Revue Philosophique de Louvain

La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate»

Louis-André Dorion

Citer ce document / Cite this document :

Dorion Louis-André. La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate». In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 88, n°79, 1990. pp. 311-344;

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1990_num_88_79_6637

Document généré le 27/04/2017

Résumé

On a coutume de considérer que la réfutation tire son origine de la pratique judiciaire de l'elenchos. Or, l'examen du corpus des orateurs attiques (Antiphon, Lysias, etc.) montre que l'elenchos, tel qu'il est pratiqué devant les tribunaux, consiste en une preuve qui se fonde presque toujours sur des témoins ou des vraisemblances; l'elenchos juridique est pour ainsi dire étranger à la procédure, nommée erotesis, en vertu de laquelle l'accusateur et l'accusé pouvaient s'interroger l'un l'autre. Dans l'Apologie de Socrate, qui est le récit d'un procès, Platon ignore superbement les modes traditionnels d'obtention de la preuve, et il fait de l'erotesis le fondement de la réfutation (cf. l'interrogatoire de Mélétos par Socrate). En liant l'une à l'autre les procédures juridiques de l'elenchos et de l'erotesis Platon inaugure la pratique proprement dialectique de la réfutation.

Abstract

It is generally accepted that the origin of dialectic refutation stems from the judicial practice of the elenchus. However, close examination of the corpus of Attic orators (Antiphon, Lysias, etc.) reveals that the elenchus, as practised before the courts, consisted of evidence which was primarily based on the testimony of witnesses or on probable causes. The judicial elenchus thus appears foreign to the erotesis, the legal procedure by which the accuser and the accused could cross-examine one another. In his Apology of Socrates, the account of a trial, Plato totally ignores traditional means of presenting evidence and the,erotesis thus becomes the new basis for dialectic refutation (e.g. the cross-examination of Meletus by Socrates). Uniting the judicial procedures of the elenchus and the erotesis in this manner, Plato specifically inaugurates the dialectic practice of refutation. (Transl. by Raymond Ares).

BY: $ = creative commons

La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate»

A Luc Brisson

Nous avons eu droit, depuis quelques années, à une véritable avalanche d'études traitant de l'*elenchos* chez Platon. C'est en fait la parution d'un article de G. Vlastos[1] qui a provoqué ce raz-de-marée[2] et suscité le regain d'intérêt actuel pour la question de l'*elenchos* chez Platon, question qui, à notre connaissance, avait pour la première fois été abordée en profondeur par R. Robinson[3]. La très grande majorité des articles parus ces dernières années s'intéressent surtout à l'aspect logique de l'*elenchos*. Comment une réfutation fonctionne-t-elle au juste? Combien de prémisses est-il nécessaire de poser pour établir une

[1] «The Socratic Elenchus», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (désormais *OSAP*) 1983 (1), p. 27-58. Cet article développe des idées esquissées dans un article précédent: «The Socratic Elenchus», in *The Journal of Philosophy*, 1982 (79), p. 711-714. On lira aussi, du même auteur, «Was Polus refuted?», in *American Journal of Philology*, 1967 (88), p. 454-460 et «Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development», in *American Journal of Philology*, 1988 (109), p. 362-396.

[2] Cf. R. KRAUT, «Comments on Gregory Vlastos, 'The Socratic Elenchus', in *OSAP*, 1983 (1), p. 59-70 (la réponse de Vlastos, «Afterthoughts on the Socratic Elenchus», suit immédiatement l'article de Kraut (p. 71-74)); T.C. BRICKHOUSE et N.D. SMITH, «Vlastos on the Elenchus», in *OSAP*, 1984 (2), p. 185-195; R.M. POLANSKY, «Professor Vlastos's Analysis of Socratic Elenchus», in *OSAP* 1985 (3), p. 247-259; A.M. IOPPOLO, «Vlastos e l'*elenchos* socratico», in *Elenchos*, 1985 (6), p. 151-162; G. KLOSKO, «The Refutation of Callicles in Platos *Gorgias*», in *Greece and Rome*, 1984 (31), p. 126-139; J. KING, «Elenchus, Self-Blame and the Socratic Paradox», in *Review of Metaphysics*, 1987 (41), p. 105-126; H.H. BENSON, «The Problem of the Elenchus Reconsidered», in *Ancient Philosophy*, 1987 (7), p. 67-85.

[3] Cf. *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, 1953 (2ème éd.); on lira avec profit le compte rendu de H. CHERNISS (in *American Journal of Philology*, 1947 (68), p. 133-146) et celui de P. FRIEDLANDER (in *Classical Philology*, 1945 (40), p. 253-259). Voici une liste des principales études sur l'*elenchos* qui sont parues après l'œuvre pionnière de Robinson et avant les articles récents de Vlastos; G. HINRICHS, «The *Euthydemus* as a Locus of the Socratic Elenchus», in *The New Scholasticism*, 1951 (25), p. 178-183; N. GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, Londres, Macmillan, 1968; G. NAKHNIKIAN, «Elenctic Definitions», in *The Philosophy of Socrates* (ed. by G. Vlastos), Anchor Books, Doubleday & Co., Garden City, New York, 1971, p. 125-157; E. BELFIORE, «*Elenchus, Epode* and Magic: Socrates as Silenus», in *Phoenix* 1980 (34), p. 128-137; W.T. SCHMID, «Socrates' Practice of Elenchus in the *Charmides*», in *Ancient Philosophy*, 1981 (1), p. 141-147.

Persée creative commons

réfutation? Existe-t-il, oui ou non, des réfutations directes et des réfutations indirectes? La plupart de ces études visent donc à mettre en lumière la structure logique de la réfutation. Nous tenons par ailleurs à souligner que, pour les auteurs de ces études, il semble aller de soi que le terme *elenchos* signifie toujours «réfutation», comme si la définition aristotélicienne de l'*elenchos*[4] était déjà en vigueur au moment où Platon écrivait ses dialogues... On ne saurait donc privilégier un point de vue qui soit davantage anhistorique. Le débat sur l'*elenchos* socratique gagnerait en clarté, en profondeur et aussi, oserons-nous dire, en exactitude, si l'on se souciait également de la dimension historique de cette question, et non pas exclusivement de sa seule dimension logique. Toute discussion sur la signification de la réfutation socratique qui ne se penche pas sur l'histoire du terme "ἔλεγχος", et notamment sur l'usage abondant qui en est fait dans la littérature judiciaire, se condamne par avance à ne pas pouvoir identifier en quoi cette pratique s'inscrit dans le prolongement de la représentation traditionnelle de l'*elenchos* et en quoi elle institue une conception profondément originale. Cette étude aimerait donc contribuer au débat actuel en proposant une piste de recherche dont nous avons la présomption de croire qu'elle est des plus fécondes.

1.0. *L'évolution sémantique du terme "ἔλεγχος"*

Chantraine[5] a déjà noté que l'évolution du sens d'ἔλεγχος entre le vocabulaire homérique, où il signifie «honte», et le grec ionien-attique, où il signifie «réfutation», est tout à fait remarquable. Or, à lire la notice que le grand philologue français consacre au terme ἔλεγχος, on voit mal comment ce terme a pu, de son sens originel de «honte», acquérir celui de «réfutation». Y a-t-il solution de continuité entre Homère et ce que Chantraine appelle «l'usage ionien-attique» ou, au contraire, est-il possible de retracer dans ses grandes lignes l'évolution qui conduit insensiblement d'un sens à l'autre? C'est le grand mérite de J.H. Lesher[6] d'avoir récemment montré que le couple honte-réfutation

[4] Cf. *Réf. soph.* 1, 165a2-3: «la réfutation (ἔλεγχος) est une déduction (συλλογισμὸς) de la contradictoire de la conclusion».

[5] Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, (1968-80), s.v. ἔλεγχος.

[6] Cf. J.H. Lesher, «Parmenides' Critique of Thinking. The *poluderis elenchos* of Fragment 7», in *OSAP*, 1984 (2), p. 1-30. L'analyse de l'évolution sémantique du terme *elenchos* occupe les dix premières pages de cette étude. Lesher présente cette analyse

n'épuise pas tous les sens du terme ἔλεγχος et qu'il est possible de comprendre comment on est graduellement passé d'un sens à l'autre. Une analyse minutieuse des emplois d'ἔλεγχος chez une foule d'auteurs, depuis Homère jusqu'à Platon, permet à Lesher d'identifier les différents moments de l'évolution sémantique de ce terme. On renverra le lecteur aux brillantes pages de Lesher et nous nous contenterons ici d'identifier les principaux sens qui jalonnent cette évolution.

L'usage homérique des termes de la famille d'ἔλεγχος se laisse ainsi caractériser: dans une situation d'affrontement et de rivalité, que ce soit un combat entre soldats ou une compétition sportive, celui qui échoue ressent la honte, τὸ ἔλεγχος, car il devient pour lui-même et pour les autres un objet d'opprobre[7]. La situation de conflit où l'on doit faire montre de sa valeur agit donc comme «révélateur»[8].

C'est dans les poèmes de Pindare que se produit la première véritable mutation des termes de la famille d'ἔλεγχος. Ces poèmes sont une œuvre charnière, car en plus des emplois qui témoignent de la persistance de la représentation traditionnelle, on y retrouve des usages inaugurant une conception de l'ἔλεγχος qui se maintiendra jusque chez Platon et même au-delà. Outre les occurrences, tout à fait conformes à l'usage homérique, des termes τὸ ἔλεγχος («honte»)[9] et ἐλέγχω («faire honte à»)[10], on retrouve chez Pindare les premiers emplois du verbe ἐξελέγχω et du substantif masculin ὁ ἔλεγχος, qui témoignent tous deux d'une modification notable de la conception qui avait jusqu'alors prévalu. Le substantif ὁ ἔλεγχος a le sens d'une épreuve, d'un test dont on s'attend à ce qu'il révèle la véritable nature ou valeur d'une personne[11]. Est-il possible de saisir le lien qui unit la signification de τὸ ἔλεγχος à celle de ὁ ἔλεγχος, ou bien doit-on renoncer à établir un

comme un préalable à l'exégèse du fr. 7 de Parménide, où l'interprétation de l'expression πολύδερις ἔλεγχον est très controversée. Nous ne nous intéressons, pour notre part, qu'aux pages consacrées à l'évolution sémantique du terme ἔλεγχος.

[7] Cf. *Iliade* IV 171; XI 313-315; XXII 100; XXIII 341-343 et *Odyssée* XIV 38; XXI 424-426.

[8] Cf. *Odyssée* XXI 249-255.

[9] Cf. Néméennes III 12-17: «Le thème en sera doux: ce sera la gloire de cette contrée, qui eut pour premiers habitants les Myrmidons. Aristocleidès, par ta faveur, n'a pas jeté l'opprobre (οὐκ ἐλεγχέεσσιν ἐμίανε) sur leur antique et glorieuse place, en mollissant dans la dure aventure du pancrace» (trad. Puech). C'est à tort que Lesher (p. 5) considère ἐλεγχέεσσιν comme une occurrence du substantif masculin ὁ ἔλεγχος. *LSJ* et plusieurs index de Pindare rangent d'ailleurs cette occurrence de *Néméennes* III 5 sous le vocable τὸ ἔλεγχος.

[10] Cf. *Pythiques* VIII 36; XI 49; *Isthmiques* VIII 65.

[11] Cf. *Olympiques* IV 18; *Néméennes* VIII 21.

rapport entre deux significations qui, en fait, sont totalement étrangères l'une à l'autre? Il semble que l'on puisse jeter un pont entre ces deux significations. Alors que τὸ ἔλεγχος et les mots qui lui sont apparentés (ἐλεγχής, ἐλεγχείη) servaient à exprimer le sentiment de honte ressenti à la suite d'un échec subi dans une épreuve où l'on doit faire montre de sa valeur, le substantif ὁ ἔλεγχος désigne quant à lui l'épreuve elle-même, soit ce qui permet de mettre en lumière la véritable nature d'un homme ou d'une chose. Il y a donc eu, si l'on veut, un glissement de sens en amont: au lieu d'exprimer la honte ressentie à la suite d'un échec subi dans une épreuve, ἔλεγχος désigne désormais l'épreuve elle-même. Cette signification de ἔλεγχος se trouve par ailleurs corroborée par celle du verbe ἐξελέγχω, que l'on rencontre également pour la première fois chez Pindare: «A cette solennité inaugurale assistèrent, comme il convenait, les Parques, et le témoin unique de l'authentique vérité, le Temps (ὅ τ'ἐξελέγχων μόνος ἀλαθείαν ἐτήτυμον Χρόνος)»[12]. Le temps est ici décrit comme ce qui peut seul mettre à l'épreuve et, partant, révéler la véritable nature d'une chose. Le verbe ἐλέγχω revêtira lui aussi le sens de «tester» et «révéler», ainsi que l'atteste ce fragment de Bacchylide: «La pierre de Lydie indique l'or (Λυδία μὲν γὰρ λίθος μανύει χρύσον); tandis que la sagesse et la toute-puissante vérité révèlent l'excellence des hommes (ἀνδρῶν δ'ἀρετὰν σοφία τε παγκρατής τ'ἐλέγχει ἀλαθεία)».

Selon Lesher, la conception de l'*elenchos* qui prévaut au ve siècle, et notamment chez les Tragiques, est celle d'après laquelle l'*elenchos* est ce qui «teste», éprouve et, par le fait même, révèle la véritable nature d'un individu ou d'une chose. Il ne fait aucun doute que l'on peut trouver chez chacun de ces auteurs des occurrences qui vont dans le sens de cette thèse. Lesher a toutefois laissé de côté de nombreux passages où l'association d'*elenchos* aux idées de «honte» et de «déshonneur» est la preuve éclatante d'une incontestable survivance de la conception traditionnelle. Nous pensons, entre autres, à tous ces passages[13] où le verbe ἐξελέγχω est employé dans des contextes où une

[12] *Olympiques* XI (X) 53. Dans les passages qu'il consacre à l'évolution du terme ἔλεγχος, Lesher ne tient pas du tout compte du verbe ἐξελέγχω. Nous verrons bientôt que cet «oubli» fausse quelque peu sa reconstitution de l'évolution sémantique des termes de la famille d'ἔλεγχος.

[13] Cf., chez SOPHOCLE: *Antigone*, v. 395-399; *Trachiniennes*, v. 369-373; *Oedipe-Roi*, v. 297-299; chez EURIPIDE: *Iphigénie en Tauride*, v. 955-957; *Hippolyte*, v. 925-931 et 943-945; *Hélène* v. 884-886; *Électre*, v. 35-36.

personne doit, par le moyen de l'interrogation, démasquer la nature perverse, vile ou criminelle d'un autre individu. 'Εξελέγχω a alors une valeur très voisine de notre verbe «confondre». Dans tous ces passages, la traduction de ἐξελέγχω par «interroger» ou «éprouver» serait exacte dans la mesure où l'emploi de ces verbes laisse entendre que celui qui dirige l'interrogation ne présume pas du résultat de l'enquête, c'est-à-dire, par exemple, qu'il ne présume ni de l'innocence, ni de la culpabilité de la personne interrogée. Une étude attentive de l'emploi du verbe ἐξελέγχω montre que celui-ci a une tout autre valeur: il s'agit non seulement d'interroger, mais surtout d'interroger dans le but de confondre, car le questionneur est à l'avance persuadé que son interlocuteur est coupable d'un délit quelconque (crime, mensonge, etc.) et, fort de cette conviction, il a recours à l'interrogation uniquement pour faire éclater le délit au grand jour et ainsi révéler la culpabilité de la personne interrogée. Le verbe «réfuter» est également impuissant à traduire adéquatement ἐξελέγχω, car il est à la fois trop «logique» et trop neutre du point de vue de la morale. L'usage d'ἐξελέγχω conserve donc une dimension liée à la honte, puisque la personne confondue est nécessairement humiliée, et ce par le fait même qu'elle a été démasquée.

Selon Lesher, la prochaine mutation sémantique, décisive en ce qu'elle orienterait ἔλεγχος vers sa signification philosophique de «réfutation», se produirait dans les *Histoires* d'Hérodote: «there is one passage in which Herodotes employs the verb *elencho* to refer not to the testing or examination of an account, but to the controverting or refuting of someone's story. In II 115, the men who travelled with Alexander are allowed to tell their own version of what he did, and Herodotus says that 'they *elenchon* his story', which seems to mean that they refuted it»[14]. On aura remarqué que Lesher, dont on a vu qu'il ignore systématiquement ἐξελέγχω, reconnaît comme seules significations d'ἐλέγχω les verbes «tester» et «examiner». Nous aimerions montrer que c'est précisément parce qu'il n'a pas vu le sens de «confondre» qu'il mésinterprète le passage en question et qu'il y voit à tort une des premières occurrences, sinon la première, où ἐλέγχω a le sens de «réfuter».

Le passage controversé est donc II 115. Hérodote y raconte comment Alexandre (Pâris), sur le chemin du retour vers Troie, après le rapt d'Hélène à Sparte, échoua avec ses navires sur les côtes d'Égypte.

[14] J.H. LESHER, *art. cité*, p. 7.

Après que ses esclaves eurent révélé l'injustice qu'il avait commise à l'endroit de Ménélas, Alexandre fut conduit devant Protée et, là, il fut contraint de s'expliquer: «Alexandre lui exposa tout au long sa généalogie, lui dit le nom de son pays, lui fit connaître le point de départ de sa navigation. Protée lui demanda ensuite où il avait pris Hélène; et, comme Alexandre s'embarrassait dans ses explications et ne disait pas la vérité (πλανωμένου δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐν τῷ λόγῳ καὶ οὐ λέγοντος τὴν ἀληθείην), ceux qui s'étaient constitués suppliants le convainquirent de mensonge et racontèrent toute l'histoire de son méfait (ἤλεγχον οἱ γενόμενοι ἱκέται ἐξηγεόμενοι πάντα λόγον τοῦ ἀδικήματος)»[15]. L'interprétation que Lesher donne de ce passage est tendancieuse puisqu'il laisse entendre que les esclaves d'Alexandre ont réfuté le récit de ce dernier. Or, Hérodote ne dit rien de tel. Les esclaves ont humilié et confondu Alexandre par le seul fait qu'ils ont raconté comment les choses s'étaient vraiment passées, en bref qu'Alexandre avait profité de l'absence de Ménélas, dont il était l'hôte, pour enlever sa femme Hélène. Les esclaves ne réfutent pas, *stricto sensu*, le récit d'Alexandre, c'est-à-dire qu'ils ne tentent pas de prouver le contraire de ce que leur maître raconte. Il n'y a, entre Alexandre et ses esclaves, aucune médiation qui prenne la forme d'un échange de questions et de réponses, d'objections et de répliques, médiation sans laquelle aucune réfutation ne saurait avoir lieu. Le seul récit de l'injustice commise, récit qui prend la forme d'un monologue, suffit à confondre Alexandre. L'infortuné ravisseur d'Hélène est embarrassé par la question de Protée, et l'explication qu'il invente péniblement ne convainc personne, tant elle éclate de fausseté. Ses esclaves le convainquent de mensonge par le récit de ce qui s'est vraiment passé. Ce récit a bien pour effet de confondre et d'humilier Alexandre, et en voici la preuve: lorsqu'il reprend la parole, Protée traite Alexandre de «plus méchant des hommes» (ὦ κάκιστε ἀνδρῶν, II 115, 16), et ce, devant tous ceux qui sont assemblés. Il suffit donc que les esclaves le dénoncent pour que l'*elenchos* ait lieu. Cette immédiateté de l'*elenchos* nous permettra peut-être de jeter un pont entre les sens de «faire honte à» et «confondre», «convaincre de mensonge». Dans la mesure où le mensonge est contraire à l'honneur, c'est faire honte à quelqu'un que de révéler qu'il ment. Il n'est pas nécessaire de prouver

[15] II 115, 6-12 (trad. Legrand). Cette traduction est inexacte car elle laisse entendre que les esclaves s'employèrent d'abord à confondre Alexandre et qu'ils firent ensuite le récit de son injustice. En fait, c'est à l'occasion du récit de l'injustice commise que les esclaves confondent leur maître.

longuement qu'il ment, car il suffit de révéler qu'il ment pour aussitôt le déshonorer et lui faire honte.

Lesher a abordé le passage II, 115 en croyant que ἐλέγχω a toujours le sens de «tester», «examiner» ou même «interroger». Parce que le verbe ἐλέγχω ne peut pas avoir ce sens en II 115 — les esclaves ne se livrent en effet à aucun examen du récit d'Alexandre, — Lesher a cru y voir la première apparition du sens de «réfuter». Nous avons cependant indiqué qu'on retrouve, chez les trois grands Tragiques, des passages où le verbe ἐξελέγχω a un sens voisin de notre verbe «confondre», sens que Lesher n'a pas du tout repéré. C'est parce qu'il n'a pas identifié ce sens que Lesher attribue au passage II 115 une importance, quant à l'évolution du sens d'ἔλεγχος, qu'il n'a pas. L'occurrence de II 115 n'est qu'un exemple de plus dans la liste, déjà nombreuse, des passages où ἐλέγχω a le sens de «confondre»[16].

2.0. *L'ἔλεγχος juridique*

C'est immédiatement après avoir parlé d'Hérodote que Lesher passe à Platon, où il n'a aucune peine à relever des occurrences où ἐλέγχω signifie «réfuter». C'est aller plutôt vite en besogne. Si chez Hérodote (II, 115), ἐλέγχω n'a pas le sens de «réfuter», ce que nous croyons avoir démontré, alors on ne voit pas très bien comment ἐλέγχω a pu évoluer de «tester» et «confondre» à «réfuter». C'est dire que l'on peut faire à Lesher le même reproche qu'il adressait à ceux qui méconnaissent l'évolution d'ἐλέγχω, à savoir de sauter les étapes et de négliger la lente évolution, les glissements successifs.

Mais il y a plus: croyant que le sens de «réfuter» est attesté dès Hérodote, Lesher se croit autorisé à traiter de Platon et même d'Aristote. Ce faisant, il ne dit pas un seul mot des orateurs (Lysias, Antiphon, Démosthène, Isocrate, Isée, Eschine, Andocide etc.) qui ont écrit des discours destinés à être prononcés devant les tribunaux, alors que pour Chantraine la pratique dialectique de l'*elenchos* est précisément issue de l'usage des tribunaux[17]. Cette prétendue influence de la pratique des

[16] L'espace nous manque pour commenter I 24, 27-32 et I 117, 1-8, deux passages ignorés de Lesher et qui sont fort instructifs en ce qu'ils montrent bien que le verbe ἐλέγχω, dans le sens de «confondre», a conservé une dimension de son sens primitif («faire honte à»).

[17] Cf. *op. cit.* (s.v. ἔλεγχος). BRISSON (*Platon: Lettres*, Paris, Garnier Flammarion, 1987, p. 225, n. 116) suit Chantraine sur ce point, mais il ajoute un intermédiaire entre les tribunaux et la dialectique, à savoir les sophistes.

tribunaux sur la dialectique est invoquée par de plus en plus d'auteurs[18], au point qu'elle est en passe de devenir la tarte à la crème des études sur les origines de la dialectique. Non pas que cette influence soit illusoire ou fausse; mais une fois qu'on a affirmé cette influence, tout reste à dire. Il faut en effet essayer de découvrir quels sont les aspects de la pratique des tribunaux qui ont pu marquer la dialectique. L'on ne peut plus se contenter de dire que les joutes oratoires devant les tribunaux ont déterminé la dialectique; il faut dorénavant identifier et spécifier quelles sont les procédures en usage dans les tribunaux qui ont pu influer sur la naissance et le développement de la dialectique.

C'est essentiellement à partir des œuvres des orateurs des Ve et IVe siècles (Antiphon, Lysias, Isée, Andocide, Isocrate, Démosthène, Eschine) que l'on peut reconstituer la pratique juridique de l'*elenchos*. C'est sans aucun doute dans ce corpus que l'on retrouve le plus grand nombre d'occurrences d'ἔλεγχος et de termes de la même famille[19]. C'est dire que la pratique de l'*elenchos* devant les tribunaux ne saurait être négligée par celui qui désire comprendre l'évolution de ce terme. Le travail de Lesher comporte donc une importante lacune. Nous avons déjà fait remarquer que les textes de ce corpus datent des Ve et IVe siècles. Même si Antiphon est né plus de cinquante ans avant Platon et que Démosthène est mort la même année qu'Aristote, le corpus des orateurs présente une grande homogénéité pour ce qui est des procédures judiciaires. Il semble en effet que la pratique juridique de l'*elenchos* est

[18] Cf. H.D. RANKIN, *Sophists, Socratics and Cynics*, Totowa, Barnes & Noble Books, 1983, p. 25: «Dialectic and eristic have their origins in the wrangling of the law courts»; cf. aussi D.A.G. HINKS, «Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric», in *The Classical Quarterly*, 1940 (34), p. 60-69.

[19] Nous avons effectué un petit sondage chez Platon et Démosthène pour les trois termes qui, habituellement, sont les plus fréquemment employés, à savoir: ἔλεγχος, ἐλέγχω, ἐξελέγχω. Nous avons consigné les résultats de notre enquête dans ce tableau:

	ἔλεγχος	ἐλέγχω	ἐξελέγχω	total
Démosthène	43	51	163	257
Platon	27	99	51	177

Ce sondage a été effectué à partir des sources suivantes: pour Démosthène, cf. *Tables fréquentielles de grec classique* (sous la direction de J.C. CARRIÈRE), Annales littéraires de l'Université de Besançon (366), Paris, Les Belles Lettres, 1985; pour Platon, cf. L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Maney & Son, 1976.

demeurée pratiquement inchangée depuis Antiphon (487-427) jusqu'à Démosthène (385-322)[20].

Il nous faut premièrement préciser, si peu que ce soit, le contexte où se déroule le procès (ἀγῶν). Celui-ci partage avec l'échange dialectique une caractéristique commune: les deux personnes qui s'affrontent parlent en leur nom propre et ne représentent qu'elles-mêmes[21]. L'accusé et l'accusateur ne sont pas représentés par des avocats: c'est là un trait qui rapproche le procès et la joute dialectique. En revanche, la différence fondamentale entre le procès et la dialectique réside, nous semble-t-il, en ce que l'accusé et l'accusateur ne cherchent pas à se convaincre mutuellement. Le différend qui les oppose et qui fait qu'ils s'affrontent est total et insurmontable. Personne ne poursuit donc l'objectif de faire reconnaître à l'autre qu'il est dans l'erreur. Il est en effet ridicule d'espérer que l'accusé amène l'accusateur à admettre qu'il n'a pas commis le crime pour lequel il est accusé. Chacun reste sur ses positions et il est illusoire de penser que l'un puisse faire admettre ses vues à l'autre. L'accusateur tente de prouver la culpabilité de l'accusé, et ce dernier a la ferme intention d'établir son innocence. Ils cherchent donc tous deux à convaincre les juges, car ce sont ces derniers qui trancheront et décideront. On voit en quoi le procès diffère essentiellement de la dialectique, où les deux interlocuteurs ne désespèrent pas de se convaincre mutuellement: le but de l'échange est d'amener l'autre à reconnaître ce que l'on avance, ou encore à reconnaître que ce qu'il dit lui-même est incohérent et inconsistant. On ne constate rien de tel devant les tribunaux. Lorsqu'on se penche sur l'usage juridique de l'*elenchos*, il faut donc tenir compte de ce contexte particulier. Et on s'apercevra rapidement que ce type d'*elenchos* est tout entier soumis aux exigences de la preuve.

Ἐλέγχειν avait, on s'en souvient, acquis le sens de «révéler» la vraie nature d'une chose. Il y a dans la littérature juridique d'innombrables passages où, précisément, l'accusateur clame son intention de révéler et de prouver la culpabilité de son adversaire.

[20] Sur le conservatisme de la procédure juridique grecque, cf. L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey, 1955, p. 6-7; réimpression chez Arno Press, New York, 1979.

[21] Cf. D.M. MACDOWELL, *The Law in Classical Athens*, New York, Cornell University Press, 1978, p. 250.

2.1. L'importance de la preuve

Il est plutôt vain d'espérer, on le comprend aisément, que le conflit opposant l'accusateur et l'accusé se résoudra par une quelconque discussion entre les deux. L'opposition est absolue et irréductible. Le langage est impuissant à rapprocher les deux parties. Le conflit ne peut se résoudre qu'à l'avantage de l'un des deux et l'élément qui favorisera cette décision proviendra nécessairement de l'extérieur. En effet, seule une preuve ne tirant pas son origine de la situation de conflit que constitue l'ἀγῶν peut trancher au profit de l'un des deux. Cette preuve, qu'elle soit un fait, un témoignage ou quoi que ce soit d'autre, est extérieure au contexte de communication existant entre les adversaires, c'est-à-dire qu'elle ne naît pas de l'échange entre ces derniers.

2.2. La «volonté» de prouver

Le premier contexte où l'on rencontre ἐλέγχειν est donc celui où l'accusateur veut «prouver» la culpabilité de son adversaire. L'accusateur prétend pouvoir «révéler» que l'accusé est bien un assassin, un voleur, etc. Ce dernier, de son côté, proteste de son innocence et conteste que l'on soit parvenu à prouver ou à démontrer qu'il est bien tel que son accusateur le prétend.

L'accusateur cherche donc à confondre son adversaire par la démonstration de sa culpabilité. Le verbe ἐλέγχω a souvent, dans ce contexte, le sens fort et marqué de «prouver», «établir» et «démontrer». Il n'est d'ailleurs pas rare que, dans cet emploi, ἐλέγχω soit utilisé comme un synonyme des verbes ἐπιδεικνύναι et ἀποδεικνύναι:

«... de même que je l'ai convaincu (ἐξήλεγξα), lui de détenir des valeurs aussi considérables, j'en prouverai (ἐπιδείξω) autant à la charge des deux autres»[22].

«Pour moi, juges, je n'ai pas fait partie des Quatre-Cents; je défie n'importe lequel de mes accusateurs de venir ici m'en convaincre (ἐλεγξάτω). Personne ne pourra non plus prouver (οὐδείς ἀποδείξει) qu'après l'établissement des Trente, j'ai fait partie du Conseil ou exercé aucune charge»[23].

Les traducteurs ont souvent recours à l'expression «convaincre de» pour rendre ἐλέγχω. Cette expression est heureuse car elle traduit à

[22] DÉMOSTHÈNE XXVII 52 (trad. Gernet).

[23] LYSIAS XXV 14 (trad. Gernet); cf. aussi ANTIPHON VI 26; ISOCRATE XVIII 40; ESCHINE II 203; DÉMOSTHÈNE XLV 40; L2; LIX 90, 105; ANDOCIDE II 3.

merveille le sens marqué de ce verbe. En effet, «convaincre un tel de meurtre» équivaut parfaitement à «prouver qu'un tel est un meurtrier». Rappelons toutefois que dans l'expression «convaincre de», la présence du verbe «convaincre» ne doit pas nous abuser. «Convaincre», dans ce cas bien précis, ne peut en effet être considéré comme un synonyme de «persuader»! Si Y convainc X de meurtre, cela ne signifie pas, loin de là, que Y est parvenu à faire admettre à X qu'il est un meurtrier. Cela signifie tout simplement que Y a établi que X est un meurtrier, et ce, peu importe que X le reconnaisse ou non. Ce fait n'est pas sans importance, car, ainsi que nous aurons souvent l'occasion de le faire remarquer, l'*elenchos* juridique ne repose absolument pas, à la différence de l'*elenchos* dialectique, sur un échange verbal entre les deux adversaires.

Les passages où ἐλέγχω a le sens de «convaincre de» sont innombrables chez les logographes. En voici quelques-uns:

«Je veux d'abord vous rappeler que, pour être meurtrier, il ne suffit pas d'être accusé de meurtre: il faut en être convaincu (ἀλλ'ἐάν τις ἐλεγχθῇ)»[24].
«Mon père, lui, n'ayant rien à se reprocher à votre égard, s'est offert à la justice, au lendemain même des événements, alors que vos souvenirs étaient le plus vifs et qu'il était le plus facile de le convaincre d'un méfait (ἐλεγχθήσεσθαι)»[25].
«ils savent que, convaincus de mensonge (ψευδόμενοι ἐλεγχθῶσιν), ils ne souffriraient rien de plus que ce qu'ils souffrent»[26].
«Vous savez tous, je pense, que, bien des fois, des hommes qui avaient entassé les plus graves accusations, ont été tout de suite si évidemment convaincus de mensonge (ἐξηλέγχθησαν ψευδόμενοι) qu'ils ont quitté le tribunal après avoir soulevé, par leur conduite, une réprobation universelle»[27].

On aura remarqué, dans les dernières citations, que le verbe ἐλέγχω est conjugué au passif et qu'il est accompagné d'un participe. Cette tournure traduit magnifiquement l'un des emplois les plus anciens de ἐλέγχω, qui est, on s'en souvient, le fait de révéler la véritable nature d'un individu. Une personne convaincue de mensonge, c'est quelqu'un dont la nature mensongère a été découverte et mise en lumière. Cette tournure si particulière, ἐλέγχω et un participe, n'est pas non plus sans

[24] ANTIPHON III 4, 3 (trad. Gernet).
[25] LYSIAS XX 22 (trad. Gernet).
[26] LYSIAS V 4 (trad. Gernet).
[27] LYSIAS XIX 4 (trad. Gernet); cf. aussi XXV 5; XXX 8 et XXXI 3.

rapport avec le sens primitif de ἐλέγχω, soit «déshonorer» et «faire honte à». En effet, nous avons pu vérifier que dans la presque totalité des occurrences où l'on rencontre la tournure ἐλέγχω et un participe, le participe traduit une nature ou une dimension qui déshonore la personne qui s'est révélée la posséder. Cette tournure s'emploie donc presque toujours pour exprimer qu'une personne a été convaincue de mensonge, d'injustice, etc. Convaincre un individu de mensonge ou d'injustice, c'est aussi, dans la mesure où les procès sont publics et se déroulent au grand jour, faire honte à l'individu ainsi démasqué.

Au reste, que le sens primitif d'ἐλέγχω soit encore vivace en plein milieu du IVe siècle, c'est ce que prouve le passage suivant de Démosthène:

«Tu fais injure à toi-même et à tes parents morts, tu insultes la cité. Le bienfait que ton père, puis Phormion ont obtenu de la générosité des Athéniens, tu devrais l'entourer d'un soin jaloux dans un haut souci de l'honneur, aussi bien pour ceux qui l'ont accordé que pour vous qui l'avez reçu: et tu le traînes en public (ἄγεις εἰς μέσον), tu le montres du doigt (δεικνύεις), tu le dénonces (ἐλέγχεις); tu fais presque honte à Athènes d'avoir fait un citoyen d'un homme comme toi»[28].

L'*elenchos* juridique consiste donc essentiellement à démontrer la culpabilité d'une personne. Mais la question se pose: comment établit-on cette preuve? En d'autres mots, sur quoi se fonde et repose l'*elenchos*? Cette question fondamentale, que nous allons maintenant aborder, nous permettra de mesurer le fossé qui sépare la pratique judiciaire de l'échange dialectique.

2.3. Les sources et les fondements de la preuve

Nous avons déjà fait remarquer que le procès ne consiste pas en une joute verbale entre l'accusateur et l'accusé. La tâche de l'accusateur est de convaincre son adversaire d'un quelconque méfait et la meilleure façon d'atteindre cet objectif n'est certes pas d'essayer d'amener l'adversaire à reconnaître qu'il est effectivement coupable de tel ou tel délit. L'accusateur parviendra à ses fins s'il réussit à fournir des preuves, à produire des faits qui seront accablants pour son adversaire. Il ressort clairement d'un passage d'Antiphon que les vraisemblances (εἰκότα) et les témoins (μαρτύρες) constituent les deux principales sources de la preuve: «Quant à nous, nous ne vous demandons rien; nous vous

[28] XXXVI 47 (trad. Gernet).

disons simplement: si sa culpabilité n'est ici prouvée ni par les vraisemblances, ni par les témoignages (εἰ μήτε ἐκ τῶν εἰκότων μήτε ἐκ τῶν μαρτυρουμένων οὗτος νῦν ἐλέγχεται), il n'y a plus aucune preuve possible contre les accusés (οὐκ ἔστιν ἔτι τῶν διωκομένων ἔλεγχος οὐδείς)»[29].

2.3.1. Les vraisemblances

Notre intention n'est pas ici d'expliquer le cours d'un procès ou encore d'analyser en profondeur le système judiciaire grec. Pour ces questions, il vaut mieux s'en remettre aux ouvrages de spécialistes[30]. Notre but est uniquement de tirer les conclusions qui s'imposent sur les différents modes d'obtention de la preuve, sur les sources de l'ἔλεγχος.

En l'absence de témoins ou de faits qui accableraient sans retour l'accusé, l'accusateur peut s'en remettre aux vraisemblances:

«L'évidence faisant défaut, il reste que les vraisemblances le dénoncent (ὑπὸ τῶν εἰκότων ἐλεγχόμενος), lui seul et aucun autre, comme le meurtrier. Aussi bien, les crimes de cette sorte ne se commettent pas devant témoins, mais dans le secret»[31].
«Ils affectent de s'appuyer sur les vraisemblances pour me convaincre (ἐκ δὲ τῶν εἰκότων προσποιούμενοί με ἐλέγχειν): mais ils ne me dénoncent pas comme le meurtrier vraisemblable (εἰκότως), mais comme le meurtrier réel (ὄντως). En fait, les vraisemblances (τὰ εἰκότα) sont plutôt pour moi comme je l'ai démontré»[32].

2.3.2. Les témoins

Mais la façon la plus sûre de convaincre son adversaire d'un quelconque délit est de produire contre lui plusieurs témoignages accablants. Le fait de pouvoir ainsi présenter de nombreux témoins constitue, de l'avis de tous les logographes, la source par excellence de la preuve:

«Vous ne l'ignorez pas, juges: jamais les contraintes ne sont plus fortes et plus efficaces parmi les hommes, et la preuve (ἔλεγχοι) qu'on en tire sur les questions de droit plus certaine (σαφέστατοι) et plus convain-

[29] ANTIPHON II 3, 9 (trad. Gernet).

[30] Sur l'organisation du système judiciaire athénien, on pourra consulter: R.J. BONNER et G. SMITH, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, (2 vol.), Chicago, University Press, 1930-31.

[31] ANTIPHON II 3, 8 (trad. Gernet).

[32] ANTIPHON II 4, 10 (trad. Gernet).

cante (πιστότατοι) que lorsqu'il y a de nombreux témoins (πολλοὶ οἱ συνειδότες)»[33].
«Qui a vu Euktémon lui rendre les derniers devoirs? Et encore, où vont les enfants pour offrir les sacrifices et les libations funèbres? Qui a été témoin de ces cérémonies parmi les citoyens et parmi les esclaves d'Euktémon? Voilà tout ce qui peut faire la preuve (Ταῦτα γάρ ἐστιν ἔλεγχος ἅπαντα), mais non des invectives»[34].
«D'après les dires de l'accusateur, c'est sous l'archontat de Souniadès que j'aurais déraciné l'olivier de l'enclos; et mes fermiers, qui ont exploité avant moi pendant pas mal d'années, témoignent (μεμαρτυρήκασιν) qu'il n'y avait pas de tronc d'olivier dans le champ: y a-t-il une preuve plus éclatante que mon adversaire est un menteur (καίτοι πῶς ἄν τις φανερώτερον ἐλέγξειε ψευδόμενον τὸν κατήγορον)?»[35].

Mais qu'est-ce qui rendait ces témoins et ces témoignages dignes de foi? Pourquoi méritaient-ils créance? Les témoins athéniens ne se parjuraient-ils donc jamais? Il y avait bien entendu des peines qui, comme aujourd'hui, étaient prévues en cas de faux-témoignage[36]. Ces peines avaient évidemment un effet dissuasif sur ceux qui auraient pu être tentés de se parjurer, mais la crédibilité des témoignages ne se fondait pas tant sur cette menace que sur le fait que les témoins avaient préalablement, du moins ceux d'entre eux qui étaient de condition servile, été soumis à la question, c'est-à-dire torturés. Le témoignage des esclaves ne pouvait en effet être produit devant le tribunal que s'il avait été obtenu sous la torture[37]. La raison de cette règle semble bien avoir été la suivante: comme les esclaves susceptibles d'agir comme témoins appartenaient presque toujours soit à l'accusé, soit à l'accusateur, il y avait fort à craindre que les esclaves n'osent rien dire qui fût contraire aux intérêts de leur maître, à moins que la pression exercée pour qu'ils livrent la vérité ne fût encore plus redoutable que le châtiment dont ils étaient menacés si jamais ils s'aventuraient à révéler des choses qui fussent nuisibles à leur maître[38]. Quoi qu'il en soit, c'est une idée largement répandue, presque un lieu commun de la conception grecque du droit, qu'un témoin soumis à la torture ne peut pas produire un faux témoignage:

[33] ANTIPHON VI 25 (trad. Gernet).
[34] ISÉE VI 65 (trad. Roussel).
[35] LYSIAS VII 11 (trad. Gernet); cf. aussi VII 20 et DÉMOSTHÈNE XXXV 27.
[36] Cf. ANDOCIDE I 7; LYSIAS XIX 4; ANTIPHON II 4, 7 (on lira avec profit la note que Gernet, dans sa traduction, consacre à ce passage); cf. aussi D.M. MACDOWELL, *op. cit.*, p. 244-45.
[37] Cf. R.J. BONNER et G. SMITH, *op. cit.*, II, p. 126.
[38] Cf. D.M. MACDOWELL, *op. cit.*, p. 245.

«Pour vous, vous êtes d'avis que dans les affaires privées ou publiques, la question (βάσανον) est le plus sûr moyen de preuve (ἀκριβέστατον ἔλεγχον). Et quand vous vous trouvez en présence à la fois d'esclaves et d'hommes libres et qu'il faut tirer au clair un point contesté, vous n'avez pas recours aux témoignages des hommes libres; mais c'est en donnant la question aux esclaves (τοὺς δούλους βασανίζοντες) que vous cherchez à établir la vérité des faits. Chose naturelle, juges: en effet, vous avez conscience que déjà certains témoins vous ont l'apparence de faux témoins, mais que ceux qui ont été mis à la question (τῶν δὲ βασανισθέντων) n'ont jamais été convaincus de n'avoir pas dit la vérité à la suite de la question (πώποτε ἐξηλέγχθησαν ὡς οὐκ ἀληθῆ ἐκ τῶν βασάνων εἰπόντες)»[39].

«Pourquoi devez-vous croire en mes paroles? N'est-ce pas à cause des témoignages? Je le pense. Et pourquoi croire les témoins? N'est-ce pas à cause de la torture? (Οὐκ ἐκ τῶν βασάνων;) C'est vraisemblable»[40].

«Telle était la sommation que je lui adressai, et tous les assistants la déclarèrent équitable: il a refusé de s'en rapporter à un moyen aussi sûr et, comme s'il y avait des preuves plus certaines (σαφεστέρων ἐλέγχων), en pareille matière, que la torture et les témoignages (βασάνων καὶ μαρτυριῶν), il n'a ni fourni de témoignages, pour établir que la dot avait été versée, ni livré à la question (εἰς βάσανον) les esclaves qui étaient au courant, pour établir que le divorce était effectif; il a répondu à ma demande par le mépris le plus insolent, se refusant à toute conversation. Peut-on être plus odieux? Peut-on se targuer plus délibérément de méconnaître le droit»[41]?

Le plus sûr moyen d'établir la véracité des témoignages qui nous sont favorables est d'offrir à la partie adverse le soin de torturer les témoins que l'on désire présenter. Si les témoignages sont confirmés par la torture, on met la partie adverse dans l'impossibilité de les contester:

«Voilà ce que je déclarai devant le tribunal, et sur-le-champ je lui fis sommation, renouvelée le lendemain devant les mêmes juges, de prendre autant de témoins qu'il voudrait, d'aller trouver ceux qui avaient assisté à l'événement — je lui indiquai chacun par son nom — de les interroger et de pousser l'enquête (τούτους ἐρωτᾶν καὶ ἐλέγχειν): pour les hommes libres, comme il convient à des hommes libres qui, par respect d'eux-mêmes et de la justice, étaient disposés à dire la vérité sur les faits; pour les esclaves, en se bornant à l'interrogatoire si le témoignage lui paraissait véridique — sinon, j'étais prêt à lui livrer pour la question (ἐκδιδόναι βασανίζειν) tous les miens, et s'il en réclamait qui ne fussent pas à moi, je m'engageais, après avoir obtenu l'agrément du maître, à

[39] Isée VIII 12-13 (trad. Roussel). Ce texte se retrouve presque tel quel chez Démosthène (XXX 37).

[40] Isée VIII 28 (trad. Roussel).

[41] Démosthène XXX 36 (trad. Gernet).

les lui livrer pour qu'il les mît à la torture (βασανίζειν) de telle manière qu'il lui plairait»[42].

De plus, si les adversaires n'acceptent pas l'offre qui leur est faite de mettre à la question les témoins qu'on leur présente, on peut tirer de leur refus une forte présomption en notre faveur[43]. Si, à l'inverse, l'une des deux parties refuse de livrer à l'autre ses témoins, de crainte qu'ils ne soient mis à la question, on peut nourrir une forte suspicion contre la partie qui a signifié son refus:

«Voilà, juges, la sommation que j'ai adressée à Stéphanos. Il ne l'a pas acceptée. Dès lors, le procès ne vous semble-t-il pas tranché par Stéphanos lui-même en ce sens que Néera tombe sous les coups de l'accusation que j'ai portée contre elle, que mes allégations sont exactes et mes témoignages véridiques, que tous ses arguments seront des mensonges et qu'il en aura lui-même dénoncé la fausseté (καὶ ἐξελέγξει αὐτὸς αὐτὸν ὅτι οὐδὲν ὑγιὲς λέγει) en refusant de me livrer pour la question (εἰς βασάνους) les esclaves que je lui réclamais»[44]?

Tous ces textes montrent à merveille que la torture et le supplice de la question sont perçus comme l'épreuve ultime, soit le test qui permet de vérifier la véracité d'un témoignage. Dans tous ces passages, où il est si étroitement lié à la torture (βασάνος), *elenchos* conserve son sens ancien d'épreuve décisive, qui ne peut tromper, où la véritable nature d'une chose, en l'occurrence la véracité d'un témoignage, se trouve révélée et mise en lumière:

«Vous ne devez donc pas admettre qu'il se refuse à la question (βασανισθῆναι) sous le prétexte que la femme est libre. Traitez-le plutôt de sycophante, pour avoir esquivé une épreuve aussi concluante (παραλιπὼν ἔλεγχον οὕτως ἀκριβῆ) en croyant vous tromper facilement»[45].
«Je vins le trouver, accompagné de témoins; je lui dis que j'avais encore tous les esclaves que je possédais au moment où j'avais acquis le champ, et que j'étais prêt à lui livrer pour la question (παραδοῦναι βασανίζειν) celui qu'il voudrait: c'était là, à mon sens, l'épreuve la plus décisive (τὸν ἔλεγχον ἰσχυρότατον) pour ses dires et pour mes actes»[46].

[42] ANTIPHON VI 23 (trad. Gernet); cf. aussi VI 24 et 26; ISÉE VIII 10 et 13.
[43] Cf. ANTIPHON VI 24-27; ISOCRATE XVII 53; cf. enfin D.M. MACDOWELL, *op. cit.*, p. 245.
[44] DÉMOSTHÈNE LIX 125 (trad. Gernet); cf. aussi LYSIAS IV 10-12 et ISÉE VIII 10-11.
[45] LYSIAS IV 14 (trad. Gernet).
[46] LYSIAS VII 34 (trad. Gernet); cf. aussi DÉMOSTHÈNE XXX 29.

Un passage d'Antiphon (V 32) et un autre d'Aristote (*Rhét.* I 15, 1376b30 sq.) montrent cependant que d'aucuns avaient nettement perçu les limites de la torture comme moyen réputé infaillible d'obtention d'un témoignage véridique. Le désir de voir leur supplice se terminer au plus vite pouvait inciter plusieurs esclaves à faire les réponses qu'espéraient obtenir ceux qui les soumettaient à la question. Il ne faut en effet pas perdre de vue que les esclaves n'étaient pas torturés par leur maître, mais par les adversaires de ce dernier. La reconnaissance des limites de la torture a elle-même ses limites dans la mesure où elle ne procède pas d'une quelconque sollicitude envers les esclaves, mais uniquement du constat des déficiences et des insuffisances de la torture en tant que moyen prétendument efficace de produire un témoignage sûr. Enfin, la reconnaissance des limites de la torture demeure un fait relativement isolé et elle n'était certes pas en mesure d'entamer la quasi-unanimité dont jouissait ce mode d'interrogation.

2.4. L'extériorité et l'antériorité de l'ἔλεγχος par rapport à l'ἀγῶν

Ce rapide survol des emplois du terme ἔλεγχος dans le contexte judiciaire avait pour but de nous aider à préciser la nature et les principaux aspects de la prétendue filiation entre les pratiques juridique et dialectique de l'*elenchos*. Or, ce qui frappe, à la fin de ce survol, c'est à quel point l'*elenchos* est pour ainsi dire antérieur et extérieur au procès comme tel. On a pu constater que la presque totalité des occurrences du terme ἔλεγχος sont liées à la notion de preuve, et que cette dernière se fabrique ou s'obtient dans des étapes préliminaires à l'ἀγῶν. L'*elenchos* se fonde essentiellement sur les témoins et les témoignages que l'on peut rassembler *avant même* l'ouverture du procès. C'est en ce sens que nous disons que l'*elenchos* est antérieur et extérieur au procès. Force nous est de constater qu'il n'y aucun passage où *elenchos* est mis en rapport avec un quelconque débat oratoire, un quelconque jeu de questions et de réponses où s'affronteraient les deux adversaires, l'accusateur et l'accusé. L'*elenchos* juridique n'est donc jamais le fruit d'un affrontement verbal entre deux individus placés en situation de conflit, il ne jaillit jamais d'une quelconque médiation où l'un des points de vue réussirait à s'imposer à l'autre.

Et pourtant, s'il est vrai que l'*elenchos* dialectique tire sa source de la pratique juridique, on se serait attendu à ce qu'il existât une certaine forme de joute oratoire ou de débat dialogué entre les deux protagonis-

tes. Mais il n'en est rien. L'accusateur prononce son discours, puis l'accusé le sien, et enfin chacun des deux a droit à une réplique[47]. L'*elenchos* juridique est essentiellement *monologique* et étranger au procès dans la mesure où l'accusateur présente et soumet des preuves qu'il a préalablement recueillies.

Le plus ironique est que les seules occurrences où ἔλεγχος est mis en rapport avec les termes «question» et «interrogation» sont celles où les esclaves sont soumis à la torture et au supplice de la question. Il va sans dire que ce n'est pas du côté de ce genre de «question» qu'il faut chercher l'origine de l'*elenchos* dialectique.

2.5. Aperçu d'une possible filiation entre les pratiques juridique et dialectique

L'étude du terme ἔλεγχος, tel qu'il est employé dans le contexte juridique, semble tout à fait impuissante à expliquer la prétendue filiation entre les pratiques juridique et dialectique. Faut-il pour autant désespérer de trouver ce qui dans les débats judiciaires a pu influer sur le développement de la dialectique? Nous ne le croyons pas. Nous connaissons en effet, grâce à certains passages de Lysias[48], l'existence d'une certaine procédure, nommée ἐρώτησις, en vertu de laquelle l'accusateur avait le loisir d'interroger directement l'accusé, et ce, au cours même du procès. On saisit tout de suite l'importance de ce fait: cette situation s'apparente au plus haut point à un contexte dialectique où les deux protagonistes sont engagés dans un jeu de questions et de réponses. Pour précieuses qu'elles soient, ces indications contenues chez Lysias demeurent décevantes, en ce qu'elles ne font qu'indiquer l'existence de tels échanges directs entre l'accusateur et l'accusé[49]. Aucun logographe ne rapporte dans ses discours la lettre même de ces échanges entre les deux protagonistes. Nous savons que cet «interrogatoire»

[47] Cette structure, où alternent la plaidoierie et le réquisitoire, apparaît très nettement dans les *Tétralogies* d'Antiphon. Selon MacDowell (*op. cit*, p. 249), cette structure quadripartite se retrouve dans tous les cas d'homicide et dans la plupart des procès concernant des litiges entre des particuliers. Dans les causes d'intérêt public, où les discours étaient habituellement plus longs, les protagonistes n'avaient sans doute le droit de prononcer qu'un seul discours.

[48] Cf. LYSIAS XII 23-25; XIII 30 et XXII 5; cf. également ISÉE XI 4-6 et DÉMOSTHÈNE XLVI 10.

[49] «In the few interrogatories that have been preserved little or no information of value is discovered». (R.J. BONNER & G. SMITH, *op. cit.*, II, p. 122).

existait, mais nous n'avons aucune idée de la forme exacte qu'il pouvait bien revêtir. La question se pose évidemment de savoir pourquoi les logographes n'ont pas consigné par écrit ces échanges qui avaient sans aucun doute une importance réelle sur le déroulement du procès. La réponse est simple: les logographes n'ont pas rapporté ces échanges, parce qu'ils ne pouvaient tout simplement pas le faire. Et pourquoi? Il ne faut jamais perdre de vue, comme le souligne R.J. Bonner[50], que dans la mesure où ils les composaient sur commande, les logographes rédigeaient leurs discours avant même l'ouverture du procès. Il leur était donc impossible, dans ces conditions, de rédiger à l'avance l'échange entre les deux adversaires. Cet échange, dont le cours et le déroulement sont tout à fait imprévisibles, constituait en quelque sorte comme l'irruption de la contingence au sein d'un débat où tout avait été savamment planifié et organisé par le logographe. La procédure de l'ἐρώτησις ne jouit donc pas d'une grande faveur: comme son résultat était imprévisible et que son issue pouvait tourner au désavantage de celui qui l'avait entreprise, les individus engagés dans un procès préféraient s'en remettre exclusivement au discours qu'ils avaient commandé à un logographe.

R.J. Bonner et d'autres spécialistes du système juridique athénien[51] ne manquent pourtant pas de signaler qu'il existe un cas où cet échange nous est rapporté dans son intégralité. Il s'agit, on l'aura peut-être deviné, de l'échange entre Socrate et Mélétos dans l'*Apologie*. Ces commentateurs voient donc dans l'*Apologie* un texte qui présente un reflet fidèle de la pratique juridique. Nous verrons cependant qu'il existe plusieurs bonnes raisons de croire que l'*Apologie*, loin d'être un reflet «innocent» et «inconscient» de la pratique judiciaire, contient au contraire une critique, violente et à peine voilée, de la conception juridique de l'*elenchos*.

La preuve de l'existence d'une procédure qui permettait à l'accusateur et à l'accusé d'échanger questions et réponses doit-elle nous amener à reconsidérer notre exposé sur l'*elenchos* juridique? Absolument pas, car à aucun moment l'existence de ces échanges n'est mise en rapport avec l'*elenchos*, c'est-à-dire que ces interrogatoires n'apparaissent jamais

[50] Cf. «Wit and Humour in Athenian Courts», in *Classical Philology*, 1922 (17), p. 97-103; cf. aussi R.J. Bonner & G. Smith, *op. cit.*, II, p. 122.

[51] Cf. R.J. Bonner, *art. cité*, p. 101; R.J. Bonner & G. Smith, *op. cit.*, II, p. 8; D.M. MacDowell, *op. cit.*, p. 250 n. 575; cf. aussi M. Lavency, *Aspects de la logographie judiciaire attique*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1964, p. 69.

comme un moyen supplémentaire d'obtenir une preuve, de démontrer un fait, d'établir l'innocence ou la culpabilité d'un individu: «Lysias' own interrogation of Eratosthenes was probably distressing for Eratosthenes and may have had some effect on the dicasts, *but it produced nothing new*. [...] At best the interrogation was a rhetorical device to embarrass one's opponent rather than a means for securing information»[52]. L'*elenchos* juridique est totalement étranger à la procédure de l'ἐρώτησις et c'est pourquoi nous aimerions maintenant, en guise de conclusion à cette section, dissiper un malentendu qui circule depuis déjà trop longtemps. Plusieurs auteurs[53] ont en effet répandu l'idée, selon nous entièrement fausse, d'après laquelle l'*elenchos* juridique consiste essentiellement en une sorte de contre-interrogatoire, ou, comme le dit si bien l'anglais, de «cross-examination». L'*elenchos* consisterait donc, selon ses auteurs, en une espèce de contre-interrogatoire où l'accusé et l'accusateur se questionnent mutuellement dans l'espoir de faire apparaître des failles dans le discours de leur adversaire respectif. Nous ne contestons pas l'existence de cette procédure; mais le terme ἔλεγχος et les mots de même famille n'apparaissent jamais dans un contexte d'interrogatoire ou de contre-interrogatoire, car cette procédure n'est jamais présentée comme un moyen efficace, voire même possible, d'établir une preuve. Or, l'*elenchos* juridique est tout entier subordonné à la preuve, et celle-ci s'obtient presque toujours dans des étapes antérieures au procès lui-même. Le moyen privilégié d'obtenir une preuve est fourni par les témoins que l'on réussit à rassembler avant l'ouverture du procès. Et il n'est même pas possible, au cours

[52] R.J. Bonner & G. Smith, *op. cit.*, II, p. 122 (nos italiques). Ces deux auteurs poursuivent ainsi: «In the hands of an expert they [= les interrogations] might be useful, but they were both useless and dangerous to a man who bought his speech. For these and other reasons interrogations were abandoned by the speech-writers, although men who conducted their own cases may well have continued to use them. Technically, however, *the admissions of an opponent in court could not be classed as evidence*, because a δίκη ψευδομαρτυρίων could not be brought against him» (p. 122; nos italiques).

[53] Cf., entre autres, J.H. Lesher, *art. cité*, p. 6 et G. Daux, «Sur quelques passages du *Banquet* de Platon», in *Revue des études grecques*, 1942 (55), p. 236-271; Daux affirme en effet (p. 253 n. 2): «On peut confondre (ἔλεγχειν) l'adversaire et réfuter sa thèse de plusieurs manières: par le raisonnement, par les témoignages, par l'interrogatoire pressant qui le met au pied du mur et ne lui permet pas de se dérober dans le mensonge et l'équivoque. De ce troisième procédé l'éloquence judiciaire et la discussion socratique usent abondamment». Il est faux de prétendre que l'éloquence judiciaire «use abondamment» de l'ἐρώτησις car elle ne la considère pas comme un moyen sûr et efficace de produire un ἔλεγχος. Il est cependant vrai que les dialogues socratiques mettent souvent en œuvre ce procédé; mais il s'agit là d'une tout autre histoire.

même du procès, d'interroger ou de contre-interroger les témoins venus déposer en faveur de l'une ou l'autre partie[54]. Répétons-le une fois de plus: l'*elenchos* juridique ne procède pas d'une quelconque médiation entre les deux adversaires, qu'il s'agisse d'un interrogatoire, d'un contre-interrogatoire, etc. La grande innovation de la dialectique sera peut-être, qui sait?, de lier le sort de l'ἔλεγχος à celui de l'ἐρώτησις.

3. *L'Apologie de Socrate*

Ce n'est pas un hasard si nous avons choisi l'*Apologie de Socrate* pour amorcer l'analyse de l'emploi platonicien du terme ἔλεγχος. Il y a en effet deux raisons pour lesquelles nous sommes d'avis qu'une telle analyse se doit absolument de commencer par ce texte. *Premièrement*, il semble que l'on n'ait jusqu'à maintenant jamais tiré toutes les conséquences du fait que le récit de l'oracle de Delphes se présente comme l'origine de la pratique réfutative de Socrate. Plusieurs commentateurs ont certes déjà souligné que cet oracle constituait un tournant dans la vie de Socrate et qu'il était même à l'origine de sa vie philosophique[55]; mais personne n'a insisté sur le fait que cette «vie philosophique» consistait essentiellement dans la pratique de la réfutation, et qu'il est pour le moins étrange que Socrate s'adonne à cette pratique spontanément, sans même l'avoir apprise ou exercée antérieurement. Il y a là un mystère qui mérite d'être éclairci. *Deuxièmement*, bien que par la forme et la structure elle se rapproche beaucoup plus du genre des discours

[54] Cf. L. GERNET, *Introduction* aux *Lois* de Platon, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. CXLVI: «Il faut dire que le témoignage à Athènes reste encore pour l'essentiel une assistance qui consiste à répéter simplement les affirmations de la partie: à la requête de celle-ci, le témoin déclare qu'il est 'à sa connaissance' que les choses sont bien comme elle l'a dit; et l'organisation judiciaire ne permet pas une critique directe ou une information plus poussée, elle ne comporte pas d'interrogatoire de la part du tribunal ni de l'adversaire». Commentant un passage des *Lois* (IX, 855d-856a), où Platon accorde aux juges le pouvoir d'interroger l'accusé et l'accusateur, Gernet écrit: «ces interrogatoires, il est permis de penser que les témoins peuvent y être soumis au même titre que l'accusateur et l'accusé: il y aurait là cette procédure de 'cross-examination' que les droits grecs, en général, ne semblent pas avoir connue». (*ibid.*, p. CXLVII). Cette position de Gernet est confirmée par D.M. MACDOWELL: «Until some date in the first half of the fourth century, witnesses gave their evidence orally and might be questioned by the speaker who called them (but not cross-examined by his opponent)» («Dikasterion», in *The Oxford Classical Dictionary*, 1970 (2ème éd.), p. 343). R.J. Bonner et G. Smith abondent dans le même sens: «In the absence of an opportunity to cross-examine witnesses the opposing litigant had to adopt other means of discrediting and impeaching witnesses» (*op. cit.*, II, p. 123-124).

[55] Cf., entre autres, W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 406-408.

judiciaires que de celui des dialogues socratiques, l'*Apologie* comprend une conception de l'*elenchos* qui tranche radicalement avec celle en vigueur devant les tribunaux. Ce serait donc à tort que de nombreux interprètes ont considéré l'interrogatoire de Mélétos par Socrate comme le reflet fidèle d'une pratique courante lors des procès. L'on s'aperçoit immédiatement que les raisons invoquées pour justifier le primat de l'*Apologie*, en ce qui a trait à l'étude de l'usage platonicien du terme ἔλεγχος, concernent toutes deux la question de l'origine de la pratique réfutative. Il s'agit là d'une question qui mérite certes d'être débattue en tout premier lieu!

3.1. L'oracle de Delphes

Chéréphon se rend à Delphes afin de demander à la Pythie s'il existe sur terre un homme qui soit plus savant que Socrate. On connaît la réponse de la Pythie: nul n'est plus savant que Socrate. Cet oracle laisse ce dernier tout à fait incrédule: «Voyons, que signifie la parole du dieu? quel sens y est caché? j'ai conscience, moi, que je ne suis savant (σοφὸς) ni peu, ni beaucoup. Que veut-il donc dire, quand il affirme que je suis le plus savant (σοφώτατον)? Il ne parle pourtant pas contre la vérité (οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταί γε); cela ne lui est pas possible. Longtemps, je demeurai sans y rien comprendre»[56]. Et c'est précisément parce que le sens profond de cet oracle lui échappe que Socrate entreprend de le contrôler et de l'éprouver, dans l'espoir, quelque peu «hybristique», de le réfuter: «J'allai trouver un de ceux qui passent pour avoir le plus de sagesse, convaincu que là, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse faite à Chéréphon (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον) et montrer clairement la chose à l'oracle: Cet homme-là est plus sage que moi; or toi, c'est de moi que tu l'as affirmé»[57].

Ce dernier passage ne laisse aucun doute sur l'intention de Socrate: il projette en effet rien de moins que réfuter l'oracle, convaincu qu'il est de ne pas être le plus sage des hommes. Comme il ne peut réfuter directement l'oracle, il use d'un moyen détourné: il lui suffira de trouver un homme plus savant que lui pour aussitôt prouver que l'oracle a tort. Ce projet de Socrate étonne, car c'est pour le moins faire preuve d'un grand orgueil, voire d'une démesure qui frise l'*hybris*[58],

[56] *Apologie*, 21b3-7 (trad. Croiset).

[57] *Apologie*, 21b-c3 (trad. Robin).

[58] La tentative pour réfuter l'oracle fait l'objet d'interprétations diamétralement opposées. Il y a d'un côté ceux qui y voient un signe supplémentaire de l'impiété de Socrate: «on the basis of Socrates' belief that it is not 'lawful' for the god to speak falsely,

que de nourrir l'ambition de réfuter un oracle, dont il a pourtant reconnu peu auparavant le caractère infaillible. On connaît la suite: Socrate va rencontrer tour à tour des politiciens, des poètes et des artisans. Or, il n'en rencontre aucun qui, après examen, soit plus sage que lui. Que le but de cette tournée d'enquêtes était bien de réfuter l'oracle, c'est ce que prouve le passage suivant: «Evidemment, c'est une obligation pour moi de vous mettre sous les yeux les vicissitudes de mon enquête, comme si c'était pour moi travailler à de prodigieux travaux, de faire en sorte seulement que la réponse de l'oracle devînt à mes yeux impossible à réfuter (ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία γένοιτο)»[59]! On voit immédiatement pourquoi ἀνέλεγκτος ne peut avoir le sens de «incontrôlable» ou de «qui ne peut être éprouvé»: le but de ces enquêtes n'est pas de faire en sorte que l'oracle soit incontrôlable, mais bien qu'il devienne, aux yeux mêmes de Socrate, irréfutable.

Ces enquêtes menées auprès de gens rencontrés sur la place ou dans la rue constituent l'essence même de l'activité philosophique de Socrate, telle que celle-ci est décrite et exposée dans les premiers dialogues. Il n'a pas manqué de commentateurs pour souligner que l'*Apologie* faisait du récit de l'oracle de Delphes l'origine de la vie philosophique de Socrate. Mais, à notre connaissance, seuls E. de Strycker et T.G. West ont observé, très justement, que l'oracle était également le point de départ de l'activité réfutative de Socrate[60]. La

his attempted refutation amounted to a tacit denial either of Apollo's divinity or of the priestess' inspiration by the god. [...] His attempt to refute the oracle looks like a debunking of the Delphic Apollo. In any event Socrates sets himself up as a judge of the god's utterance, and hence as the god's superior. The story which is supposed to show Socrates' piety barely conceals his *hybris*». (T.G. West, *Plato's Apology of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, p. 107). Et il y a , d'un autre côté, ceux qui prétendent que l'attitude irrespectueuse de Socrate n'avait rien de choquant dans la mesure où la Pythie n'était pas tenue en grande estime par le peuple athénien: «The fact is that the ordinary Athenian had no great respect for the Pythian Apollo. The oracle had taken the Persian side and the Spartan side, and generally opposed the Athenians, who were allies of the Phocians. When, finally, it took the side of Philip, the Athenians gave it up altogether and sent to Dodona instead for oracles». (J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, Clarendon Press, 1924, p. 92).

[59] *Apologie* 22a6-8 (trad. Robin).

[60] E. de Strycker, «The Oracle given to Chaerephon about Socrates (Plato, *Apology*, 20e-21a)», in *Kephalaion* (Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C.J. de Vogel), ed. by I. Mansfield and L.M. de Rijk, Assen, Van Gorcum & Co., 1975, p. 39-49: «Socrates' elenctic activity is depicted as starting after the oracle» (p. 40); T.G. West, *op. cit.*, p. 107: «he [Socrate] only began his questioning examinations after the oracle was delivered».

seule raison pour laquelle Socrate conduit ces enquêtes auprès des politiciens, des poètes et des artisans est qu'il y voit la meilleure façon de réfuter l'oracle. N'eût été cet oracle, Socrate n'aurait semble-t-il jamais éprouvé le besoin de vérifier si le prétendu savoir de ses concitoyens était bien réel. De Strycker et West ne tirent cependant pas toutes les conséquences de leur si pertinente observation. Ils ne s'étonnent pas, par exemple, que Socrate se mette spontanément à pratiquer la réfutation, alors qu'il ne connaissait vraisemblablement rien de cette pratique. Tout se passe comme si avant ce célèbre oracle Socrate n'avait jamais questionné les gens, ni enquêté sur leurs opinions; bref, il n'aurait jamais pratiqué la réfutation avant le jour où son ami Chéréphon lui rapporta la réponse de la Pythie. A lire le récit de Platon, on a l'impression que la pratique socratique de la réfutation est venue au jour spontanément, comme par enchantement, et qu'elle ne s'inspire d'aucune pratique antérieure. A croire que la pratique dialectique de la réfutation est apparue comme cela, comme par magie, presque par génération spontanée... Il est, disons-le, pour le moins invraisemblable que Socrate ait ainsi créé *ex nihilo* la pratique de la réfutation. L'épisode de l'oracle de Delphes ressemble fort à un récit mythique d'origine, c'est-à-dire à un récit où Platon assigne une origine divine à une pratique qui, bien qu'elle ait surtout été illustrée par Socrate, devait certainement s'inspirer de pratiques antérieures.

Il est d'après nous significatif que Platon ne fournisse aucune indication qui permettrait de déterminer la date, fût-elle approximative, où la Pythie rendit son oracle. Cela a pour effet d'accentuer encore davantage la dimension mythique de ce récit. L'assignation d'une origine divine sert un double objectif: d'une part, elle a pour effet d'effacer les liens de filiation entre cette pratique et des pratiques antérieures; d'autre part, elle vise à justifier cette pratique aux yeux des Athéniens[61] et à accorder un supplément de légitimité à ceux qui s'y livrent. A quelle époque Chéréphon rendit-il visite à la Pythie? A quel moment Socrate se mit-il à pratiquer la réfutation? En laissant volon-

[61] «The prominence given to the Delphic response is a device of a semi-rhetorical character under cover of which Socrates is enabled to avoid an avowal of the real purpose which had animated him in this tour of examination, — which was to effect an intellectual revolution by substituting a sounder knowledge for the prevalent pretentions to knowledge, of the hollowness of which he entertained the deepest conviction. Such an explanation would, to say the least, not have been appreciated». (J. Riddell, *The Apology of Plato*, Oxford, 1867, p. XXIV; cette édition a été réimprimée par Arno Press (New York, 1973)).

tairement indéterminée la date où les événements rapportés se produisirent, Platon interdit à jamais de répondre à ces questions et il semble même indiquer à l'avance qu'elles n'ont guère d'importance... En effet, dans la mesure où il y a tout lieu de croire que l'origine assignée n'est pas la véritable origine, les questions concernant la date de cette prétendue origine deviennent par le fait même oiseuses[62]. C'est pourquoi il nous semble tout à fait vain de discuter les positions des différents commentateurs qui se sont efforcés de déterminer la date de l'oracle[63].

Il paraît peu vraisemblable que l'oracle de Delphes constitue le point de départ de la vie philosophique de Socrate. E. de Strycker a, sur ce point, tout à fait raison de souligner qu'il n'est fait allusion à ce récit de l'oracle dans aucun autre dialogue de Platon[64]. Ce «silence» est pour le moins étonnant si l'on prend en considération le rôle fondateur et inaugurateur qui remplit ce récit dans l'*Apologie*. Rappelons également que le *Phédon* comprend un passage (96a-99d) où Socrate livre ce qui est en quelque sorte son autobiographie intellectuelle. Or, qu'est-ce qu'on y apprend? Que Socrate a toujours eu une curiosité intellectuelle insatiable et qu'il n'a pas hésité, pour la satisfaire, à suivre l'enseignement des philosophes alors en vogue, dont Anaxagore. L'image d'un Socrate sur lequel s'exercent les influences de ses prédécesseurs et même de certains de ses contemporains, qu'ils soient philosophes ou sophistes[65], est beaucoup plus convaincante et satisfaisante pour l'esprit que la représentation idyllique d'un Socrate vivant dans une parfaite autarcie intellectuelle, à l'abri du jeu des influences, se déterminant seul et ne devant rien à personne.

Mais qu'en est-il alors de l'origine de la réfutation? Nous proposons quelques pistes dans la prochaine section.

[62] «The representation of the oracle as giving him the first suggestion of his crusade against fictitious knowledge, as having throughout been the lodestar to which he shaped his course, and as having sustained him in the thankless labour of the years, is unhistorical» (J. RIDDELL, *op. cit.*, p. XXIV).

[63] Cf. E. HORNEFFER, *Der junge Platon*, Giessen, 1922, p. 98-101; A.E. TAYLOR, *Socrates*, 1932, p. 78; H.W. PARKE, *The Delphic Oracle*, vol. I: *The History*, Oxford, 1956, p. 401-402; J. FERGUSON, «On the Date of Socrates' Conversion», in *Eranos*, 1964, p. 70-73.

[64] Cf. *art. cité*, p. 46.

[65] Il n'est en effet pas exclu que Socrate ait suivi les leçons de Prodicos (cf. *Prot.* 341a; *Ménon* 96d; *Cratyle* 384b).

3.2. La «subversion» de l'*elenchos* juridique

On a souvent fait remarquer que l'*Apologie* s'apparentait, de par sa forme et sa structure, au genre des discours judiciaires[66]. Cette constatation va maintenant presque de soi et c'est pourquoi il nous semble inutile ou superflu d'insister sur des points que d'autres ont bien mis en lumière[67]. Ce qui, en revanche, a été moins souligné, ce sont les traits qui font que l'*Apologie* se distingue malgré tout des discours écrits par les logographes. On a bien sûr déjà relevé que l'*Apologie* comprenait une critique de ces discours, ne serait-ce, entre autres, que par le refus de Socrate de recourir à une pratique alors fort prisée par les logographes et qui consistait à verser dans le *pathos* afin d'émouvoir les juges et susciter leur clémence. Mais on n'a semble-t-il jamais remarqué que l'*Apologie* représentait une véritable «subversion» de la conception juridique de l'*elenchos*. C'est ce que nous allons maintenant nous efforcer de montrer.

Au tout début de l'*Apologie*, Socrate déplore qu'il lui soit impossible de faire comparaître ses anciens accusateurs, à savoir les nombreux individus qui, bien avant Anythos et Mélétos, ont cherché à le discréditer auprès du peuple athénien: «tous ceux qui, par envie et en recourant à la calomnie, ont réussi à vous convaincre, ceux aussi qui, une fois convaincus eux-mêmes, en ont convaincu d'autres, voilà tous ceux qui me donnent le plus d'embarras, puisqu'il n'est pas possible d'appeler aucun d'eux ici à la barre, ni d'en réfuter aucun (οὐδ'ἐλέγξαι οὐδένα); puisque je suis bien plutôt tout bonnement forcé, en me défendant, de me battre, en quelque sorte, contre des ombres et de réfuter sans que personne me réponde (τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου)»[68]. L'intérêt de ce passage est que le verbe ἐλέγχειν est mis en rapport avec une forme d'examen et d'interrogatoire. Socrate se plaint en effet de devoir ἐλέγχειν sans que personne ne puisse lui répondre. C'est dire que, d'entrée de jeu, l'*Apologie* établit un lien entre l'*elenchos* et une certaine forme d'ἐρώτησις. Socrate déplore une situation qui est pourtant commune et monnaie courante, puisque, on s'en souvient, l'*elenchos* juridique n'est jamais associé à un examen ou à un interrogatoire qui aurait lieu *pendant* le procès. Les anciens accusateurs de Socrate sont donc, en vertu de leur absence et de leur anonymat, à

[66] Cf. DE STRYCKER, *art. cité*, p. 39.
[67] Cf. J. RIDDELL, *op. cit.*, p. XX-XXII; J. BURNET, *op. cit.*, p. 66-73.
[68] *Apologie* 18d (trad. Robin).

l'abri de l'ἐρώτησις et de l'ἔλεγχος[69]. Mais Mélétos, qui assiste au procès, saura-t-il s'en prémunir? Rien n'est moins sûr.

Comme les règles de procédure lui accordent la possibilité d'interroger son accusateur, Socrate ne laisse pas filer cette occasion inespérée de faire apparaître une contradiction dans le discours de Mélétos. Cet interrogatoire, qui s'étend de 24d à 28a, comprend trois grandes parties: dans la première (24d-25c), Socrate tente de ridiculiser son adversaire en le contraignant à soutenir que lui, Socrate, est le seul à corrompre les Athéniens; dans la deuxième (25c-26b), Mélétos se voit contraint d'accepter l'une des branches de l'alternative suivante: ou bien Socrate ne corrompt personne (sachant très bien qu'une personne qu'il aurait corrompue pourrait lui causer du tort), ou bien c'est tout à fait involontairement qu'il corrompt, et dans ce cas il ne mérite pas d'être puni; dans la dernière partie (26b-28a), enfin, Socrate se plaît à relever que la position de Mélétos est contradictoire, puisqu'elle consiste à l'accuser de ne plus croire aux dieux et d'introduire des dieux nouveaux. Socrate tourne Mélétos en ridicule en affirmant qu'une telle contradiction ne peut être le fait que d'une personne cherchant à se moquer: «J'en suis venu à me dire qu'il a voulu composer une énigme pour m'éprouver. 'Voyons un peu, s'est-il dit, si le savant qu'est Socrate s'apercevra que je plaisante et que je me contredis moi-même (καὶ ἐναντί' ἐμαυτῷ λέγοντος), ou si je l'attraperai et, avec lui, nos auditeurs'. Car il est clair pour moi qu'il se contredit à plaisir dans sa plainte (Οὗτος γὰρ ἐμοὶ φαίνεται τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ ἐν τῇ γραφῇ), qui, en somme revient à ceci: 'Socrate est coupable de ne pas croire aux dieux, bien que d'ailleurs il croie aux dieux'. N'est-ce pas là une simple plaisanterie»[70]?

Mélétos est donc coupable, aux yeux de Socrate, de se contredire lui-même (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ). Or, réfuter une personne, ce n'est pas autre chose que prouver le contraire de ce qu'elle dit, ou encore montrer que ce qu'elle dit est contradictoire. L'examen pratiqué par Socrate correspond en tout point à la définition de la réfutation proposée par le *Sophiste*: «Ils posent, à leur homme, des questions

[69] Commentant 18d, où l'on rencontre deux occurrences du verbe ἐλέγχειν, BURNET (*op. cit.*, p. 79) écrit: «it is in the interests of his own case that Socrates would like to have his old accusers before him. He is thinking of an ἐρώτησις such as that to which he treats Meletus presently». Ce commentaire confirme ce que nous faisions remarquer à l'instant, à savoir que dans l'*Apologie* l'ἔλεγχος a partie liée avec l'ἐρώτησις.

[70] *Apologie* 27a (trad. Croiset).

auxquelles, croyant répondre quelque chose de valable, il ne répond cependant rien qui vaille; puis, vérifiant aisément la vanité d'opinions aussi errantes, ils les rassemblent dans leur critique, les confrontent les unes avec les autres et, par cette confrontation, les démontrent, sur les mêmes objets, aux mêmes points de vue, sous les mêmes rapports, mutuellement contradictoires (τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὑταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας)»[71]. L'expression τὰ ἐναντία λέγειν est un synonyme parfait d'ἐλέγχειν, ce verbe étant compris au sens de «réfuter dialectiquement». Mais il ne suffit pas de simplement «dire le contraire» pour aussitôt réfuter notre adversaire. Une réfutation ne peut en effet avoir lieu que si l'on contraint notre interlocuteur à admettre une proposition contredisant sa proposition initiale. Cette exigence fondamentale, sans le respect de laquelle aucune réfutation ne saurait se produire, est magnifiquement illustrée par le passage suivant:

«Socrate: Eh bien, voici encore plus fort: je vais te persuader le contraire (σε πείθειν τἀναντία) de ce que tu refuses de me persuader à moi.
Alcibiade: Oh! parle donc.
Socrate: Réponds seulement à mes questions.
Alcibiade: Non pas; parle, toi, tout seul.
Socrate: Quoi, ne tiens-tu pas à être persuadé le plus possible?
Alcibiade: Oui, le plus possible.
Socrate: Et n'est-ce pas si tu déclares toi-même qu'il en est bien comme je le dis que tu serais le plus persuadé?
Alcibiade: Il me semble que si.
Socrate: En ce cas, réponds, et si tu n'entends pas toi-même déclarer que ce qui est juste est avantageux, ne crois pas ce qu'un autre peut en dire.
Alcibiade: Non certes! Alors, il faut que je réponde; d'ailleurs je ne vois pas en quoi cela pourrait tourner à mon désavantage.
Socrate: Vraiment, tu devines à merveille»[72].

Revenons maintenant à l'*Apologie*. C'est donc bien à une réfuta-

[71] *Sophiste* 230b4-8 (trad. Diès). Il n'a semble-t-il jamais été souligné que cette caractérisation de la réfutation a été reprise et développée par Aristote: «la réfutation consiste à contredire l'attribut lui-même, et qui soit exactement le même non seulement par le nom mais par la chose; et il ne saurait s'agir d'un nom qui soit simplement synonyme, il faut que ce soit le même nom; et la contradiction doit partir en outre des propositions concédées, et ce d'une façon nécessaire, sans faire entrer en ligne de compte la proposition initiale à prouver; le tout, sous le même rapport, selon la même relation, de la même façon et dans le même temps que la conclusion à réfuter (κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ)». (*Réf. soph.* 5, 167a23-27; trad. Tricot).

[72] *Alcibiade* 114d8-115a1 (trad. Croiset).

tion en bonne et due forme de Mélétos que Socrate consacre la procédure de l'ἐρώτησις. Et il ne fait aucun doute qu'il mise précisément sur cette réfutation pour disqualifier et discréditer son adversaire aux yeux des juges: «Quant à faire admettre par une personne tant soit peu sensée que ce n'est pas le fait du même homme de croire à la puissance des démons et à celle des dieux, ou, au contraire, de ne croire ni aux démons, ni aux dieux, ni aux héros, voilà qui est radicalement impossible. Cela établi, Athéniens, je ne crois pas avoir besoin de démontrer plus longuement que l'accusation de Mélétos ne repose sur rien. Ce que j'en ai dit suffit»[73].

On voit à quel point l'ἐρώτησις prend ici, dans l'*Apologie*, une importance nouvelle et capitale. Alors que les logographes n'avaient jamais présenté cette procédure comme un moyen efficace d'obtenir une preuve, l'ἐρώτησις devient, avec Socrate, le seul moyen d'obtenir un ἔλεγχος véritable, une preuve vraiment digne de ce nom. Chez les orateurs, l'essentiel de la preuve reposait sur les témoins, alors que dans l'*Apologie* Socrate n'appelle jamais à sa rescousse le témoignage de qui que ce soit[74]. On mesure la distance qui sépare l'*elenchos* de l'*Apologie*

[73] *Apologie* 27e7-28a4 (trad. Croiset). Plusieurs auteurs (cf. T.G. West, *op. cit.*, p. 143-148; J. Riddell, *op. cit.*,. p. xxx; R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. 106) n'ont pas manqué de souligner que la réfutation dont Mélétos est victime n'est possible qu'en vertu de la confusion suivante: alors que l'acte d'accusation lui reproche de ne pas croire aux dieux de la cité et d'introduire de nouvelles divinités, Socrate fait comme s'il était accusé de ne pas croire du tout aux dieux et d'introduire de nouveaux dieux. C'est en exploitant à son avantage la confusion entre une affirmation absolue («ne pas croire aux dieux») et une affirmation relative («ne pas croire aux dieux de la cité») que Socrate peut mener à terme la réfutation de Mélétos. Ce raisonnement fournit donc un excellent exemple d'un type de sophisme dénoncé par Aristote (cf. *Réf. soph.* 5, 166b37-167a20). Mais que cette réfutation soit fallacieuse ne change rien, d'après nous, à ce qui est ici l'essentiel, à savoir que Platon considérait sans doute ce raisonnement comme une authentique réfutation de Mélétos.

[74] Il est vrai que Socrate fait parfois allusion aux témoins qu'il pourrait présenter à l'appui de telle ou telle de ses affirmations (cf. 19d, 21a, 32e). Mais force est de constater qu'il ne fait qu'évoquer la possibilité de faire appel à ces témoins et qu'il n'est jamais fait explicitement mention d'un recours, pendant le procès, à ces témoignages. Nous sommes donc en complet désaccord avec cette appréciation de Riddell (*op. cit.*, p. xviii): «It has been questioned by C.F. Hermann whether Plato intended the reader of the *Apology* to imagine any introduction of witnesses to take place. It can hardly be doubted that he did: it is part of the verisimilitude which caracterises the whole speech». Et quand bien même Socrate aurait fait appel à des témoins, il resterait que ces témoignages ne sont jamais présentés, à la différence de ce qui se passe chez les orateurs, comme un moyen d'obtenir un ἔλεγχος. Nous devons par ailleurs souligner que Socrate s'efforce d'affaiblir la position de Mélétos en faisant remarquer que ce dernier n'a produit aucun témoin à l'appui de ses accusations (cf. 31b) et qu'il n'en a choisi aucun parmi les personnes qui

de celui rencontré chez les logographes. L'*elenchos* pratiqué par Socrate n'est plus extérieur au procès, ni étranger à lui, puisque, étant dorénavant associé à la procédure de l'ἐρώτησις, il jaillit du sein même de l'affrontement verbal qui oppose les deux adversaires. L'*elenchos* de l'*Apologie* est immanent à l'ἀγῶν, et non plus extérieur à lui.

S'il est bien vrai, ainsi que la vulgate l'affirme, que la pratique dialectique de la réfutation trouve son origine dans les débats devant les tribunaux, ce n'est cependant pas sans avoir détourné ou, si l'on préfère, «réinterprété» le sens d'une procédure particulière, en l'occurrence l'ἐρώτησις. La dette de la dialectique envers l'usage des tribunaux se situerait donc dans cet emprunt de l'ἐρώτησις; sa profonde originalité aura par ailleurs consisté à faire de l'ἐρώτησις le moyen par excellence de production d'un *elenchos*.

Toute l'astuce de Platon consiste à effacer la dette que l'*elenchos* dialectique a contractée à l'endroit de la pratique des tribunaux. Il déploie à cette fin plusieurs ruses. Mais comment réussit-il à accomplir ce qui peut à première vue sembler une gageure? Il y a tout d'abord le fait que l'origine de la réfutation a été déterminée avant même que Socrate entreprenne l'examen de Mélétos. La réfutation et cette façon si particulière, d'apparence simple, mais en réalité très technique, d'enquêter sur les opinions des gens, Socrate se serait mis à les pratiquer spontanément aussitôt après que Chéréphon lui eut rapporté l'oracle de Delphes. Il ne les a apprises nulle part: elles lui sont quasiment consubstantielles et innées. On mesure le tour de force accompli par Platon: c'est au cours même d'un procès qu'il assigne une origine mythique à la réfutation et cette «manoeuvre» a précisément pour but de masquer la filiation entre l'usage des tribunaux et la pratique dialectique de l'*elenchos*. Platon a également recours à d'autres artifices pour oblitérer cette filiation. Ainsi, au tout début de l'*Apologie*, Socrate remarque à plusieurs reprises qu'il est absolument étranger au monde des tribunaux et qu'il n'a aucune expérience des procès[75]. De plus, lors

l'accompagnent, lui, Socrate (cf. 34a). Cette double offensive menée sur le terrain des témoignages prouve, s'il en était besoin, que Socrate n'est pas aussi étranger qu'il le prétend au monde des tribunaux. Nous avons en effet vu tout à l'heure qu'une partie pouvait faire naître contre elle une forte suspicion si elle ne présentait elle-même aucun témoin, ou encore si elle déclinait l'offre qui lui était faite d'en choisir parmi ceux de la partie adverse. Socrate est donc plus rompu qu'il ne veut bien l'admettre aux pratiques alors en usage devant les tribunaux.

[75] Cf. 17c-d. RIDDELL (*op. cit.*, p. XXI) et BURNET (*op. cit.*, p. 66-67) expliquent très bien pourquoi il ne faut pas être dupe de ces affirmations de Socrate. En ne se

de l'interrogatoire de Mélétos, Socrate réclame l'indulgence de ses juges car, prétend-il, il ne sait absolument pas comment il faut parler en ce genre d'occasion. Il parlera donc à sa manière, c'est-à-dire comme il a coutume de questionner l'homme de la rue[76]. Cette remarque de Socrate, en apparence anodine, est en réalité lourde d'intention; elle constitue en effet un rappel, et ce, dans le cours même d'une ἐρώτησις, que sa façon d'interroger lui est propre et qu'elle ne doit absolument rien à un autre type de pratique, fût-ce celle qui est en usage devant les tribunaux...

Que l'*Apologie* comprenne une nouvelle conception de l'*elenchos*, un *elenchos* qui est vraiment une réfutation, supposant donc entre les deux interlocuteurs un échange de questions et de réponses, cela ne fait plus aucun doute. Platon ne parvient toutefois pas à éliminer complètement, dans son emploi du terme ἔλεγχος, toutes les traces qui attestent, sinon une dette de la dialectique à l'égard des tribunaux, du moins une certaine continuité entre les deux. Nous pensons, entre autres, au passage suivant: «En me condamnant, vous avez cru vous délivrer de l'enquête exercée sur votre vie (οἰόμενοι ἀπαλλάξεσθαι τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου)»[77]. Cette traduction est fautive: ceux qui condamnent Socrate se libèrent certes de l'enquête exercée sur eux, mais ce que veut dire Socrate, c'est qu'ils croient se libérer d'abord et avant tout de l'obligation de rendre compte (διδόναι ἔλεγχον) de leur propre vie[78]. C'est à tort qu'ils croient s'affranchir de la nécessité de donner une preuve ou une justification (διδόναι ἔλεγχον) de leur existence, car de plus jeunes prendront la relève de Socrate. Le terme ἔλεγχος, dans l'expression διδόναι ἔλεγχον, n'a donc pas la signification dialectique de «réfutation»; il conserve plutôt son sens ancien de «preuve», laquelle révèle la véritable valeur d'un homme. Au reste, un passage de Lysias montre bien que l'expression διδόναι ἔλεγχον a le sens de

reconnaissant aucune habileté à parler et aucune expérience des tribunaux, Socrate ne fait qu'utiliser des τόποι dont usaient abondamment les orateurs. C'est donc, paradoxalement, au moment même où il clame son inexpérience des tribunaux que Socrate montre le mieux à quel point il est rompu aux usages, aux façons de dire et de faire, qui sont propres à ce milieu.

[76] Cf. 27b1-2.

[77] *Apologie* 39c6-7 (trad. Croiset).

[78] ROBIN commet le même contresens que Croiset: «Car, en faisant cela aujourd'hui, vous avez cru être dorénavant libérés de l'obligation de soumettre à l'épreuve votre façon de vivre». La traduction de CHAMBRY, en revanche, va dans le sens de notre interprétation de l'expression διδόναι ἔλεγχον: «Vous venez de me condamner dans l'espoir que vous serez quittes de rendre compte de votre vie».

«fournir une preuve»: «Dans cette grande journée [le jour de la bataille de Platées], nos ancêtres couronnaient dignement leurs précédents exploits: ils avaient assuré la liberté de l'Europe, donné dans toutes les rencontres la preuve de leur héroïsme (ἐν ἅπασι δὲ τοῖς κινδύνοις δόντες ἔλεγχον τῆς ἑαυτῶν ἀρετῆς), seuls ou avec d'autres, sur terre et sur mer, contre les Barbares et contre les Grecs»[79].

Persuadés que le terme ἔλεγχος a toujours le sens de «réfutation» et ignorant tout de l'usage juridique de ce même terme, plusieurs traducteurs et commentateurs de Platon commettent un contresens flagrant lorsqu'ils traduisent l'expression διδόναι ἔλεγχον que l'on rencontre également dans le *Gorgias*. Il s'agit d'un passage où Socrate enjoint à Polos de remplir le rôle de répondant:

«Pour moi, en effet, je ne sais produire en faveur de mes opinions qu'un seul témoin, mon interlocuteur lui-même, et je donne congé aux autres; je sais faire voter un témoin unique, mais s'ils sont en nombre, je ne leur adresse même pas la parole. Vois donc si tu consens à te laisser à ton tour mettre à l'épreuve, en répondant à mes questions (Ὅρα οὖν, εἰ ἐθελήσεις ἐν τῷ μέρει διδόναι ἔλεγχον ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα)»[80].

La toute nouvelle traduction du *Gorgias*, conçue par M. Canto[81], commet d'après nous le même contresens: «Vois donc si tu veux à ton tour m'offrir l'occasion de te réfuter en répondant à mes questions»[82]. Il serait pour le moins étrange que Socrate invite Polos à se laisser réfuter. Comment le questionneur pourrait-il savoir à l'avance qu'il l'emportera sur son adversaire? Et quel intérêt le répondant aurait-il à s'engager dans une discussion où on lui demande d'emblée de se laisser

[79] LYSIAS II 47 (trad. Gernet); cf. ISOCRATE IX 17: «Ces deux héros donnèrent naissance, Télamon à Ajax et à Teucros, Pélée à Achille, qui fournirent la preuve la plus grande et la plus éclatante de leur mérite (οἱ μέγιστον καὶ σαφέστατον ἔλεγχον ἔδοσαν τῆς αὑτῶν ἀρετῆς)»; VI 106: «Comme sur la scène d'un théâtre commun à tous les Grecs, chacun de vous va donner le témoignage de son tempérament (διδοὺς ἔλεγχον ἕκαστος ὑμῶν τῆς αὑτοῦ φύσεως)». (trad. Mathieu et Brémond); cf. aussi DÉMOSTHÈNE IV 15 et XLIX 55.

[80] *Gorgias* 474a5-b2 (trad. Croiset).

[81] *Platon: Gorgias*, traduction, introduction et notes par M. Canto, Paris, Garnier Flammarion, 1987, 380 pages.

[82] M. CANTO, qui a l'honnêteté de reconnaître (p. 109) tout ce que sa traduction et ses notes doivent au commentaire de Dodds (*Plato, Gorgias*, A revised text with introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1959), a sans doute été induite en erreur par cette note du même DODDS: «διδόναι ἔλεγχον: to offer me a chance of refuting you». (p. 248). La traduction de T.H. IRWIN (*Clarendon Plato Series*, 1979) commet également un contresens: «and so see if you will be willing in your turn to undergo examination, by answering the questions asked».

réfuter? Au reste, il est tout à fait contraire à l'esprit de la discussion dialectique d'exiger du répondant qu'il consente à se laisser docilement réfuter. La réfutation dialectique, telle qu'elle est pratiquée par Socrate, suppose au contraire que le répondant soit prêt à défendre âprement sa position. Et en invitant Polos à occuper la position de répondant, c'est précisément cela, soit fournir une preuve ou une justification de sa position (διδόναι ἔλεγχον), que Socrate enjoint à son interlocuteur de faire. E. des Places[83] a, selon nous, tout à fait raison de considérer que dans un contexte dialectique, l'expression διδόναι ἔλεγχον, étant parfaitement équivalente à διδόναι λόγον, renvoie à la tâche du répondant et désigne la nécessité où se trouve ce dernier de «fournir une preuve», c'est-à-dire de «rendre raison».

L'expression διδόναι ἔλεγχον se rencontre également dans un passage du livre X des *Lois*: «On ne saurait d'ailleurs trouver, pour une législation intelligente, un plus grand secours, puisque les prescriptions de la loi, une fois confiées à l'écriture, sont ainsi, pour tout le temps à venir, prêtes à rendre raison (ὡς δώσοντα εἰς πάντα χρόνον ἔλεγχον), vu qu'elles ne bougent aucunement»[84]. Que l'expression διδόναι ἔλεγχον apparaisse ici dans un contexte juridique n'est sans doute pas un pur hasard.

1747 Croissant Théoret
Brossard J4W 2K6
Québec
Canada.

Louis-André DORION.

RÉSUMÉ. — On a coutume de considérer que la réfutation tire son origine de la pratique judiciaire de l'*elenchos*. Or, l'examen du corpus des orateurs attiques (Antiphon, Lysias, etc.) montre que l'*elenchos*, tel qu'il est pratiqué devant les tribunaux, consiste en une preuve qui se fonde presque toujours sur des témoins ou des vraisemblances; l'*elenchos* juridique est pour ainsi dire étranger à la procédure, nommée

[83] Cf. E. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Platon, Œuvres complètes, tome XIV) Paris, Les Belles Lettres, 1970, s.v. διδόναι.

[84] *Lois* X 890e6-891a12.

erotesis, en vertu de laquelle l'accusateur et l'accusé pouvaient s'interroger l'un l'autre. Dans l'*Apologie de Socrate*, qui est le récit d'un procès, Platon ignore superbement les modes traditionnels d'obtention de la preuve, et il fait de l'*erotesis* le fondement de la réfutation (cf. l'interrogatoire de Mélétos par Socrate). En liant l'une à l'autre les procédures juridiques de l'*elenchos* et de l'*erotesis*, Platon inaugure la pratique proprement dialectique de la réfutation.

ABSTRACT. — It is generally accepted that the origin of dialectic refutation stems from the judicial practice of the *elenchus*. However, close examination of the corpus of Attic orators (Antiphon, Lysias, etc.) reveals that the *elenchus*, as practised before the courts, consisted of evidence which was primarily based on the testimony of witnesses or on probable causes. The judicial *elenchus* thus appears foreign to the *erotesis*, the legal procedure by which the accuser and the accused could cross-examine one another. In his *Apology of Socrates*, the account of a trial, Plato totally ignores traditional means of presenting evidence and the *erotesis* thus becomes the new basis for dialectic refutation (e.g. the cross-examination of Meletus by Socrates). Uniting the judicial procedures of the *elenchus* and the *erotesis* in this manner, Plato specifically inaugurates the dialectic practice of refutation. (Transl. by Raymond Arès).