien d'un autre tout en étant mon propre intérêt? De plus, toutes deux sont mises à l'épreuve par Socrate de manières différentes : il n'utilise ni les mêmes arguments ni la même méthode pour réfuter (ou du moins tenter de réfuter) les positions de Thrasymaque. Cependant, il paraîtrait un peu trop facile de s'arrêter là en accusant directement Thrasymaque de divaguer, car ce serait là ne pas comprendre sa force. Au contraire, quand l'analyse est poussée un peu plus loin, nous y

---

<sup>24</sup> BARNEY, Rachel. 2004, p.11

découvrons en réalité une position tout à fait cohérente, comme nous l'avons déjà anticipé. Ainsi, nous commencerons par mentionner rapidement la position non-cohérentiste pour rapidement passer aux arguments qui nous permettent d'affirmer cette cohérence. En dernier lieu, nous nous intéresserons aux fragments de l'oeuvre de Thrasymaque afin d'établir non seulement en quoi les thèses de Thrasymaque sont cohérentes au sein de la *République*, mais également en quoi ces thèses correspondent à ce qu'il mentionne déjà dans ces fragments.

### *A) L'incohérence présumée de Thrasymaque au sein de la République*

Il n'y a pas, du moins selon ce que nous en savons, de commentateurs qui exposent explicitement l'*incohérence* des thèses de Thrasymaque de manière approfondie. En effet, ils se contentent pour la plupart de dire qu'il est inconsistant, incohérent, émotionnel et violent dans ses propos, et que, dans son empressement, il se confond lui-même. Dans cette tradition, mentionnons notamment Macguire (1971) Everson (1998), pour qui Thrasymaque est simplement confus. Ils considèrent que la question du Thrasymaque historique devrait simplement être écartée, car, même s'il est théoriquement possible de faire des liens, avec les quelques fragments, entre nos thèses **(a)**, **(b)** et **(c)**, thèses foncièrement politiques, il y aurait une séparation radicale et insurmontable pour la thèse **(e)**, qu'ils considèrent comme une thèse éthique. Ainsi, Thrasymaque, voulant définir la justice, change sans cesse de critère de définition et ne réussit pas à nous fournir une explication cohérente de sa pensée. Justement, pour Hourani, «Thrasymachus is either ignorant or careless about the difference between definition and description. He is only concerned to make an impression of daring cynicism,

and states his theses as a definition because it is more arresting in that form. »<sup>25</sup> Le sophiste, voulant impressionner l'audience, ne prend pas la peine de peser ses paroles et se retrouve coincé devant un Socrate ne sachant que trop bien réfuter ce genre d'adversaire présomptueux. Chappell présente également l'objection suivante, même s'il la réfute après coup: «It is not obviously a necessary truth that "the stronger" is always going to be the ruler, or (a number of) the government in power. »<sup>26</sup> Ce faisant, la thèse **(a)** n'est pas nécessairement cohérente avec les thèses **(b)**, **(c)** et **(d)**. De plus, la thèse **(e)** vient contredire toutes les autres, puisque si la justice est le bien d'un autre, alors comment est-ce que le plus fort, ou le gouvernement en place, peut-il être juste tout en poursuivant ses propres intérêts? Finalement, toujours selon ces commentateurs, la plupart des idées avancées par Thrasymaque dans la *République* ne peuvent lui être vraiment attribuées, car elles ne servent qu'à mettre en place le contexte permettant à Socrate de monter son propre argument sur la justice dans le reste de l'œuvre.

Cependant, comme l'objet de notre exposé est de montrer la cohérence des thèses de Thrasymaque, nous ne nous attarderons pas sur la position détaillée de ces auteurs et les arguments qu'ils avancent. Par contre, nous sommes conscient qu'il incombe aux tenants de la cohérence d'en faire la démonstration, car nous concédons que celle-ci n'est pas évidente *a priori*. Ainsi, au lieu de démontrer un à un les arguments des non-cohérentistes, nous présenterons directement les arguments qui servent à démontrer la cohérence des thèses de Thrasymaque.

---

<sup>25</sup> HOURANI, G. F. 1962, p.112

<sup>26</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p.3



## B) Une vision cohérente de la pensée de Thrasymaque dans la République

Commençons par rappeler les thèses que nous avons examinées : **(a)** le juste est l'intérêt du plus fort; **(b)** une fois les lois instituées, ils (les dirigeants) proclament juste pour les gouvernés ce qui de fait correspond à leur propre intérêt; **(c)** dans toutes les cités, le juste est la même chose, c'est l'intérêt du gouvernement en place; **(d)** le juste est l'obéissance aux lois; **(e)** le juste est le bien d'un autre. Pour ce qui est des thèses **(b)** et **(c)**, nous avons déjà indiqué qu'elles seraient en réalité simplement des corollaires de la thèse **(a)**, examinée d'un point de vue politique pour une Cité. Quant à la thèse **(d)**, pour laquelle nous avons déjà invoqué les raisons qui nous permettent de la formuler de cette façon, nous la comprenons également comme une implication de la thèse **(a)** en tant qu'elle indique que les lois seraient le *moyen* que les dirigeants utilisent pour faire comprendre leurs intérêts aux dirigés, toujours dans un cadre politique. Ainsi, si nous voulons faire la preuve de la cohérence de la pensée de Thrasymaque dans la *République*, ce sont les thèses **(a)** et **(e)** qu'il nous faut concilier, c'est-à-dire qu'il nous faut montrer qu'il n'y a pas d'incohérence entre le fait que la justice puisse être à la fois l'intérêt du plus fort et le bien d'un autre.

Pour Kerferd, la cohérence entre ces deux thèses de Thrasymaque tient dans le fait que, si nous nous plaçons du point de vue du dominant lors de la première thèse et du point de vue du dominé lors de la deuxième thèse, l'intérêt du *plus fort* et le *bien d'autrui* se confondent :

« As long as we remember that the statement "justice is the interest of the stronger" is made from the point of view of the ruled, it will be clear that this justice is "another's good" in the terms of the long speech, and we have perfect consistency between Thrasymachus' first statement about justice and what he says in the long speech. »<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> KERFERD, G.B. 1976, p.561

Cependant, Kerferd considère que la cohésion entre les deux thèses de Thrasymaque n'est pas incompatible avec une défense de la démocratie, car l'intérêt du plus fort ne serait pas distinct de l'intérêt de tout le peuple (ou de la majorité) dans une démocratie. Dans ce cas-ci, les thèses du personnage de Thrasymaque dans la *République* ne correspondraient pas du tout au caractère antidémocratique de celles qui se dégagent des fragments (nous y reviendrons). Nous considérerons cependant qu'il n'est pas tout à fait exact de s'avancer dans cette voie, car c'est justement une critique envers la démocratie que d'opposer ainsi une *partie* (la majorité) au *tout* (l'ensemble du peuple). En effet, en démocratie, tout, y compris les lois, est voté selon la volonté de la majorité et non de ce qui est nécessairement dans l'intérêt du plus fort. Se dégage alors des thèses de Thrasymaque une critique de la démocratie en tant qu'elle n'est que le gouvernement d'une partie, le *demos*<sup>28</sup>, et non pas des meilleurs.<sup>29</sup> Ce meilleur, pour Thrasymaque, c'est le plus fort, et la justice est ce qu'il dicte comme étant juste, le *bien d'autrui* étant son bien à lui pris sous le point de vue du citoyen ordinaire.

Ce changement de point de vue, Barney l'explique en disant que les positions de Thrasymaque ne constituent pas en réalité des définitions générales de la justice, mais expliquent plutôt les effets d'un acte juste : «Combined with this point about the effects of justice is an equally cynical thesis about the language of 'justice': namely that one important way in which the politically strong take advantage of the weak is by manipulatively attaching

---

<sup>28</sup> À noter que dans le langage populaire, *demos* signifie l'ensemble du peuple et c'est plutôt l'*oligarchie* qui est la partie. Ce n'est pourtant pas la vision que même Platon établit dans ses dialogues, voulant au contraire que le *demos* soit associée à la plèbe ignorante. Sur ce point, Thrasymaque et Platon s'entendent.

<sup>29</sup> BONAZZI, Mauro. 2008, p.75

a self-serving sense to this powerful term.»<sup>30</sup> Basé sur un fond théorique hésiodique voulant que la justice soit le respect de la loi, l'acte de justice consiste donc à faire ce qui est dans *l'intérêt du plus fort*, celui-ci étant évidemment *autrui* pour le commun des mortels. La notion de justice est donc réservée à l'acte que pose le particulier, alors que le dirigeant, lui, peut être injuste puisque l'acte d'être juste ne le concerne pas. Ainsi, Thrasymaque ne se contredit pas non plus lorsqu'il affirme que le tyran peut et même devrait être totalement injuste (344a-344c); le bien d'un autre étant le sien propre, le tyran ne peut donc pas rendre justice à *un autre*, et est donc injuste.

Donc, même si les deux grandes thèses que Thrasymaque défend dans la *République* ne semblent pas totalement compatibles si elles sont prises séparément, on se rend compte que, prises dans un contexte politique, elles peuvent être cohérentes. En effet, elles sont toutes deux manifestement antidémocratiques et ont comme objet la même personne vue sous deux angles différents, le *plus fort* et l'*autrui* étant le même en tant que représentation du sujet de l'acte de justice par le citoyen.

Une autre façon de mettre en lumière la cohérence des thèses de Thrasymaque consiste, suivant l'analyse de Chappell, à comprendre que la justice n'est en réalité qu'un moyen ou un outil (*a device*) utilisé par le plus fort pour servir ses propres intérêts. Pour ce faire, il faut considérer que Thrasymaque n'essaie pas de nous dire ce que *devrait être* la justice, mais bien *ce qu'elle est* : «His main concern is to tell us what, as a matter of fact,

---

<sup>30</sup> BARNEY, Rachel. 2004, p.6-7

justice is like; to observe and describe the social practice called *δικαιοσύνη*, justice.»<sup>31</sup> Ainsi, si le juste est le fait des simples et des naïfs, la justice est une supercherie utilisée par le plus fort sur le plus faible afin que celui-ci serve son intérêt. Nous comprenons donc en quoi les thèses de Thrasymaque ont pour référent la même situation sociale, c'est-à-dire que *l'intérêt du plus fort* et le *bien d'autrui* ne sont en réalité que deux descriptions empiriques du même objet social : la domination du plus fort sur le plus faible.

Finalement, pour ce qui est de l'apparente contradiction initiale de Thrasymaque, mise en scène par Platon dès le début de l'entretien (*Rép. 337c - 338c*), nous croyons également qu'après tout ce que nous venons de dire, il est possible de comprendre en quoi ce n'est pas incohérent. En effet, alors qu'au départ Thrasymaque met Socrate en garde de ne pas dire que la justice est *l'intérêt* (*Rép. 336d*), sa première affirmation à propos de la justice est que le juste est *l'intérêt du plus fort* (*Rép. 338c*). Bien que comique, cette mise en scène est à notre avis loin d'être innocente, car elle laisse sous-entendre un point de désaccord majeur entre le sophiste et le philosophe. À la lumière de notre analyse, il apparaît évident que, lorsque Thrasymaque dit à Socrate de ne pas faire de la justice *l'intérêt*, il entend *l'intérêt personnel* de son âme. Thrasymaque est bien conscient des positions et des méthodes de Socrate, selon qui, s'il faut être juste, c'est d'abord et avant tout pour le salut de son âme. Or, comme nous l'avons vu, pour Thrasymaque la justice est le bien d'un autre, *l'intérêt du plus fort*. De ce point de vue, il n'y aurait donc pas de contradiction ou d'incohérence quant à ce propos non plus.

---

<sup>31</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p.11

### *C) Les rapports entre les thèses de Thrasymaque dans la République et celles du Thrasymaque historique*

Maintenant qu'il ne fait plus de doute dans notre esprit que les thèses sur la justice que Thrasymaque avance dans la *République* sont cohérentes, il nous faut analyser ce qui unit ces thèses, après tout développées par Platon et mises dans la bouche de son personnage, à ce qui nous est rapporté des paroles du Thrasymaque historique par les quelques fragments ayant bravé l'histoire. Ainsi, nous nous attarderons sur les fragments B1, B2 et B8 qui, avec le fragment B6, constituent l'ensemble des fragments présumés des œuvres de Thrasymaque. Bien que courts et peu nombreux, nous pensons qu'ils offrent tout de même des informations précieuses d'abord sur les convictions et les préoccupations politiques de Thrasymaque (B1, B2), et ensuite sur sa vision de la relation entre les hommes et les dieux (B8). La tâche qui nous incombe consiste donc, dans un premier temps, à examiner ces fragments en eux-mêmes afin d'en faire ressortir les idées de Thrasymaque. Dans un second temps, il faudra simplement montrer de quelle façon ces idées correspondent, ou du moins sont cohérentes, avec celles que nous avons déjà identifiées au sein de la *République*. Comme nous le verrons, c'est à partir d'une lecture foncièrement politique qu'il sera possible d'établir ce lien.

D'abord, lisons les textes concernés :

« J'aurais souhaité, Athéniens, avoir vécu en ces temps anciens et connu la situation d'alors, lorsqu'il suffisait aux jeunes de se taire, parce que l'état des choses ne les contraignait pas à prendre la parole devant le peuple et que les aînés gouvernaient droitement la cité. Mais puisque le dieu nous a voués à une telle époque, où c'en sont d'autres qui dirigent, qu'il nous faut écouter, tandis que nous subissons des événements malheureux, dont les pires ne sont pas l'œuvre des dieux ni du hasard mais de ceux qui sont en charge, alors il nous faut parler. Il est en effet insensible, ou digne de la plus grande patience, celui qui s'offre encore à ceux qui désirent commettre des erreurs et prend sur lui-même la responsabilité des maux provoqués par les décisions des autres. Nous en avons assez en effet du passé, et qu'au lieu de la paix nous soyons nés dans la guerre, et du danger, en raison duquel nous aimons

aujourd'hui chaque jour qui est passé et craignons chaque jour qui vient; assez qu'au lieu de la concorde nous en soyons venus aux troubles, ceux qui nous opposent à nos ennemis et ceux qui nous opposent les uns aux autres. L'abondance de biens conduit les autres à la démesure et les fait verser dans les luttes intestines : nous, pourtant, nous avons été sages au milieu des biens, et fous dans les malheurs qui d'habitude rendent les autres sages. Qu'attend-il en vérité pour dire ce qu'il sait, celui qui souffre du présent et pense en outre tenir quelque chose qui puisse mettre un terme à cet état de fait? En premier lieu, je vous montrerai donc que ceux qui s'affrontent, qu'il s'agisse des orateurs ou des autres, se trouvent les uns par rapport aux autres dans la situation que s'infligent ceux qui aiment la victoire sans avoir la connaissance. Ils pensent en effet dire des choses opposées les unes aux autres sans percevoir qu'ils font en réalité des choses similaires, ni que le discours de l'un est inclus dans le discours de l'autre. Examinez en effet, depuis le début, ce que chacun d'eux recherche. D'abord la constitution de nos ancêtres leur procure de l'embarras, parce qu'elle peut facilement être connue et qu'elle est commune à tous les citoyens. Ainsi pour toutes les choses qui dépassent notre propre jugement, il est nécessaire d'écouter ce qu'ont dit les anciens, pour tout ce à quoi les anciens ont veillé, il faut s'en informer auprès de ceux qui savent. »<sup>32</sup> (B1)

Et tandis qu'Euripide dit dans son *Télépe* : «Nous, Grecs, nous serions esclaves de Barbares?», Thrasymaque, lui, dans son discours aux Larissiens dit : «**Nous, Grecs, nous serions esclaves d'Archélaos le Barbare?**»<sup>33</sup> (B2)

Mauro Bonazzi expose l'idée que le rhéteur était un fin critique de la démocratie athénienne, qu'il accusait de s'être assujettie au joug du barbare Archélaos, roi de Macédoine, ainsi que d'une prise de position en faveur de l'oligarchie spartiate : «Dans le contexte des dernières années de la guerre, le discours de Thrasymaque peut être légitimement compté parmi les écrits hostiles à l'impérialisme de la démocratie athénienne.»<sup>34</sup> Il est aisé ici de mettre Thrasymaque en relation avec Socrate, qui aurait refusé lui-même une invitation d'Archélaos<sup>35</sup>, ainsi qu'avec l'attaque que Platon fait à l'endroit du tyran dans le *Gorgias*<sup>36</sup>. Ainsi, Thrasymaque prône la *πάτριος πολιτεία*, soit le retour à la constitution des ancêtres d'avant la démocratie. Bonazzi explique que ce sont les termes *σωφρόσυνη* et *ὁμόνοια*, unis à

---

<sup>32</sup> Denys d'Halicarnasse, *Démosthène* 3, 1-55 [DK et U B1]

<sup>33</sup> Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI 2, 16 [DK et U B2]

<sup>34</sup> BONAZZI, Mauro. 2008, p.67

<sup>35</sup> «Et la raison alléguée par Socrate pour ne pas se rendre auprès d'Archélaos, "il y a violence, disait-il, si l'on ne peut se défendre, qu'il s'agisse de bienfaits ou d'agression".» Aristote, *Rhétorique*, livre II, chapitre XXIII, 1398A24

<sup>36</sup> « - Polos: Alors, vu la façon dont tu raisones, l'Archélaos dont je parle est un être malheureux - Socrate: Oui, mon cher, s'il est un homme injuste.» Platon, *Gorgias*, 470c-471d

la *πάτριος πολιτεία*, qui placent Thrasymaque dans le camp des tenants de l'oligarchie, ainsi que la notion de *concorde* qui se retrouve au cœur du modèle politique spartiate. Aussi, le fait que Thrasymaque compare les Athéniens à des *esclaves* fait partie de la polémique que le sophiste veut établir. En effet, ce mot ne peut qu'entrer en lien avec la propagande spartiate voulant que la guerre ait été déclenchée pour *libérer* la Grèce. Cependant, note Bonazzi, il est difficile de montrer avec exactitude que la prise de position de Thrasymaque contre Athènes est effectivement dirigée en faveur de l'oligarchie spartiate, celle-ci n'étant pas directement mentionnée dans le fragment, et ce même si sa parole était adressée aux Larissiens qui appuyaient Sparte.<sup>37</sup> Une chose est cependant claire : Thrasymaque s'opposait vigoureusement à la démocratie athénienne, lui préférant un modèle oligarchique ou tyrannique.

Arrêtons-nous maintenant un instant sur l'importante notion de *σωφρόσυνη*, car elle place Thrasymaque en lien avec Platon. Ce terme revient en effet assez souvent dans le discours de Thrasymaque du fragment B1, et on comprend alors qu'il fait l'éloge de la Cité au temps des ancêtres où l'harmonie régnait car elle était *σώφρων*. S'inspirant de H. North, Bonazzi explique que Thrasymaque met en opposition *σωφρονεῖν* et *ὑβρίζειν*, évoquant ainsi encore le discours de la propagande spartiate.<sup>38</sup> En effet, on associait l'*ὑβρις*, un sentiment violent provenant des passions, au peuple en général afin de démontrer l'importance de l'oligarchie pour maintenir l'ordre dans la Cité : «*Sophron* is the operative word denoting oligarchy, because it was a commonplace of political thought that a democracy was more inclined to be turbulent, an oligarchy to be better disciplined».<sup>39</sup> Cependant, à la suite des

---

<sup>37</sup> BONAZZI, Mauro. 2008, p.68

<sup>38</sup> *Ibid*, p.71

<sup>39</sup> *Ibid*, p.71 cf. North, H. *Sophrosunê : Self-Knowledge and Self-Restraint*, p.111-112

excès du gouvernement des Trente tyrans à Athènes, les deux termes s'inversèrent puisque c'est le citoyen vertueux de la cité démocratique qui devient le *σώφρων*, alors que l'oligarque incarne l'*ὑβρις*. Ainsi, puisque Platon écrit son œuvre après le règne des Trente, il est certain qu'il était au courant de cette inversion sémantique et de la position du sophiste, et c'est pourquoi le personnage de Thrasymaque, dans le dialogue, penche en faveur d'un tyran tout puissant sur qui repose toute la notion de justice, *le plus fort* représentant ainsi, pour lui, le *σώφρων*. Cette position, maintenant à l'inverse des mœurs lors de la publication du dialogue, aide le lecteur à adopter celle de Socrate, ou du moins à considérer la position de Thrasymaque comme manquant de justesse. Mais replacée dans le contexte de l'époque où le dialogue avec Socrate dut avoir lieu (le fait qu'il ait véritablement eu lieu ou non est un autre débat), la position du personnage décrit par Platon est tout à fait cohérente avec celle d'un Thrasymaque historique défendant l'oligarchie et le retour aux lois des anciens.

Le fragment B8, quant à lui, nous informe sur les positions de Thrasymaque sur la relation entre la justice et les dieux :

Le Chalcédonien : il s'agit de Thrasymaque. Il a enseigné les choses suivantes : il faut mener le jury du tribunal au chagrin et implorer sa pitié en se lamentant sur son âge, sa pauvreté, ses enfants et toutes les choses de ce genre. - «Puissant» dit-il aussi, peut-être parce que Thrasymaque développe ces choses mêmes en vue de la puissance du discours, ou peut-être parce qu'il a dit dans un de ces discours quelque chose de tel que ceci : **«les dieux ne tiennent pas compte des affaires humaines, sinon ils n'auraient pas négligé la justice, le plus grand des biens parmi les hommes; or nous voyons que les hommes ne font pas usage de celle-ci»**.<sup>40</sup> (B8)

Ce fragment nous présente le sophiste comme un homme pessimiste et désillusionné, notamment en raison de sa déception envers les hommes, incapables de faire preuve de justice, alors qu'ils la considèrent comme étant le plus grand bien. Cependant, le propos de

---

<sup>40</sup> Hermias, *Scholies au Phèdre*, 239.18 – 239. 24 [DK et U B6, B8]



Thrasymaque sur la justice n'est pas ce qui constitue l'élément le plus important du fragment, car l'éloge qu'il en fait a pour objectif de démontrer que *les dieux ne s'occupent pas des affaires humaines*. Thrasymaque contredit alors une croyance commune assez répandue en montrant que la justice n'est pas issue d'une loi divine, mais qu'elle n'est qu'une représentation de la loi votée en assemblée *par les hommes*. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut dire que la critique de Thrasymaque envers ses concitoyens est forte, car c'est d'hypocrisie qu'il les accuse. En effet, *les hommes tiennent la justice pour le plus grand bien mais n'en font pas usage*, car ils se servent de la divinité comme d'une excuse pour ne pas avoir à en faire usage eux-mêmes.<sup>41</sup> Cela nous ramène alors aux premiers fragments sur la critique de la démocratie, dans lesquels Thrasymaque perçoit dans l'oligarchie un moyen plus efficace pour maintenir l'ordre, la justice ne provenant que des lois d'un tyran unique ou d'une élite éclairée et non de la masse du peuple qui ne produirait qu'une justice sans cesse changeante.

Si on considère, comme Bonazzi, que les thèses de Thrasymaque dans les fragments B1, B2 et B8 sont foncièrement politiques, il est alors possible de voir en quoi elles sont cohérentes avec le personnage platonicien. Il faut cependant aller voir dans les *Lois* pour comprendre, car c'est là qu'est mis en évidence le lien de nécessité entre la vision de la justice comme *intérêt du plus fort* et la négation de l'intervention divine dans les affaires humaines. (*Lois 714a-716b*) Ce faisant, Thrasymaque tente non seulement de détruire l'ordre social et conventionnel avec ses thèses, mais également de renverser la vision normale du lien entre les hommes et les dieux, c'est-à-dire l'ordre naturel. En effet, dans la *République*, les thèses de

---

<sup>41</sup> BONAZZI, Mauro. 2008, p.79

Thrasymaque visent nécessairement à établir la justice et la politique sur un fondement humain, car celles-ci ne sont que des moyens que l'homme se donne pour parvenir à ses propres intérêts. Dans le livre II de la *République*, la remise en question par Adimante de l'idée selon laquelle les dieux récompensent davantage les justes (*Rép. 363b*) vient également appuyer cette position, car même s'il ne mentionne pas directement Thrasymaque, il parle des *professeurs de persuasion* qui affirment les uns que les dieux n'existent pas, les autres disant que «rien de ce qui concerne les affaires humaines ne leur importe». (*Rép. 365d*) Comment ne pas voir là un écho de la position de Thrasymaque, pour qui les hommes s'occupent davantage de leurs intérêts que de la justice? De cette manière, il ne sert à rien de se soucier de respecter une soi-disant *justice divine* puisqu'elle n'existe pas, la justice étant limitée à l'intérêt du plus fort et au bien d'autrui. Ainsi, pour ce qui est du caractère strictement humain de la justice, la position du personnage de Thrasymaque est cohérente avec le Thrasymaque historique.

Finalement, le lien le plus marquant qui unit le Thrasymaque historique au personnage platonicien se retrouve, à notre avis, dans l'analyse du fragment B8. En effet, il aide à mettre en lumière le débat concernant le rôle de Thrasymaque dans l'édification du projet de la *République* : le livre I doit-il être considéré comme indépendant du reste de l'œuvre de Platon et reconnu comme un dialogue à part entière, le *Thrasymaque*? Ainsi, note Macé, la question est d'abord de savoir si les thèses de Thrasymaque sont réfutées systématiquement par Socrate ou plutôt si elles sont laissées en plan, attendant toujours d'être contredites, et ensuite de savoir si le reste de la *République* parvient à répondre aux arguments du sophiste de manière

satisfaisante.<sup>42</sup> Mais puisque répondre à ces questions fort intéressantes n'est pas l'objet de notre exposé, nous considérerons simplement, et ce en accord avec plusieurs commentateurs<sup>43</sup>, que Thrasymaque joue un rôle des plus significatifs dans la *République*, Platon ne laissant généralement rien au hasard dans la composition de ses dialogues. En effet, c'est dans le livre I que sont jetées les bases de toute la discussion, et c'est en opposition avec les thèses de Thrasymaque que le reste du la *République* sera construit. Nous l'avons vu, Thrasymaque et Platon partagent tous deux une vision antidémocratique. Cependant, leurs motivations et leurs attitudes concernant le devoir-faire de la Cité diffèrent. Thrasymaque a une position pessimiste très forte, et ses thèses sur la justice lancent plusieurs défis à Platon. En effet, Thrasymaque semble implicitement défendre qu'il n'y a *rien de plus à dire* de la justice et même qu'une analyse plus approfondie ne nous apprendrait rien, ni sur la relation que les hommes entretiennent entre eux, ni sur la relation qu'ils peuvent avoir avec les dieux.<sup>44</sup> Barney note d'ailleurs que le lexique *du plus fort*, faisant référence au pouvoir en place dans une Cité, place Thrasymaque dans un *conventionalisme* formel, c'est-à-dire qu'il considère que l'attitude de l'homme juste est celle de l'obéissance aux lois, ce qui nous ramène aux thèses (a), (b) et (d). Cette thèse n'est pas non plus totalement incompatible avec celle que le Socrate de Xénophon expose : «*in Xenophon's Memorabilia, Socrates himself argues that the lawful [nomimon] and the just [dikaion] are the same (IV 4).*»<sup>45</sup> Aussi, et partant de l'*Apologie* en allant jusqu'aux *Lois*, la présence des lois et leur obéissance sont d'une importance capitale pour Platon. Le problème réside donc dans la position pessimiste et cynique de Thrasymaque, qui voit dans

---

<sup>42</sup> MACÉ, Arnaud. 2008, p. 53

<sup>43</sup> C'est notamment la position de G. Leroux, dont il dit partager l'analyse avec A. Diès (1959), à l'encontre des positions qu'il attribue aux traducteurs anglais de la *République* R. Waterfield (1993) et F.M. Cornford (1941), in Platon, *République*, 2002, p.26

<sup>44</sup> BARNEY, Rachel. 2004, p.8

<sup>45</sup> *Ibid*, p.6

l'arbitraire des lois, dépendantes du régime de la Cité, le fondement du juste. Le fragment B8 présente effectivement cette position, alors que Thrasymaque affirme que les dieux ne sont pas préoccupés par les affaires des hommes en matière de justice. Ainsi, on peut penser que Platon tente de présenter Thrasymaque comme un personnage impie, alors que Socrate serait un exemple de piété suprême.<sup>46</sup> En effet, chez Thrasymaque, le *plus fort* est le tyran et non pas le dieu, alors que selon la coutume, le *κρείττων*<sup>47</sup> (le comparatif de *ἀγαθός* signifiant plus grand ou plus fort) est généralement Zeus ou une divinité supérieure. Revenant en arrière dans l'*Apologie*, on se souvient alors que l'impiété avait été une des accusations portées contre Socrate. En montrant que son maître voulait fonder la justice sur la divinité et en le présentant en opposition à un interlocuteur clairement impie de ce point de vue, Platon vient ici à la défense de Socrate, et ce tout en élaborant sa propre théorie métaphysique. Mais comment alors Platon répondra-t-il à une telle position? Cela lui prendra l'ensemble des livres de la *République*, et peut-être même plus, pour réussir à montrer que, pour atteindre une véritable fondation de la justice et de la politique, il faut que les dieux s'occupent de toute chose. Cette pensée est en effet clairement exposée dans les *Lois* :

« - En jetant les yeux sur tous les accidents semblables, on se sent poussé à dire, comme je viens de le faire, qu'**aucune loi n'est l'ouvrage d'aucun mortel**, et que presque toutes les affaires humaines sont entre les mains de la fortune. Il me paraît qu'on peut dire aussi la même chose, avec raison, de la navigation, du pilotage, de la médecine, de l'art de la guerre. Cependant, à l'égard de ces mêmes arts, on peut dire également et avec autant de raison ce qui suit.

- Quoi ?

- Dieu est le maître de tout, et **avec Dieu la fortune et l'occasion gouvernent toutes les affaires humaines.** » (*Lois* 709a-709b)

---

<sup>46</sup> Nous prenons ici la liberté d'élargir l'interprétation de Bonazzi quant à l'impiété chez les sophistes dans le discours visant à mettre en doute la nécessité d'agir selon la justice si cela ne nous apporte aucune récompense. En effet, si les dieux ne s'occupent pas des affaires humaines, alors il ne sert à rien d'agir pour leur plaire, et il est plutôt préférable d'agir dans l'intérêt qui nous est propre. cf. BONAZZI, Mauro. 2008, p.77

<sup>47</sup> Nous reviendrons sur la figure du *κρείττων* au chapitre suivant.

En effet, même s'il est possible que cette distinction entre le pieux et l'impie ait été en partie une astuce mise en place par Platon visant la réhabilitation de la figure du philosophe en général et de Socrate en particulier, nous croyons que l'importance du choix de Thrasymaque comme interlocuteur principal du livre I de la *République* va beaucoup plus loin. En effet, à l'aube des dialogues de maturité et de l'abandon de l'*ἐλέγχος* à partir du livre II, la figure de Thrasymaque apparaît alors comme incarnant l'adversaire le plus redoutable de la théorie que Platon va tenter d'établir dans la suite de son œuvre. Prenant ainsi le fragment B8 comme clé interprétative de la pensée du sophiste, nous pouvons ranger Thrasymaque dans le camp opposé à Platon sur la question de la transcendance, de la métaphysique et de l'ontologie. Thrasymaque, de par son analyse strictement descriptive de la justice telle que vécue par les hommes, ne pourrait accepter la possibilité que les lois aient une origine divine ou métaphysique. Platon, par l'intermédiaire de Socrate, fait le postulat de la transcendance («aucune loi n'est l'ouvrage d'aucun mortel»), d'où découlent ses thèses normatives sur la justice. C'est, à notre avis, ce qui rend irréconciliables les positions de Thrasymaque et de Socrate dans la *République*, et qui, par le fait même, ne permet pas à Socrate de nous offrir une réfutation satisfaisante.

Socrate est célèbre pour avoir tourné le dos à la nature. L'éthique, le comment-vivre, n'a rien à voir avec l'observation de la nature. Platon, et même Aristote, poursuivent dans cette lancée, influençant toute la tradition philosophique ultérieure. Or, si pour Thrasymaque la définition de la justice et notre code de conduite proviennent d'une analyse strictement descriptive, on voit alors très clairement en quoi ses thèses sont irréconciliables avec leurs

positions, et aussi en quoi le sophiste pose problème pour la pensée platonicienne. C'est d'ailleurs ce qui nous ramène à ce que nous relevions au début de ce chapitre, soit que pour Thrasymaque les propos de Socrate sont en réalité des *balivernes*, et nous comprenons maintenant mieux la teneur et les implications de cette injure. Pour le sophiste, l'homme ordinaire, le *dominé*, est soumis à la loi du plus fort, cet autre qui dicte notre conduite, et il en est de même dans toutes les strates de la société. Ce qui est dit *juste*, dans cette vision des choses, n'est donc rien d'autre que la soumission à la loi, à l'intérêt du plus fort, au *dominant*. Sans vouloir trop nous avancer sur l'objet du prochain chapitre, mentionnons simplement que c'est ce qui permet à Thrasymaque de conclure ainsi :

« Ainsi donc, Socrate, l'injustice, quand elle se développe suffisamment, est plus forte, plus libre, plus souveraine que la justice, et comme je le disais au point de départ, le juste est en réalité ce qui est l'intérêt du plus fort, et l'injuste constitue pour soi-même avantage et profit. » (344c)

Il s'agit d'un constat difficile à accepter, qui enferme l'homme juste dans un monde où l'accomplissement de ses propres intérêts, son bonheur, lui est interdit. Or, ce bonheur est-il vraiment inatteignable ?

«Un être sensible dont les facultés  
égaleraient les désirs serait un être  
absolument heureux.»

Jean-Jacques Rousseau

*Émile ou de l'éducation*

## **Deuxième partie : Le κρείττων comme modèle idéal pour l'atteinte du bonheur**

Jusqu'ici, nous avons présenté les propos de Thrasymaque sur la justice comme étant exclusivement descriptifs. Bien que cette approche ne soit pas erronée, il faut cependant comprendre qu'il s'agissait d'établir ce qu'était, aux yeux du sophiste, la justice et le fait d'être juste. Or, cela ne veut pas dire pour autant que Thrasymaque n'avait pas, en plus de sa description très terre à terre du monde, quelque chose de normatif à défendre. En effet, il est de notre avis que ressort des thèses de Thrasymaque une exhortation à agir, une éthique ou un art de vivre, pour celui qui accepte la réalité du monde telle qu'il l'a décrite. Ainsi, si «l'homme juste est en toutes circonstances placé dans une position inférieure à l'homme injuste» (*Rép. 343d*), et que la justice est le fait des faibles et des dominés, nous pouvons conclure que ceux qui agissent en suivant aveuglément la justice, la loi du plus fort, seront toujours des opprimés et ne pourront jamais agir selon leurs propres intérêts. C'est donc dire que le bonheur, l'émancipation et l'accroissement personnel de l'individu ne sont possibles que si celui-ci est classé dans la catégorie des dominants : «Thrasymachus believes that human flourishing consists roughly in this: in getting for oneself as much as possible of what are uncontroversially agreed, in our society as much as in his, to be clear and obvious examples of

good things to have : money (343e), property and valuables like treasure (344b), and power over others to bend them to my will (344b).»<sup>48</sup> Thrasymaque nous propose donc une façon d'atteindre le bonheur, celui-ci étant pris sous son sens le plus communément accepté, c'est-à-dire comme l'accomplissement de nos intérêts personnels<sup>49</sup>. Selon cette vision, si un individu réussit à combler tous ses besoins<sup>50</sup>, nous dirons de lui qu'il est parfaitement heureux. Polos, dans le *Gorgias*, partage également cette idée lorsqu'il parle d'Archélaos : «Archélaos, par exemple, [...] si tu l'avais rencontré, tu saurais qu'il est heureux» (*Gor.* 470d). En effet, Archélaos représente, pour Polos, un exemple typique du fait «qu'un bon nombre d'hommes injustes sont heureux» (*Gor.* 470d), et nous comprenons alors que l'élève de Gorgias partage ainsi cette conception du bonheur qui consiste à faire ce nous voulons quand nous le voulons, à avoir tous les biens dont nous avons besoin ou simplement que nous désirons, et à imposer notre domination sur autrui (*Gor.* 468e et 469c).

Ainsi, Thrasymaque nous propose, dans la *République*, un modèle de vie à suivre afin d'atteindre le bonheur : le *κρείττων*. Or, ce modèle se confond avec une description du tyran, et nous pourrions alors en arriver à la conclusion qu'il n'y a rien de plus chez Thrasymaque qu'un portrait du dirigeant idéal pour une cité. Cependant, comme nous le verrons, l'éloge qu'il fait de l'homme injuste et du dirigeant tyrannique sert également son propos quant à ce qu'un

---

<sup>48</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p. 12

<sup>49</sup> Rappelons ici que l'objet de ce chapitre n'est pas d'offrir une définition exhaustive du bonheur, mais simplement de mettre en lumière le chemin qui y mène. En effet, dans la *République*, le dialogue porte sur la justice. Or, nous croyons que la quête du bonheur n'est pas exclue par le sophiste qui y laisse quelques indices quant au chemin à emprunter pour être heureux.

<sup>50</sup> Thrasymaque ne parle jamais directement d'autarcie, le mot *αὐτάρκεια* n'apparaissant ni dans les fragments de Thrasymaque, ni dans le livre I de la *République* de Platon, et c'est pourquoi nous ne pouvons lui attribuer cette thèse. Or, nous reviendrons plus tard sur cette question lorsque nous invoquerons quelques positions similaires chez les autres sophistes, en particulier Hippias.



individu ordinaire devrait faire pour être heureux. La première partie de ce chapitre se consacrera donc aux caractéristiques du *κρείττων* que nous retrouvons dans les propos tenus par Thrasymaque dans la *République*.

En raison de la faible disponibilité de fragments de Thrasymaque, le contenu conceptuel du *κρείττων* que nous pouvons attribuer au sophiste est insuffisant à une compréhension globale du modèle éthique et politique qu'il propose. Nous n'avons évidemment pas la prétention de vouloir remplir ce vide nous-même, car nous nous éloignerions trop significativement des textes. C'est pourquoi nous nous dirigerons vers la pensée d'autres sophistes qui, par leurs positions similaires sur les questions de rapport de force et de domination, offrent des pistes d'interprétations possibles quant à la compréhension que nous, commentateurs, pouvons avoir du modèle idéal qu'est le *κρείττων*. Nous étudierons dans un premier temps la position de Calliclès sur la loi de la Nature, puis dans un second temps nous nous arrêterons aux propos de Gorgias sur l'importance de la maîtrise de l'art oratoire. Nous terminerons cette section par une position plus controversée sur le lien entre le *κρείττων* et l'autarcie, en passant par le sophiste Hippias d'Élis.

Les deux premières section du présent chapitre ont donc comme objectif de comprendre en quoi la position de Thrasymaque est une réelle position rivale de celle de Platon. Le premier obstacle était celui de la cohérence et il a été surmonté, comme il en a été fait la preuve dans le premier chapitre<sup>51</sup>. Le second obstacle est celui de la pertinence du contenu : Thrasymaque réussit-il à donner un modèle d'homme qui nous permette d'atteindre

---

<sup>51</sup> Évidemment, un partisan de l'incohérence de la pensée de Thrasymaque pourrait ne pas avoir été convaincu par notre analyse. Or, la preuve de cette incohérence reste encore à être établie.

le bonheur? À cette question, il faut nous demander quel critère permet de distinguer le bon du mauvais modèle. Ainsi, alors que dans un premier temps nous chercherons des réponses à cette question directement chez Thrasymaque, nous trouverons dans un second temps, chez d'autres sophistes, des positions similaires qui nous éclaireront quant à l'éthique que Thrasymaque défend pour l'épanouissement de l'homme. Cela ne veut pas dire pour autant que ces sophistes aient ou auraient défendus le modèle proposé par Thrasymaque, ni, à l'inverse, que Thrasymaque auraient partagé les positions de ses pairs, ces faits étant somme toute invérifiables. Il s'agit donc ici davantage d'un travail plus philosophique qu'historique, passant par la conceptualisation, la catégorisation et l'interprétation<sup>52</sup>. Nous nous demandons si Thrasymaque a raison de croire qu'en asservissant les autres, nous obtenons une forme de garantie quant à notre bonheur, garantie que nous n'avons pas lorsque nous nous laissons naïvement – pense Thrasymaque – bercer par notre confiance en une bonté humaine qui au fond n'existe pas. Sans trancher, nous désirons à tout le moins montrer dans ce chapitre que Thrasymaque avance, implicitement certes, certains arguments qui nous permettent au moins de remettre en question la position platonicienne. En ce sens, notre travail peut être intéressant aussi bien pour l'histoire de la philosophie – il aide à comprendre le rôle de Thrasymaque dans l'œuvre de la *République* – que pour la philosophie elle-même.

Mais justement, comme la position de Thrasymaque sur le *κρείττων* entre en conflit avec les thèses de Socrate et de Platon, nous examinerons dans la troisième section leur réponse à un tel modèle, car, étant à l'opposé de celui-ci, le modèle du philosophe comme

---

<sup>52</sup> Cela va sans dire que le prétexte de proposer une analyse plus philosophique qu'historique ne nous autorise quand même pas à dire n'importe quoi et à attribuer à Thrasymaque des thèses et des propos qui conviennent à notre interprétation. Au contraire, il faut faire preuve de prudence, et c'est pourquoi nous resterons toujours collés aux textes, eux seuls pouvant servir de véritables références pour appuyer nos positions.

véritable proposition de vie à suivre part plutôt de la prémisse que l'injustice n'est *jamais* plus profitable que la justice. Nous répondrons donc, par l'intermédiaire des arguments de ces philosophes, aux thèses examinées auparavant sur la justice et sur la supériorité présumée de l'orateur et du tyran, afin de réhabiliter le philosophe au titre d'authentique modèle idéal.

## **I- Les caractéristiques du κρείττων chez Thrasymaque**

### *A) L'éloge de l'homme injuste*

Dans le *Gorgias*, Socrate amorce sa réfutation afin de démontrer à Polos que celui qui est juste sera en réalité plus heureux que celui qui commet l'injustice (nous reviendrons sur la position de Socrate et de Platon à la section III du présent chapitre), puis, dans la *République*, il tente d'en faire autant pour convaincre Thrasymaque. Or, ce dernier considère que l'injustice est toujours plus profitable que la justice, en ce sens qu'elle rapporte davantage, qu'elle permet beaucoup mieux de combler ses besoins et d'accomplir ses intérêts :

« Prenons d'abord le cas des contrats où ils [l'homme juste et l'homme injuste] s'associent mutuellement : tu ne trouveras jamais, lorsque l'association est dissoute, que le juste a profité plus de l'association que l'injuste, mais bien qu'il y a perdu. Prenons ensuite le cas des affaires de la cité, lorsqu'il faut payer des contributions, le juste, dans une situation d'égalité de fortune, va devoir contribuer davantage, l'autre moins. Dans le cas des rétributions, l'un ne reçoit rien, l'autre récolte beaucoup. Lorsque, par ailleurs, chacun d'eux exerce quelque fonction publique, ce sera le lot de l'homme juste, quand bien même il ne subit pas d'autres dommages, que de voir sa situation personnelle se détériorer du fait qu'il la néglige, et de ne tirer aucunement profit de la chose publique, parce qu'il est juste. Il se trouve par ailleurs en butte à l'hostilité de ses parents et de ses proches, parce qu'il ne consent pas à leur rendre service au détriment de la justice. Pour l'homme injuste, c'est tout le contraire qui lui arrive. Je parle de celui qui, comme je le disais à l'instant, est capable de retirer des profits considérables. C'est cet homme-là que tu dois prendre en considération si tu veux discerner à quel point, dans le cas des particuliers, l'injustice est plus profitable que la justice. Le plus facile pour t'en rendre compte, c'est d'aller jusqu'à considérer l'injustice la plus totale, celle qui rend l'homme qui la commet tout à fait heureux et qui, au contraire, fait des victimes de l'injustice et de ceux qui refusent de la commettre des gens tout à fait malheureux. Il s'agit du

pouvoir tyrannique, qui n'y va pas petit à petit pour s'emparer du bien d'autrui, mais le fait avec violence d'un seul coup, qu'il s'agisse de biens sacrés et profanes, de biens privés et publics. » (Rép. 343d-344a)

Il y a cependant une condition essentielle à l'éloge que fait Thrasymaque de l'homme injuste. Dans une société où la justice est l'intérêt du plus fort et où cet intérêt s'exprime le plus généralement par les lois, celui qui les enfreint ne peut pas rester impuni. Or, celui qui reçoit une punition ne peut nécessairement pas être heureux, surtout dans des cités où celle-ci est le plus souvent l'exil ou la mort. Évidemment, le fait de recevoir une punition ne peut en aucune circonstance, aux yeux du sophiste, servir notre intérêt, et c'est pourquoi la condition peut s'exprimer ainsi : l'homme heureux sera celui qui commet l'injustice *sans se faire prendre*.

L'importance de l'impunité apparaît dans le passage suivant :

« Prenons le cas de quelqu'un qui a commis pareille injustice, dans l'un ou l'autre de ces domaines, et qui n'a pu le cacher : on le punira et il encourra les blâmes les plus sévères – on traitera en effet de profanateurs, de trafiquants d'esclaves, de perceurs de murailles, de brigands, de voleurs tous ceux qui ont commis de la moindre façon de tels méfaits. Prenons, au contraire, le cas de quelqu'un qui, outre les biens des citoyens, s'est emparé de leur personne et les a réduits en esclavage, au lieu de ces injures ignominieuses, les gens de ce genre seront appelés heureux et fortunés, non seulement de la part de leur concitoyens, mais aussi de la part de tous ceux qui prennent connaissance de ce que celui-là a commis l'injustice la plus complète. » (Rép. 344b-c)

Ces deux passages nous ramènent à ce que nous disions déjà plus tôt, soit qu'il est possible d'élargir la position de Thrasymaque (Chapitre 1, Section I-A). Ainsi, si les exemples que nous avons étudiés précédemment décrivaient comment la justice sert les intérêts du plus fort en tant que dirigeant de la cité, il est maintenant possible de comprendre cette thèse de manière plus large : ce *plus fort* peut également être n'importe quel individu se retrouvant en position de supériorité dans la société, selon le contexte. Cet individu dominant, nous le nommerons *κρείττων*. Ainsi, le *κρείττων* représente non seulement le dirigeant tout puissant d'une cité, mais aussi le modèle de vie à suivre prescrit par l'éthique de Thrasymaque. L'éloge

que fait Thrasymaque de l'homme injuste va de pair avec les positions qu'il avance sur la justice, et il s'ensuit nécessairement que le *κρείττων* est l'incarnation la plus évidente de celui qui peut espérer atteindre le bonheur. À l'échelle de la cité, c'est dans la figure du tyran que nous le retrouvons, mais il peut tout aussi bien s'incarner dans un chef de famille, le général d'armée ou même un meneur de course dans un gymnase. Or, pour que ces *κρείττονες* puissent exister, il faut également qu'il y ait des individus qui n'en soient pas : il y aura, dans toute relation sociale et interpersonnelle, des dominants et des dominés. C'est donc dire que le bonheur, pour Thrasymaque, n'est pas accessible à tous, mais uniquement à ceux qui auront compris cet élément fondamental du monde.

Pourtant, il n'apparaît pas si simple de faire ce que Thrasymaque nous demande, soit de commettre impunément un acte injuste lorsque celui-ci sert davantage notre intérêt que l'acte juste, puisque le simple fait de se faire prendre nous conduira au malheur. Autrement dit, nous n'avons pas examiné *comment* il est possible pour un individu d'atteindre une telle position sociale, de s'élever au titre de *κρείττων*. Bien que Thrasymaque ne réponde pas à cette question ni dans les fragments ni dans la *République*, il nous laisse cependant quelques indices quant aux vertus qu'un tel individu doit posséder et développer.

### *B) Les vertus cardinales*

Thrasymaque, dans son éloge de l'homme injuste, prend Socrate de court en plaçant l'injustice dans ce qui est recherché par l'homme pour être heureux. Autrement dit, il range l'injustice du côté des vertus, ce qui irrite vraisemblablement Socrate :

« Voilà, dis-je, qui devient plus rigide, camarade, il n'est guère facile de voir quoi dire ensuite. Car, si tu posais que l'injustice est profitable, tout en concédant qu'il s'agit d'un vice ou d'une chose honteuse, comme certains autres le font, nous aurions de quoi te répondre, en évoquant les opinions communes. Mais à présent, de toute évidence, tu t'apprêtes à soutenir qu'il s'agit de quelque chose de bien et de prestigieux, et tu es sur le point de lui attribuer toutes les autres qualités que nous attribuions pour notre part au juste, puisque tu as eu l'audace de ranger l'injuste au rang de la vertu et de la sagesse. » (*Rép.* 348e-349a)

Or, suivant l'analyse de Chappell<sup>53</sup>, il ne faut pas penser que Thrasymaque, même s'il range l'injustice du côté des vertus, n'en fait pas pour autant une vertu en elle-même. À l'inverse, la justice n'est pas non plus un vice :

- C'est la justice qui est un vice?
- Non, mais il s'agit simplement de l'ingénuité d'une bonne nature (*εὐήθειαν*).
- Alors, l'injustice serait à tes yeux une nature malicieuse?
- Non, dit-il, elle est plutôt un discernement judicieux (*εὐβουλίαν*). (*Rép.* 348c)

Encore une fois, Thrasymaque associe les individus qui respectent la justice à la figure du simple ou du naïf, alors que les individus injustes font plutôt preuve de discernement, d'intelligence pratique. Comme nous l'avons déjà expliqué, la justice est un outil dont se sert le *κρείττων* pour mieux exercer sa domination. Ainsi, si vice il y a, c'est dans le fait d'être assez naïf pour obéir aveuglement à la loi du plus fort. De même, l'injustice n'est pas une vertu, car l'homme vertueux est celui qui est *le plus fort*. Autrement dit, une personne est dite vertueuse si elle est à même de commettre l'injustice avec impunité, atteignant ainsi son intérêt personnel, son bonheur. La première vertu qu'il convient de posséder est donc la force, *ἰσχύς*, sous toutes ses formes : physique, matérielle, intellectuelle, etc. Or, puisque pour lui il est important de rester impuni suite à un acte injuste, Thrasymaque semble considérer qu'une vertu essentielle est le discernement, *εὐβουλία*, que nous pourrions aussi traduire par intelligence pratique. En effet, pour Thrasymaque, nous ne pouvons qu'admirer ceux qui, par

---

<sup>53</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p. 5-10

prodiges ou tours de passe-passe, commettent les injustices les plus complètes tout en se faisant appeler «heureux et fortunés». À ces deux vertus s'en ajoutent deux autres, corollaires mais tout aussi essentielles. Thrasymaque les invoque ainsi : « [...] l'injustice, quand elle se développe suffisamment, est plus forte, plus libre, plus souveraine que la justice [...].» (*Rép.* 344c) Ainsi, les vertus de la liberté, *ἐλευθερία*, et de l'autorité, *δεσποτεία*, se retrouvent associées à celle de la force. Il s'agit donc de la liberté de faire ce nous voulons quand nous le voulons et d'avoir un caractère suffisamment autoritaire pour le faire sans contrainte. Pour Chappell, ce n'est pas la justice qui est plus libre et plus souveraine, mais bien la personne qui commet l'injustice. En effet, nous pourrions être porté à croire que ces deux vertus sont en fait des caractéristiques de l'injustice, puisque, comme le texte lui-même le suggère, ces termes sont bel et bien placés comme compléments directs du mot «injustice». Mais comme la justice n'est en réalité qu'un outil dont se sert le *κρείττων* pour exprimer et exercer sa domination, l'injustice n'est alors que le résultat d'un individu allant à l'encontre des intérêts du plus fort, se substituant alors lui-même à ce dernier pour s'élever, lui aussi, au titre de *κρείττων*. Ainsi, aux yeux de Thrasymaque, celui qui commet l'injustice est alors plus libre et plus souverain que celui qui agit en conformité avec la justice. C'est pourquoi, conclut le commentateur :

« For it is true that the person of Thrasymachean virtue does, typically but not always, do what is unjust; but he does not do what is unjust under the description "act of injustice", but under the description "act of *εὐβουλία*". His reasons for living like that would be given, not by reference to a supposed virtue of injustice; but by reference, firstly, to the Thrasymachean conception of the flourishing human life which I have tried to develop, and, secondly, to the human character traits by which the good life so conceived is to be rendered attainable: which is to say, by reference to the virtues of Thrasymachus. »<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> *ibid*, p. 16-17. Nous n'avons pas inclus, dans ce mémoire, l'ensemble de la preuve et de l'argumentation de Chappell concernant les vertus de Thrasymaque, car son approche est sensiblement différente de la méthode et du style que nous avons déployé. En effet, il utilise une méthode analytique de formalisation logique des passages du sophiste, et d'en reprendre la démonstration aurait alourdi considérablement le texte.

Évidemment, nous sommes conscient que la conclusion de Chappell est quelque peu contestable et peut-être trop affirmative sur les vertus cardinales proposées par Thrasymaque. Ainsi, si nous pouvons considérer avec assez de certitude que la force et l'intelligence pratique sont bel et bien des vertus cardinales qu'un sophiste tel que Thrasymaque enseignerait à qui veut vivre une vie heureuse, il est moins certain que la liberté et l'autorité en soient aussi.

## **II- Les traces d'une pensée similaire chez les autres sophistes**

Nous pourrions nous demander pourquoi, dans une étude portant sur Thrasymaque, notre intérêt se porte à présent sur d'autres sophistes. Comme nous l'avons déjà mentionné, la rareté des textes à notre disposition rend difficile la reconstitution de la position de Thrasymaque. Or, nous croyons que cette position a des échos dans la pensée des autres sophistes, et que certains éléments que nous retrouvons dans leurs fragments ou dans les autres dialogues de Platon peuvent nous éclairer dans notre compréhension du rôle du *κρείττων*, de ses caractéristiques et de son accès au bonheur.

Plusieurs éléments permettent d'en arriver à ce constat. D'abord, comme nous l'avons expliqué dans notre introduction, les sophistes tentent de renverser la conception préétablie voulant que les lois de la Cité fassent partie des lois universelles de la nature. En effet, s'il revient aux hommes de décider des lois qui régissent leur vie en communauté, ces lois ne servent en réalité que la conservation de cette communauté et des intérêts qui y sont inhérents. Ainsi, le *κρείττων* sera toujours celui qui détermine ces intérêts, car la justice est l'intérêt du plus fort, c'est-à-dire le sien, que ce soit dans une tyrannie où le dirigeant est tout puissant ou



dans une démocratie où la force de la majorité écrase la volonté de la minorité. Ensuite, dans leur opposition à Socrate et Platon, nous pouvons noter que les sophistes partagent souvent la même approche. En effet, comme l'explique Barbara Cassin, « [l]es sophistes, Gorgias fort proche donc de Protagoras, sont un moment nécessaire de l'histoire de la philosophie : ils réfutent l'abstraction vide de l'être éléatique par la considération des choses effectives, de la réalité du monde sensible et vivant, pluralité, mouvement, subjectivité »<sup>55</sup>. Ces notions, au cœur de leur enseignement, ont fait des sophistes les ennemis principaux de la philosophie antique dans la tradition des écoles platonicienne et aristotélicienne. Ainsi, pour que les sophistes soient rejetés en bloc par ces écoles, il ne semble pas du tout farfelu de penser qu'ils partageaient entre eux certaines notions, thèses ou opinions communes. Finalement, l'une de ces positions communes, selon laquelle l'injustice est plus profitable que la justice, traverse la majorité des textes et utilise un lexique tournant autour du mot *esclave*. En effet, chez Thrasymaque, ce lexique apparaît aussi bien dans les fragments que dans la *République*, et, comme nous l'avons expliqué, ce dernier pense que celui qui suit la justice sert les intérêts d'autrui : autrement dit, il devient son esclave. Or, comme nous le verrons, la figure de l'esclave en tant que dominé et en tant que manipulé est souvent utilisée par d'autres sophistes, notamment Gorgias et Calliclès.

Ainsi, nous commencerons cette section avec Calliclès et ses positions féroces quant à l'opposition entre loi de la Nature et loi de la Cité. Ensuite, nous examinerons la puissance de

---

<sup>55</sup> CASSIN, Barbara. 1995, p. 23

l'art oratoire, la rhétorique, avec le grand Gorgias, pour finir avec Hippias et la caractéristique possiblement autarcique du *κρείττων*.

### *A) Calliclès et la loi de la Nature*

La première raison qui nous pousse à étudier les positions de Calliclès est que celui-ci intervient, de la même manière que Thrasymaque dans la *République*, dans le dialogue entre Polos et Socrate alors que ce dernier en arrive à la conclusion que celui qui reçoit injustement une punition va quand même être plus heureux que celui qui commet un acte injuste impunément. (*Gor. 481a*) En effet, Calliclès, tout comme Thrasymaque, n'est pas d'accord avec la position de Socrate voulant que subir l'injustice soit préférable à la commettre : «Et moi, je n'aime pas beaucoup ce qu'a fait Polos quand il t'a concédé que commettre l'injustice est plus vilain que la subir.» (*Gor. 482d*) La deuxième raison concerne sa vision du bonheur, qui est similaire à celle que partagent Thrasymaque et Polos : «Car comment un homme pourrait-il être heureux s'il est l'esclave de quelqu'un d'autre? [...]Voici, si l'on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer.» (*Gor. 491e*) La troisième raison est que, pour Calliclès, s'il est vrai que commettre l'injustice est plus mauvais aux yeux de la loi de la Cité que la subir, il est évident qu'il s'agit du contraire dans la nature : «En effet, dans l'ordre de la nature, le plus vilain est aussi le plus mauvais : c'est subir l'injustice; en revanche, selon la loi, le plus laid, c'est la commettre.» (*Gor. 483a*) Or, pour Thrasymaque, nous avons vu que la loi est instaurée comme indication des intérêts du plus fort, qu'elle est humaine et non divine, et qu'elle indique une convention établie par les hommes. Donc, bien que leurs critères d'analyse soient différents, Thrasymaque

et Calliclès en arrivent tous deux à la même prescription quant à l'obéissance aux lois et à la justice, à savoir que, pour être heureux, il est préférable d'être injuste (désobéir aux lois) tant et aussi longtemps que nous avons l'assurance de pouvoir éviter la punition :

« [...] voici la vérité : si la facilité de la vie, le dérèglement, la liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur! Tout le reste, ce ne sont que des manières, des conventions, faites par les hommes, à l'encontre de la nature. Rien que des paroles en l'air, qui ne valent rien! » (*Gor. 492c*)

Il y a ici certainement un rapprochement à faire avec la nécessité que la loi provient du plus fort comme chez Thrasymaque, sans quoi elle n'aurait aucune valeur de contrainte sur les individus. En effet, si les hommes se préoccupent davantage de leurs intérêts que de la justice, une société stable et forte n'est possible que sous le joug d'un chef, le *κρείττων*, donnant aux lois leur force véritable. D'ailleurs, à plusieurs endroits du dialogue, Calliclès semble faire l'éloge du plus fort. (*Gor. 484a, 490a, 492b*)

Mais ce qui nous intéresse ici est la référence que Calliclès fait à la nature, comme si la vie hors des lois établies par l'homme devait servir de véritable modèle au comportement humain. Calliclès, dans son reproche à Socrate, indique en effet une séparation marquée entre ce qui doit être *conforme à la loi* (lois de la Cité) et ce qui doit être *conforme à la nature* (lois de la Nature). (*Gor. 483a*) Ainsi, les lois de la Cité sont instituées par les faibles afin de ne pas être commandés par les forts, et nous comprenons qu'il fait référence à un système démocratique. Pour Calliclès, cette constitution est à l'opposé de ce que nous disent les lois de la Nature<sup>56</sup>, pour lesquelles il est naturel que le *κρείττων* dirige les faibles : «si cet homme (le *κρείττων*), qui était un esclave, se redressait et nous apparaissait comme un maître, alors, à ce moment-là, le droit de la nature brillerait de tout son éclat.» (*Gor. 484a*) Ainsi, d'un point de

---

<sup>56</sup> BERMAN, Scott. 1991, p.122

vue politique, Calliclès est d'accord avec Thrasymaque sur la nature de la justice : « [...] la justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. [...] Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste. » (*Gor.* 483c-d) La justice est un état de fait qui apparaît lorsqu'un homme, assez fort, se lève et laisse s'exprimer dans sa plénitude toute sa puissance, assouvissant toutes ses passions en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent, au lieu de les réprimer comme un esclave. (*Gor.* 491e-492a) C'est pourquoi dans la nature il vaut mieux commettre l'injustice que la subir, car le fait d'être injuste n'est que la preuve de notre supériorité. Pour ce faire, Calliclès s'accorde avec Thrasymaque quant aux vertus que cet homme doit posséder : « ces hommes qui non seulement sont intelligents, mais qui sont aussi courageux, assez forts pour accomplir ce qu'ils ont projeté de faire, et qui ne peuvent pas y renoncer par mollesse d'âme. » (*Gor.* 491b) Il s'agit bel et bien d'un écho aux vertus défendues par Thrasymaque, la force et l'intelligence pratique, et, de manière indirecte, la liberté (accomplir ce qu'ils ont projeté de faire) et l'autorité (ne pas renoncer par mollesse d'âme<sup>57</sup>). Ces vertus apparaissent également en 492a : « mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions » ; et en 492c : « la liberté de faire ce qu'on veut ».

Le *κρείττων* est donc celui qui réussit conjointement à unir les lois de la Nature avec les lois de la Cité en prenant possession du pouvoir, car les lois seront dictées en fonction de ses intérêts et seront corollaires à ce que commande la nature. En effet, si dans la nature sa puissance lui assure d'obtenir tout ce qu'il lui faut pour subvenir à ses besoins et pour assouvir ses passions, et que cela est juste par nature, les lois qu'il dictera constitutionnellement pour la

---

<sup>57</sup> M. Canto-Sperber in Platon, *Gorgias*, 1987, note 121, p.337-338

Cité respecteront l'impératif naturaliste de Calliclès. Ainsi, le modèle éthique de vie à suivre se trouve dans l'observation des lois de la nature, dans lesquelles le plus fort règne en roi et maître; nous comprenons alors que Calliclès serait d'accord avec Thrasymaque sur un modèle politique tyrannique, contre la démocratie, car il s'accorde davantage avec ce que nous dicte la nature.<sup>58</sup>

### *B) Gorgias et l'importance de la maîtrise de l'art oratoire*

Il est évident que, dans une oligarchie ou dans une tyrannie, c'est le *κρείττων* qui dirige inconditionnellement. Mais pour conserver sa position de pouvoir dans un système démocratique, il lui faudra un autre atout : l'art oratoire. Sans cette capacité, il arrive ce que Calliclès dénonce, soit que la masse «réduit à l'état d'esclave les hommes dotés d'une plus forte nature que celle des hommes de la masse.» (*Gor. 492a*) En démocratie, «les faibles veulent faire peur aux hommes plus forts qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs.» (*Gor. 483b-c*).

Ce n'est donc que grâce à la puissance du discours et par la force de persuasion qu'un homme peut véritablement aspirer au pouvoir : «la puissance du discours participe de la

---

<sup>58</sup> Ainsi, même si les deux sophistes en arrivent à un idéal politique similaire, leurs approches et leurs raisons diffèrent tout de même, comme l'explique Macé : «Calliclès invoque la nature pour justifier la domination des plus forts contre la loi des faibles – il fait ainsi appel à une norme de justice. Thrasymaque n'est pas du tout sur cette position : pour lui, la loi n'est pas l'œuvre des faibles qui entendent se protéger des êtres que la nature a rendus plus forts – elle est au contraire le fait des dominants qui assurent leur domination sur les dominés, lesquels sont pris au piège d'une loi qu'on leur demande de respecter. Si Thrasymaque peut faire l'éloge de l'homme parfaitement injuste, le tyran, il ne le fait pas d'un point de vue d'une apologie de la nature, mais bien plutôt d'un point de vue d'intérêt bien compris : l'homme qui ne suit pas docilement les lois, l'homme injuste, est plus avisé, il s'occupe mieux de ses intérêts que ceux qui, comme Socrate, se drapent dans leur justice, et se laissent en réalité tondre sans broncher.» cf. Macé, 2008, p.51-52.

nécessité pour l'homme d'être fort et auto-suffisant, c'est-à-dire venir à bout de l'adversaire et de n'être soumis à personne.»<sup>59</sup> En effet, dans un monde où tout se calcule en fonction de rapport de force, tant dans la sphère privée que dans la sphère publique, le rôle du sophiste est fortement justifié en tant que *maître de persuasion* (*Rép. 365d*), car il enseigne les techniques nécessaires pour s'assurer d'être toujours en position de supériorité dans ces rapports de force. C'est d'ailleurs pourquoi, pour Thrasymaque, la tyrannie reste le meilleur modèle politique pour le *κρείττων*<sup>60</sup>, car elle relève moins de l'hypocrisie que la démocratie. En effet, dans un système démocratique, la loi du plus grand nombre est habituellement substituée par la loi du plus fort, qui possède les moyens de s'imposer par la persuasion la plus insidieuse.<sup>61</sup> La démocratie est une illusion, car c'est quand même le *κρείττων*, sous l'apparence d'un démagogue, qui y triomphe par la parole.<sup>62</sup>

Ce faisant, les sophistes n'enseignaient pas seulement à leurs élèves un modèle politique, mais ils garantissaient également un succès sur le plan éthique en leur offrant les outils nécessaires à un bon développement individuel. À cet effet, Aristote note que la conception du discours et de son utilisation chez les sophistes relève d'une intention éthique : « En effet, la sophistique et la dialectique tournent autour du même genre que la philosophie, mais la philosophie diffère de la dialectique par la façon d'utiliser sa capacité, de la

---

<sup>59</sup> FARRUGIA, Francis. 1994, p.96

<sup>60</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p. 14

<sup>61</sup> FARRUGIA, Francis. 1994, p.99

<sup>62</sup> La position de Thrasymaque ne représente toutefois en rien un intérêt pour une réforme révolutionnaire, car, bien que certains fragments laissent croire qu'il était partisan de l'oligarchie spartiate, son pessimisme à l'égard des hommes et de leur rapport à la justice le classe plutôt dans le camp des opportunistes. Peu importe le régime politique dans lequel nous nous trouvons, l'important est d'être en mesure de nous procurer le plus de choses possibles en fonction de nos intérêts propres.

sophistique par le choix de vie. »<sup>63</sup> Ainsi, l'intention épistémique de la sophistique repose sur l'importance de la connaissance des techniques nécessaires pour mener une vie en fonction de ses propres intérêts. La suprématie acquise par la force de persuasion du discours rend l'individu auto-suffisant à tous les niveaux, car elle lui assure d'obtenir tout ce dont il a besoin.<sup>64</sup> C'est d'ailleurs des paroles similaires que Platon met dans la bouche du grand Gorgias :

« Je parle du pouvoir de convaincre, grâce aux discours, les juges au Tribunal, les membres du Conseil au Conseil de la Cité, et l'ensemble des citoyens à l'Assemblée, bref, du pouvoir de convaincre dans n'importe quelle réunion de citoyens. En fait, si tu disposes d'un tel pouvoir, tu feras du médecin un esclave, un esclave de l'entraîneur et, pour ce qui est de ton homme d'affaires, il aura l'air d'avoir fait de l'argent, non pour lui-même – mais plutôt pour toi, qui peut parler aux masses et qui sais les convaincre. »<sup>65</sup> (*Gor.* 452d-e)

Ainsi, le *κρείττων* n'est pas seulement le plus fort physiquement ou du point de vue de ses ressources (militaires, monétaires, etc.), mais également par sa simple maîtrise de la parole lui permettant de se rendre maître sur les autres. C'est pourquoi cette force peut s'établir à différents niveaux, que ce soit au Tribunal, à l'Assemblée ou devant n'importe qui d'autre. Au contraire de la philosophie, il ne s'agit pas de mettre à jour une erreur dans une quête de vérité suivant une dialectique quelconque, mais bien plutôt d'exercer une force de contrainte ayant pour effet la simple persuasion. Même Antisthène le cynique reconnaît la portée de l'art oratoire, nécessaire à la vie en compagnie des hommes, à l'inverse de la philosophie, qui sert à se rapprocher des dieux.<sup>66</sup> L'enseignement de l'art oratoire est donc reconnu pour son efficacité et sa nécessité. Mais comme nous l'avons dit plus tôt, les sophistes considèrent le monde divin

---

<sup>63</sup> Aristote. *Métaphysique*, Γ, 2, 1004 b 22-26

<sup>64</sup> FARRUGIA, Francis. 1994, p.97-98

<sup>65</sup> La notion d'esclavage renvoie à ce que nous disions déjà plus tôt sur le lion. En effet, le *κρείττων*, par ses capacités et par sa supériorité, soumet les autres à ses propres intérêts, et en ce sens les transforme en esclaves.

<sup>66</sup> Stobée, W.H. II, 31, 76 : «Un autre lui demandait ce qu'il enseignerait à son fils. Antisthène répondit : "La philosophie, s'il doit vivre en compagnie des dieux, la rhétorique, s'il vit avec les hommes.» Diogène le cynique semblait également considérer l'importance de la maîtrise de l'art oratoire, lui-même en étant très doué.

comme inaccessible, et il ne reste alors que celui des hommes. Le *κρείττων* est donc celui qui réussit à s'assurer la meilleure position possible dans la société en vue de ses intérêts individuels, et son arme la plus redoutable pour y arriver est la maîtrise de l'art oratoire.

Cette vision correspond parfaitement à ce que les fragments rapportent des contributions que Thrasymaque a apportées à l'art oratoire. En effet, nous lui attribuons une conception psychagogique de la rhétorique, par la capacité de celle-ci à affecter les âmes à l'aide d'«incantations» (*Phèd.* 267d, **B6**). Arnaud Macé, dans sa traduction des fragments de Thrasymaque, indique justement que ce procédé rapproche Thrasymaque de Gorgias : «Ce dernier, dans l'*Éloge d'Hélène* (§8-13), attribue justement au discours la puissance de faire naître et disparaître le chagrin et le plaisir dans les âmes, au moyens d'incantations lui aussi : il s'agit "d'incantations inspirées des dieux au moyen du discours" (*αἱ γὰρ ἐνθεοὶ διὰ λόγων ἐπωιδαί*) (§13).»<sup>67</sup> C'est également ce que rapporte Cicéron lorsqu'il écrit que Thrasymaque et Gorgias sont ceux qui «les premiers avaient, selon la tradition, lié les mots avec un certain art.»<sup>68</sup> L'art oratoire est donc véritablement un outil indispensable au *κρείττων*, à celui qui aspire au bonheur, et le meilleur moyen de se le procurer est de suivre les enseignements des maîtres de cet art, Gorgias et Thrasymaque entre autres. Et qu'il s'agisse ici d'une véritable position théorique ou simplement d'une position opportuniste visant à vendre ses services, nous comprenons pourquoi la rhétorique occupe une place centrale dans l'enseignement des sophistes.

---

<sup>67</sup> PRADEAU, Jean-François. 2009, note 28, p.165

<sup>68</sup> Cicéron, *L'Orateur* XII 39- XIII 40 [DK 12 et U A12]



### C) Hippias et le caractère autarcique du κρείττων

Bien qu'à notre connaissance Thrasymaque ne qualifie jamais le κρείττων d'autarcique en tant que tel, nous avons quand même des raisons de croire que celui-ci peut être considéré comme une proposition du modèle d'homme autarcique. Autrement dit, il ne s'agit pas de démontrer que pour Thrasymaque le κρείττων est autarcique, mais simplement de faire un travail de catégorisation et de conceptualisation qui nous permettra de mieux saisir le rôle qu'occupe ce modèle dans le débat avec Platon. En effet, il est clair que pour les Grecs, tant d'un point de vue communément accepté que d'un point de vue d'écoles philosophiques, notamment les stoïciens, mais aussi les cyniques la notion d'autarcie est d'une importance capitale en tant que caractéristique à la fois morale et idéale devant être atteinte pour mener la meilleure vie possible. Dans cette lignée, Platon emploie lui aussi le critère de l'autarcie, et ce à plusieurs moments : dans la *République* – pour montrer la supériorité du sage sur le tyran (*Rép.* 369b; 387d-e) –, dans le *Gorgias* – pour réfuter Calliclès en identifiant le mode de vie qu'il propose au fait de remplir un tonneau percé indéfiniment (*Gor.* 492d-e; 493c; 493e-494a) –, mais aussi dans le *Ménexène* (*Ménex.* 247e-248a), dans le *Philèbe* (*Phil.* 60b-c; 67a), dans le *Lysis* (*Lys.* 215a-b), dans le *Théétète* (*Théét.* 169d), etc. Bref, l'autarcie n'est pas un critère arbitraire d'analyse pour le modèle du κρείττων, car montrer que la pensée de Thrasymaque peut relever le défi de l'autarcie permet d'en renforcer la pertinence, à tout le moins à titre de rivale de la pensée de Platon. Bien sûr, relever le défi de l'autarcie peut se faire de manière inconsciente et jamais il n'est question d'attribuer à Thrasymaque une attention particulière portée à l'autarcie.

Ainsi, nous pouvons théoriquement penser trois niveaux d'autarcie :

I- Celui qui se suffit à lui-même en réussissant à éliminer tous ses besoins, ou du moins le plus possible, et qui se rapproche ainsi de la divinité : «Le grand viatique pour l'homme d'État, ce n'est pas la richesse, mais la faculté de se suffire (*αὐτάρκεια*), qui, en l'absence du désir d'aucune superfluité dans sa maison, laisse au citoyen toute liberté pour servir l'État. Dieu est absolument sans besoin et, parmi les vertus humaines, celle qui réduit le besoin au minimum est la plus parfaite et la plus divine.»<sup>69</sup> Cette autarcie est celle qui prédomine dans la littérature, étant de tradition socratique et ayant surtout été discutée dans les dialogues de Xénophon<sup>70</sup> et au sein de l'école cynique.

II- Celui qui se suffit à lui-même en faisant tout lui-même, par ses capacités intellectuelles et ses connaissances techniques, et qui comble ainsi tout ses besoins exclusivement par lui-même. C'est ce qui se retrouve chez le sophiste Hippias, dont nous traiterons dans un instant. Selon cette vision, il ne sert à rien d'éliminer ses besoins, car le faire entièrement n'est pas un objectif réaliste pour l'être fini qu'est l'humain. Ainsi, la recherche d'autarcie menant au bonheur ne se trouve pas dans le nombre de besoins que nous avons, mais bien dans l'action de combler ses besoins. Nous croyons qu'il s'agit là d'une forme d'autarcie que les sophistes accepteraient davantage que la première, puisqu'elle rend mieux

---

<sup>69</sup> Plutarque, *Caton l'Ancien*, 2, 354E-F

<sup>70</sup> Xénophon, *Les Mémorables*, I 6, 10 : «Pour ma part, je considère que l'absence de besoin est divin et qu'avoir le minimum de besoins est ce qui s'approche le plus du divin; et, comme le divin est parfait, ce qui s'en approche le plus s'approche également de la perfection.» Voir aussi en I 2, 14 : «Or ils savaient que Socrate menait, avec le moins de biens possible, une vie des plus autarciques, qu'il avait une parfaite maîtrise de lui-même à l'égard de tous les plaisirs, [...]»

compte de la nature humaine et de la nature en général telle qu'ils la perçoivent. C'est également l'avis de S.-P. Chevarie-Cossette :

« Pour Calliclès, la nature nous apprend à asservir notre intelligence et notre courage au profit de nos passions. Conséquemment, cultiver leurs désirs pour pouvoir les combler par la suite constitue la visée de la domination des plus forts. C'est *l'action* de combler leurs besoins qu'ils doivent rechercher, non la satiété. Les individus sans besoins ne peuvent donc pas être heureux : s'il était vrai que les hommes sans besoins étaient heureux, "les pierres et même les cadavres seraient tout à fait heureux" (*Gor. 492e*). Ce contre-exemple met en relief non seulement l'impossibilité du bonheur pour de tels hommes, mais le fait que ce ne sont pas vraiment des hommes. »<sup>71</sup>

L'être humain est un être de passions qui, pour être heureux, doit combler tous les besoins que celles-ci lui dictent.

III- Celui qui se suffit à lui-même en exerçant un contrôle et une domination sur les autres pour obtenir tout ce qu'il veut. De la même façon que dans la deuxième forme d'autarcie, celui qui s'y adonne veille à la satiété de ses besoins, mais à la différence qu'en plus d'utiliser ses propres capacités intellectuelles et techniques pour y arriver, il va utiliser autrui comme d'une extension de lui-même par sa force et son pouvoir de domination. Nous croyons que c'est là le type d'autarcie que nous pouvons attribuer au modèle du *κρείττων*<sup>72</sup>.

Afin de mieux comprendre l'attribution d'un caractère autarcique au *κρείττων*, commençons donc par nous diriger vers le seul sophiste à avoir clairement identifié, à notre connaissance, l'autarcie comme finalité de l'homme : «Hippias, fils de Diopite, né à Elis,

---

<sup>71</sup> CHEVARIE-COSSETTE, Simon-Pierre, 2015, p.8

<sup>72</sup> Nous pouvons également appliquer cette distinction tripartite aux cités. En effet, il y a d'abord des cités qui se suffisent à elles-mêmes, ayant déjà à leur disposition les ressources nécessaires pour subvenir à ses besoins. Il y a ensuite des cités qui, par manque de ressources, font du commerce et des échanges avec les autres pour combler leurs besoins. Il y a finalement ces autres cités, coloniales et conquérantes, qui vont par l'usage de la force et par la supériorité de leurs armées, obtenir les ressources dont elles ont besoin, que ce soit par des techniques de pillage ou l'imposition d'un tribut.

sophiste et philosophe, disciple d'Égésidame, posa comme fin de l'homme "l'autarcie".<sup>73</sup> Cependant, le modèle d'autarcie que Platon dépeint chez Hippias dans l'*Hippias mineur* ne semble pas à première vue correspondre au troisième type d'autarcie exposé ci-haut, mais plutôt au deuxième type. En effet, Hippias est capable de produire lui-même tout ce dont il a besoin et même plus, puisqu'il possède la connaissance de beaucoup d'arts, en plus de sa grande intelligence. (*Hip. min.* 368b-c) Mais justement, ces connaissances sont bel et bien des connaissances pratiques, puisqu'elles servent toujours une fin extérieure, comme coudre un manteau ou se tailler un bijou. C'est de cette façon que Hippias considère l'auto-suffisance, soit produire nous-mêmes les biens qui assouvissent nos besoins. Ainsi, l'homme autarcique de Hippias se range dans notre deuxième catégorie, et non dans la troisième, par le fait que son autarcie provient uniquement de sa débrouillardise au lieu de provenir de sa puissance ou de sa supériorité (bien que la supériorité puisse découler de cette capacité à tout faire soi-même). En effet, pour Hippias, il semble que l'accomplissement personnel provienne uniquement d'une autarcie matérielle *de production*.

Mais alors, quel type d'autarcie pouvons-nous associer au *κρείττων*? D'un côté, il ne s'agit pas d'une autarcie intellectualiste comme chez Aristote ou les stoïciens, pour qui l'homme est incapable de subvenir par lui-même à ses besoins matériels. Chez Aristote par exemple, comme l'autarcie est synonyme de bonheur et ramène au divin, c'est la vie théorétique qui apporte à l'homme le plus grand bonheur.<sup>74</sup> De l'autre côté, il ne s'agit pas non plus d'une autarcie matérielle *de subsistance*, puisque le *κρείττων* est en mesure de combler tous ses besoins, même ceux n'étant pas essentiels à la survie. Prenons pour exemple deux

---

<sup>73</sup> «Souda», entrée «Hippias» II, 659, 23-24 [DK et U A1]

<sup>74</sup> Aristote. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 a27-b4

individus, le sage cynique et le *κρείττων*, puis plaçons-les dans une situation où les deux ressentiraient le même besoin matériel non essentiel à la survie. Le cynique ignorerait ce besoin ou du moins y résisterait, alors que le *κρείττων* utiliserait ses aptitudes, ses connaissances et sa force pour l'assouvir. En ce sens, le *κρείττων* rejoint la description que fait Hippias de l'autarcie; nous considérons donc qu'il atteint une autarcie matérielle *complète*, et ce en combinant ses capacités productives à sa puissance tant physique que persuasive. C'est de cette façon qu'il dépasse le stade de la deuxième forme d'autarcie et atteint celui de la troisième.

Ainsi, nous comprenons que les connaissances techniques d'Hippias sont nécessaires au *κρείττων* s'il doit être autarcique, et que cette débrouillardise est même une vertu capitale qu'il doit posséder. D'ailleurs, cette vertu se retrouve également chez Thrasymaque sous la forme de l'*intelligence pratique* (*εὐβουλία*)<sup>75</sup>, qui permettrait à un individu qui la possède d'utiliser toutes ses aptitudes pour arriver à ses fins. C'est pourquoi le *κρείττων* devra posséder cette vertu, ainsi que le plus de connaissances pratiques possibles. Néanmoins, nous l'avons expliqué plus tôt, l'art oratoire reste l'outil le plus puissant, car il permet un contrôle sur autrui.

Il serait toutefois possible de reprocher une chose à cette autarcie matérielle en disant qu'elle n'est pas réellement complète : le *κρείττων* aura nécessairement besoin d'autrui à un moment donné ou à un autre, puisqu'il lui est impossible de tout faire lui-même sans exception. Il est cependant difficile de croire que cette critique ferait atteinte à la position des sophistes, pour qui la moralité n'a pas un grand rôle à jouer. En effet, nous ne sommes pas

---

<sup>75</sup> CHAPPELL, T.D.J. 1993, p. 12-13

dans un système kantien où l'impératif catégorique nous interdirait de considérer autrui comme un moyen et non pas comme une fin.<sup>76</sup> Au contraire, pour le *κρείττων*, chaque autre être humain est à considérer comme un moyen pour l'atteinte de ses intérêts personnels. À ce titre, il est possible de faire une analogie avec le modèle d'autarcie animale chez les cyniques : si le cynique est autarcique comme un chien ou une souris, le *κρείττων*, lui, est autarcique comme un lion<sup>77</sup>. Diogène le cynique lui-même reconnaît la suprématie du lion dans la nature, car celui-ci est un animal sauvage ne pouvant être l'esclave d'aucun autre : «Les lions ne sont pas esclaves de ceux qui les nourrissent, mais bien au contraire, ce sont les gardiens qui servent les lions. Car la crainte est le propre de l'esclave, et ce sont les fauves qui inspirent de la crainte aux hommes.»<sup>78</sup> On ne peut donc pas reprocher au *κρείττων* son manque d'auto-suffisance soulignant le fait qu'il nécessite la contribution de ses sujets pour combler ses besoins, car au contraire sa supériorité va naturellement transformer les autres en extension de sa propre personne. En ce sens, ce n'est pas lui qui est l'esclave de ses sujets, car ce sont eux qui sont ses esclaves. Il ne s'agit donc pas d'une dépendance à autrui, mais bien d'un usage convenable de l'*ἰσχύς* et de l'*εὐβουλία*. Un être humain est par contre plus complexe à manier qu'un marteau, et c'est pourquoi il faudra soit l'obliger par la force, soit le convaincre. Dans les deux cas, le *κρείττων* en serait tout à fait capable.

---

<sup>76</sup> KANT, Emmanuel.1994, p.108

<sup>77</sup> Sur l'association de la figure du lion au *κρείττων*, Calliclès affirme que « [...] les êtres les meilleurs et les plus forts, nous commençons à les façonner, dès leur plus jeunes âge, comme on fait pour dompter les lions» (*Gor.* 483e) Sur ce sujet, Monique Canto-Sperber nous renvoie à la fable du lion chez Eschyle (*Agamemnon* 727 ssq) et Aristophane (*Grenouilles* 1431), ainsi qu'à l'image du surhomme chez Nietzsche. cf. Platon, *Gorgias*, 2007, note 89, p.332

<sup>78</sup> (D.L., VI, 75). Nous sommes conscient que Diogène n'avait probablement pas la même idée que Calliclès, mais toutefois nous considérons que la pensée prise en elle-même sert bien notre propos. De plus, dans le même fragment, il est mentionné que Diogène «possédait un merveilleux pouvoir de persuasion, à tel point que ses discours pouvaient facilement triompher de n'importe qui.» Comment ne pas voir là en effet un rapprochement avec les sophistes, ces maîtres de la rhétorique dont l'objectif premier est de convaincre?

### **III- Platon et le véritable modèle idéal : le philosophe**

Bien que pour Platon la conception du *κρείττων* que nous avons exposée précédemment pose de nombreux problèmes, il ne s'agit pas ici d'en faire la réfutation. Plutôt, nous essaierons de mettre en relief l'argument de Platon voulant que ce soit le philosophe, et non pas le tyran ou le bon orateur, qui soit le véritable être supérieur. Afin de comprendre cette position, il faut se référer à la discussion que Socrate entretient avec Polos dans le *Gorgias*, car, alors qu'il tente d'expliquer en quoi la rhétorique est toute puissante, Polos avance une comparaison avec la puissance du tyran. Le tyran peut en effet faire tout ce qui lui plaît dans sa Cité, c'est-à-dire faire périr qui il veut, exiler des citoyens et les piller de leurs richesses. De la même manière, l'orateur atteint tous les buts qu'il se donne grâce à la persuasion et peut donc acquérir la même puissance que celle d'un tyran. Mais, pour Socrate, les orateurs n'ont «presqu'aucun pouvoir dans leur cité», et c'est ce qu'il va tenter de démontrer. (*Gor. 466b-c*)

Après avoir exposé la prétendue puissance de l'orateur, nous examinerons en quoi la rhétorique, qui prétend enseigner la justice, ne permet pas réellement à celui qui est injuste d'être heureux. En effet, pour Socrate, un comportement injuste apportera toujours le malheur. Ce n'est qu'au terme de ce raisonnement que nous comprendrons en quoi, pour Socrate et Platon, le modèle du philosophe peut se substituer à celui du *κρείττων*, et être ainsi réhabilité au titre de véritable être supérieur pouvant aspirer à diriger adéquatement la Cité.

### *A) La prétendue puissance de l'orateur*

Pour reprendre ce qu'en dit Guy Samama, l'orateur est incapable, contrairement au philosophe, de soumettre ses désirs et son *λόγος* au *νοῦς*, c'est-à-dire à la partie rationnelle de l'âme, ni au bien.<sup>79</sup> En effet, alors que la fonction du *λόγος* est, pour le philosophe, la cohérence, la recherche de la vérité ou du savoir, ainsi que l'accord constant avec soi-même (*Gor. 482a*), Gorgias la perçoit plutôt uniquement comme une persuasion qui repose sur l'opinion constituant le dénominateur commun dans lequel tous se retrouvent et grâce auquel il pourra convaincre. Alors, étant indépendant de la vérité, le discours de la rhétorique peut s'adapter à toutes les situations et changer aisément de représentant, tout comme Polos qui se propose de remplacer Gorgias au début du dialogue.<sup>80</sup> Or, pour Platon, les rhéteurs ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, ayant constamment besoin de l'approbation de la foule, et donc ils ne se connaissent pas eux-mêmes, ce qu'il y a de plus honteux. Alors, cette prétendue puissance s'avère en fait être une impuissance, tant vis-à-vis de soi-même que par rapport au bien. Car, tout comme pour les tyrans, ce que les rhéteurs croient être leur intérêt n'est pas ce qu'ils devraient vouloir. En effet, ils sont impuissants à reconnaître ce qui serait leur bien véritable et quelles actions les avantageraient le plus, puisqu'ils n'agissent pas avec leur raison, mais uniquement selon leurs passions et leurs désirs immédiats. Ainsi, Socrate avance que, même si l'orateur semble être en mesure de convaincre de ce qui lui plaît, il n'en est pas pour autant puissant. Il est alors aisé de voir que par extension cet argument peut également faire face à la

---

<sup>79</sup> SAMAMA, Guy. 2003, p.173-174

<sup>80</sup> NOËL, Marie-Pierre, *L'art de Gorgias dans le Gorgias*, p. 69 -71



conception du *κρείττων*, puisque les intérêts que celui-ci croit être les siens propres iraient, suivant Platon, à l'encontre de ses réels intérêts.

De plus, comme il ne reconnaît pas à la rhétorique le monopole de la persuasion, Socrate s'empresse de demander à Gorgias de quelle sorte de conviction il s'agit, et à propos de quel objet. Selon ce dernier, il s'agit d'une persuasion qui produit une croyance et non une connaissance, et donc on peut conclure que la rhétorique n'enseigne rien, car elle ne fait pas *connaître* son objet. Il reste cependant à définir quel est son objet. Selon Gorgias, la persuasion que produit la rhétorique est propre aux tribunaux et aux autres assemblées, et elle aurait par conséquent le juste et l'injuste comme objets (*Gor. 453a-455a*). Sa prétention d'enseigner la justice est toutefois teintée de prudence, car Gorgias affirme que le maître rhéteur ne doit pas être considéré responsable si un de ses disciples fait un usage injuste de la rhétorique. En effet, il affirme noblement que «les maîtres ont transmis à leurs élèves un moyen de se battre dont ceux-ci doivent se servir d'une façon légitime, contre leurs ennemis, contre les criminels, pour s'en défendre, pas pour les agresser.» (*Gor. 457a*) On peut toutefois se demander si ce n'est pas là une vision idéalisée de la rhétorique émise par Platon plutôt que celle défendue par Gorgias, car, comme le souligne Monique Canto-Sperber, il y a ici une contradiction : si la rhétorique enseigne la justice, comment est-il possible qu'un orateur aguerri puisse commettre l'injustice par son art ?<sup>81</sup> La réponse est, comme nous l'avons mentionné plus haut, que la rhétorique est une persuasion de croyance et non un enseignement, car «l'orateur n'est pas l'homme qui fait connaître aux tribunaux [...] ce qui est juste ou injuste» (*Gor. 455a*); il est plutôt celui qui

---

<sup>81</sup> CANTO-SPERBER, Monique, 1987, p. 13

produit la conviction que le juste est ceci ou que l'injuste est cela. Alors qu'elle prétend enseigner la justice, la rhétorique n'enseigne en réalité aucun savoir, si ce n'est que des procédés pour convaincre un public ignorant sans avoir soi-même aucune connaissance.

### *B) L'injustice ne mène pas au bonheur*

Pour Socrate, la justice est une norme qui s'exerce à la fois dans l'homme et dans la cité, car les deux sont régis par les mêmes principes. Alors que dans l'individu c'est la partie supérieure de l'âme qui doit être prédominante (c'est-à-dire la raison), dans la cité ce sont ceux qui, parallèlement, sont parvenus à se maîtriser eux-mêmes (*Gor. 491d*) et donc qui ont réussi à faire régner dans leur âme la justice et la tempérance<sup>82</sup>; un bon dirigeant doit être raisonnable et gouverner ses passions.<sup>83</sup> Pour répliquer à Calliclès sur l'opposition entre nature et loi, Socrate affirme en effet que la loi et la conformité à la loi sont respectivement dans l'âme l'ordre et la *bonne disposition* – et qu'elles correspondent effectivement à la justice et à la tempérance –, car les citoyens se comportant simultanément selon l'ordre et selon la loi seront justes et tempérants. (*Gor. 504d*)

Ensuite, en ce qui concerne le fait de juger des cas de justice ou d'injustice, c'est-à-dire les affaires des tribunaux, Socrate considère que la rhétorique est inutile, ou du moins elle n'est utile que pour défendre l'injustice. (*Gor. 481a-b*) Cette conclusion, le philosophe la tire d'une discussion avec Polos où il s'agissait pour lui de démontrer qu'il vaut mieux subir l'injustice

---

<sup>82</sup> La justice et la tempérance sont, pour Calliclès, de fausses vertus : «et ces derniers, qui sont eux-mêmes incapables de se procurer les plaisirs qui les combleraient, font la louange de la tempérance et de la justice à cause du manque de courage de leur âme.» (*Gor. 492a-b*)

<sup>83</sup> NOËL, Marie-Pierre. 2003, p. 67-68

que de la commettre. (*Gor. 473a*) En effet, Socrate définit la punition comme salvatrice, venant nous libérer, nous et notre âme, d'une injustice que nous aurions commise consciemment ou même inconsciemment. Car le bonheur, que tous les hommes recherchent, va de pair avec la justice et le fait d'agir en conformité avec la justice.<sup>84</sup> Dans ce contexte, la rhétorique serait inutile, et même mauvaise, car elle permet à l'individu qui s'en sert d'éviter la punition en fuyant les tribunaux et leurs sentences, de conserver l'argent volé ou de garder en lui l'injustice d'un meurtre. (*Gor. 480e – 481a*) Bref, la rhétorique ne conduit pas au bonheur et au bien ceux qui l'utilisent; au contraire, elle garde ceux-ci dans ce qu'il y a de plus mauvais, soit l'injustice, et fait pourrir leur âme en l'enfonçant constamment dans le vice sans qu'ils ne puissent jamais s'en libérer. Socrate pose à cet égard une question cruciale :

« Mais alors, si tout cela est vrai, en quoi a-t-on tellement besoin de la rhétorique ? Car enfin, la conséquence de tous ces accords entre nous est qu'il faut d'abord faire attention à ne pas faire le mal, parce que, si l'on agit mal, le malheur qu'on en a est déjà assez grand. » (*Gor. 480a*)

Socrate trouve toutefois à la rhétorique une petite utilité qui va à l'encontre de l'opinion commune : elle peut nous servir pour nous accuser nous-mêmes ou nos proches, et ce dans l'unique but de mettre en lumière les méfaits que nous aurions commis et de nous trouver ainsi délivrés du pire des maux par la punition : l'injustice. (*Gor. 480c-d*) Mais pour quelqu'un de juste et qui agit toujours en vue du bien, la rhétorique ne sert à rien. Elle est également inutile à celui qui, placé devant les juges, désire libérer son âme en réparant son injustice. Elle est donc soit inutile quand on fait le bien et le juste, soit mauvaise quand on fait le mal et l'injuste.

---

<sup>84</sup> CANTO-SPERBER, Monique, 1987, p. 14 - 15

### *C) La réhabilitation du philosophe au titre de véritable modèle*

Nous pouvons voir assez aisément que cette conception sert l'intérêt du philosophe et de la philosophie au détriment de la rhétorique et de l'orateur, car celui qui peut prétendre incarner ce principe d'ordre et être ainsi le seul véritable spécialiste en politique ne peut être que le philosophe. En effet, l'orateur ne peut pas faire office d'homme politique par excellence, ni même enseigner à qui que ce soit l'art politique, puisqu'il ne possède pas dans son âme ces attributs, contrairement au philosophe, qui remplirait le rôle de l'homme politique idéal<sup>85</sup>. Socrate le constate d'ailleurs lui-même : «Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse à ce qu'est vraiment l'art politique et que, de mes contemporains, je suis le seul à faire de la politique». (*Gor. 521d*) En effet, Socrate affirme que la rhétorique est à la philosophie ce que la cuisine est à la médecine (*Gor. 462d-e*), car, s'ils prétendent enseigner la vertu, ce sont plutôt des procédés permettant de réussir dans la vie publique que les rhéteurs transmettent par les moyens de la flatterie et de la manipulation, d'autant plus qu'ils ne le font pas au nom de la vérité ou du bien du peuple, à l'inverse de ce que la philosophie recommande à la politique. La philosophie peut donc reprendre sa place comme art politique supérieur, titre trop longtemps usurpé par la rhétorique dans une Athènes

---

<sup>85</sup> Notons que le Socrate de Xénophon rejoint cette idée, puisqu'il est pour plusieurs la référence par excellence pour l'enseignement du domaine politique. En effet, il est dit que de nombreux jeunes gens allaient quérir ses conseils, et ce même si lui-même ne s'adonnait pas à l'exercice politique dans la Cité. Voir notamment Xénophon, *Mémoires*, I, 6, 15 : « Une autre fois encore, comme Antiphon lui demandait comment il pensait former les autres à la politique, alors qu'il n'en faisait pas lui-même, quoiqu'il prétendit la connaître, il répondit : "Est-ce que je serais plus engagé en politique, Antiphon, en étant le seul à en faire, ou bien en veillant à ce que le plus d'hommes possibles soient en mesure d'en faire?" » La raison de son retrait fait peut-être écho au Socrate de Platon, pour qui l'implication politique d'un philosophe conduit inévitablement celui-ci à la condamnation par les pairs.

démocratique où la conviction est l'élément le plus important. Socrate réaffirme donc le pouvoir de la raison et de la vérité sur le terrain de la politique.<sup>86</sup>

Ainsi, Platon n'est pas nécessairement contre le fait que le meilleur soit le dirigeant de la Cité et soit celui qui dicte les lois. Il est plutôt contre le fait que le modèle du *κρείττων*, associé à la figure du tyran et du bon orateur, contrôleur de masse, soit celui qui est proposé par les sophistes pour remplir ce rôle. Platon vise la réhabilitation du philosophe comme modèle idéal de dirigeant, mais également comme modèle éthique de vie à suivre. Néanmoins, si c'est dans le *Gorgias* qu'est développé l'argument selon lequel le philosophe est le véritable être supérieur, c'est-à-dire le véritable modèle, celui-ci est davantage caractérisé dans la *République*. En effet, la supériorité du philosophe s'acquiert par sa connaissance du Bien, qui lui permet de diriger adéquatement chacun dans la Cité selon sa fonction propre.

#### *D) Une réception négative de la critique platonicienne chez les sophistes*

Bien que la tradition philosophique qui suivit Platon et qui a encore cours aujourd'hui continue de miser sur la supériorité du philosophe, il est évident que les paroles de Socrate ne trouvent pas une oreille attentive chez les sophistes. Calliclès est en effet très clair à ce sujet : la philosophie est une activité utile à pratiquer dans le cadre de l'enseignement des jeunes, mais, une fois ceux-ci devenus adultes, elle les rend ignorants de ce qu'il faut savoir pour être un homme de bien. (*Gor.* 484c) Monique Canto-Sperber nous renvoie d'ailleurs à ce sujet à plusieurs autres textes et passages de nombreux auteurs (Isocrate, *Sur l'échange* 266-268 et

---

<sup>86</sup> SAMAMA, Guy. 2003, p.172

*Panathénaique* 27-28; Platon, *Euthydème* 305c-e et *République* 487c-d; Euripide, *Médée* 294-301; Aristophane, *Les Grenouilles* 1491-9; Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1141b3-8)<sup>87</sup>, ce qui montre que cette position était bel et bien partagée. De toute façon, la plupart des sophistes sont bien trop réalistes, voire naturalistes, pour croire en cette idée du Bien dont parle Platon, et dont ils considèrent la connaissance comme inutile à l'atteinte de cet idéal de supériorité qu'est le *κρείττων*. Le philosophe ne peut donc vraisemblablement pas, aux yeux des sophistes, aspirer au titre de modèle idéal comme le *κρείττων*, non plus qu'à l'accès au bonheur qui y est rattaché. Pire encore, la vision de la justice que défend Socrate ne cadre pas du tout avec celle exposée par Thrasymaque et est même à son extrême opposée. Ainsi, il apparaît impossible de réconcilier Socrate et Thrasymaque, les deux ne s'entendant pas à la base sur les prémisses de l'argumentation, sur la définition de la justice et surtout sur les actions à suivre pour être heureux. Alors que pour Socrate la justice est la voie à suivre pour le bien de notre âme, Thrasymaque la considère comme le propre des faibles. La critique socratique voulant que le sophiste n'enseigne pas vraiment la justice ne peut donc pas être utilisé contre les positions de Thrasymaque, puisque, si la justice et l'injustice sont comme le sophiste les décrit, non seulement ce dernier enseigne sa nature, mais il enseigne également comment s'en servir à son avantage.

L'argument de Socrate, dans la grande majorité des dialogues platoniciens, en arrive toujours à la même conclusion : l'injustice n'est *jamais* plus profitable que la justice (*Rép.* 354a). Or, il ne parvient jamais, du moins jusqu'au livre II de la *République*, à convaincre

---

<sup>87</sup> Platon, *Gorgias*, 2007, note 93, p.333

vraiment son interlocuteur d'une telle chose. En effet, les dialogues de jeunesse se terminent tous de manière aporétique, et ceux visant à définir la justice n'en font pas exception. Thrasymaque et Calliclès, les adversaires les plus féroces de Socrate, finissent par concéder des points à Socrate devant la pression de l'auditoire, qui veut que le philosophe pousse son argument jusqu'au bout. D'ailleurs, les réponses de Thrasymaque aux questions de Socrate à la fin du livre I de la *République* ne sont pas vraiment affirmatives, mais simplement hypothétiques : «Quelle différence cela fait-il pour toi, dit-il, si c'est ce que je pense ou non? Tâche plutôt de réfuter l'argument» (*Rép.* 349a); «Peut-être» (*Rép.* 350b); «Il semble» (*Rép.* 350b); «Il y a des chances» (*Rép.* 350c); «Admettons» (*Rép.* 351d, 351e et 354a); etc. Or, à la lumière de ce que nous avons dit, il est évident que Thrasymaque ne peut pas accepter les conclusions de Socrate, et encore moins ses arguments relativement au salut de son âme. En effet, comme le montre non seulement le mythe eschatologique à la fin du *Gorgias*, mais également le mythe de rétribution au livre X de la *République*, l'argument massue de Socrate s'achève dans l'idée qu'il faut être juste dans le but d'être heureux *après la mort*, car les comportements injustes seront punis et rendront les fautifs malheureux pour l'éternité<sup>88</sup>. Il va de soi que si cela était vrai, Thrasymaque serait effectivement défait, cette punition divine étant *inévitabile*, peu importe la force ou la ruse de celui qui la subit. Or, comme la justice n'est, pour le sophiste, qu'un outil employé par le *κρείττων* pour exercer sa domination sur autrui, nous nous rendons bien compte que les positions de Socrate et de Thrasymaque sont

---

<sup>88</sup> Cela ne veut pas dire que les propos de Socrate interdisent la possibilité de l'accès au bonheur immédiat, c'est-à-dire dès cette vie-ci. En effet, un comportement injuste aura pour Socrate une double conséquence sur notre bonheur : d'abord, nous serons malheureux dès l'acte injuste commis, et ensuite, nous serons malheureux dans l'au-delà et dans nos réincarnations futures. Ainsi, comme dans les dialogues platoniciens, notamment le *Gorgias* et la *République*, Socrate ne parvient pas à convaincre son interlocuteur (surtout Calliclès et Thrasymaque) de la première conséquence, il se rabat sur une explication mythologique afin de les convaincre de la deuxième conséquence, soit la rétribution après la mort.

irréconciliables puisqu'ils ne parlent pas tous deux de la même chose. D'ailleurs, le devenir des âmes n'est pas clair dans la littérature pré-platonicienne. Le courant orphique ne se précise en effet que tardivement dans l'époque hellénistique, notamment à travers la littérature et les écoles néoplatoniciennes. Mais même si nous considérons que cette croyance est déjà commune à l'époque classique, trois interprétations sont possibles. Selon la première, Thrasymaque, comme tout bon homme grec ordinaire, accepte les divinités selon les rites religieux établis, et donc admet cette punition après la mort. Il serait ainsi en effet défait par Socrate. Selon la deuxième, Thrasymaque rejoint Protagoras dans son agnosticisme, et préfère ne pas se prononcer sur le devenir des âmes après la mort puisqu'il serait impossible d'en dire quoi que ce soit. Selon la troisième, Thrasymaque, étant donné qu'il considère que «les dieux ne tiennent pas compte des affaires humaines» (B8), ne pourrait pas concéder à Socrate que ceux-ci prendraient la peine de juger des actions posées par les hommes pour déterminer leur sort dans l'au-delà. Évidemment, après tout ce que nous en avons dit, la troisième interprétation nous semble être la plus vraisemblable.



## Conclusion

La question de la cohérence dans la pensée de Thrasymaque de Chalcédoine est doublement importante. En effet, tant la cohérence interne à la *République* que la cohérence de ses positions avec ce qui se dégage des autres fragments nous permettent de mieux comprendre l'importance du choix du personnage platonicien dans le dialogue et le rôle que celui-ci occupe dans l'élaboration du projet qu'est non seulement la *République*, mais également le reste de l'œuvre de Platon. Le personnage de Thrasymaque n'est donc pas seulement un homme de paille créé de toutes pièces par le philosophe afin de mieux servir son propos, il est plutôt la représentation d'un adversaire bien réel, le sophiste, qui pose de véritables défis à la théorie platonicienne. Thrasymaque, partisan du modèle politique spartiate, défend le tyran comme dirigeant politique idéal, figure que nous pouvons modéliser sous l'appellation *κρείττων*, soit le plus fort. Or ce *κρείττων*, comme nous l'avons expliqué, peut également servir de modèle éthique d'un point de vue individuel, permettant à celui qui tend à le suivre un accès au bonheur. C'est par l'acte injuste qu'un individu peut véritablement aspirer à être heureux, car, selon le système de justice dépeint par Thrasymaque, seul l'injustice permet de servir ses propres intérêts et non ceux d'un autre. Pour ce faire, il faudra toujours s'assurer d'agir en toute impunité, d'imposer sa domination sur autrui et de veiller à combler tous les besoins que nos passions nous dictent. Bien que, dans les textes de Thrasymaque, les seuls indices nous permettant de saisir *comment* atteindre cet idéal soient des exemples d'impunité et de vertus que nous devons développer (force, intelligence pratique, liberté et autorité), nous avons montré qu'il est possible de trouver certains indices pour répondre à cette question chez d'autres sophistes sans attribuer directement à Thrasymaque ces propos. À la lumière de cette analyse, nous avons pu en conclure que le *κρείττων* doit laisser

gouverner ses passions, qu'il doit maîtriser l'art oratoire pour assurer sa domination sur autrui en toute circonstance, et, de manière plus controversée, qu'il doit viser une certaine forme d'autarcie matérielle comme chez Hippias, augmentée du fait qu'il peut utiliser autrui, en plus de ses capacités techniques et intellectuelles, comme un moyen pour assouvir ses besoins.

Ainsi, s'il tente de réfuter Thrasymaque dans le livre I de la *République*, c'est davantage la position plus générale voulant que l'injustice soit plus profitable que la justice, partagée par la plupart des sophistes, que Platon combat dans le reste de son œuvre. Par extension, la critique platonicienne, ainsi que la théorie qu'il développe, s'oppose directement au modèle du *κρείττων*, d'un point de vue tant éthique que politique. Pour Socrate et Platon, le *κρείττων* est un mauvais modèle à suivre non seulement pour un dirigeant, mais également pour un individu souhaitant atteindre le bonheur. Évidemment, nous ne pouvons pas avoir la nette certitude que Platon s'opposait directement à ce modèle, et nous ne prétendons pas deviner les intentions d'écriture du philosophe, celles-ci nous étant, somme toute, inaccessibles, mais cette conclusion n'est que le résultat logique de notre analyse et ne se veut en aucun cas absolue.

En somme, comment qualifierons-nous la position de Thrasymaque ? Selon Kerferd, les commentateurs rangent généralement la conception de la justice de Thrasymaque dans quatre grands courants différents selon leur analyse respective : un nihilisme éthique, un légalisme, un égoïsme psychologique et un naturalisme.<sup>89</sup> Sans entrer dans les détails, puisque Kerferd l'expose déjà clairement et de manière détaillée, mentionnons simplement que de ranger les thèses de Thrasymaque sur la justice dans un de ces courants théoriques est quelque

---

<sup>89</sup> KERFERD, G.B. 1976, p.545-548

peu problématique. Suivant notre analyse, il serait préférable de nous ranger du côté de Macé et Chappell, où « il n'y a ni naturalisme, ni légalisme, ni égoïsme, ni nihilisme »<sup>90</sup>. Comme nous l'avons dit, la justice n'est qu'un moyen (*a device*) servant à manipuler les faibles, les naïfs et les dupes. Par contre, l'analyse de Thrasymaque doit bien venir d'une observation quelconque, d'un regard particulier qu'il pose sur le monde des hommes. Ainsi, comme le note Macé, « Thrasymaque parle simplement de ce que les gens appellent être juste, au sens le plus simple, celui de l'honnêteté dans les relations sociales, sans prendre position sur la question de savoir si cette justice a un fondement naturel ou conventionnel. »<sup>91</sup> Il ne s'agit donc pas d'une éthique naturaliste au sens où il serait inévitable, selon une loi naturelle, que les choses soient ainsi. En effet, Thrasymaque se distingue de Calliclès en raison de son usage différent du couple nature et loi. Mais, en désaccord avec la conclusion de Macé, nous croyons qu'il s'agit bel et bien d'une analyse descriptive effectuée à partir d'une observation empirique tirée à même la nature, soit celle des hommes, de leurs caractéristiques psychologiques et de leurs relations sociales. Si Calliclès observe la nature, pris en un sens plus large, Thrasymaque fait la même chose, mais il restreint son analyse à la nature humaine. La différence est qu'il n'attribue pas ces caractéristiques observables à quelque chose comme une *essence*, comme s'il avait découvert la véritable nature de l'homme, mais simplement à des données empiriques dans un contexte social donné.

Aussi, nous croyons que la confusion quant au concept de justice chez Thrasymaque vient de l'emploi intuitif que nous faisons nous-même des mots « justes » et « injustes »<sup>92</sup>. En effet, il est normal pour un individu de ressentir une douleur lorsqu'une chose ne sert pas son

---

<sup>90</sup> MACÉ, Arnaud. 2008, p. 48

<sup>91</sup> *ibid*, p. 49

<sup>92</sup> Cette confusion s'estompe quelque peu dans la langue anglaise, qui distingue les mots *fair* et *just*, *unfair* et *unjust*.

intérêt propre mais celle d'un autre. La situation causant cette douleur, il la trouve injuste. À l'inverse, une situation qui servira les intérêts de l'individu sera considérée juste par lui. Or, Thrasymaque nous montre que dans les faits, et ce selon une analyse descriptive du domaine politique de son époque, *les hommes tiennent la justice pour le plus grand bien mais n'en font pas usage*, passage qui, selon notre analyse, peut s'interpréter comme un reproche que Thrasymaque adresse aux hommes qui ne considèrent pas leurs propres intérêts en premier lieu, ce qui normalement devrait être la chose à faire, et qui servent plutôt les intérêts d'un autre, le *κρείττων*. Il en est de même dans toute relation sociale : la soumission et la servitude aux règles établies. Ainsi, nous nous cachons notre propre désir de servir nos intérêts en appelant, à tort, juste ce qui sert l'intérêt d'autrui, apaisant ainsi notre conscience qui désire ce que nous nous sommes nous-mêmes interdit et avons nommé injuste. Cette inversion sémantique<sup>93</sup>, Thrasymaque l'accepte et l'embrasse dans ses propos, ce qui renforce le choix du personnage par Platon pour faire face à un Socrate qui tente de réhabiliter la justice comme salut de son âme, éternel et parfait, et non comme moyen pour s'accomplir socialement, politiquement et économiquement dans une vie terrestre, corporelle et finie.

Nous croyons donc que comprendre ces deux niveaux d'analyse dans la pensée de Thrasymaque permet non seulement de montrer la cohérence de ses thèses, mais également de faire surgir du dialogue platonicien, en lien avec les trop peu nombreux fragments, une intuition de la vision complexe et pourtant éclairée du sophiste, à partir de laquelle découle

---

<sup>93</sup> Inversion sémantique qui, en réalité, n'en est pas vraiment une. En effet, rappelons qu'il s'agit d'une mise en scène par Platon visant à discréditer les thèses du sophiste et à faire ressortir, du moins en apparence, un Socrate victorieux de la joute oratoire. Kerferd, suivi par Macé, montre bien que Thrasymaque ne modifie jamais le sens des mots «justes» et «injustes», et qu'il ne sous-entend pas qu'être injuste serait «juste» selon un nouveau sens. In KERFERD, G.B. 1976, p.554-559. En effet, même si Thrasymaque prescrit l'injustice aux hommes recherchant le bonheur, il ne dira pas qu'une telle chose est juste, mais simplement qu'elle sert leur intérêt personnel.

une éthique du plus fort, misant sur la domination et l'opportunisme. Une question demeure toutefois : le modèle du *κρείττων* est-il universalisable, ou est-il en fait réservé à une minorité d'individus? Il apparaît évident que chacun dans la société ne peut incarner l'idéal du *κρείττων*, sans quoi le concept même perdrait tout son sens. En effet, seul l'être supérieur peut atteindre cet idéal et donc être heureux. Cela ne veut pas nécessairement dire que le bonheur n'est pas accessible à tous, car, comme nous l'avons expliqué précédemment, le bonheur est accessible par l'acte injuste, c'est-à-dire contraire à la loi mais en accord avec la nature. Il existerait donc différents niveaux ontologiques à l'idée du *κρείττων*, le plus bas étant le simple citoyen enfreignant la loi sans se faire prendre, le plus élevé se situant dans une figure du tyran puissant et compétent. Entre ces deux pôles se trouve tout poste de pouvoir ou toute situation de supériorité, que ce soit dans la famille, parmi les amis, dans l'armée, au tribunal ou à l'assemblée. Ainsi, le bonheur n'est pas accessible à tous, et il s'agit d'une lutte constante pour conserver ou atteindre une position d'autorité. Pour ce faire, un *κρείττων* devra être supérieur aux autres en tous points, que ce soit par son intelligence pratique, sa débrouillardise, sa force ou sa rhétorique.



## **Bibliographie**

### **Littérature primaire**

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*, traduction, notes et présentation par Richard Bodéüs, GF Flammarion, Paris, 2004, 566p.

ARISTOTE. *Rhétorique*, traduction, notes et présentation par P. Chiron, GF Flammarion, Paris, 2007, 570p.

ARISTOTE. *Métaphysique*, traduction, notes et présentation par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008, 498p.

PLATON. *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, traduction, notes et présentation par Léon Robin, Gallimard, Paris, 1985, 256p.

PLATON. *Charmide, Lysis*, traduction, notes et présentation par Louis-André Dorion, GF Flammarion, Paris, 2004, 316p.

PLATON. *Gorgias*, traduction, notes et présentation par Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 1987, 382p.

PLATON. *Hippias majeur, Hippias mineur*, traduction, notes et présentation par Jean-François Pradeau et Francesco Frontotta, GF Flammarion, Paris, 2005, 288p.

PLATON. *Les Lois* (livre I à VI), traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006, 456p.

PLATON. *Les Lois* (livre VII à XII), traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006, 426p.

- PLATON. *Phèdre*, traduction, notes et présentation par Luc Brisson, GF-Flammarion, Paris, 1989, 412p.
- PLATON. *Protagoras*, traduction, notes et présentation par Frédérique Ildefonse, GF Flammarion, Paris, 1997, 265p.
- PLATON. *République*, traduction, notes et présentation par George Leroux, GF Flammarion, Paris, 2002, 801p.
- PLATON. *Parménide, Théétète, Le sophiste*, traduction par auguste Diès, Gallimard, Paris, 1992, 238p.
- PLUTARQUE. *Les Vies parallèle*, traduction par R. Flacelière et E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1999, 212p.
- PRADEAU, Jean-François. *Les sophistes, tome I : Protagoras, Gorgias, Antiphon, Xéniade, Lycophron, Prodicos, L'Anonyme de Jamblique, Critias*, GF Flammarion, Paris, 2009, 562p.
- PRADEAU, Jean-François. *Les sophistes, tome II : Thrasymaque, Hippias, Euthydée et Dionysodore, Alcidamas, Discours doubles*, GF Flammarion, Paris, 2009, 308p.
- XÉNOPHON. *Les Mémorables, tome I : Introduction générale, Livre I*, traduction par Louis-André Dorion, Les Belles Lettres, Paris, 2000, 332p.
- XÉNOPHON. *Les Mémorables, tome II, 1er partie : Livre II-III* traduction par Louis-André Dorion, Les Belles Lettres, Paris, 2011, 576p.



XÉNOPHON. *Les Mémoires, tome II, 2e partie : Livre IV*, traduction par Louis-André Dorion, Les Belles Lettres, Paris, 2011, 432p.

### **Littérature secondaire**

BARNEY, Rachel. *Calicles and Thrasymachus*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2004, version révisée de 2011, disponible en ligne, 25 pages

BERMAN, Scott. *Socrates and Calicles on Pleasure*, Phronesis, volume 36, 1991, p.117-140

BONAZZI, Mauro. *Thrasymaque, la polis et les dieux*, Philosophie Antique, n° 8, 2008, p.61-84

CASSIN, Barbara. *L'effet sophistique*, Gallimard, NRF Essais, 1995, 708p.

CHAPPELL, T.D.J. *The Virtues of Thrasymachus*, Phronesis, volume 38, 1993, p.1-17

CHAIX-RUY, Jules. *Pour connaître la pensée de Platon*, Borduas Éditeur, Paris, 1966, 320p.

CHATEAUBRIAND, François René de. *Mémoires d'outre-tombe*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1947, 1231p.

CHEVARIE-COSSETTE, Simon-Pierre. *Tonneau percé, tonneau habité. Calliclès et Diogène : les leçons rivales de la nature*, Philosophie Antique, à paraître en 2015

DIXSAUT, Monique. *Étude sur la République de Platon*, Volume 1, Vrin, 2005, 360p.

EVERSON, S. *The Incoherence of Thrasymachus*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, n° 16, 1998, p.99-131

- FARRUGIA, Francis. *Archéologie du pacte social : des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*, Éd. L'Harmattan, Paris, 1994, 282p.
- FLEW, A. *Must Morality Pay? Or What Socrates Should Have Said to Thrasymachus*, p.109-133 in C.L.Carter (éd.), *Skepticism and Moral Principles*, Modern Ethics in Review, New University Press Studies in Ethics and Society, 1973
- FOUILLÉE, Alfred. *Manuel d'Épictète : Traduction Naigeon revue avec introduction et notes suivi d'extraits et éclaircissements relatifs à l'histoire du stoïcisme*, Librairie classique d'Eugène Belin, Paris, 1874, 376p.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1947
- HOBBS, Thomas. *Léviathan*, traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Éditions Gallimard, 2000, 1028p.
- HOURANI, G. F. *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, Phronesis, volume VII, 1962, p.110-120
- JOHNSON, C. *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, Durham University Journal, n°78, 1985, p.37-49
- KANT, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs I*, GF Flammarion, Paris, 1994, 218p.
- KERFERD, G.B. *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, Sophistik, 1976, p.545-563
- KURCHARSKI, Paul. *La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre*, Revue des études grecques, v.74, 1961, p. 371 - 406

- LYCOS, Kimon. *Plato on justice and power : reading Book I of Plato's Republic*, Basingstoke, Hampshire : Macmillan, 1987, 201p.
- MACÉ, Arnaud. *Un monde sans pitié : Platon à l'école de Thrasymaque de Chalcédoine*, Philosophie antique, n° 8, 2008, p.33-60
- MAGUIRE, Joseph P. *Thrasymachus ....or Plato ?*, Phronesis, volume XVI, 1971, p.142-163
- MÉRON, Évelyne. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens*, Vrin, 1979, 234p.
- NOEL, Marie-Pierre. *L'art de Gorgias dans le Gorgias. Platon et la «rhétorique»*, p.58-71 in *Analyses & réflexions sur Platon : Gorgias*, Ouvrage collectif dirigé par Guy Samama, Édition Ellipses, Paris, 2003, 188p.
- PASCAL, Blaise. *Pensées, Pensée*, Texte établi par Léon Brunschvicg, GF Flammarion, Paris, 1976, 382p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*, GF Flammarion, Paris, 1999, 628p.
- SAMAMA, Guy. *La rhétorique : un art de la parole fantôme ? D'un discours sans savoir à une vie sans justice*, p. 172-185 in *Analyses & réflexions sur Platon : Gorgias*, Ouvrage collectif dirigé par Guy Samama, Édition Ellipses, Paris, 2003, 188p.
- WHITE, Stephen A. *Thrasymachus the Diplomat*, Classical Philology, volume 90, 1995, p.307-327
- WILSON, J.R.S. *Thrasymachus and the thumos : a Further Case of Prolepsis in Republic I*, Classical Quarterly 45, 1995, p.58-67

YUNIS, Harvey. *Thrasymachus B1 : Discord, Not Diplomacy*, Classical Philology, volume 92, 1997, p.58-65