

## COMMENT RÉFUTER L'EXCÈS ?

### LA MÉTHODE SOCRATIQUE FACE À L'OUTRANCE DE CALLICLÈS.

Dans cet article, on s'intéressera tout à particulièrement à la troisième partie du *Gorgias* de Platon, celle où Socrate dialogue avec Calliclès. Mon analyse aura pour objectif de mettre en évidence les éléments suivants :

1. La description de Calliclès comme figure de l'excès à laquelle Platon, à travers Socrate, veut s'opposer ;
2. Les stratégies socratiques mises en œuvre avec Calliclès et le rôle de l'*elenchos* rétroactif comme moteur de la réfutation de l'excès de Calliclès ;
3. Le rôle des émotions et spécialement de la honte dans le dialogue entre Socrate et Calliclès.

Le contexte interprétatif est déterminé par une série d'éléments que je me contente ici d'énoncer sans fournir de démonstration. J'espère néanmoins qu'au cours de la présentation il sera possible de comprendre également les raisons pour lesquelles ces éléments méritent d'être admis. Les voici :

1. Socrate adapte sa propre méthode dialogique à ses interlocuteurs. Une analyse littéraire tendant à déterminer les caractéristiques et les biographies des personnages, le contexte spatio-temporel, ainsi que les cadres narratifs et les modalités d'exposition doit permettre de comprendre les stratégies dialogiques particulières adoptées par Socrate et les finalités de leur utilisation.
2. Réaliser, de façon restreinte, une interprétation maïeutique des premiers dialogues platoniciens comme le propose Gill<sup>1</sup>. L'interprétation maïeutique retient que Platon a choisi la forme dialogique pour stimuler le lecteur en vue d'une recherche philosophique personnelle ; Socrate (et ainsi Platon) n'adresse pas ses questions aux seuls interlocuteurs présents lors du

---

<sup>1</sup> cf. C. Gill, « Le dialogue platonicien », dans L. Brisson, F. Fronterotta (ed.), *Lire Platon*, Paris 2006, pp. 53-75.

dialogue, mais aussi au lecteur, qu'il soit ancien ou contemporain. Les interprétations philosophico-maïeutiques sont également identifiables au sein d'autres lignes interprétatives, spécialement au sein des lectures ésotériques, avec cependant des caractéristiques propres et différant sur quelques points de la lecture de Gill. La proposition méthodologique de Gill est, à mon avis, extrêmement intéressante à plusieurs titres. Elle permet en effet de comprendre que le style choisi par Platon a une signification philosophique et permet donc d'appréhender la philosophie en tant qu'« activité de philosopher ». De plus elle permet de transposer la finalité éducative de la méthode socratique à notre époque<sup>2</sup>. Toutefois, cette lecture est, à mon avis, un peu anachronique. Il est nécessaire de considérer le contexte historique dans lequel Platon opérait ; en Grèce en effet, c'est le moment du passage de l'oralité à l'écriture. Il pouvait difficilement se trouver un lecteur qui lût un livre seul. Les dialogues socratiques étaient probablement lus en public dans un esprit de citoyenneté participative<sup>3</sup>. Puisque ces dialogues étaient lus publiquement, l'auditoire jouait un rôle dans la lecture des textes qu'un lecteur ne joue pas (sur ce point je renvoie au quatrième élément). Je reprends donc la proposition de Gill en en restreignant la portée et je propose une « lecture maïeutique limitée à l'époque historique de Platon » : Socrate était conscient d'adresser également ses questions aux auditeurs présents lors du dialogue et pas seulement à l'interlocuteur direct ; Platon voulait que ce qui était exprimé dans les dialogues influençât le public qui assisterait à la lecture.

3. Accorder beaucoup d'attention au style que Platon utilise pour caractériser le dialogue entre Socrate et ses interlocuteurs, en considérant avant tout Platon comme un écrivain. L'interprétation maïeutique permet de

---

2 Cf. A. Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 1998.

3 Cf, par exemple, le renvoi platonicien sur la question de la lecture publique à un texte d'Anaxagore, dans le *Phédon*, (Platon, *Phaed.* 97 b8-c1) ou à ce que rapporte Diogène Laërce sur la question de la lecture publique du *Lysis* (Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, livre 3, chap 35). Il n'est pas vraisemblable que Socrate ait participé à la lecture de ce dialogue (le genre des *logoi sokraikoi* est en effet né immédiatement après la mort de Socrate) ; cette allusion constitue une trace des lectures publiques des dialogues, comme le fait de se référer, de la part de Diogène Laërce, au public et aux auditeurs.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

trouver une motivation « pédagogique » au choix de Platon d'adopter ce style particulier au lieu de le considérer comme accessoire ou de ne percevoir en celui-ci que des raisons historiques.

4. Donner un rôle important à l'auditoire comme destinataire de la finalité de l'écriture platonicienne. J'émet l'hypothèse que Platon a certes écrit les premiers dialogues dans un but apologétique et de mémoire historique, mais également avec l'intention d'agir sur un public composé de types de personnes différents qui détenaient des rôles différents à Athènes – et non pas seulement d'amis (en cela je m'oppose à la lecture ésotérique). J'émet cette hypothèse, en m'appuyant sur une analyse des personnages des premiers dialogues, ainsi que sur une contextualisation de l'*elenchos* et des stratégies socratiques adoptées avec les différents interlocuteurs qui n'acceptaient pas la méthode socratique (rhéteurs, politiques et sophistes) et destinées à révéler leur hypocrisie. Ce démasquage ne pouvait avoir d'effet sur les auditeurs eux-mêmes parce qu'ils n'acceptaient pas l'*elenchos* (à cause de leur incapacité à avoir honte en public) mais pouvait agir rétroactivement (*elenchos rétroactif*) sur le public. L'*elenchos rétroactif* est une proposition herméneutique. Elle consiste à définir une réfutation qui agit littéralement derrière la scène principale. Sur la scène principale, nous assistons à un dialogue entre Socrate et un interlocuteur qui ne veut pas être réfuté. « Derrière » cette scène il y a un auditoire (un auditoire interne au dialogue, et un auditoire externe : le public qui assiste à la lecture du dialogue) qui, en voyant l'attitude de l'interlocuteur de Socrate, peut se rendre compte de son inaptitude. Le public pouvait ainsi réaliser que ses propres représentants politiques et éducatifs n'étaient pas à la hauteur. En même temps, si certains campaient sur des positions semblables aux leurs, ils pouvaient être purifiés à travers l'*elenchos*. Le public, en outre, pouvait saisir l'erreur qu'avaient commise quelques-uns des interlocuteurs et choisir de l'éviter<sup>4</sup>. L'*elenchos rétroactif* est évidemment moins puissant que l'*elenchos* qui s'adresse directement à l'interlocuteur parce qu'il ne peut agir spécifiquement sur la personnalité et sur les convictions d'un interlocuteur de chair et d'os. Il peut pourtant agir au niveau d'une prise de conscience publique des erreurs de l'interlocuteur de Socrate et, en

---

4 Cf. Erler, *Platon*, München, Academia Verlag, 2006.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

conséquence, permettre un changement de perspective d'un point de vue éthico-politique ainsi qu'une éventuelle décision de changer de style de vie.

L. A. Dorion<sup>5</sup> souligne l'existence de deux types d'*elenchos* : un « *elenchos* dialectique » (qui vise uniquement l'interlocuteur) et un « *elenchos* rhétorique » (qui vise l'auditoire qui juge). Personnellement je soutiens que, même quand Socrate utilise l'« *elenchos* dialectique », il est conscient du contexte rhétorique, du fait qu'il y a un auditoire qui juge si l'opération mise en œuvre par le philosophe est correcte et qui juge (à travers ce que j'appelle l'« *elenchos* rétroactif ») si l'interlocuteur de Socrate est adéquat ou non. En d'autres mots, le contexte social dans lequel prennent place les dialogues socratiques fait qu'ainsi chaque « *elenchos* dialectique » (même si Socrate dit qu'un seul témoin lui suffit, cf. *Gorgias* 474a) a aussi une valeur rhétorique. Le fait que chaque *elenchos* dialectique soit aussi *elenchos* rhétorique, pour reprendre la terminologie de Dorion, constitue ce que j'appellerais *elenchos* rétroactif.

L'*elenchos* rétroactif ne doit pas être confondu avec l'*elenchos* indirect. Giannantoni<sup>6</sup>, se rapportant à Aristote, éclaire adéquatement le rôle de l'*elenchos* indirect.

L'*elenchos* direct déduit de prémisses concédées par l'interlocuteur une réponse qui contredit la réponse donnée précédemment par l'interlocuteur à la demande principale ; l'*elenchos* indirect obtient des concessions de l'interlocuteur qui viennent contredire les conséquences qu'entraînent la réponse donnée par l'interlocuteur à la question principale. Giannantoni démontre que la majorité des réfutations socratiques sont du type « *elenchos* indirect ».

5. Il y a continuité entre les premiers dialogues socratiques et les dialogues tardifs, même s'il existe des différences notables entre le style socratique et le style dialectique, étant donné les finalités politiques et éducatives de l'écriture platonicienne.

---

5 « Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie* », in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 284-289.

6 G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005, Bibliopolis, pp. 145-146.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

Ces éléments rappellent la nécessité d'avoir à l'esprit, dans une herméneutique des dialogues socratiques, la duplicité des plans (le dialogue interne entre Socrate, les interlocuteurs et les auditeurs et le dialogue externe qu'entretient Platon avec le public) et leur coexistence.

Dans le *Gorgias*, Socrate se trouve engagé dans un échange avec trois personnages différents : Gorgias, Polos et Calliclès. Il y a également un quatrième personnage, Chérèphon, ami fidèle de Socrate, lequel n'intervient que brièvement après un discours de Gorgias auquel Socrate n'a pas assisté. Le dialogue est construit de façon à fournir une section spécifique pour chaque personnage (trois sections qui constituent trois épisodes centraux), avec l'ajout d'un prologue et d'un épilogue. La structure du *Gorgias* a souvent été comparée à celle des formes dramatiques (tragédie et comédie). Socrate dialogue tour à tour avec l'un de ces interlocuteurs et le passage de l'un à l'autre détermine un approfondissement dans la recherche philosophique.

Gorgias est le premier interlocuteur de Socrate. C'est un célèbre rhéteur sicilien qui apparaît également dans des citations de l'*Apologie*, dans *Phèdre*, dans l'*Hippias Majeur*, dans le *Théagès* et dans le *Banquet*. C'est le maître des interlocuteurs suivants, Polos et Calliclès (même si c'est de manière indirecte pour ce dernier). Gorgias, à l'intérieur du dialogue, représente le modèle du maître opposé à Socrate, que ce soit du point de vue du style du discours ou du point de vue du style de vie. Il est le maître au centre de l'attention, fêté par ses disciples et intégré dans la vie politique athénienne (même s'il n'est pas athénien, comme presque tous les rhéteurs et sophistes). Socrate, au contraire, n'a pas et ne veut pas avoir de disciples, il ne participe pas directement à la vie politique athénienne, bien qu'athénien. Toutefois, l'affrontement dialogique n'aura pas lieu entre Socrate et Gorgias mais bien entre Socrate et les deux élèves de celui-ci.

Le second interlocuteur est Polos (cité également dans le *Phèdre* et dans le *Théagès*), lui aussi sicilien, déjà maître de rhétorique et auteur d'un texte que Socrate dit avoir lu, même si Polos est, d'après la date dramatique, très jeune. Il n'endosse pas dans le dialogue le rôle du jeune homme prêt à écouter Socrate (comme par exemple Charmide ou Lysis), mais représente le jeune adulte qui cherche, à travers la compétition dialogique, à démontrer

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

sa propre autonomie. Toutefois Polos dépend intellectuellement de Gorgias, et, au cours du dialogue avec Socrate à l'intérieur duquel il cherche à l'emporter et à se faire remarquer, c'est l'indigence de son autonomie de pensée qui se fera jour.

Le troisième interlocuteur est Calliclès, le personnage qui nous intéresse aujourd'hui. À propos de Calliclès, étant donné le manque de sources se rapportant à lui, la question demeure ouverte de savoir s'il s'agit d'un personnage historique ou inventé, ou si le nom de « Calliclès » ne serait pas un pseudonyme pour se référer indirectement à un personnage politique<sup>7</sup>. Je suis tentée de le considérer comme un personnage historique à partir des travaux de E. R. Dodds<sup>8</sup> et de D. Nails<sup>9</sup>. Puisque des sources le concernant, certes en petit nombre, ont été trouvées, et ensuite parce que les personnages des *logoi sokratikoi*, et donc aussi des dialogues socratico-platoniciens, sont des personnages historiques. Calliclès est un jeune politicien de la faction démocrate même si, dans la représentation platonicienne, il apparaît comme une figure contradictoire parce qu'étant le porte-parole d'une politique démocratique, il nourrit en même temps des sentiments et des idées antidémocratiques<sup>10</sup>. Il ne figure pas en tant qu'élève de Gorgias mais comme politicien démocrate ; à mon sens ce point est très important parce qu'à travers la figure de Calliclès, Platon veut souligner le lien qui existe entre rhétorique et politique démocratique et faire remarquer le caractère outrancier du style de vie des politiciens démocrates lesquels ne mènent pas

---

7 Cf., pour une analyse de la discussion à ce propos et pour les références bibliographiques, S. Nonvel Pieri (ed), *Platone : Gorgia*, Napoli, Loffredo Editore, 1991, pp. 21-22. Cfr également R. Goulet (ed), *Dictionnaire des philosophies antiques*, Paris, CNRS Éditions, 1989-2003, dans lequel M. Narcy résume le débat sur la question. À mon avis, la description faite par Platon de Calliclès présente trop de détails pour penser qu'il s'agisse d'un personnage fictif : il doit s'agir ou d'un personnage réel (Dodds) ou du pseudonyme d'un personnage réel (Zeller).

8 E. R. Dodds, *Plato's Gorgias*, Oxford, Clarendon, 1959.

9 Cf. D. Nails, *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge 2002, Hackett Publishing Company, pp. 75-77.

10 Sur la question des positions dont Calliclès se fait le porte-parole, la proposition de M. Tulli de retrouver la thèse de Calliclès dans l'*Antiope* d'Euripide est intéressante. Cfr. M. Tulli, « Il *Gorgia* e la lira di Anfione », dans M. Erler, L. Brisson (ed). *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, Academia Verlag, pp. 72-77.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

une vie modérée et orientée vers la vérité. L'outrance de Calliclès réside dans son style de vie. Il accepte le style dialogique et se montre habile dans la discussion, et son style, s'il ne permet pas, malgré ses intentions explicites, un bon déroulement dialogique, n'est pas l'élément qui caractérise son outrance. Celle-ci provient de son mode d'être et représente de la même manière le mode d'être des politiques démocrates. À travers la réfutation de l'excès de Calliclès, Platon indique en quoi une éducation philosophique est fondamentale pour former les futurs gouvernants ; en ce sens la réfutation de Calliclès est étroitement liée à la finalité éducative et politique de la philosophie platonicienne.

Analysons à présent en détail les passages du texte.

Après les dialogues entre Socrate et Gorgias, puis entre Socrate et Polos (481 b6), vient le dialogue de Socrate avec notre personnage. Ce dialogue est rendu possible par la médiation de Chéréphon qui est interpellé par Calliclès pour savoir si ce que dit Socrate est dit sérieusement ou pas.

Calliclès reconnaît que ce que dit Socrate n'est pas paradoxal comme le soutenait Polos et fait remarquer que si ce que dit Socrate est vrai, cela entraîne une critique radicale des valeurs de la majeure partie des individus ; le personnage de Calliclès apparaît donc à l'auditeur et au public qui s'identifie aux thèses socratiques comme un meilleur interlocuteur. Socrate répond par une profession de foi en sa méthode ; cette fois il ne se réfère pas au style dialogique mais il explique que la philosophie n'est pas autre chose et qu'il « aime cela ».

La dimension affective que Socrate attribue à la philosophie est intéressante : elle est initialement comparée à la passion qu'il éprouve pour Alcibiade et à la passion que Calliclès nourrit pour des objets différents (le *demos* athénien et Démos, fils de Pýrilampe) ; elle est ensuite reconnue comme faisant partie de lui ; la nier reviendrait à être en contradiction avec lui-même.

La philosophie est pour Socrate quelque chose qui a à voir avec le style de vie et avec l'être même de la personne qui incarne sa méthode et qui suit les enseignements que celle-ci apporte. Dans ce passage du *Gorgias* (481 c5-482 c2), la philosophie et sa méthode de recherche apparaissent comme la créature aimée de Socrate qui en quelque sorte réside en lui et lui suggère certaines choses.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

À travers cette profession de foi Socrate ne se réfère pas seulement à la philosophie en général, mais aussi à sa méthode, *via* une confrontation avec la méthode de Calliclès, typique des politiciens.

Si Calliclès dit quelque chose qui ne plaît pas au *demos* athénien, il change immédiatement de position pour lui plaire. Socrate, au contraire, réfute son propre interlocuteur, car il ne peut changer de position, celle-ci lui ayant été dictée par la philosophie.

Ici la philosophie, dans ses attributs de cohérence et de stabilité, représente la vérité. Au nom de la vérité, les interlocuteurs sont appelés à collaborer, même en se réfutant à tour de rôle. Socrate veut certainement rendre meilleur son propre interlocuteur, mais son intention ne s'arrête pas là ; son amour ne s'achève pas avec son interlocuteur, mais se projette dans un amour plus grand qui donne sens à l'attitude qu'il adopte avec ses interlocuteurs : c'est l'amour pour la philosophie, pour la recherche de la vérité.

Par la présente intervention qui cherche à définir les stratégies adoptées par Socrate pour révéler l'excès de Calliclès, il est intéressant de comprendre pourquoi Socrate s'expose avec cette profession de foi.

Nous avons retrouvé dans d'autres passages du *Gorgias* cette stratégie qui se présente dans le texte comme une suspension, comme une pause, comme un moment au cours duquel Socrate bloque le rythme dialogique pour s'arrêter sur soi-même. Cet arrêt, toutefois, se projette dans le déroulement-même du dialogue. Cette stratégie n'a en effet pas valeur d'auto-réflexion pour Socrate, elle est dirigée vers les interlocuteurs et les auditeurs.

Parfois Socrate l'utilise pour se défendre, parfois pour réaffirmer la méthode choisie, pour assurer de sa sincérité, ou encore pour provoquer l'interlocuteur en cherchant à induire chez lui un sentiment de honte.

Dans le cas qui nous occupe, j'estime que Socrate l'utilise pour marquer d'emblée la différence qui subsiste entre lui et Calliclès. Cette remarque était probablement destinée aux auditeurs qui pouvaient ainsi comprendre que Socrate était étranger aux us et coutumes démocratiques et à la méthode éducative des sophistes. Ainsi, la finalité platonicienne est de fournir en premier lieu, à travers les *logoi sokratikoi*, un juste témoignage socratique et, en second lieu, de critiquer la politique athénienne du temps et ses représentants. J'estime toutefois que cette remarque est aussi destinée à

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>



Calliclès. Je peux étayer cette hypothèse par les caractéristiques du personnage (il était doté d'une intelligence qui pouvait comprendre ces subtilités) et par la façon dont procède le dialogue.

Comme on assiste à un renversement de valeurs et que les gens font le contraire de ce qu'ils devraient faire (d'après ce qui est rapporté, sur un mode interrogatif, par Calliclès), Socrate, dans sa réponse, veut faire comprendre à Calliclès et aux auditeurs que lui et Calliclès, bien que nourrissant tous deux des passions amoureuses, sont à l'opposé l'un de l'autre. Socrate, l'incarnation du philosophe, et Calliclès, l'incarnation du politique démocrate, sont deux figures opposées. Pour Platon il est nécessaire que le politique ne soit plus un politique démocrate qui s'oppose au philosophe, mais qu'il soit le philosophe-même. Autrement dit, il faut qu'il y ait identité entre politicien (non plus démocrate) et philosophe ; cependant, pour que ce soit possible, une éducation et une réforme de la société sont nécessaires.

Calliclès dénonce la stratégie de la profession de foi adoptée par Socrate et la met en relation avec d'autres pièges tendus à Polos. Il reconnaît aussi le mécanisme de la honte, et comprend comment Gorgias et Polos, à cause d'elle, ont été contraints d'admettre la position socratique. Calliclès indique avec précision le point du dialogue dans lequel Polos a cédé et est « resté empêtré dans tes discours et n'a plus pu ouvrir la bouche, de honte de dire ce qu'il pensait » (482 et 1-2). Polos ne pouvait dire ce qu'il pensait parce que cela eut été en contradiction avec ce qu'il avait d'abord admis à cause des pressions de Socrate. La honte de Polos ne provient donc pas du contenu de ses pensées mais de la nette contradiction qui serait apparue s'il les avaient exprimées. Il aurait en effet rendu manifeste sa propre réfutation. La honte naît, dans ce cas, de la prise de conscience d'avoir été réfuté et de ne pas vouloir l'admettre. Ne pas vouloir l'admettre empêche la purification par l'*elenchos*, prévue par la méthode socratique. D'après celle-ci, en effet, la honte devrait pousser l'interlocuteur, non pas à cacher qu'il a été réfuté, mais à l'admettre, comme on voit dans le *Sophiste* 230b-230e5. La purification des opinions erronées n'est donc pas quelque chose de purement rationnel ; la personne entière est en jeu, avec ses émotions et sa disponibilité à revoir sa propre personne en fonction du contexte social qui la juge.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

La discrimination sur l'acceptation ou non de la réfutation dépend du type de personne qu'est l'interlocuteur, du rôle qu'il joue, de sa relation avec Socrate. Le caractère public de ces dialogues implique que l'acceptation de la réfutation a bel et bien de la valeur au niveau social. Il faut savoir que le statut social pour l'homme grec est une part constitutive de sa propre personne : ainsi, accepter d'apparaître réfuté devant la société pouvait provoquer un changement dans la façon dont la société percevait tel interlocuteur particulier et donc provoquer un changement dans la personne de cet interlocuteur. En outre, même s'il ne s'agit plus d'une société homérique, les valeurs guerrières sont encore en vigueur ; accepter publiquement la réfutation revenait à admettre une défaite (en effet, pour les interlocuteurs hostiles à Socrate, le dialogue n'est pas collaboration mais combat). En adoptant le lexique de Dodds<sup>11</sup> il est possible d'affirmer que l'on trouve chez ces interlocuteurs socratiques des résidus caractéristiques de cette « société de la honte » où la reconnaissance sociale jouait un rôle primordial.

Calliclès ne comprenait pas que les stratégies de Socrate eussent une fonction philosophique (atteindre la vérité par le dialogue) et une fonction maïeutique (nettoyer l'interlocuteur de ses erreurs et lui permettre de découvrir le vrai) ; il les entend comme des stratégies rhétoriques semblables à celles qu'adoptent les politiques. Il ne comprend pas non plus la fonction exercée par la honte dans l'*elenchos* socratique et estime que l'interlocuteur en vient à se contredire parce qu'à cause de la honte, il ne peut pas dire ce qu'il pense.

Calliclès soutient donc que, si l'interlocuteur disait tout ce qu'il pense, son discours ne serait pas contradictoire ; si, à cause de la honte, il cache quelque chose, il tombe dans la contradiction.

L'*elenchos* socratique, lui, fonctionne de la façon inverse : si l'interlocuteur disait tout ce qu'il pense, la contradiction apparaîtrait clairement et, grâce au sentiment de honte qu'il en éprouverait, il pourrait être purifié ; si l'interlocuteur ne dit pas tout ce qu'il pense, la contradiction ne pourra pas être manifestée clairement, et sera alors, ou bien exprimée par Socrate,

---

11 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

ou bien seulement pressentie par les auditeurs. Cependant, si celle-ci n'est pas exprimée clairement, la purification recherchée ne pourra être obtenue. Il y a donc deux types de honte, vécues par l'interlocuteur à deux moments temporels différents : la honte qui advient avant et qui empêche l'interlocuteur d'exprimer ce qu'il pense pour ne pas faire piètre figure devant le public ; la honte qui survient après l'exposition de la contradiction et qui fait en sorte que la purification puisse s'accomplir. Au terme du dialogue nous remarquons que Platon intègre un troisième type de honte : la honte de ne pas faire le bien pour soi et pour les autres, de ne pas mettre en pratique ce qu'enseigne la philosophie. Éviter ce type de honte est ce qui pousse Platon lui-même (dans son choix de se rendre en Sicile) à se comporter selon la philosophie. C'est le premier type de honte que Gorgias et Polos ont ressenti, et à cause de cela ils ne sont pas purifiés et le changement d'interlocuteur s'est avéré nécessaire.

Dans l'extrait 487b 2-5, Socrate dit que Gorgias et Polos se sont contredits devant un grand nombre de gens. Socrate relève leur contradiction même si eux ne veulent pas l'admettre, et il ajoute que cela s'est passé devant un public nombreux. Par cette affirmation l'écrivain Platon démontre, en premier lieu, le contexte public et social des dialogues socratiques ; en second lieu, il appelle le public à prendre conscience du fait que Gorgias et Polos se sont contredits (obtenant de cette manière l'*elenchos rétroactif*). Avec une pointe d'ironie, Socrate ajoute que Gorgias et Polos se sont contredits par un excès d'égards à son encontre, ce qui est faux bien entendu.

Calliclès ne comprend pas cette façon d'agir. Il considère les attentions que Socrate porte aux mots et à leurs significations comme des inepties (489b7-c1) ; il ne comprend pas que les questions que lui adresse Socrate sont là pour permettre de comprendre mieux ce qu'il est en train de dire (489d1-3) ; il ne comprend pas que, si Socrate répète les mêmes paroles et les mêmes arguments au lieu de poursuivre la recherche, c'est parce que tel point particulier n'a pas encore été compris et que l'on ne peut donc continuer (490e9) ; enfin, il ne comprend pas non plus que la vérité doit être recherchée ensemble et non pas affirmée en opposition à l'interlocuteur (492c3-4).

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

Le langage et le style dialogique de Calliclès sont raffinés, de caractère sophistique marqué (nous pouvons y trouver un lien entre les politiques démocratiques et les sophistes) ; ici il adopte une attitude de défi, ou de provocation ; ailleurs il cherche à dénoncer les stratégies de l'interlocuteur. Il se sert de citations (de Pindare par exemple, 484b1-9) non pas tant pour mener à bien une démonstration que pour impressionner et charmer l'interlocuteur. Socrate aussi, par moments, utilise la stratégie consistant à rapporter les thèses d'autrui, mais celles-ci sont fonctionnelles dans la démonstration, parce qu'elles reprennent dans un langage plus proche de celui de l'interlocuteur ce que venait de dire Socrate.

Calliclès met en jeu des thématiques qui tendent à irriter Socrate et à avoir un impact direct sur sa personne : dans l'extrait 484c4-485e2, il critique ouvertement la philosophie (peu après l'éloge qu'en avait fait Socrate), en la définissant comme une activité d'enfant (il tient donc Socrate, indirectement, pour un enfant) qui ne permet pas de faire l'expérience de ce qui est important : la vie publique et les lois de la cité.

Son style n'est pourtant pas toujours de cette nature (il serait possible de le caractériser comme violent avec une modalité indirecte) ; en effet, il cherche parfois à s'adoucir, à travers des déclarations d'amitié et de sincérité (485e 3-486 a6) qui cependant paraissent fausses et caricaturales, compte tenu du personnage et de ce qu'il vient de dire de la profession de foi de Socrate. À la différence de Polos (qui, comme Socrate, se servait d'exemples), Calliclès est en mesure d'adopter les stratégies socratiques mais celles-ci, utilisées par lui, prennent une signification tout autre.

On peut dès lors faire l'hypothèse que, de la sorte, l'écrivain Platon veut démontrer que la méthode socratique n'est pas une méthode universelle, susceptible d'être apprise et utilisée par tous, mais une méthode qui ne s'avère appropriée que si la personne qui l'adopte est, comme Socrate, vouée à la philosophie. La distinction, de nouveau, dépend du type de personne et de son style de vie. Nous pouvons retrouver cette thématique dans la *Lettre VII* quand, à l'intérieur de la description de l'épreuve (en grec le mot est toujours *elenchos*, la modalité principale du discours socratique) à accomplir avec les tyrans, il est dit que la philosophie n'est pas une méthode qui peut être utilisée de façon superficielle et instrumentale par tous. Dans le *Gorgias*, même si l'on admettait que Calliclès fût vraiment bien disposé vis-

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

à-vis de Socrate (et que Socrate en fût conscient, comme indiqué en 487b-d), cela n'enlèverait rien au fait que son style et ses positions apparaissent antithétiques par rapport à celles de Socrate.

Cela démontre que sa bonne disposition vis-à-vis de Socrate et du dialogue commun ne suffit pas pour pouvoir atteindre la connaissance. Cette condition est, certes, importante, mais elle n'est pas suffisante.

Socrate n'en est pas toujours conscient. En effet dans le passage 487e6-7, il soutient que l'accord qui existe entre lui et Calliclès leur fera certainement trouver la vérité. L'accord naissait d'une bonne disposition réciproque qui était même nommée « amitié ». Mais comment une amitié vraie est-elle possible si l'on ne partage pas le même style de vie, les mêmes intérêts et les mêmes valeurs?

À cet égard les développements d'Aristote sur l'amitié, sont fondamentaux.

« Ce qu'est l'être pour chacun, ou ce pourquoi il souhaite vivre, c'est à cela qu'il veut consacrer le temps qu'il passe avec ses amis ; c'est pour cette raison que les uns boivent entre eux, que les autres jouent aux dés, d'autres encore s'exercent à la gymnastique, chassent, ou philosophent ensemble, chacun passant ses journées à se consacrer à l'activité qu'il préfère dans la vie »<sup>12</sup>.

Pour notre étude, son propos, qui se référait peut-être à l'expérience de vie communautaire et amicale de l'Académie, peuvent nous donner une idée de la pensée de Platon qui, dans le déroulement du dialogue entre Socrate et Calliclès, démontre qu'une vraie amitié entre eux n'était pas possible.

La distinction, répétons-le, tient à l'identité de l'interlocuteur de Socrate, à son mode de vie, au rôle qu'il joue et à ce qu'il veut obtenir dans la société.

Socrate sera contraint de réclamer plus de disponibilité, plus de gentillesse (489d 6-8) de la part de Calliclès qui attaque parce qu'il se sent attaqué, enrage parce qu'il craint de tomber lui aussi dans une contradiction comme Gorgias et Polos. Dans le même passage, Socrate dit ironiquement que si Calliclès ne se comporte pas mieux, il sera contraint d'abandonner son école. Socrate, ainsi, le compare d'une part aux sophistes et à leurs écoles (cela a lieu aussi dans le passage 491b5-8, quand le relativisme est remarqué), et revendique par ailleurs son rôle d'élève – et non de maître –

---

12 Aristote, *Ética Nicomachea*, IX 12, 1172 a 1-7.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

prêt à apprendre de son interlocuteur (ici apparaît la figure socratique du maître « anti-traditionnel »).

À partir du moment où Socrate constate que la stratégie spécifiquement dialogique ne fonctionne pas avec Calliclès, il en essaye une autre, basée sur les questions et les réponses. Il essaie donc d'utiliser la méthode qui consiste à « rapporter les thèses d'autrui » pour convaincre Calliclès que la vie heureuse n'est pas celle des personnes intempérantes. Cette stratégie est utilisée pour ne pas avoir à proposer des thèses qui lui soient propres (et ainsi ne pas sortir du rôle du maître « anti-traditionnel »), mais aussi pour faire remarquer à Calliclès qu'il n'y a pas que lui, Socrate, qui considère la vie intempérante comme étant négative, mais que beaucoup d'autres avant lui l'ont fait. Toutefois, Socrate ne semble pas certain de pouvoir convaincre Calliclès (493d1-3 ; 494a1-5) et, s'il n'abandonne pas, il semble qu'il poursuive davantage pour les auditeurs et le public<sup>13</sup> que pour Calliclès lui-même. En fait, Socrate ne demande pas seulement à Calliclès de se laisser convaincre au niveau théorique ; il lui demande de mettre en pratique le contenu de ce dont ils sont en train de parler, autrement dit de choisir la vie tempérante comme la seule vie heureuse possible ; il demande à Calliclès un changement de style de vie. Étant donné la haute prétention de l'objectif, il paraîtrait naïf de la part de Socrate de penser pouvoir faire changer de style de vie, séance tenante, un homme comme Calliclès. Je considère donc que la ténacité avec laquelle Socrate poursuit le dialogue n'est pas motivée par l'espoir de lui voir changer de style de vie, mais qu'elle vise à exprimer de façon explicite toutes les conséquences d'une telle perspective et d'un tel style de vie afin que les auditeurs et le public puissent s'en rendre compte (*elenchos* rétroactif). C'est la raison pour laquelle Socrate continue à presser Calliclès de dire tout ce qu'il pense, en l'invitant à ne pas avoir honte (clairement en 494c4-5, indirectement en 492d1-3).

---

13 D'après Thesleff, le dialogue entre Socrate et Calliclès s'adresse à un public particulier : l'élite non-philosophique qui avait un poids important dans l'Athènes de l'époque et sur laquelle Platon voulait agir prothétiquement. Pour cette raison Thesleff émet l'hypothèse que Platon avait réécrit le *Gorgias* en y insérant le dialogue entre Socrate et Calliclès pour pouvoir influencer ce public. Cf. H. Thesleff, « The *Gorgias* re-written-why? », in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 78-82.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

Ce type de honte diffère de ceux rencontrés précédemment et qui servaient les buts poursuivis par Socrate. Cela équivaut à une invitation à avoir du courage (le lien entre ne pas avoir honte et avoir du courage est clairement exprimé par Socrate en 494d4), à ne pas craindre de dire ce que l'on pense ou faire ce que l'on a à faire ; cette exhortation est très semblable, dans sa structure, au « cri de guerre »<sup>14</sup> des poèmes homériques. Le personnage de Calliclès, même s'il est extrêmement éloigné des héros homériques pour ce qui est des valeurs et de la politique à laquelle il se réfère, leur ressemble par son caractère entêté, sa ténacité et son assurance. En effet, Calliclès répond tout de suite et c'est presque avec faste qu'il manifeste sa pensée. Socrate en appelle donc à ce type de honte pour faire en sorte que la pensée de Calliclès se manifeste clairement et qu'elle puisse être vue des auditeurs et du public pour ce qu'elle est : une pensée – et un style de vie – erronée. Socrate veut que la pensée de Calliclès se manifeste dans sa contradiction ; il ne veut pas que la honte l'empêche de dire ce qu'il pense (comme cela s'est produit pour Gorgias et Polos), et c'est pour cela qu'il en appelle à la valeur de courage, comme un appel à ne pas avoir honte de dire ce que l'on pense.

Dans l'extrait 495a5-9 Calliclès se rend compte que s'il disait tout ce qu'il pense, il se contredirait. Socrate répond, comme il le fait souvent dans ces situations d'impasse, par une déclaration de foi en sa méthode, rappelant que, si Calliclès ne dit pas ce qu'il pense, il est impossible de chercher ensemble la vérité. Toutefois la vérité que recherche ici Socrate consiste justement en l'explicitation de la contradiction de la pensée de Calliclès ; pour atteindre la vérité, il faut en passer par la reconnaissance de l'erreur de la thèse de Calliclès ; c'est donc une vérité peu avantageuse pour Calliclès (de son point de vue, bien entendu) et il semble que le personnage, par instants, s'en rende compte et oppose des résistances.

Dans l'extrait 495b, l'auditeur et le public se trouvent dans une situation anormale : ils ne savent plus si ce que dit Calliclès est ce qu'il pense ou pas. Socrate en effet semble faire allusion au fait que Calliclès, pour ne pas se contredire, ne dit pas ce qu'il pense. Calliclès, de son côté, ne précise pas

---

14 Cf. B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

s'il dit vraiment ce qu'il pense, mais provoque Socrate en lui retournant ses accusations (il y a un passage plaisant de la part de Calliclès, en 495d1-7, où il imite Socrate qui l'avait appelé par le nom du dème auquel il appartient en agissant de même). Nous pourrions être tentés de penser, à l'instar de Kahn<sup>15</sup>, que les auditeurs et le public s'identifient à Socrate et doutent donc de ce que dit Calliclès ; dans ce cas cas-là, cela n'est, à mon sens, pas possible parce qu'il se trouve parmi les auditeurs des personnes qui sont du côté de Calliclès, au moins certainement les deux interlocuteurs précédents, Gorgias et Polos. Socrate cherche à mettre les auditeurs et le public de son côté, soutenant que si Calliclès réfléchissait davantage à ce qu'il dit, il se rendrait compte qu'il se trompe (495e1-4). Ce faisant, Socrate, davantage qu'il n'invite Calliclès à réfléchir, invite les auditeurs et le public à se rendre compte que Calliclès est dans l'erreur.

Dès 496, Socrate utilise la stratégie de l'exemple pour faire en sorte que Calliclès accepte certaines conclusions et ensuite, au moyen d'une analogie entre cet exemple et ce qui intéresse Socrate, Calliclès se trouve contraint d'accepter certaines conclusions sur le sujet qui intéresse le philosophe, ce qu'autrement Calliclès n'aurait pas accepté de faire. Si E (l'exemple) est comme T (la thèse qui intéresse Platon) et si de E découle une contradiction, alors de T aussi découle une contradiction.

Dans ce cas, donc, la stratégie de l'exemple n'est pas utilisée pour se rapprocher du langage de l'interlocuteur, pour faire en sorte que le discours lui soit plus compréhensible, mais, au contraire, pour tendre un « piège » à l'interlocuteur qui se retrouve contraint d'accepter certaines conclusions. La contradiction à laquelle parvient Calliclès est exprimée par Socrate en 497. Ce n'est pas Socrate qui fait se contredire Calliclès ; Socrate utilise cette stratégie pour faire en sorte que Calliclès (ainsi que les auditeurs et le public) se rende compte que sa thèse est contradictoire. Socrate dévoile à Calliclès ce qui était déjà (la contradiction de sa thèse) : la stratégie de l'exemple dans ce cas agit au cœur de la maïeutique. Je dis « maïeutique », non parce que Socrate permettrait à Calliclès d'accoucher d'une vérité, mais

---

15 C. H Kahn, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, New York , Cambridge University Press, 1996.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>



parce qu'il lui fait découvrir la contradiction de sa thèse et qu'en soi, cela constitue un résultat positif.

Calliclès toutefois n'acceptera pas cette conclusion et attaquera Socrate en soutenant, sur un ton méprisant, qu'il est un sophiste.

Or Socrate n'est pas un sophiste. Sa stratégie est un piège qui a comme finalité le dévoilement de l'erreur ; c'est la contradiction qu'il veut capturer. Son insertion dans un procédé maïeutique lui donne une signification différente de celle qu'elle aurait dans une utilisation de type sophistique.

Le fait que Calliclès use pour attaquer Socrate du terme « sophiste » peut faire penser qu'il ne se reconnaît pas dans cette catégorie, alors qu'il est un personnage politique qui pouvait leur être proche ; cela met en évidence l'idée que la critique des sophistes n'était pas seulement le fait de Socrate. D'autres citoyens ou d'autres catégories sociales se sont également opposés à eux.

Gorgias s'immisce ensuite (497b) dans le dialogue et demande à Calliclès de ne pas se comporter de la sorte. Cette intervention rappelle au public que des auditeurs pouvaient participer, même silencieusement, au dialogue et souligne ainsi la dimension sociale des dialogues socratiques.

À la demande de Gorgias, Calliclès fait remarquer que Socrate réfute sans cesse au moyen des questions idiotes et insensées. Notons la disparition de l'attitude d'estime et d'amitié de Calliclès vis-à-vis de Socrate. Cela peut faire penser qu'auparavant également, cette attitude, quand elle était déclarée, était fautive (comme le note Socrate même dans l'extrait 499c) et qu'elle était utilisée par Calliclès pour se concilier la bienveillance de Socrate.

Les interlocuteurs donc, même s'ils se montrent bien disposés vis-à-vis de Socrate, ne le sont pas forcément sincèrement ; la discrimination dépend toujours de qui sont concrètement ces interlocuteurs, de leur rôle social et de la vie qu'il mènent.

Le rôle joué par Gorgias dans cette partie du dialogue consiste à permettre la poursuite du dialogue (cette intention apparaît clairement, même à Calliclès qui le souligne en 501c7-8, en précisant cependant qu'il définit ce qui se passe entre lui et Socrate comme *logos* et non pas *dialogos*, comme « discours » et non pas « dialogue »); il faudrait se demander pourquoi

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>

Gorgias désire cela, au moment où son hôte allait être contredit publiquement.

Le voudrait-il afin que Calliclès ne puisse s'en tirer, comme cela lui était arrivé à lui, ainsi qu'à Polos ? Ou peut-être est-il vraiment intéressé par l'argumentation de Socrate et l'*elenchos rétroactif* est-il en train d'agir sur lui d'une manière ou d'une autre ?

Il n'est pas possible d'apporter une réponse précise à ces interrogations parce qu'il ne se trouve pas dans le texte d'éléments qui puissent nous aider. Les seules aides dont nous puissions nous prévaloir, pour apporter des réponses sont, encore une fois, hypothétiques : la biographie du personnage et une analyse de l'enjeu de ces passages pour Platon.

Peut-on imaginer que Gorgias puisse vivre un changement conceptuel ? *A priori* non, compte tenu de la façon dont il s'est comporté précédemment et connaissant son rôle social. Cependant, il serait possible de faire l'hypothèse que, puisque Gorgias n'apparaît pas dans les autres dialogues comme une figure négative<sup>16</sup>, Platon voudrait indiquer qu'un changement en Gorgias est possible et qu'il s'accomplit peut-être à ce moment<sup>17</sup>.

Du point de vue narratologique, toutefois, l'intervention de Gorgias pourrait être simplement neutre : il pourrait se faire le porte-parole des exigences des autres auditeurs et du public qui veulent que le dialogue se poursuive (cette lecture est confirmée par l'intervention suivante de Gorgias au passage 506a8-b3 : il déclare que « les autres aussi veulent que tu avances dans la discussion »).

L'argumentation qui se fonde des exemple n'est pas la seule possible. Socrate en effet, en 497e, emprunte une autre stratégie, pour considérer le problème sous un autre angle. Il signale toutefois qu'il ne croit pas que Calliclès tombe d'accord avec lui sur cette stratégie non plus. Du point de

---

16 Il est cité dans l'*Apologie*, 19e et dans le *Phèdre*, 261c et quelques-unes de ses doctrines sont rapportées par d'autres interlocuteurs, par exemple dans le *Ménon*, 73 c-d et dans le *Philèbe*, 58 a-b.

17 Cette hypothèse est toutefois hardie. On se souvient en effet que Gorgias, dans la partie du dialogue qui lui est consacrée, est présenté comme un personnage opposé à Socrate dans le rôle du maître. Pour une discussion critique cf. N. Notomi, « Plato's Critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth », in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 57-61.

vue méthodologique, cependant, il importe de noter qu'il existe un nombre varié de stratégies argumentatives et que Socrate possède les compétences pour en essayer plus d'une. En outre, selon Socrate, les gains conceptuels acquis avec les premiers interlocuteurs valent aussi avec les interlocuteurs suivants ; il peut donc utiliser, par exemple en 499 et 500a1, les points précédemment admis avec Polos.

Cela doit attirer l'attention sur le fait que les auditeurs sont des spectateurs silencieux mais attentifs, puisque ce qui a été affirmé avant que ceux-ci n'interviennent directement (comme Calliclès qui est passé du statut d'auditeur à celui d'interlocuteur) est considéré comme valide même par la suite et que s'ils ne voulaient pas que cela soit ils auraient dû intervenir avant pour empêcher la poursuite de l'argumentation (comme l'a fait Calliclès au moment du passage entre lui et Polos, en interpellant Chéréphon). Calliclès accepte, de nouveau, de suivre l'argumentation socratique et répond affirmativement (avec différentes nuances<sup>18</sup>) aux différentes questions socratiques ; toutefois cette attitude dure peu et Calliclès se montre ensuite à nouveau las et fâché des questions socratiques. À ce stade Socrate recherche l'approbation des auditeurs en proférant des avis durs sur Calliclès (« cet homme ne supporte pas d'être aidé », « il n'accepte pas de se laisser corriger », 505c3-4), sans s'adresser directement à lui, parce qu'il considère que l'issue heureuse du dialogue ne peut être un changement de Calliclès, mais une éventuelle prise de conscience de la part du public ; à cette occasion il signale la finalité de la méthode qui est d'aider par la correction. Comme Calliclès ne veut plus répondre, Socrate demande alors aux auditeurs d'interrompre son discours s'ils y trouvent des erreurs (506) ; autrement dit il demande une participation active des auditeurs afin que le discours, même s'il n'est mené que par un seul, conserve son aspect dialogique afin de pouvoir relever les contradictions que quelqu'un peut être amené à produire s'il est seul. Socrate toutefois ne veut pas faire un

---

18 Calliclès utilise en fait des formes linguistiques différentes pour exprimer le « oui », lesquelles assument, en grec, des significations légèrement différentes : « disons que oui », « il faut bien dire oui », « il semble que oui », etc. Dans un travail futur, je voudrais analyser en détail ces différenciations pour indiquer ce qu'elles peuvent signifier dans l'attitude de l'interlocuteur vis à vis de Socrate.

monologue, et à cette fin, même s'il parle sans avoir d'interlocuteur direct, il rapportera un dialogue entre lui et un interlocuteur imaginaire. À un autre endroit (que nous trouverons dans la partie conclusive du *Gorgias*), pour ne pas monologuer, il choisira la forme de la narration mythique. Telles sont les stratégies que Socrate adopte pour critiquer, dans la forme linguistique même et non pas seulement au niveau du contenu, la macrologie des rhéteurs, des politiciens et des sophistes.

À l'intérieur de ce dialogue imaginaire, Socrate apporte sa propre expérience positive ; celle-ci est clairement définie comme « ma position » (507c8)<sup>19</sup>. Je souligne ce point pour indiquer en quoi l'ignorance revendiquée par Socrate est elle-même une stratégie pédagogique et non pas une ignorance de fait, mais également parce qu'il est intéressant de noter que, dans un dialogue précisément très critique envers les interlocuteurs, des thèses socratiques sont proposées. Il me semble que cet aspect est lié à l'« *elenchos rétroactif* ». En effet, la visée principale du dialogue étant la dénonciation de l'inaptitude des maîtres du moment, rhéteurs et politiques, on peut associer à cette visée une tentative pour proposer des thèses positives qui contrastent avec les thèses réfutées des interlocuteurs. Voulant démontrer au public (comme Socrate voulait la démontrer aux auditeurs) l'absence de fondement des thèses des rhéteurs et des politiques, Platon désire proposer simultanément des thèses socratico-platoniciennes comme alternative aux thèses réfutées. De plus, voulant montrer que les maîtres, les rhéteurs du temps, ne sont pas idoines, il suggère que Socrate, lui, le serait. À cet égard nous trouvons, par-delà la dimension critique, cette dimension apologétique qui fait que le *Gorgias* s'insère bel et bien dans la tradition des *logoi sokratikoi*.

---

19 Ce passage a été amplement discuté et a été utilisé comme source pour retrouver les différentes doctrines socratiques (cette opération est réalisée par Vlastos qui, grâce à la découverte des thèses positives de Socrate, a pu proposer sa seconde interprétation de l'*elenchos* socratique : à travers sa mise en lumière de l'inconsistance des positions de l'interlocuteur, Socrate pouvait atteindre une connaissance, certes provisoire, de la vérité). Une lecture différente qui discute le mode traditionnel (issu de Vlastos) de comprendre ce passage est offerte, par exemple par C. Gill, « Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias* », in M. Erler, L. Brisson, *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 62-65.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article31>

La thèse positive proposée par Socrate traite de la description de l'homme heureux et tempérant et ajoute quelques éléments qui n'avaient pas été exprimés auparavant à propos du lien entre tempérance et bonheur : seul l'homme tempérant a des amis, et sans amitié, il n'est pas de bonheur possible. Cette idée apparaît par exemple dans la *Lettre VII*. Nous constatons donc, non seulement d'un point de vue méthodologique mais aussi du point de vue du contenu, une continuité entre les premières positions socratiques et ce que Platon dira dans ses dernières années, dans son récit de la vie à l'Académie. La manière de comprendre la philosophie et l'activité philosophique, de la part de Platon, est toujours restée de caractère socratique.

Les thèses positives proposées par Socrate se sont toujours, de toute façon, intégrées dans un contexte dialogique. Cela est affirmé plus loin : les positions de Socrate, ne sont pas seulement affirmées, elles sont démontrées et fixées par des « raisons de fer et de diamant ». Ce caractère « fixé » est relié au thème de la mémoire et à la possibilité de les acquérir et d'être en mesure de les employer en cas de besoin.<sup>20</sup>

Celles-ci peuvent être réfutées, mais si personne ne le fait elles restent valides. Socrate affirme qu'il n'est pas certain que les choses soient exactement ainsi ; il sait seulement que personne n'a été en mesure de les réfuter sans paraître ridicule.

Les thèses socratiques qui ont été présentées dans le dialogue par opposition aux thèses des interlocuteurs ont été ou bien seulement acceptées en apparence à cause de la honte (dans les cas de Gorgias et de Polos) ou bien moquées et dénigrées, mais non réfutées (dans le cas de Calliclès). Le *Gorgias* ne présente pas expressément d'interlocuteurs qui se soient laissés convaincre par le dialogue ; nous pouvons seulement émettre l'hypothèse que ceux-ci sont présents parmi les auditeurs et dans le public, puisque la finalité du dialogue (la capacité transformatrice de l'*elenchos*) leur est destinée.

L'acte le plus honteux qui soit est de ne pas porter secours à soi-même, aux amis et aux familiers. Socrate se réfère ici directement à la thèse selon laquelle commettre une injustice est un plus grand mal que de la subir, mais

---

20 Cf. Platon, *Menon*, 97d.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>

il fait également implicitement allusion à l'attitude de ses interlocuteurs. Cette allusion est claire à l'endroit où elle est placée (509b6-c4), c'est-à-dire juste après qu'ait été rappelé le style du dialogue et la possibilité de l'accepter ou de le réfuter et juste avant de demander ironiquement à Calliclès si les choses vont bien ainsi.

Socrate veut dire que ses interlocuteurs ne doivent pas avoir honte de ne pas être d'accord avec lui et donc de manifester explicitement le fait qu'ils sont acculés à la contradiction (c'est le cas de Gorgias et de Polos) et qu'ils ne doivent même pas avoir honte d'adhérer aux thèses socratiques (c'est le cas de Calliclès) au lieu de ne pas s'aider eux-mêmes à travers l'acceptation de l'*elenchos* qui libère d'un mal plus grand : l'ignorance. L'appel à aider les amis et les familiers rappelle de façon provocante aux maîtres (Gorgias et les autres rhéteurs et sophistes présents dans l'auditoire) et aux hôtes (Calliclès qui accueille chez lui) qu'ils ne sont pas en train d'accomplir dignement leur rôle, qui est d'aider les autres à se libérer de leurs erreurs.

À travers ce rappel implicite, Platon revient à la charge à l'encontre des maîtres du temps, mais aussi à l'apologie de l'unique maître digne de ce nom, c'est-à-dire Socrate.

Calliclès revient prendre la parole dans l'extrait 509c5 et assume le rôle de l'interlocuteur pour faire en sorte que le dialogue se conclue vite (comme cela est affirmé en 510 a). Il accepte apparemment les conclusions socratiques même si c'est avec réticences (à la différence de Gorgias et Polos, il les accepte non pas par honte mais parce qu'il veut que le dialogue se termine). Cette réticence (qui se laisse deviner à travers l'interpellation de Socrate « pourquoi ne me réponds-tu pas, Calliclès ? », 509e3) est due, d'une part, au fait qu'il ne veut pas trop concéder à Socrate, et d'autre part, au fait qu'il ne veut pas jouer un rôle d'interlocuteur actif. Par la suite cependant, à cause de son tempérament fougueux, il adoptera à nouveau dans un rôle plus actif (à partir de 511b6, à travers une question rhétorique exprimant le désaccord de Calliclès avec ce qu'a affirmé Socrate) et exposera sa propre position. Calliclès se montre disponible au dialogue (510a11-b1) quand il reconnaît dans les questions de Socrate des éléments appartenant à la politique du moment mais pas quand Socrate propose des éléments étrangers au mode de compréhension de la politique et de la vie dans la *polis*. Sous cet aspect on retrouve l'habituelle atonie socratique et

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>

l'appartenance de la part de Calliclès à la politique et à la morale dominante de l'Athènes d'alors. Calliclès s'est montré cohérent par rapport aux valeurs de la « société de la honte »<sup>21</sup> qui prévoit la prévention ou l'immédiate vengeance des offenses ; la rhétorique est perçue par lui comme une arme pour se défendre dans les tribunaux.

Socrate, à cet endroit (511c7 sq.), utilise la stratégie de l'exemple afin d'affaiblir la rhétorique<sup>22</sup>. Il déclare en effet que certains arts ayant en apparence moins de valeur que la rhétorique, tels que la natation et la navigation, peuvent sauver la vie des gens sans qu'aucun paiement soit exigé et sans avoir à se donner de grands airs.

Dans l'extrait 512d7-c3 Socrate s'adresse avec sincérité à Calliclès car il est sur le point de lui dire la chose la plus importante. On retrouve dans cette attitude socratique une modalité que Socrate mettait en acte dans le *Charmide* ou dans le *Lysis* avec des interlocuteurs jeunes : faire en sorte qu'ils réfléchissent sur l'orientation à donner à leur vie pour qu'ils consentent à devenir de bons citoyens (et éventuellement de bons politiciens). Calliclès aussi est jeune et il écoute les paroles de Socrate qui lui disent qu'il est important de choisir comment vivre et de choisir avec attention s'il doit se conformer à la politique démocratique pour avoir du pouvoir ; en agissant de la sorte, en ayant à se conformer aux principes de ce type de politique, ne risque-t-on pas de perdre les choses les plus chères? Calliclès semble touché par les paroles de Socrate et répond que Socrate a raison dans un certain sens, mais qu'il n'arrive pas à être entièrement persuadé. Socrate estime que la cause en est la volonté de se construire une carrière politique mais il soutient que s'il continue à dialoguer avec lui à d'autres reprises, il sera persuadé. Un seul dialogue ne suffit donc pas. Des dialogues réitérés sur le sujet sont nécessaires, ainsi qu'une vie vécue en commun. Le dévoilement de l'erreur et la découverte de la vérité adviennent certes à l'improviste comme l'éclat d'une flamme, mais une longue période

---

21 Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951.

22 À distinguer de la finalité principale de la stratégie de l'exemple qui est de faire comprendre mieux à l'interlocuteur ce qu'il est en train de dire. Cette finalité est exprimée clairement par Socrate dans l'extrait 517 d5-6.

de préparation est nécessaire pour faire en sorte que cela advienne. Il y a chez Calliclès des convictions, des désirs et des attentes qui sont bien enracinés dans son style de vie et il est impossible qu'ils soient abandonnés subitement après un seul dialogue. Cela permet de démontrer que le souci d'éducation socratique par le dialogue est toujours présent, même au cours d'un dialogue avec des interlocuteurs hostiles et des interlocuteurs que Socrate critique, et que celle-ci constitue un premier pas vers la transformation. Avec ces interlocuteurs il n'est pas possible de voir l'*elenchos* accompli au cours du dialogue même ; c'est pourquoi Platon vise l'« *elenchos* rétroactif » ; toutefois, même avec ceux-là, il est possible d'accomplir un premier pas et Socrate l'effectue avec sincérité. La destruction de leurs convictions est cependant nécessaire et Socrate, même après ce moment de sincérité, continuera son travail de destruction ; Calliclès s'en rend compte (515b5) et continue à avoir une attitude assez violente. Socrate pousse Calliclès à répondre avec fermeté ; il n'accepte pas les « peut-être » (515d8-9) et répond à la place de Calliclès quand celui-ci se montre réticent (515c4-7) ; toutefois, s'il s'aperçoit que Calliclès ne le suit pas sur un point, il brise là son discours et cherche une autre voie (515e2). Calliclès n'est pas encore prêt et reprend le genre dénigrant et de fausse acceptation (parfois pas même voilée : « Non, selon toi », 516 d4) qu'il adoptait précédemment ; il n'accepte pas les conclusions auxquelles ils étaient d'abord parvenus. Les interlocuteurs, alors, ne s'écoutent pas l'un l'autre parce qu'ils ne veulent pas comprendre ce que dit l'autre (517 c4-7). En effet, tant que l'on avance dans le dialogue et que l'autre dit « oui », Socrate estime qu'il y a accord entre les deux interlocuteurs. Il existe néanmoins d'autres types de « oui » mis en jeu par les interlocuteurs : les « oui – je te le concède mais je ne suis pas d'accord », les « oui – je l'affirme par honte » et les « oui – je t'écoute mais je ne suis pas d'accord », etc. Socrate s'en rend peut-être compte mais par stratégie il préfère affirmer que si un interlocuteur lui a dit « oui », cela signifie qu'il était d'accord avec lui. Socrate doit de nouveau faire un long discours et au terme de celui-ci, à cause de l'incapacité de Calliclès à dialoguer, est contraint de faire une comice (519d5-7). Ce discours socratique a pour objectif de porter à leur accomplissement certaines thèses mais il a aussi une valeur méthodologique qui se comprend mieux si nous analysons l'endroit où il est placé, à savoir

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>



juste après qu'ait été traité le sujet du dialogue, à savoir que l'*elenchos* et la découverte de la vérité ne sont possibles que dans le dialogue, et que si l'interlocuteur ne se montre pas disposé à écouter et à vouloir comprendre ce que l'autre dit, celui-ci se retrouve condamné au monologue. Le monologue, dans ce cas, est stérile puisqu'il ne permet pas de changement chez l'interlocuteur. Le monologue est le style typique des comices politiciennes ; cette modalité communicative est insatisfaisante pour un changement positif des citoyens (changement qui constitue, pour Socrate, la finalité principale de la politique, finalité à propos de laquelle Calliclès s'était montré d'accord).

Le style dialogique de Socrate est, au contraire, l'unique façon qui permette de former les personnes au bien commun : Socrate est le vrai politique. En 521d6-e2 la distance et l'opposition se marquent entre Socrate et les politiciens, rhéteurs et sophistes de l'époque. Platon veut démontrer que l'activité éducative de Socrate est la vraie politique, et en même temps il veut rendre la raison du silence de Socrate au tribunal<sup>23</sup> quand il a été condamné à mort, en soutenant que Socrate n'a pas voulu utiliser les techniques rhétoriques pour sauver sa vie. Nous trouvons ici de nombreux points communs avec l'*Apologie*<sup>24</sup> ; les deux textes sont apparentés par leur visée apologétique et par leur désir d'expliquer le motif pour lequel Socrate avait été condamné. La réflexion politique du *Gorgias* montre en quoi la mise à mort de Socrate s'inscrit dans un contexte de politique dégénérée par l'adulation et en quoi une réforme est nécessaire. Enfin, le *Gorgias* et l'*Apologie* (et, plus généralement, tous les dialogues socratiques qui ont une finalité apologétique) sont proactifs parce qu'ils conduisent à la discussion politique de la République et à l'exigence d'un engagement politique de la part de Platon.

Le passage cité se poursuit avec une critique du tribunal qui a condamné Socrate et cherche à souligner la différence existentielle entre Socrate et ses

---

23 Cf. l'*Apologie de Socrate* de Xénophon.

24 Cf. L.A. Dorion, « Le *Gorgias* et la défense de Socrate dans l'*Apologie* », in M. Erler, L. Brisson (ed.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, pp. 284-289.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>

juges : Socrate est comparé à un médecin, ses juges à des cuisiniers et le jury à des enfants.

Le mythe final, dans un certain sens, veut montrer en quoi l'injustice perpétrée dans le tribunal athénien sera réparée par une tribunal qui connaît la vérité.

Socrate soutient qu'il aurait honte s'il n'était pas dans le vrai et s'il ne cherchait pas à ce que les autres y soient aussi, mais qu'être condamné parce qu'il n'est pas capable d'aduler ne constitue en rien un motif de honte (522d-e). Le thème de la honte revient donc et apparaît ici dans sa dimension positive, soit celle d'un sentiment qui se déclenche si l'on est pas dans le juste et qui permet le changement. Le *Gorgias* fournit, en fonction des différents personnages qui éprouvent ce sentiment, les différentes formes de la honte et analyse les liens qui existent entre cet état émotif et les actions qu'il suscite. La différence entre les différentes formes de honte dépend du personnage qui l'éprouve, de son style de vie, de son rôle dans la société et du contexte dans lequel il évolue.

Platon, par l'usage qu'il fait des différentes formes de honte, démontre non seulement, dans les premiers dialogues socratiques, que le style communicatif et les stratégies argumentatives sont fonction de la personne qui les utilise, mais que les émotions aussi dépendent de la personne qui les éprouve. Il y donc la conscience d'une différence entre les personnes et la conviction que celle-ci dépend de qui sont concrètement ces personnes, de leur style de vie et de ce qu'elles veulent obtenir dans la société. Cette conviction est, à mon avis, étroitement liée à la conscience éducative incarnée par Socrate qui exige que le travail pédagogique ait un impact sur la personne à travers des analyses et des réfutations de ses pensées qui se concrétisent en actions. Le but de l'éducation est donc le changement de la personne et de son style de vie. Le dialogue socratique est dirigé par Socrate (comme l'explique par exemple Calliclès dans l'extrait 522e7-8) et n'est pas symétrique puisqu'il s'agit d'un dialogue pédagogique qui cherche à provoquer le changement de l'interlocuteur et, indirectement, des auditeurs. Au terme du récit mythique, Socrate s'adresse directement à Calliclès en l'exhortant à pratiquer avec lui la philosophie, unique moyen de se préparer à être un bon politique.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>

Cette fin peut faire penser que Socrate, bien qu'ayant exercé un *elenchos* rétroactif sur les auditeurs, n'a pas perdu toute espérance de pouvoir changer Calliclès au moment où il a choisi l'ultime stratégie qui lui restait, le récit mythique, et qu'il conclut le dialogue en s'adressant directement à lui.

Pour conclure, je résumerai maintenant la thèse principale.

Socrate, confronté à une figure « excessive » (aussi bien du point de vue des idées dont il se fait le porte-parole que de celui du mode de vie qu'il incarne), veut susciter une prise de conscience du public à travers ce que j'ai appelé l'« *elenchos* rétroactif ». L'*elenchos* rétroactif est une action de dévoilement qui agit sur les auditeurs. Ainsi Socrate, en faisant émerger clairement les positions de Calliclès et en l'invitant constamment à poursuivre le dialogue, à mieux expliquer ce qu'il dit, montre en quoi il n'est pas une personne apte au gouvernement d'Athènes. Les auditeurs présents lors du dialogue et ceux qui assistaient à sa lecture publique pouvaient de la sorte se rendre compte que Calliclès et les politiciens contemporains étaient des personnes inaptes à gouverner.

Ce dévoilement ne pouvait avoir d'effet sur Calliclès car il n'accepte pas l'*elenchos* (à cause de son incapacité à avoir honte en public, comme dans le *Sophiste* (230b-230e5)). Il pouvait par contre avoir une incidence indirecte – rétroactivement – sur le public. Le public pouvait prendre conscience que ses propres représentants politiques et éducatifs n'étaient pas à la hauteur et, en même temps, s'il mobilisait des positions similaires aux leurs, il pouvait être purifié à travers l'*elenchos*. Le public, s'identifiant à Calliclès et reconnaissant en lui ses propres positions et aspirations, pouvait voir celles-ci réfutées et être amené à repenser de façon critique sa propre expérience historico-culturelle.

Face à l'excès, Socrate fait en sorte que celui-ci apparaisse clairement dans sa forme, dans ses prémisses et dans ses implications afin que ses auditeurs se rendent compte que ce n'est pas le style approprié pour vivre et pour gouverner la cité. À travers la critique de l'excès de Calliclès, c'est l'excès de la politique démocratique que critique Platon, un excès de liberté, de relativisme et de richesse.

---

Laura CANDIOTTO, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php ?article31>