



> Le lycée Chateaubriand

Marcel Lamy : Socrate et Calliclès. D mesure contre démesure.
Conférence prononcée au Lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 21 octobre et le
mardi 4 novembre 2003.

Mise en ligne le 5 novembre 2003.

Marcel Lamy est professeur agrégé de Philosophie. Il a longtemps enseigné au Lycée
Chateaubriand, dans les classes préparatoires littéraires et scientifiques.

  : Marcel Lamy.

Remerciements   Annick Perrigault, qui a saisi le texte de M. Lamy.

SOCRATE ET CALLICLÈS DÉMESURE CONTRE DÉMESURE

Le *Gorgias* est assurément le plus violent des Dialogues de Platon. Celui-ci, à son habitude, ne manque pas de donner le ton dès les premiers mots qu'échangent Calliclès et Socrate. Ce sont des paroles de bienvenue. « Tu arrives, Socrate, comme on dit, au bon moment pour prendre part à la guerre et à la bataille » (*pol mou kai mach s*). Sous-entendu : quand elles sont finies ! Gorgias vient de terminer sa conférence, la fête est finie. C'est pourtant une bataille « acharnée et sans merci » (513d) qui va s'engager et culminer dans le face-à-face de Socrate et de Calliclès. C'est la règle quand les adversaires sont de même race et d'ardeur égale. Il est vrai que derrière Socrate le Juste, c'est Platon qui combat, avec la radicalité de la jeunesse. Beaucoup plus tard, dans la *Lettre VII*, Platon raconte que, jeune encore, il hésitaient, attiré par la politique mais saisi de vertige devant la corruption des lois et des m eurs dans toutes les cités, maladie incurable sans un traitement de choc. « Une nécessité me poussa à faire l'éloge de la vraie philosophie et à montrer qu'elle seule nous fait voir ce qu'est la justice dans les  tats comme chez les simples particuliers. Les maux ne cesseront pas avant que la race des authentiques philosophes ne

prenne le pouvoir ou que, par une heureuse chance, les souverains actuels ne pratiquent srieusement la philosophie. » (325d-326b)

Calliclès se lance dans la bataille au moment où Socrate semble déjà vainqueur. Irréfutable réfutateur, il a enchaîné des paradoxes d'une violence croissante, allant jusqu'à soutenir que la seule utilité de la Rhétorique consiste, en cas d'injustice, à s'accuser soi-même, ses parents, ses amis pour guérir par le châtime. « Faut-il penser, Socrate, que tu es srieux ou que tu plaisantes ? Car si tu parles srieusement et si, par hasard, ce que tu dis est vrai, c'est toute notre vie à nous autres hommes qui est mise sens dessus dessous et nous faisons tout le contraire de ce qu'il faudrait. » (481c) Le ton est très agressif, Socrate est mis en demeure de s'expliquer, car l'affaire est srieuse. Peu importe que la foule soit choquée, la parole d'un Sage doit être pesée avec soin. Même si les Sages aiment jouer la folie, heureux qui sait les entendre.

A. COMMENTAIRE D'UN BADINAGE

La réponse de Socrate surprend. Quand un amoureux rencontre un autre amoureux, de quoi parlent-ils, sinon des choses de l'amour ? Certains commentateurs voient dans cette réponse un simple badinage, d'autres n'en font qu'un préambule. Comme toujours avec Platon, il faut être très attentif, surtout lorsqu'il paraît badiner. « Si les hommes n'éprouvaient pas une même passion (*to auto*), bien que ce soit les uns pour une chose, les autres pour une autre (*allo ti*), et si, au contraire, chacun éprouvait une passion qui ne soit qu'à lui et étrangère aux autres, il ne serait pas facile de faire comprendre aux autres ce qu'on éprouve soi-même. » (481c-d)

L'essentiel est dit : une même passion, l'Éros, deux objets différents ou mieux deux façons opposées d'aimer. Aimer le Dèmos ou la philosophie, savoir dire non ou se laisser balloter au gré des désirs de l'objet aimé.

Platon, à peu près à la même époque où il a écrit le *Gorgias*, a consacré plusieurs dialogues célèbres à l'amour. C'est cette *Érotique* platonicienne qu'il faut interroger pour bien entendre ce badinage.

1. DIALECTIQUE DE L'ÉRÔS

Socrate dit que l'amour est un et double, même et autre (*to auto / allo ti, allo ti*). C'est pourquoi il est dialectique par excellence. La méthode dialectique, telle que l'expose le *Phèdre* (265c-266b), répond à deux exigences : rassembler et diviser. Son premier mouvement, ascendant, grâce à un coup d'œil d'ensemble, saisit la dualité —

le multiple — comme appartenant à un seul et même principe : un genre, une forme unique, une seule et même définition. Le second mouvement est descendant : en partant de la définition du genre, distinguer les espèces selon leurs articulations naturelles, pour les ranger en couples opposés. Ainsi du corps humain, unité d'où sortent des membres doubles, selon la symétrie naturelle de la droite et de la gauche. La division range à gauche ce qui est blâmable, à droite ce qui est louable.

Socrate s'est placé d'emblée dans un rapport dialectique avec Calliclès. Tous deux éprouvent la même passion : ils sont des hommes « *érôtikoi* », des passionnés, ils relèvent du même genre, de la même définition. Pourtant, ils sont autres et, à ce titre, naturellement ennemis. C'est dire que le combat sera rude. Je m'attacherai à élucider ce rapport, cette dialectique de l'Érôs.

2. LA PHILOSOPHIE EST UNE ESPÈCE DU GENRE PASSION

La philosophie est l'amour de la sagesse, du savoir, de la vérité. Pour savoir ce qu'est un philosophe, il faut donc partir d'une définition de l'amour, aller du genre aux espèces. C'est ce que fait Socrate au Livre V de la *République* (474c-475c). « Lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il aime un objet, il faut, si ce terme est juste, qu'il aime, non une partie à l'exclusion d'une autre, mais l'objet tout entier. » Ceci vaut pour toutes les espèces d'amour. Ceux qui aiment les jeunes gens ne trouvent que beautés dans l'objet aimé : un teint blafard devient pour eux teint de miel, d'un nez crochu, ils disent qu'il est royal. Il en est de même pour ceux qui aiment le vin : tous les vins sont bons ; pour ceux qui aiment les honneurs et enfin pour les philosophes. « Est philosophe celui qui aime le savoir tout entier, qui est disposé à goûter à toutes les sciences et qui se porte à l'étude avec une ardeur insatiable ». Toute passion est totale et c'est le même mot « *aplèstos* », insatiable (475 c8) qui sert à décrire le désir effréné qui porte Calliclès au plaisir (*Gorgias*, 493b-c). Tout véritable amour ignore la mesure.

3. LA PHILOSOPHIE EST UNE ESPÈCE DU GENRE DÉLIRE

Tout véritable amour est délire (*mania*) : c'est la thèse du *Phèdre*. Ce n'est pas l'avis de l'orateur Lysias qui a composé un étrange discours de séduction. À un amant passionné, possessif, délirant, il faut préférer un amant sans amour qui apporte les avantages d'une amitié sans risque, mesurée et durable. Mesure (*sôphrosunè*) et maîtrise de soi sont ici au service du calcul avisé, de l'intérêt bien compris.

Dans un premier temps, Socrate prononce un discours sur le même thème, mais mieux ordonné dialectiquement. L'amour se définit comme un désir qui comporte deux espèces opposées : l'une, innée et furieuse, qui ne recherche que le plaisir, l'autre,

guidée par l'opinion droite, qui tend au meilleur. Si la première espèce domine dans l'âme, c'est la dmesure, l'*hubris* ; si c'est la seconde, c'est la mesure, la *sôphrosunè*. La conclusion est la même que celle de Lysias. L'amour qui délire est un mal.

Soudain, à peine ce discours achevé, Socrate est averti par un signal de son Démon, signal divin, qu'il vient de commettre une faute en parlant mal du délire. Il existe une autre espèce de délire qui est un don divin et qui surpasse en beauté la mesure, car le délire vient d'un dieu, tandis que la mesure n'est qu'une sagesse humaine. À preuve, le délire prophétique de la Pythie et l'inspiration des poètes. « Qui se sera présenté aux portes de la poésie sans le délire des Muses, convaincu que l'habileté, la *technè*, suffit à faire un poète, celui-là restera un poète imparfait. » (245a) Suit l'admirable discours sur le délire philosophique, les aventures de l'âme fascinée par la Beauté idéale, image visible du Bien invisible. L'âme est sauvée par le délire si elle parvient à maîtriser le désir aveugle et sauvage. Quant à ceux qui ont préféré au délire une sagesse mortelle, sans passion, cette mesquinerie (*aneleutheria*) que la foule loue comme une vertu, ils sont rejetés à jamais.

Est-ce un éloge de la dmesure ? Oui et non. En grec, délire (*mania*) et dmesure (*hubris*) sont souvent synonymes (*Le Politique*, 307 b10). Ils désignent un état où l'homme ne s'appartient plus, où il est transporté hors de lui-même par une force « démonique » qui le mène à sa perte. Dans *Les Perses* d'Eschyle, la reine annonce à l'ombre du roi Darius le désastre qui a frappé son fils Xerxès avec toute l'armée perse. « Un dieu (*daimôn*) avait égaré son esprit. Terrible dieu pour l'avoir à ce point aveuglé. » (v. 724-5) Lysias et Socrate dans son premier discours, ont confondu mania et dmesure au nom d'une sagesse (*sôphrosunè*) tout humaine. « Rien de trop » (*mèden agan*). Mais le délire, la mania, est un genre qui comporte deux espèces opposées : l'une, divine, se situe au-delà de toute mesure, de toute sagesse humaine ; l'autre est la forme extrême de la dmesure. Il existe des désirs sauvages et sans frein qui hantent les rêves. « Le parfait scélérat est celui qui fait en état de veille ce que les autres ne font qu'en rêve. » (*République*, IX, 576b) Tel est l'homme tyrannique dont Platon fait le portrait au Livre IX de la *République*. L'*Érôs turannos* (573b) est une puissance de désordre et de chaos qui fait du tyran une âme tyrannisée.

Parvenus à ce point, n'oublions pas qu'on reconnaît le dialecticien à sa capacité synoptique : rassembler les opposés pour remonter à l'unité de l'essence. La mania est ce délire qui transporte l'homme au-delà de toute mesure humaine.

4. L'AMOUR DU DÉMOS

Faisons maintenant le mouvement inverse. Partons de l'unit du genre « nature philosophique » pour redescendre aux espces opposes.

Au Livre VI de la *Rpublique* (487b-501a), Platon se demande pourquoi tant de jeunes gens qui possdaient de naissance les qualits ncessaires un philosophe ont mal tourn. Ils possdaient force et ouverture d'esprit, aptitude au raisonnement, courage et noblesse d'âme. Ce sont ces qualits rares qui ont caus leur perte en raison d'une mauvaise ducation. Leur perte et celle de la cit. « C'est du petit nombre de ces natures philosophiques que viennent ceux qui causent les plus grands maux aux tats et ceux qui leur apportent les plus grands biens, car jamais une nature mdiocre ne fera rien de grand. » (*Rép. VI*, 495b, 491e) Une fois de plus, pour le meilleur et pour le pire, les opposes sont espces d'un mme genre.

Ce qui corrompt, c'est le spectacle fascinant du Dmos athnien assembl, huant ou applaudissant les orateurs, emplissant l'espace de ses clameurs. Un jeune homme bien dou d apprend des orateurs et des sophistes l'art d'apprivoiser le « gros animal » (493c) et de ne juger que par les opinions et les passions du Dmos, au gr de ses humeurs changeantes. Comment ce jeune homme pourra-t-il rsister l'amour du Dmos s'il est ambitieux et si des flatteurs le persuadent qu'il peut tout avec la faveur du peuple ? Tel est Calliclès, tout comme Alcibiade que les discours de Socrate transportaient (*Banquet*, 218a-b) mais que l'amour du Dmos a perdu. Il a mené Athènes la ruine (*Gorgias*, 518e-519b) par ses rves dmesurs (*Alcibiade*, 105a-c).

Une nature philosophique a besoin d'une ducation philosophique. C'est l'objet de la *Rpublique*. En attendant, s'il n'est pas trop tard, c'est la rude mdicine de la rfutation. C'est l'objet du *Gorgias*.

5. DE GORGIAS À CALLICLÈS

Ce va-et-vient dialectique sur l'Érôs permet, me semble-t-il, de comprendre pourquoi, avec Calliclès, le combat change de nature et de face. Jusqu'ici, Socrate n'a affronté que des maîtres de Rhétorique. Gorgias n'est pas un homme *erôtikos*. Qu'on lise son chef-d'œuvre, l'*Éloge d'Hélène*[1] ! Ce n'est pas, selon lui, la passion amoureuse de Pâris-Alexandre qui a vaincu la belle Hélène, c'est le Discours « ce tyran très puissant ». « Car le Discours persuasif a contraint l'âme qu'il a persuadée, tant à croire aux paroles qu'à acquiescer aux actes qu'elle a commis. » Parler, flatter, séduire n'exigent qu'une technè qu'on acquiert en imitant des modèles, des discours tout prêts, qu'on apprend par cœur pour se former au métier, la *tribè*, la routine. Socrate lui demande de définir la Rhétorique, il ne sait qu'en faire l'éloge. « Elle est le bien suprême qui donne à ceux qui la possèdent la liberté pour eux et la domination

sur les autres dans leur patrie. » (*Gorgias*, 452d) Mais qu'est-ce que le Bien ? Il n'en a cure.

Calliclès a le coup d'œil d'une nature philosophique, il a perçu l'enjeu. C'est du Bien qu'il s'agit, de ce qui donne un but et une valeur à la vie. Si, comme l'a dit Socrate, il est meilleur de subir l'injustice que de la commettre, c'est toute une culture et une pratique politiques fondées sur l'opposition maître / esclave qui sont subverties. Socrate se retranche derrière son amour de la philosophie. Elle tient toujours le même langage, fût-elle en contradiction avec tout le monde et, sous sa conduite, le philosophe reste en accord, en consonance avec lui-même. À Calliclès de la réfuter, s'il le peut, en démontrant qu'elle se contredit.

B. LE DISCOURS DE CALLICLÈS. LA PARTIE DE TRICTRAC.

La stratégie de Calliclès est très subtile. Il entend prouver qu'il n'y a pas un seul discours cohérent, mais trois. Il ne s'agit donc pas de réfuter, mais de hiérarchiser, en montrant que ces trois discours sont de force inégale, non seulement au regard de l'action, mais surtout au regard de ce qui fait l'excellence de la vie, la Valeur. Accessoirement, il entend dévoiler la ruse, le *sophon*, dont s'est servi Socrate pour réfuter Polos. Brillant élève des Sophistes qui tournent et retournent en tous sens l'opposition de la Nature et de la Loi, il se sert habilement de ce lieu commun.

Pour analyser son argumentation, je propose ce tableau construit avec les trois thèses débattues par Socrate et Polos (474c-d). La lettre P indique les coups successifs de Polos au cours de la partie (*petteutikè*, 450d7).

	LOI	NATURE	PHILOSOPHIE
(1) Le plus mauvais est de subir l'injustice		P	NON
(2) Le plus laid est de commettre l'injustice	P	NON	
(3) Laid et mauvais, beau et bon sont identiques	NON		P

Dans ce trilemme, ensemble de trois propositions ou thèses, il est nécessaire, pour ne pas se contredire, de nier l'une des trois si l'on affirme les deux autres. Il en résulte

trois discours cohérents, celui de la Loi, du Demos, des faibles, de la masse des hommes, celui de la Nature, des forts, des meilleurs, que soutient Calliclès, celui de la Philosophie, que Socrate est seul à soutenir.

Tout le monde, sauf Socrate, est d'accord sur (1) : ne pas subir. Le conflit entre la Nature et la Loi porte sur (2). Selon les faibles qui font la loi dans la démocratie athénienne, le juste est l'égalité arithmétique qui est à l'avantage de la masse, des plus nombreux. Selon la Nature, au contraire, il est juste que les forts, les meilleurs, commandent et aient plus que la masse. Le terme de « justice » est donc équivoque ou mieux « homonyme » au sens d'Aristote, car il désigne des choses opposées. La justice est l'enjeu des luttes politiques entre forts et faibles et les vaincus sont soumis à la justice des vainqueurs. Calliclès et Socrate sont d'accord sur la thèse (3). Le Bien et le Beau sont identiques, c'est l'avis des sages et des hommes bien nés (*kaloï kagathoi*), alors que, pour le peuple, il y a souvent contradiction entre ce qu'on dit et ce qu'on pense, par exemple quand on dit que la tyrannie est laide, tout en pensant à part soi que la vie du tyran est enviable[2].

Quelle a été la ruse de Socrate ? (474c-d) Polos a spontanément affirmé (1), comme tout le monde. Socrate, jouant sur la « honte », l'a poussé à affirmer (2). Qui oserait le nier sans passer, aux yeux du Demos, pour un ennemi des lois ? Ce fut là sa faute. Il ne restait plus à Socrate qu'à contraindre Polos à affirmer (3) et à se contredire (474d-475d).

Il reste à évaluer ces trois discours, au lieu de chercher à les réfuter puisqu'ils sont tous cohérents. Il faut pour cela se guider sur la Nature qui enseigne que, toujours et partout, le plus fort, le meilleur l'emportent sur le faible et méritent d'avoir davantage. Au regard de la Nature, la loi n'est qu'une convention sans valeur que les faibles ont faite à leur avantage et qu'ils s'efforcent d'imposer, par la crainte et l'éducation. Un homme de valeur est fondé à se révolter et à la fouler aux pieds.

Quant aux discours de la philosophie, il est irréfutable comme les deux autres, mais sa valeur est nulle au regard de la Nature et même de la Loi. Dès lors qu'on accepte de subir l'injustice plutôt que de la commettre, on choisit d'être esclave.

Certes, Calliclès apprécie la philosophie, à condition d'en user avec modération et lorsqu'on est jeune. Elle sied à un adolescent, elle atteste une liberté de bon aloi, un caractère capable d'entreprises nobles et généreuses. Mais celui qui s'y attarde devient incapable de se défendre lui-même s'il est accusé injustement. Et surtout il est inutile à l'État, indigne d'être citoyen. Il ignore les lois, se tient à l'écart des assemblées où l'on délibère des choses de l'État, on ne l'entend jamais donner un avis pertinent,

faire entendre une parole libre, grande, gnereuse, qui attire la considration et le pouvoir. Socrate n'a pas mme t rfu, il a t annul.

On peut s'tonner qu'un amoureux du Dmos puisse exalter la rvolte contre la Loi et revendiquer un droit la tyrannie. Il n'y a pas l de contradiction. Tout tyran commence par une carrire de dmagogue et s'rige en protecteur du peuple. Aussit t en possession du pouvoir, il se retourne contre le peuple et gouverne sa guise (*Rpublique VIII*, 562a-566d).

C. LE MESURANT ET LE MESUR

1. LA HIARCHIE

Le discours de Calliclès est radical, il va jusqu'à la racine, ce qui est la qualit premire d'une nature philosophique. La question de la mesure et de la dmesure relve de la sagesse humaine, du raisonnable comme on l'a vu dans *le Phdre*. Mais mesure se dit en deux sens : le mesur et le mesurant. Qui mesure, qui fixe la hiarchie des valeurs ? Ce n'est pas l'homme, la sagesse humaine, au sens où Protagoras a dit « la mesure de toutes choses, c'est l'homme » (*Théétète*, 152a). Pour Socrate comme pour Calliclès, c'est l'homme qui est mesur, fort ou faible, sage ou insens. Le mesurant, c'est le Bien. La question radicale qui traverse le *Gorgias* est : qu'est-ce que le Bien ? Elle porte sur le principe suprme, l'*Archè*, ce qui fixe la hiarchie des valeurs.

Dans l'*Ion*, Platon compare la hiarchie à une chane aimante où la force attractive de l'aimant se transmet et s'epuise d'anneau en anneau. Si le poète est un homme inspir, c'est qu'un dieu parle par sa voix. Le dieu est l'aimant, le principe ; le poète est le premier anneau, le rhapsode qui rcite le poème est le second, le public le troisieme et dernier. « Le dieu, à travers tous ces intermdiaires, attire où il lui plaît l'âme des humains, en faisant passer cette force de l'un à l'autre. » (536a) Dans toute hiarchie des valeurs et des êtres, il existe un hiarchisant, l'aimant, le dieu et un hiarchisé figuré par les anneaux. Plus un anneau est près du principe, plus grande est sa valeur.

De mme, le mesurant mesure sans être lui-mme mesur, il se suffit à soi, il est un Absolu. Sur ce point, Socrate et Calliclès sont d'accord. « Il s'agit de savoir quel genre de vie nous devons choisir. Est-ce la vie à laquelle tu m'engages, faire œuvre d'homme en parlant au peuple, en cultivant la rhétorique, en pratiquant la politique comme on le fait aujourd'hui, ou bien la vie dans la philosophie, et en quoi l'une de ces deux vies l'emporte sur l'autre ? » (500c) Au nom de quoi peut-on dire qu'un genre de

vie est le meilleur, qu'il possède l'excellence (la vertu) et le suprême accomplissement (le bonheur) ? Quel est le mesurant ?

2. LE BIEN N'EST PAS LE PLAISIR

Dans sa réplique au discours de Calliclès, Socrate suit la règle dialectique : il convient que « les deux adversaires commencent par définir exactement sur quoi porte la discussion, puis se séparent après s'être instruits réciproquement. » (457c-d) Il invite Calliclès à dire ce qu'il entend par le meilleur et le plus fort.

S'agit-il de force physique ? Mais le Démon a pour lui le nombre et, selon la Nature, il est juste qu'il fasse la loi. Est-ce le plus intelligent ? Mais un habile médecin, quand il partage des vivres, donne à chacun en proportion de sa constitution, sans prendre plus que sa part. Est-ce le plus intelligent en politique, avec en plus le courage de mener à bien ce qu'il a décidé ? Mais commandant aux autres, se commande-t-il aussi à lui-même ? Poussé à bout, Calliclès finit par dire le fond de sa pensée. « Le beau et le juste selon la Nature, c'est de laisser ses désirs être les plus grands possible, sans les réprimer et, si grands soient-ils, d'être capable de les satisfaire par son courage et son intelligence. » (491e-492 a) « Le plaisir de la vie, c'est de verser le plus possible... Avoir tous les désirs, pouvoir les satisfaire, y trouver du plaisir : voilà ce qu'est le bonheur. » (494b-c) C'est le plaisir qui est le mesurant et non la puissance qui n'est que le moyen de satisfaire ses désirs, impunément et sans entraves. Plus exactement, le superlatif du plaisir, l'extrême du désir. « Pour l'insensé », écrit Platon dans la *Lettre VIII*, « Dieu c'est le plaisir. » (355a)

Socrate s'efforce d'abord de persuader Calliclès par un mythe de style pythagoricien[3]. L'Hadès, le royaume des morts, c'est pour Philolaos « toute notre vie terrestre », où notre âme est ensevelie dans le corps. C'est aussi, selon une étymologie du *Cratyle* (403a-404b), l'invisible (*aeidès*) et le savoir (*eidenaï*). L'homme aux désirs insatiables ne voit pas, ne sait pas qu'il subit le supplice des Danaïdes : verser sans fin dans des tonneaux sans fond. « La punition du méchant, c'est sa vie même. » (*Théétète*, 177a) Ce qu'il appelle bonheur est redoutable. Alors que le mesurant authentique se suffit à soi, le désir d'avoir sans cesse plus, la *pleonexia*, relève de l'indéfini et du chaos, manque radical de toute perfection.

La persuasion restant inefficace, vient la réfutation. Socrate avance trois arguments (495b-500a). Leur structure commune se voit dans le premier (495c-497d). Deux contraires ne peuvent coexister en même temps et dans le même sujet. Socrate établit ce principe par induction, généralisation à partir d'exemples. Bonheur et malheur, bien et mal sont des contraires, mais ce n'est pas le cas du plaisir et de la douleur. En effet,

la soif est une douleur et boire quand on a soif, un plaisir. Au même moment, dans le même sujet, il y a donc à la fois plaisir et douleur « comme deux têtes attachées à un même corps » (*Phédon*, 60b-c). Donc le plaisir n'est pas le Bien. Qu'il y ait de bons et de mauvais plaisirs, prouve qu'ils sont mesurés par le Bien et que le plaisir n'est pas le mesurant.

3. BIEN PRATIQUE ET BIEN HYPERBOLIQUE

Si le Bien n'est pas le plaisir, qu'est-il ? Socrate se place sur le plan de l'action, de la praxis. Le Bien pratique, pour lui comme pour Calliclès, est la fin, le telos, de toutes nos actions, au sens de fin universelle et de fin suprême : nous faisons les autres choses en vue du Bien, mais non le Bien en vue d'autre chose (499e). Si le Bien pratique n'est pas le plaisir, toutes les activités qui ont pour seule fin le plaisir des autres ou le sien propre, rhétorique et politique comme on les pratique ordinairement, sont des espèces de la flatterie, des routines empiriques étrangères à la science.

Pour définir la véritable fin, Socrate, devant Calliclès qui ne répond plus que pour la forme, va rapporter ce qu'en disent les savants (*sophoi*, 507e7), en l'occurrence les Pythagoriciens[4]. Toute technique savante opère selon un plan, dispose tout selon un ordre (*taxis*), un arrangement systématique et des rapports harmoniques (*kosmos*).

Ceci s'applique aussi à l'âme qui, bien ordonnée, est tempérante et juste. La mesure (*sôphrosunè*) est la source de toute vertu, dès qu'elle n'est plus simple sagesse humaine, mais qu'elle imite l'ordre du monde, que Pythagore le mathématicien est le premier à appeler cosmos. La justice n'est ni l'égalité arithmétique du Demos, ni l'avidité sans mesure où Calliclès voyait la Loi de la Nature, elle est l'égalité proportionnelle des géomètres qui fait du cosmos une communauté fondée sur l'amitié. Calliclès est invité à se mettre sérieusement à l'étude des Mathématiques, étape nécessaire de toute éducation philosophique pour Platon (*République*, Livre VII).

Le *Gorgias* ne va pas plus loin, mais il s'éclaire peut-être par le Livre VI de la *République*. Car « il y a encore quelque chose de plus grand que la justice » (504d), de plus grand que la science et, si l'on peut dire, de plus élevé que la mesure, la *sôphrosunè*. C'est le Bien en lui-même, le Bien ontologique, le mesurant absolu « qui dépasse de loin l'essence en puissance et en majesté. » (509bc) « Quelle merveilleuse hyperbole », s'écrie Glaucon. L'*hyperbolè* désigne un mouvement par dessus et au-delà, ce qui dépasse toute mesure, l'excès et, en Rhétorique, l'exagération de langage, la recherche du « comble ».

Celle-ci est manifestement présente dans le *Gorgias*. On la reconnaît à la violence

de la réfutation, au tranchant des paradoxes, à une rhétorique du « comble » : la tyrannie injuste est le comble de l'impuissance et le comble du malheur si elle reste impunie. Hyperbole de la justice qui châtie, comparée à la médecine avec ses potions amères, ses diètes et ses purges, sa chirurgie par le fer et le feu.

Comme mouvement par dessus et au-delà, l'hyperbole est présente au sein même de la dialectique.

D. DIALECTIQUE ET HYPERBOLE

1. DU LOGOS AU DÉMON DE SOCRATE

Le *Gorgias* est un exercice dialectique éblouissant. Les interlocuteurs successifs de Socrate éprouvent ce que, dans la *République* (VI, 487b-c), Adimante compare à une partie de trictrac entre un maître et des novices. « Il leur semble que, faute de savoir questionner et répondre, le logos, à chaque interrogation, leur donne une petite poussée et qu'au terme de l'entretien, l'accumulation de ces petites poussées fait apparaître un écart énorme qui les met en contradiction avec ce qu'ils pensaient au début...Ils finissent par ne plus savoir bouger leurs pièces (au trictrac) et être réduits au silence par ce jeu qui se joue non avec des pions, mais avec des arguments (*logoî*). »

On trouve dans le *Gorgias* tous les emplois possible du mot « logos ». Au pluriel, les discours (*logoî*) qui sont l'objet de la Rhétorique (449d). Le dialogue, l'entretien, « tour à tour interrogeant et interrogé. » (462a) La raison : « seule la science rend raison. » (465a ; 501a) L'argument (476c), « la chaîne de raisons de fer et de diamant » (509a) qui fait que le discours de la philosophie, tous les autres ayant été réfutés, demeure « le seul et unique logos. » (527b) Le logos est la dialectique même.

Mais il arrive que le logos soit personnifié. Il est puissance thérapeutique et cathartique : « Livre-toi courageusement au logos comme à un médecin », dit Socrate à Polos (475d). Et surtout il sert de guide pour la vie parfaite (*hégemoni tô logô*, 527e). Ce sont les pouvoirs mêmes d'Apollon, guide et guérisseur, dieu inspirateur du délire de la Pythie, dieu des dialecticiens et des inspirés.

On rencontre trois fois dans le *Gorgias* (511b7 ; 527c7, e3) une expression délicate à traduire : « comme le signifie le logos » (*hôs ho logos sêmeinei*). Elle apparaît la première fois à un moment de tension extrême (509c-511b). Socrate soutient que c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir. Celui qui, pour ne pas la subir, cherche l'amitié d'un tyran, devra se rendre semblable à lui et commettre l'injustice en tombant par là dans le plus grand des maux. Suit ce dialogue :

« Calliclès : Ne vois-tu pas que l'imitateur du tyran pourra faire périr l'homme qui refuse de l'imiter ? Socrate : Oui, mais c'est alors un méchant qui fera périr un homme de bien. Calliclès : N'est-ce pas cela qui est scandaleux ? Socrate : Non, pas pour qui sait raisonner et comme le signifie le logos. »

Signifier, *sêmeinein*, c'est faire un signe, *sêma* ou *sêmeion*. Dans le *Phèdre*, c'est un *sêmeion* qui avertit Socrate qu'il a commis une faute en parlant mal du délire. C'est ce même signe qu'évoque Socrate dans l'*Apologie* (40a-b). Il vient d'être condamné à mort et il s'adresse à ceux qui avaient voté son acquittement. Avant le procès, le « signe du dieu » (*theou sêmeion*) ne s'est pas manifesté, preuve que « nous nous trompons lorsque nous nous figurons que la mort est un mal pour l'homme de bien ». Or, c'est précisément ce que « signifie le logos ». La sérénité de Socrate face à la mort, qui paraît insensée à Calliclès, s'appuie sur une certitude dont il faut chercher l'origine ailleurs que dans la dialectique.

2. LOGOS ET MUTHOS

Dans sa recherche de la vérité, le Dialecticien s'appuie uniquement sur l'accord (*homologia*) de son interlocuteur (472a-c). Ce sur quoi il y a accord est tenu pour établi (487d-e). Sinon, c'est à l'interlocuteur de réfuter. Telle est la règle du jeu.

Toutefois il y a une dissymétrie entre réfuter et démontrer. Est tenu pour réfuté ce qui enferme une contradiction, non avec les faits, mais avec ce qu'a dit précédemment l'interlocuteur. La réfutation est une preuve suffisante de la fausseté d'une thèse, quand bien même tout le monde la croirait vraie.

Par contre, ce qui a été établi par accord et n'a pas été réfuté reste une simple hypothèse. On le pose comme vrai (507c8 ; 509b1) et on en déduit des conséquences, si paradoxales soient-elles. Socrate raconte dans l'*Apologie* (23a) qu'en le désignant comme le plus savant des hommes, la Pythie a voulu dire que le plus savant est celui qui, comme lui, reconnaît qu'il ne sait rien. Il le répète dans le *Gorgias* : « Ce n'est certes pas en prétendant le savoir que je dis ce que je dis. Bien au contraire, je cherche en commun avec vous. » (506a) Or il est évident que Socrate n'engage pas sa vie sur une simple hypothèse. Il faut aller plus loin que la dialectique, « par dessus et au-delà », en suivant le mouvement de l'Hyperbole.

Le mythe final du jugement des morts est une hyperbole du logos, la restitution du logos à sa vérité qui est d'être guide de vie, « ici-bas et au-delà » (527b). Le mythe est ici plus qu'un moyen de persuader ceux que la dialectique ne peut convaincre. « Un beau logos, que tu prendras peut-être, Calliclès, pour un muthos, une fable, mais que moi, je tiens pour un logos. » (523a) Ceci suggère un rapport dialectique : le logos

argument et le mythe sont deux espces distinctes d'un genre unique, le Logos, deux espces qui ne sont pas opposées mais complémentaires. Il faut les deux pour que le Logos soit parfait, achevé. Le *Gorgias* forme un tout. « Ce que je viens de raconter, tu n'y verras peut-être qu'un conte de bonne femme digne de mépris et il n'y aurait rien d'étonnant à le mépriser si notre recherche nous avait fait découvrir quelque chose de meilleur et de plus vrai. » (527a) Un simple conte n'est rien, un discours philosophique que nul n'est parvenu à réfuter reste une hypothèse ; à eux deux, ils font la plénitude de la vérité, le Logos.

Telle est l'énigme de Socrate, dialecticien extrémiste et conteur inspiré, telle est son « atopie », son étrangeté et sa grandeur unique. Il est par excellence l'homme « érôtikos », dans sa sublime dmesure.

CONCLUSION

Ceci ferait une belle conclusion, trop belle, trop rhétorique, car il serait bien étonnant qu'un dialogue socratique ne se termine pas sur une aporie, une question sans réponse.

C'est Polos qui, pour une fois, pose à Socrate la bonne question : « Tu n'accepterais donc pas d'exercer la tyrannie ? » (469c) Il faut scruter de très près la réponse de Socrate : « Non, si par « exercer la tyrannie », tu entends ce que j'entends moi-même. » Que signifie ce « si », cette inquiétante restriction ? Socrate s'explique plus loin (470a-c) : « Ne sommes-nous pas d'accord pour dire qu'il y a des cas où il vaut mieux faire périr, exiler, dépouiller les gens et des cas où c'est le contraire ? » Mais où se place la ligne de partage, l'*horos* ? « Cela est meilleur quand on le fait justement et c'est pire quand on le fait injustement. » En l'entendant à la lettre, il y a deux espces de tyrannie, juste et injuste, l'une meilleure, l'autre pire, qui toutes deux appartiennent à un même genre, la tyrannie. Sa définition, c'est un pouvoir absolu employant des moyens violents.

Que serait une tyrannie juste ? Celle qui viserait le but de toute véritable politique : « changer les désirs de la cité et y résister, en employant la persuasion et la force pour rendre les citoyens meilleurs. » (517b) Socrate s'en tient à sa tâche de bon citoyen (521d), Platon veut une réforme radicale qui refonde l'État sur de nouvelles bases selon le modèle que trace la *République*, ce qui exige avant toute chose qu'on fasse place nette par une purge, une catharsis (Rép. VI, 501a). Il racontera plus tard, dans la *Lettre VII*, ses voyages infructueux à Syracuse pour convertir un tyran à la vraie philosophie. « Un seul homme à convaincre et tout était gagné. » (328c) Calliclès

pourrait-il faire l'affaire ? Peut-être, si des entretiens fréquents et approfondis parvenaient à le convaincre et à triompher de la résistance qu'oppose à sa conversion l'amour du Demos (513c). Affaire d'Erôs. Dans la tragédie grecque, le tyran incarne la forme extrême de la dmesure, mais il ne s'agit que de scélérats comme Archelaos (471a-c). Que serait un Socrate tyran ? Un Calliclès converti à la philosophie ?

Platon a passé sa vie à le chercher. Dans sa vieillesse, il écrit : « Législateur, que demandes-tu pour organiser la cité comme il faut ? — Qu'on me donne à sa tête un tyran qui soit jeune et doué pour la philosophie... À nous deux, nous ferons la meilleure cité. » (*Lois*, IV, 709d-710d)

Dmesure contre dmesure ou alliance des dmesures ? C'est par une belle et grande aporie qu'il faut conclure.

Marcel Lamy

OUVRAGES CONSEILLÉS

NIETZSCHE. Écrits posthumes. 1875. *Le Conflit de la science et de la sagesse*. (*Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*).

J. de ROMILLY. *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. 1988. Livre de poche. Biblio Essais.

NOTES

[1] *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Pléiade-Gallimard 1988, pp. 1032-1033.

[2] Aristote : *Organon, Réfutations sophistiques*, chap. XII.

[3] *Les Présocratiques*, op. cit. Philolaos : sur l'Hadès : A XIV, p. 496. L'âme ensevelie dans le corps : B XIV, p. 507.

[4] *Les Présocratiques*, op. cit. Philolaos : le cosmos B I, II, p. 502-3 ; l'harmonie B VI, p. 504 ; le nombre : B XI, p. 506. Archytas : proportions B II, p. 535-6.

