

Précis katéchontique¹ : la honte comme sentiment politique

PANAGIOTIS CHRISTIAS²

Résumé : Le retour à une ontologie fondamentale des passions sociales n'a de sens que comme un retour à la société particulière qui a produit la pensée ontologique et l'a placée dans la cité en tant que réflexion politique. Dans les Dialogues de Platon, la honte apparaît comme une disposition psychique individuelle primitive que le philosophe met au centre de son dispositif katéchontique dans le but de retenir ceux qui déchirent la cité, causant la guerre civile et le chaos social.

Mots clés : Platon, katéchontique, honte, sentiment politique, ordre social.

En 1935, Emmanuel Levinas écrivait :

Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémissible du moi à soi-même. La nudité est honteuse quand elle est patente à notre être, elle est son intimité ultime. Et celle de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte. [...] C'est notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-mêmes qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant mais la totalité de notre existence. [...] Ce que la honte découvre, c'est l'être qui se découvre (Levinas, 1982, pp. 116-117).

Le retour à une ontologie fondamentale des passions sociales, tel que l'entreprennent Levinas, n'a de sens que comme un retour à la société particulière qui

¹ L'adjectif katéchontique provient du verbe *katechein* qui signifie « retenir ». Pour une présentation approfondie de la problématique katéchontique, voir Christias (2014). Dans ce livre paraît également une première version de cet article.

² Panagiotis Christias est professeur d'histoire des idées à l'Université de Chypre, Département d'études françaises et européennes. Il est chercheur affilié, UMR 7367 « Dynamiques européennes » (DynamE) aux Facultés des Sciences sociales de l'Université de Strasbourg.

a produit la pensée ontologique et l'a placée, en tant que philosophie au centre de sa réflexion sur la chose publique, qu'elle appela justement politique. L'idée que la honte, l'*aidôs*, serait le fondement de l'être social-politique se trouve magnifiquement orchestrée dans la pensée et les mythes platoniciens. Dans ces écrits, il semble en effet, comme le dit Levinas, que la honte ait pour effet de rendre public ce qui est privé et cela au sens fort, onto-politique de l'expression, c'est-à-dire réunir en communautés politiques les intérêts et les passions privés. Elle est la communauté à l'intérieur de soi-même, l'impossibilité de s'y dérober. Elle serait l'inverse de l'anneau de Gygès République II 358e-360d), comme le note Frédérique Ildefonse³ : « *Laidôs*, c'est en quelque sorte l'œil du témoin quand on est sans témoin – le témoin intériorisé », commente Francis Wolff (Wolff, 1985, p. 88, n. 2). Plutôt que lui donner un sens trop intellectuel, il conviendrait de la comprendre comme une sorte de conscience archaïque, liée au *phobos*, à la crainte. Le degré d'intellection et de vertu dont participe l'*aidôs* se trouve considérablement diminué, par exemple, dans le mythe du Protagoras

1. Du mythe à la philosophie

Dans ce dialogue de jeunesse (322a-d), Protagoras associe la honte (*aidôs*) à la rétribution (*dikê*). La finalité du don de Zeus aux hommes est claire : les hommes vivaient dispersés sans être en condition de fonder des cités (322b3), ce qui aboutissait à une extermination du genre humain, incapable de se défendre car dans l'ignorance de l'art de la guerre, qui est une partie de l'art politique. Pour remédier à ce manque et à cette ignorance, Zeus envoie Épipiméthée distribuer à chaque individu humain *aidôs* et *ladikê* (322c), et le transformer ainsi de simple individu du genre humain en citoyen, petite partie d'ensembles plus grands que sont les cités. Ce cadeau est alors, en quelque sorte, la conscience enracinée dans le thumos que chaque individu est une partie d'une unité plus grande qui le dépasse et dont il dépend. C'est cette dépendance qui prend ensuite les couleurs de la crainte, de l'honneur et de la colère. Ces sentiments primitifs sont la traduction thymique de la honte et la rétribution qui instaurent, dans un premier temps, l'interdépendance et, à la fin d'un long parcours du genre humain, la solidarité civique et politique. Il faut donc abandonner les considérations de l'être seul pour revêtir celles de l'être ensemble : voilà ce à quoi nous oblige le don de Zeus. Dans son commentaire de ce passage, Frédérique Ildefonse écrit :

Aidôs et *dikê* apparaissent comme les deux seuls freins qui puissent arrêter les passions humaines ; si elles disparaissent, celles-ci pourront se déchaîner sans limite. À ce titre le don de Zeus, dans le mythe de Protagoras, rétablit l'*aidôs* et la *dikê* parmi les hommes, qui sont les conditions affectives et sociales de la solidarité civique et politique parce qu'elles apparaissent comme les garde-fous qui préservent de tout débordement passionnel – ce que vient

³ Platon, Protagoras traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Ildefonse, Paris, GF-Flammarion, 1997, Annexe II, « Sur *aidôs* et la *dikê* », pp. 231-238, p. 234, note 1. Les traductions de Platon sont reprises de Platon (2008).

⁴ Cité par Frédérique Ildefonse, op. cit., p. 234.

confirmer l'énoncé de la loi que Zeus demande à Hermès d'instaurer en son nom : « Qu'on mette à mort, comme un fléau dans la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la Justice » [322d]⁵.

Une fois la distribution finie, Zeus ordonne à Hermès de procéder à l'institution de la peine de mort comme fondement de la loi. La peine de mort n'est pas ici la rétribution ou la punition pure et simple : elle est le fait même de se mettre hors communauté en ne participant pas de la passion de *laïdôs*, de ne pas ressentir de honte. Le lien entre la honte et la loi qui sert de prélude à la loi est le hors communauté auquel condamne toute attitude dévergondée.

Zeus, dans le mythe de Protagoras, donnerait aux hommes l'*aidôs* et la *dikê* à la place de la loi. Or donner la loi n'eût en rien changé la situation des hommes : il fallait leur donner le rapport à la loi, et un certain rapport positif et affectif à l'égard de la loi. Pour que la loi soit respectée, il fallait qu'en tout homme, quelque chose vint fonder ce respect de la loi⁶.

Le « rapport à la loi », le « respect » de la loi est le rapport à la communauté, qui inspire une certaine attitude craintive vis-à-vis de la loi et de la communauté. *Laïdôs* est une peur primitive qui n'implique ni la justice institutionnelle ni le tribunal de la raison : elle est le sentiment d'être en communauté politique la passion politique primitive. En effet, c'est grâce à Socrate et à Platon que la philosophie réussira à tirer *laïdôs* vers la conscience morale par l'intermédiaire de l'*elenchos*, de la réfutation dialectique, et la transformation que ce processus entraîne à la définition de la chose politique. De plusieurs points de vue, la conscience morale est l'équivalent intellectuel de l'*aidôs* thymique auquel on arrive par la médiation de la raison et la mise en œuvre du processus de réfutation dans la cité sous la forme de l'examen philosophique des actions des citoyens. L'action philosophique dans la cité tente alors sinon de substituer la raison à la vergogne craintive, au moins de mélanger l'intellect au thumos pour privilégier l'élément divin qu'est la raison.

En effet, dans le *Sophiste* (230b-d), Platon établit un lien entre l'acte élenchtique et la honte dans le cadre du développement de ce qu'il appelle en 231b8 « la noble sophistique ». L'Étranger parle ainsi à son jeune ami, Théétète :

Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports et dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des

⁵ Ibid., Annexe II, « Sur *laïdôs* et la *dikê* », p. 237.

⁶ Ibid.

connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et on la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage (trad. Cordero, je souligne).

Le lien établi entre *ἐλεγχος*⁷ et *αἰδώς* est un rapport de cause à effet : le premier provoque la seconde. La réfutation logique exercée par le moyen de la maïeutique utilise le sentiment de honte auquel l'homme est naturellement prédisposé. Quand Platon recourt au mythe de Protagoras pour souligner l'importance de la honte dans les sociétés politiques, il le fait parce que c'est l'unique moyen dont il dispose pour donner une explication à la naissance de cette « passion commune », fondatrice de la loi et de la société politique. D'une certaine manière, le dieu a mis dans l'homme la capacité ou la prédisposition à éprouver la honte et lui a par la suite envoyé les philosophes pour qu'ils puissent la déclencher, la honte étant ce qui retient l'homme de toute activité contraire aux bonnes mœurs de la cité. Celui qui détient ce pouvoir de rétention du mal n'est autre que le philosophe, car c'est lui qui met en marche dans l'âme de tout citoyen le dispositif de la honte. En actualisant, par la pratique de la maïeutique, la prédisposition naturelle à la honte, en exposant chaque citoyen à son propre discours, éliminant ainsi la possibilité de se fuir ou de se cacher à soi-même, le philosophe ne rend peut-être pas nécessairement les citoyens vertueux, mais au moins il les empêche temporairement de mal agir. L'exercice socratique est donc vertueux car il « enseigne » la vertu politique par excellence. Enseigner ayant ici un sens existentiel : il fait vivre la vertu dans et par chaque citoyen à qui il fait subir l'épreuve cathartique de l'*elenchos* :

C'est pour cela Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation est la plus importante et la plus juste des purifications, et qu'il faut dire en même temps, que celui qui n'est pas réfuté, même s'il est le grand Roi, restera impur et conservera inculte et enlaidie ce qui devrait être la chose la plus pure et la meilleure [sc. l'âme] pour celui qui aspire au véritable bonheur (Théétète 230d-e, trad. Nancy).

Cet enseignement, Socrate, avant de l'appliquer aux autres dans l'agora, l'applique à lui-même. Dans l'*Hippias majeur*, Socrate rappelle l'essentiel de son enseignement : le fils de Sofroniskos est le témoin intérieur que Socrate ne peut fuir et de qui il ne peut se cacher :

Socrate : Par le chien Hippias, elle n'échappera pas à l'homme devant qui j'aurais le plus honte à divaguer et à me donner l'air de dire quelque chose, alors que je ne dis rien.

Hippias : Quel homme ?

Socrate : Le fils de Sofroniskos, qui, pas davantage, ne me permettrait de dire ces choses à la légère et sans les avoir approfondies, que de les dire comme si je les savais, alors que je ne les sais pas ! (298b7-c2, trad. Robin-Moreau).

⁷ Le mot se rencontre chez Homère dans un contexte de combat militaire : « Cruelle honte (*ἐλεγχος*), si nos neufs allaient devenir la proie d'Hector au casque étincelant » (Iliade XI, 315, trad. Mazon). Sur les occurrences homériques d'*ἐλεγχος* dans le combat, voir, Παπαγιώργης, 2001, pp. 157-168.

Ce juge, à qui il ne peut échapper et qui le réfute à chaque fois qu'il prétend savoir sans avoir véritablement soumis ce qu'il pense savoir à un examen logique à l'aide de la dialectique, est sa propre voix intérieure, sa propre conscience, qui lui rappelle que le honteux se cache dans chaque mot proféré, dans chaque pensée et dans chaque acte, et qui l'oblige à procéder à un examen de soi. Il suffirait que la vigilance faiblisse un tant soit peu, que l'examen de soi n'ait pas lieu en un seul cas, pour que le honteux prenne le dessus sur la vérité.

Le chemin de la chose politique à la conscience morale, en passant par l'affect social, qu'est la honte, et l'examen logique de l'action politique, est peut-être difficile à retracer dans tous ses détails tortueux. On peut toutefois considérer que Platon l'a tracé plus que tout autre : l'examen de soi est le moment clef pour la compréhension de ce processus. De l'extériorité à l'intériorité, de l'examen de l'autre à l'examen de soi, il n'y a qu'un pas à faire. Socrate, ou le philosophe, oblige les citoyens et les politiques à s'examiner eux-mêmes en les examinant en public. Alcibiade en témoigne : à côté de Socrate, il procède sans même le vouloir, sans même pouvoir s'arrêter, à un examen de soi. Dans le passage suivant du Banquet, on retrouve ensemble la conscience morale, la honte et l'examen de conscience socratique, et cela dans le discours d'un homme politique, Alcibiade. Nous assistons peut-être à la naissance de la conscience morale pour ne pas dire à la naissance de la mauvaise conscience :

Il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un. Il est le seul devant qui j'ai honte. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées (216a8-b6, trad. Brisson).

Alcibiade a honte car son amour pour les honneurs du grand nombre, lorsqu'il est loin de Socrate, un homme qu'il aime et qu'il respecte, l'emporte sur son amour de la sagesse (φιλοσοφία), c'est-à-dire sur son amour de Socrate. D'une certaine manière, Alcibiade a honte car il trompe Socrate avec son plus grand ennemi, la plèbe athénienne, celle qui a consacré Agathon au lieu de sacrer Socrate. Le sacre de Socrate par Alcibiade est donc l'acte d'un repentir qui demande d'être compris et excusé pour son acte abominable : avoir trahi le lien sacré entre lui et son amour. Ce qui revient à dire qu'être fidèle au philosophe, c'est être fidèle à soi-même, sinon être soi-même. Jeune, Alcibiade fit l'épreuve d'une morsure plus douloureuse encore que celle de la vipère mâle, il reçut « au cœur ou à l'âme » la morsure des discours de la philosophie « lesquels blessent plus sauvagement que la vipère quand ils s'emparent d'une âme jeune qui n'est pas dépourvue de talent » (Banquet 218a, trad. Brisson).

2. Instaurer l'ordre katéchontique : retenir les démagogues

Dans la même perspective de la « retenue », de la « honte », s'inscrit aussi le rapport du philosophe aux usurpateurs de l'identité philosophique qui

cherchent à se confondre avec les philosophes, et qui exercent activement, directement ou indirectement, le gouvernement de la cité : les démagogues, les orateurs et les sophistes. Socrate agit en employant le « véritable art politique », étant selon ses propres dires le seul de ses contemporains à « faire de la politique » (Gorgias, 521d6-8). Dans le Gorgias, la joute médiatique entre le philosophe et l'orateur devient un enjeu politique. Comme on sait, la question examinée est de savoir s'il est préférable de commettre une injustice ou d'en subir une, dans le cas où on est placé dans la nécessité de choisir entre les deux. J'aimerais examiner ici non pas la substance de l'argumentation, mais la manière dont la disposition « naturelle » de la honte se met au service de Socrate et de la philosophie et, par la suite, la manière dont la philosophie s'en accommode afin de la mettre au service de la cité.

L'expérience des entretiens (457c4-5) prouve, en effet, qu'il y a une force naturelle qui fait que les gens cherchent à imposer leurs opinions personnelles, à avoir le dernier mot (457c-458b). Avoir le dernier mot signifie réfuter l'autre et se déclarer vainqueur de la joute. Réfuter l'autre signifie montrer que ce qu'il dit est incohérent, autrement dit, montrer qu'à la même question, il répond de façon contradictoire. Or les gens n'aiment pas qu'on leur montre qu'ils sont incohérents. C'est la raison pour laquelle Socrate prend ses précautions avant d'avancer dans son entretien avec Gorgias :

Et puis, j'ai peur de te réfuter, j'ai peur que tu ne penses que l'ardeur qui m'anime vise, non pas à rendre parfaitement clair le sujet de notre discussion, mais bien à te critiquer (457e3-5, trad. Canto, modifiée).

Il y a donc deux dimensions dans une discussion, une première qui implique le pathos propre de l'interlocuteur et puis une deuxième qui concerne le contenu du dialogue. Or les deux dimensions sont inextricablement liées : pourquoi le fait d'avoir tort dans une discussion affecterait-il la personne de l'interlocuteur ? Pourquoi celui qui défend l'argument de la violence radicale comme unique vertu serait-il gêné par le fait qu'un Socrate puisse lui démontrer qu'il a tort ? Parce qu'il veut dominer et, dans le cadre de la cité d'Athènes, dans une cité d'hommes libres, « dominer » signifie obtenir les faveurs de la foule athénienne (502d sqq). Celui qui veut dominer doit apparaître sans peur, invincible, même et surtout dans le champ intellectuel et discursif. Gorgias, Polos et Calliclès sont obligés de répondre à Socrate malgré leur volonté cachée de fuir et d'éviter l'humiliation qu'ils savent inévitable. La flatterie de Socrate à leur égard (comme à l'égard de Calliclès en 486d sqq) n'est pas une ironie creuse. C'est une manière de leur signifier qu'ils sont obligés de se soumettre au contrôle de la philosophie, et cela non pas pour des raisons morales mais pour pouvoir dominer. Socrate leur dit en effet : Je sais que tu sais que tu dois rester et répondre, sinon tu peux dire adieu à Athènes. Tel est le sens de la réponse de Gorgias : « Après de telles déclarations, je serais vraiment déshonoré, Socrate, de n'y point consentir » (458d7-e2). « Être déshonoré » appartient au champ sémantique de la honte : si je ne consens pas, cela se saura et personne ne me prendra plus au sérieux. Mes ennemis utiliseront mon refus contre moi et mes discours devant le peuple seront absolument impuissants. Autrement dit, le pouvoir sur le démos passe par Socrate. Perdre dans la joute contre Socrate serait préférable à une fuite. Platon pose alors la

philosophie comme une pièce majeure dans l'échiquier du pouvoir. Ce qui lui accorde cette place dans le forum public, c'est justement cette disposition naturelle, la honte, qui provoque la gêne ou le déshonneur. Il faut préciser que ce dispositif philosophique ne peut fonctionner que dans une cité d'hommes libres comme Athènes.

Socrate exploite par la suite au maximum le pouvoir que ses opposants lui concèdent. Il est en condition de le faire car sa logique est impeccable, autrement dit, il est en condition de sortir vainqueur de toutes les joutes discursives. De tous les sophistes et de tous les orateurs qui se sont mis sur son chemin, il est le plus fort. Voilà comment Platon inscrit la philosophie dans le champ politique et fait du pouvoir élenchtiquedu philosophe un contre-pouvoir politique. Il faut insister sur ce point car ce qui prime dans les rapports entre philosophie et politique n'est pas la science mais la force. Contrairement donc aux allégations de Calliclès, Socrate n'est pas un enfant qui joue avec les mots, mais un homme qui lutte dans le même champ de bataille – la cité – avec les mêmes armes, les arguments, et qui est soumis aux mêmes lois que les autres, celles d'éros, de la force de l'union en communauté

Calliclès, si les sentiments humains n'avaient rien de commun entre eux, s'ils étaient particuliers à tel ou tel individu, si chacun de nous éprouvait ses propres impressions, différentes de celles des autres hommes, on aurait du mal à faire connaître à son voisin ce qu'on ressent. Je dis cela parce que je pense que toi et moi, nous éprouvons le même sentiment. Toi, moi, nous deux ensemble, sommes amoureux : moi j'aime Alcibiade, fils de Clinias, et la philosophie ; toi, tu aimes Démos, le peuple d'Athènes, et le fils de Pyrilampe (481c5-d5, trad. Canto).

Le pouvoir d'Éros configure les forces politiques : Éros crée une triangulation entre Socrate (le philosophe), Calliclès (le sophiste) et le peuple. Le rapport de Calliclès au démos étant de nature érotique, il est soumis aux mêmes lois et aux mêmes passions que tout rapport amoureux (tous les hommes ressentent les mêmes choses, rappelle Socrate) : l'envie, la jalousie et la honte. L'amant doit paraître brave devant son aimé sous peine d'être quitté. Rien n'est plus insupportable à l'aimé que de voir en son amant un homme lâche, comme rien n'est plus insupportable à l'amant que de savoir qu'il a une mauvaise réputation⁸. Voici donc le schéma triangulaire : le sophiste veut le démos qui veut que son amant soit brave ; le philosophe s'appuie sur le fait que le sophiste ne peut se retirer du combat pour le réfuter ; le philosophe sort vainqueur du combat et le sophiste est décrédibilisé aux yeux de son amant, le peuple. Ce peu de pouvoir que le philosophe peut revendiquer sur la cité et le peuple, il le doit alors à la disposition érotique des choses de la cité. Autrement dit, le pouvoir politique du philosophe, lié à la honte et à la peur du déshonneur, est érotique

Par ailleurs, c'est là un fait qui était bien connu des Athéniens : Socrate n'invente ici rien de nouveau. Les Athéniens célébraient l'Aphrodite « populaire », voire « vulgaire » πανδημοῦ, comme nous l'apprend le géographe Pausanias,

⁸ Voir Adkins (1960, p. 154). Dans la société homérique, et par extension dans la société grecque, le bien suprême (chief good) est d'amener la cité à dire du bien de toi (to be well spoken of), comme le mal suprême (chief ill) est de permettre à la cité de dire du mal de toi (to be badly spoken of). C'est le sens d'une culture de la honte, conclut l'auteur.

parce qu'elle était protectrice du peuple d'Athènes. Les inscriptions trouvées témoignent en ce sens⁹. Un petit autel était érigé à l'endroit qui domine le lieu de l'Assemblée d'Athènes, pour que la déesse de l'amour puisse guider les citoyens dans leurs décisions. Par ailleurs, l'opposition que propose Pausanias¹⁰ dans le Banquet se réfère aussi à cet aspect des choses. Éros est donc le protecteur du démos, et c'est lui qui confère à la philosophie tout à la fois son lien avec les passions politiques et sa capacité d'influer sur la politique. Socrate dit en effet que le démos se comporte comme tout autre amoureux : il n'aime que les beaux et les forts, il perd toute estime pour un homme qui a été déshonoré dans la bataille, pour un lâche ou pour un incompetent. Fuir le champ de bataille et ne pas répondre à Socrate serait désastreux. Mais il serait également désastreux de se montrer lâche pendant la bataille. Il faut faire de son mieux, aller jusqu'aux bout de ses forces et de ses arguments, espérant que son bien-aimé, le peuple, célébrera son courage devant la défaite inévitable. Le dispositif de ἔλεγχος n'est donc pas uniquement logique mais aussi politico-passionnel, régi par la loi d'Éros qui dicte la conduite apte à se rallier les faveurs du bien-aimé. Et le courage dans l'action guerrière, c'est d'adopter l'attitude de la bien-aimée de Socrate, de la philosophie : protéger l'ami qui subit l'attaque¹¹, être ferme quand la panique s'installe sur le champ de bataille, ou bien, dans le registre du langage et de la joute sophistique, dire toujours la même chose en évitant l'incohérence (482a) – et dans les deux cas, très souvent, le faire au péril de sa propre vie.

C'est cet état de choses qui incite Calliclès à être en accord avec lui-même et, sans gêne aucune, à énoncer et à défendre ses positions avec les arguments les plus aboutis qu'il puisse inventer. Même si pour cela il doit abandonner toute décence et toute honte et défendre des positions qui ne sont pas acceptables dans une société humaine : « Donc, bien sûr, si l'on a honte, si l'on n'ose pas dire ce qu'on pense, on est forcé de se contredire » (482e6-483a2). Contrairement donc à ses prédécesseurs, il ne fera aucune concession, il luttera jusqu'au bout. Et c'est là justement le triomphe de Socrate : il vaincra l'ennemi le plus fort à son moment le plus fort. Ce fait contribue à sa renommée et accroît son autorité publique. Car il faut savoir que ce qui se dit entre Socrate et ses interlocuteurs se répète et parvient aux oreilles du plus humble des Athéniens tout comme à celles des enfants. C'est peut-être la raison pour laquelle Platon commence ses dialogues par une introduction où quelqu'un demande à un ami de lui réciter ce qui arriva dans telle ou telle rencontre entre Socrate et ses amis – et ennemis. Battre l'argument le plus fort en en faisant le plus faible, n'était-ce pas justement l'accusation du tribunal d'Athènes contre Socrate ? Or, dans le Gorgias, Calliclès, en surmontant la honte qui accompagne le fait d'énoncer la

⁹ Décision du peuple d'Athènes de 283/2 av. J.-C. inscrite sur le temple de la déesse δῆρονμα της Βουλῆς των Ελλήνων, 2008, pp. 76-77).

¹⁰ Il y a deux Éros comme il y a deux Aphrodite Banquet, 180d-181a.

¹¹ Bref, il faut se comporter comme Socrate à Potidée, quand il a sauvé la vie de son ami Alcibiade : « Lors du combat à la suite duquel les généraux me décernèrent le prix de courage, je n'ai dû mon salut à personne d'autre qu'à cet homme. J'étais blessé, et il refusa de m'abandonner ; et il réussit à sauver tout à la fois mes armes et moi-même » Banquet 220d-e, trad. Brisson). Il faut rappeler qu'ἔλεγχος signifie originellement « honte » et, dans l'Iliade, par exemple, est lié à la guerre. Le héros, de figure homérique se transforme ainsi en figure philosophique.

véritable intention de l'amant vulgaire¹², se retrouve tout nu face à Socrate pour défendre une position connue : « Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste » (483d5-6). Il s'agit d'ailleurs de la même position que celle de Thrasymaque dans le premier livre de la République : le juste, c'est le droit du plus fort. L'argumentation de Calliclès, comme chacun sait, sera l'argumentation préférée de Nietzsche : il oppose nature et loi (482e-483a), en mettant en avant le fait que la loi, c'est la loi du moins fort (483b4-c5), du faible, pour opprimer la nature du fort : « Car ce qui plaît aux faibles, c'est d'avoir l'air d'être égaux à de tels hommes, alors qu'ils leur sont inférieurs » (483c5-6). Jusque-là l'argument peut encore se défendre. L'aimé, d'une certaine manière, acquiesce à l'autorité et à la suprématie de l'amant, tel est l'ordre de la nature.

Toutefois, la suprématie du dominant ne doit pas être utilisée contre le dominé mais en sa faveur. Telle est du moins l'argumentation de Socrate dans le Phèdre, dans la République et même dans le Politique. Dans le mythe de Cronos, le pasteur divin domine au profit des hommes – du moins, il en a tout l'air. Dans le cas contraire, le temps de Cronos serait non pas le paradis que nous présente l'Athénien mais un véritable enfer. Or l'amant tyrannique de Calliclès et du Phèdre n'exerce pas sa domination au profit de l'aimé car un tel amant ne cherche pas à rendre son aimé meilleur¹³. Et contrairement à l'aimé du Phèdre qui est avili et rejeté, l'aimé de Calliclès, le démos, est un aimé tyrannique, qui présente un sérieux inconvénient : plus il est avili, plus il est un danger pour l'amant (512a-513c). S'il veut être l'ami du démos, Calliclès doit rendre le démos capable d'amitié, il faut le rendre meilleur et donc le retenir des excès de la recherche du plaisir démesuré. Mais, pour ce faire, Calliclès doit déjà être capable de se retenir lui-même. S'il veut se protéger et être fort (ce qui implique que personne ne soit en condition de commettre une injustice à son égard), il doit se contraindre à ne pas ressembler à son aimé et tenter de l'améliorer.

L'argument se retourne alors contre Calliclès quand il suggère de prendre Xerxès comme exemple d'homme fort (483d6). Le règne du plus fort qui n'est pas au profit des faibles n'est pas non plus à son propre avantage. L'injustice du fort n'est donc pas plus injuste envers ce qui est juste qu'envers lui-même. Il serait intolérable pour un homme fort de subir l'injustice du faible tandis que sa propre nature l'invite à commettre à son égard toutes les injustices ; il serait davantage intolérable d'avilir le faible en étant injuste envers lui et de lui donner le pouvoir de se tourner contre le fort. Dans la suite du dialogue, Calliclès connaîtra bien évidemment le sort de Xerxès en Grèce : il lui sera démontré que triompher de soi-même est ce qui distingue l'homme fort de l'homme faible et que par conséquent préférer subir l'injustice plutôt que l'infliger est le signe de l'homme fort (510a sqq).

Ce qui a rendu possibles le déroulement du dialogue et le triomphe de Socrate est l'œuvre de la « retenue », *daiidôs*. La logique argumentative s'est imposée parce que Calliclès et avant lui Gorgias et Polos ont accepté de la suivre de peur de se montrer lâches et incompetents aux yeux de leur

¹² Voir en ce sens le premier discours et la condamnation d'éros par Socrate dans le Phèdre.

¹³ Je me permets de renvoyer à mon article (Christias2012).

aimé, le peuple athénien. Par la suite, le piège élenchtique se referme sur eux. Le sophiste est obligé de se remettre aux paroles du philosophe et d'agir en conséquence, accusant le coup socratique, et cela non pas à cause de sa bonne et belle nature, mais à cause de la logique même de la joute oratoire. Le philosophe peut alors avoir la conscience d'avoir fait son devoir :

Or, si l'on me condamnait parce que je suis incapable de me porter cette sorte de secours à moi-même ou de secourir ainsi autrui, j'aurais honte – qu'on me condamne devant beaucoup de gens, devant peu de personnes ou dans un entretien à deux. Si je mourais à cause de mon incapacité à me défendre, j'en serais vexé. Mais si je devais finir ma vie faute d'avoir su montrer la complaisance d'un orateur, je sais bien que j'irais sans peine au-devant de la mort (Gorgias 522d3-e1, trad. Canto, modifiée).