

Honte et réfutation chez Platon

Guillaume Pilote, *Université d'Ottawa*

La *République*, chef d'oeuvre de Platon, s'ouvre sur la confrontation entre Socrate et le sophiste Thrasymaque, qui défend bec et ongles que la seule conduite rationnelle que puisse adopter l'agent soit de chercher son profit personnel au détriment de la justice. Son admiration de l'injustice a ses racines dans sa compréhension de la technique et de ce en quoi consiste le fait d'agir de manière intelligente dans ce domaine¹. Thrasymaque voit dans la justice, non pas un vice, mais bien « l'ingénuité d'une bonne nature » (348c12), c'est-à-dire un sentiment moral sans base rationnelle. Il méprise celui qui se fie à cette nature irréfléchie et lui préfère l'artisan infailible qui dirige sa vie de manière réellement scientifique par un calcul froid de l'avantage tangible et matériel qu'il peut retirer de son commerce avec autrui, laissant de côté les scrupules moraux qui ne sont qu'autant d'entraves à l'exactitude de sa raison pratique. C'est contre cette conception réaliste qu'est dirigé l'argument sur la *pleonexia* (349b-350c), où Socrate fait remarquer à son interlocuteur que le juste ressemble davantage à l'artisan que l'injuste, car le juste tente de *surpasser* (*pleonektein*) seulement son contraire (l'injuste), tout comme l'artisan veut surpasser seulement l'ignorant, et non autant son contraire que son semblable, comme l'injuste qui cherche à surpasser tant le juste que l'injuste.

Un petit intermède dramatique effectue la transition entre l'argument sur la *pleonexia* et celui qui suit. À ce moment, Socrate rapporte avoir été témoin de quelque chose qu'il n'avait *jamaïs* vu auparavant : Thrasymaque s'est mis à rougir (350d1-3). Pourquoi Socrate prend-il la peine de souligner ce fait et pourquoi Platon a-t-il choisi d'insérer ce détail dans le déroulement dramatique du dialogue ? Quelle signification faut-il attribuer à cet épisode ? Dans des drames aussi travaillés que ceux écrits par Platon, rien n'est laissé au hasard, et c'est le rôle de l'interprète de montrer comment chacun des éléments dramatiques qui s'y trouvent s'insère dans la

pensée globale de l'auteur. Remarquons d'abord que le rougissement appartient au registre des émotions. Le fait que cette émotion suive la réfutation socratique soulève d'emblée la question de la relation entre la raison et les autres dimensions de la personnalité. Clarifier la nature de l'émotion en jeu et identifier quelles en sont les sources selon la psychologie platonicienne permettra de mieux comprendre la tension psychologique traversée par Thrasymaque dans cet épisode. Au cours de cette recherche, nous gagnerons également une meilleure compréhension de l'anthropologie platonicienne. Il faut d'abord considérer que, dans la Grèce antique, le fait de rougir est associé à la honte et à l'humiliation². De plus, la honte, au même titre que la colère, trouve son siège dans le *thumos*³, cet intermédiaire entre les passions et la raison. Thrasymaque est présenté depuis son entrée en scène comme un personnage très thumétique⁴, mais cela s'était manifesté jusqu'à maintenant qu'à travers sa colère et son impétuosité. Blondell⁵ voit dans le rougissement de Thrasymaque rien de plus qu'une nouvelle manifestation de ce caractère. Cependant, nous pouvons objecter qu'alors que le sophiste se met sans cesse en colère⁶, il en va tout autrement pour ce qui est de la honte, puisque Socrate s'en étonne et prend la peine de souligner qu'il n'avait jamais vu auparavant Thrasymaque en démontrer des signes. Blondell continue son analyse en affirmant que l'épisode sert d'une part à montrer l'incapacité du sophiste à la discussion dialectique, et d'autre part à exhiber une faille de la dialectique socratique :

This visceral response to intellectual criticism, as if to an emotional assault or even a physical threat, vividly and concretely displays not only the sophist's dialectical inadequacy in Socratic terms, and his agonistic outlook, but the degree to which Socratic argument constitutes an assault on the victim's self-concept⁷.

Blondell voit dans le livre I de la *République* une critique implicite de la méthode socratique (la réfutation ou *elenchos*) : Platon aurait écrit le livre I pour parodier la méthode « destructive » de son maître afin de justifier sa décision de passer à une dialectique plus constructive. Elle prend donc ce passage à témoin et prétend qu'il

illustre l'incapacité de l'*elenchos* à convertir celui qui est interrogé à la philosophie, et ce, en raison de la dimension personnelle de cet interrogatoire où l'interlocuteur sent que c'est lui-même qui est attaqué et n'est conséquemment pas disposé à reconnaître la vérité des conclusions atteintes. Je trouve personnellement cette interprétation un peu extravagante et il doit y avoir un sens plus généreux à attribuer à cet épisode. La prochaine section permettra de faire un pas en ce sens en étudiant deux dialogues où le lien entre *elenchos* et honte est thématiqué.

1. HONTE ET *ELENCHOS* DANS LE *SOPHISTE* ET LE *GORGIAS*

1.1. La théorie de l'*elenchos* dans le *Sophiste*

On trouve, dans le *Sophiste*, une description de l'effet de l'*elenchos* où la honte fait partie des réactions *attendues* et *souhaitables* à la suite d'une réfutation :

L'Étranger : 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, 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 connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, et que grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et 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 – Théétète : Voilà la disposition la meilleure et la plus sensée (*sôphronestatê*) – L'Étranger : C'est pour

cela, Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation est la plus importante et la plus juste des purifications... (230b4-d8, trad. Cordero)

Ce passage riche mérite une analyse détaillée. Son intérêt réside dans l'accent mis sur la dimension personnelle de la réfutation, en soulignant les effets qu'elle opère sur le *thumos*. Il est dit que l'interlocuteur réfuté se fâche contre lui-même et devient plus doux à l'égard d'autrui, tandis que son âme est plongée dans la honte (*aischunê*)⁸. La mention de l'auditoire qui prend plaisir à cette démonstration renforce l'impression que l'épreuve en est une d'humiliation. D'ailleurs, à la suite de cette expérience, le répondant se trouve purgé des opinions orgueilleuses qu'il avait à *son propre sujet* (230c1-2). On remarque ici un glissement : la valeur de l'*elenchos* n'est pas tant dans l'éradication d'une conception fausse, mais plutôt dans l'effet salvateur que cette ablation a sur l'âme⁹.

En effet, comme Dorion¹⁰ le remarque à bon droit, Platon attribue à l'*elenchos* la capacité de rendre *modéré* celui qui se trouve être réfuté. La connexion entre la honte (*aischunê*) et la modération (*sôphrosunê*) est d'ailleurs évidente pour un Grec, puisque cette dernière est souvent comprise comme *pudeur* (*aidôs*), mot fortement lié à l'*aischunê*¹¹. Dorion¹² souligne que ce n'est pas le seul endroit dans le corpus platonicien où un tel lien est établi entre réfutation et modération, en renvoyant au *Charmide* (167a) et au *Théétète* (210b-c). Dans ces deux passages, comme dans le *Sophiste*, la *sôphrosunê* consiste en la prise de conscience de ce que l'on sait et ne sait pas. Cependant, la modération revêt parfois un autre sens pour Platon, et l'élucidation de ce second sens, de même que la reconnaissance du rapport de ce second sens au premier, nous permettra de mieux comprendre l'importance de la honte dans ce processus. Dans la *République*, Platon définit ainsi la modération :

ne qualifions-nous pas quelqu'un de modéré en raison de l'autorité et de la concorde entre ces trois principes [*scil.* les parties raisonnable (le *logos*), irascible (le *thumos*) et désirante (l'*épithumia*) de l'âme], lorsque le principe qui dirige et ceux qui sont dirigés s'accordent pour reconnaître

que le principe rationnel doit commander et que les principes dirigés n'entrent pas en conflit avec lui ? (442c-d)

La modération est ici définie comme l'équilibre harmonieux entre les parties de l'âme. Quelle est la connexion entre cette définition et celle de la modération comme connaissance de ce que l'on sait et ne sait pas ? On ne peut évoquer ici un développement de la pensée de Platon, qui ferait suite à la division tripartite de l'âme dans la *République*, puisque, si le *Charmide* fait partie du groupe stylistique antérieur à celle-ci, le *Théétète* et le *Sophiste* font en revanche partie du groupe postérieur. À vrai dire, le problème disparaît dès qu'on reconnaît que, pour Platon, la source de la méconnaissance de ce qu'on ignore doit être cherchée dans l'emprise de la partie irrationnelle sur l'âme, siège à la fois des perceptions sensibles du monde phénoménal et des passions violentes. Lorsque nous vivons selon la partie *corporelle* de notre nature, nous appréhendons l'être par nos sens et le bien par nos désirs – dans les deux cas, nous sommes plongés dans l'opinion. L'âme dans la *doxa* est une âme dominée par l'*epithumia*. Tant qu'elle n'a pas été purgée par l'*elenchos*, l'âme demeure la proie d'opinions de la partie désirante qui la rendent étrangère à elle-même¹³. Ainsi, celui qui est modéré (au sens de la *République*) ne verra pas la voix de sa raison embrouillée par les voix discordantes de la *doxa*, et ne prendra pas l'une d'elles pour une connaissance qui serait la sienne ; il est donc également modéré au sens donné à ce terme dans le *Sophiste*, le *Charmide* et le *Théétète*.

Cet éclaircissement nous permet de mieux comprendre le rôle et l'importance de la honte dans la réfutation socratique. Comme nous l'avons vu plus haut, la honte est un sentiment qui a ses racines dans le *thumos*, cet intermédiaire entre la raison et l'*epithumia*. De plus, au livre IX de la *République*, Platon associera la honte précisément au sentiment qui accompagne la réalisation que la raison a été asservie par la partie irrationnelle de l'âme (589c-d). Du reste, nous savons, et c'est là le principe sur lequel est basée autant l'éducation des gardiens que l'organisation tripartite de la cité, que le *thumos* peut porter main forte à la raison dans sa lutte aux passions (439e-441a). Nous comprenons dès lors la fonction de la honte dans la réfutation

socratique : devant la reconnaissance que nous avons en nous des opinions fausses qui contredisent les exigences du *logos*, le *thumos* est ravivé (c'est le phénomène de la honte) et prend partie pour la raison à laquelle il donne son support pour qu'elle reprenne ses droits. L'âme devient alors modérée (dans les deux sens du terme) et cesse d'adhérer aux opinions qui ont leur source dans l'*epithumia*¹⁴.

Ainsi, par la réfutation, c'est l'identité contrefaite de l'assimilation de soi à ses opinions et à ses pulsions *épithumiques* qui se trouve ébranlée, ce qui permet au patient de devenir modéré et de retrouver son véritable soi, qui constitue un fondement stable pour entreprendre une vie de philosophe¹⁵. Dans cette entreprise, le *thumos* est mis à contribution : c'est par la honte ressentie devant l'écart entre le *logos* et les principes sur lesquels l'homme a mené sa vie (ses *erga*)¹⁶ avant d'être réfuté que la raison parvient à prendre sa place à la tête de l'âme ainsi purgée.

1.2. La pratique de l'*elenchos* dans le *Gorgias*

L'interprétation proposée du passage du *Sophiste* deviendra plus concrète et gagnera en crédibilité en la considérant à la lumière du *Gorgias*, qui offre un excellent exemple de l'application de la théorie de l'*elenchos* du *Sophiste*. Nous ne pouvons évidemment nous lancer dans une analyse détaillée du *Gorgias* dans le cadre de la présente étude, mais nous pouvons néanmoins indiquer les thèmes centraux et les clés d'interprétation qui ont trait au lien entre la honte et l'*elenchos*.

Un enjeu fondamental du *Gorgias*¹⁷ est de savoir quelles sont les thèses auxquelles notre soi profond¹⁸ adhère véritablement, même si une éducation déficiente a pu nous rendre étrangers à sa voix. Ainsi, Socrate affirme que Calliclès n'est pas en accord avec la thèse qu'il défend, ou « du moins ne le sera-t-il plus quand il aura lui-même examiné correctement ce qu'il pense (491e1, trad. Canto-Sperber¹⁹) » ; il affirme aussi que Polos, *autant que tous les autres hommes*, croit au fond de lui-même qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir (474b2-5), même s'il clame haut et fort le contraire. Polos croit en revanche que c'est Socrate qui, en vérité, est d'accord avec lui et avec l'importance qu'il accorde au pouvoir,

même s'il ne veut pas l'admettre (471e1). De même, Calliclès affirme que Gorgias et Polos se sont fait réfuter parce qu'ils n'ont pas dit ce qu'ils *pensaient vraiment* et en attribue la raison au fait qu'ils étaient trop *honteux* pour le faire²⁰. Calliclès associe cette honte au sentiment qui accompagne la transgression des « règles de la société humaine » (*dia to ethos tôn anthrôpôn*, 482d3-4) et il ne fait nul doute qu'elle fait partie « des formules magiques et des tours de passe-passe » avec lesquelles la société dresse les hommes supérieurs de manière à en faire des esclaves (483e)²¹. Pour Calliclès, la honte est un sentiment faux, façonné artificiellement par la *loi*, qui réprime nos pulsions instinctives et nous coupe ainsi de notre véritable *nature*, c'est-à-dire ce que nous sommes au fond de nous-mêmes. Pour Socrate, au contraire, il y a une honte²² qui n'est pas acquise par le dressage de la société, mais qui est plutôt révélatrice de notre véritable soi : elle est celle ressentie devant l'*elenchos*, lorsque nous ne pouvons accepter les conséquences qui découlent de nos positions²³. Mais avant d'aborder la question de l'*elenchos*, il faut dire un mot sur les personnages du *Gorgias*.

Polos est présenté comme un personnage très *thumétique*²⁴ : il est impétueux, prompt à la colère et à l'emportement ; pour convaincre Socrate, il fait appel à son *thumos* en lui faisant miroiter le *pouvoir* donné par l'injustice et la tyrannie (voir 468e6-9, 469a9-10, c3, 471a-d). Calliclès se montre quant à lui contrôlé par ses passions ; c'est ce qui ressort de ses théories éthiques :

Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer (*mê kolazein*). Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. (491e-492a)

À noter que le courage et l'intelligence sont considérés par la *République* comme les vertus propres du *thumos* et du *logos* respectivement (442c). C'est donc l'*epithumia* qui est l'élément dominant de l'âme de Calliclès, et celle-ci a asservi sa raison et son *thumos*.

Ainsi, le *Gorgias* présente des personnages dont l'âme est pervertie et qui ont besoin d'être purgés pour retrouver leur soi profond. Cette purgation est effectuée par l'*elenchos*²⁵, qui couvre de honte celui qui se fait réfuter de manière à rétablir son bon ordre psychologique. Socrate affirme que l'homme injuste doit se faire *corriger* (*kolazesthai*) pour être purgé de son injustice (*p. ex.* 476d-477a, 477e-478b, 478e), et que ce *châtiment* (*kolasis*) sera salvateur pour son âme de la même manière que le traitement douloureux du médecin est bénéfique pour le corps du malade (478b-c, 478e-479c). Il y a tout lieu de croire que, dans le *Gorgias*, le traitement *efficace* contre l'injustice, la vraie *kolasis* qui permet de soigner l'âme comme le médecin soigne le corps, c'est l'*elenchos*²⁶. Ainsi, lorsque Calliclès tente de s'esquiver, voyant se refermer sur lui le piège de la réfutation, Socrate s'insurge : « Cet homme ne supporte ni qu'on lui rende service ni de subir ce dont on parle – la punition [*kolazomenos*] ! » (505c3-4). Ce passage lie clairement la pratique de l'*elenchos* à la *kolasis*²⁷, qui est un traitement douloureux, mais bénéfique, puisqu'il permet de rétablir un équilibre perturbé, que ce soit sur le plan corporel où sur le plan psychologique²⁸. L'association de l'*elenchos* à un traitement médical pénible nous ramène à la question de la honte, puisque l'analogue de la douleur physique qui accompagne le traitement²⁹ de la maladie du corps est la honte qui résulte de la réfutation. Comme nous l'avons vu, c'est en raison de leur âme désordonnée que Polos et Calliclès sont étrangers à la voix de la raison et louent l'injustice. Pour être un traitement efficace, l'*elenchos* doit donc rétablir leur équilibre psychique et ramener la raison à son poste de dirigeant. Ainsi, pour Polos, le personnage *thumétique*, Socrate parvient relativement facilement à le rallier à sa cause en proposant une distinction entre le profitable et l'honteux que le rhéteur accepte, ce qui le mène, au bout de détours que nous n'analyserons pas ici³⁰, à reconnaître qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir. À ce moment clef, alors que Polos hésite à admettre la conclusion du raisonnement, le rôle médicinal de l'*elenchos* surgit de nouveau. Socrate reproche en effet au rhéteur de se comporter comme l'enfant qui a peur du docteur³¹ :

[Socrate:] N'hésite pas à répondre, Polos – tu n'y trouveras aucun dommage, mais réponds en te confiant noblement au *logos*, comme si tu te livrais à un médecin, et réponds par oui ou par non à ce que je te demande. – Polos: Non, bien sûr, Socrate, je préférerais le moins mauvais. (475d5-8, trad. Canto-Sperber légèrement modifiée³²)

Le passage implique que l'*elenchos* est un *traitement* pour Polos et qu'il devrait s'y livrer comme le malade à un médecin. Qui plus est, Socrate invite Polos à se soumettre aux exigences du *logos*. C'est précisément ce que Polos fait en acceptant de répondre à Socrate selon ce qui lui semble vrai. À partir de ce point, Polos se montre très docile et reconnaît avec de plus en plus d'assurance son accord avec Socrate. Il ne contestera plus *aucune* affirmation du philosophe, même si les conclusions l'étonnent parfois (481e1-2). L'âme de Polos a été renversée: c'est maintenant le *logos* qui la mène. Le Polos de l'entretien, à partir de 475d8, n'est plus le même qu'avant: sa fougue et son impétuosité ont disparu et il se soumet docilement à la vérité. Conformément au passage analysé du *Sophiste*, la honte ressentie a mené Polos à se libérer des opinions orgueilleuses et cassantes qu'il avait de lui-même et l'a rendu *modéré*. Un sort analogue attend Calliclès, bien que ce soit à la suite d'un développement plus tortueux. Lorsque Calliclès s'avance pour rejeter les conclusions de l'entretien avec Polos, Socrate le met alors en garde contre la répudiation des vues philosophiques sans les passer d'abord à l'examen. En effet, si Calliclès continue à vivre selon des principes que Socrate vient de réfuter, sans être capable de le réfuter à son tour «Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé à toi-même» (482b5-6). Ce mauvais accord avec soi-même désigne la discordance entre la voix du *logos* et celle de l'*epithumia*. Comme l'ont montré McKim³³ et Kahn³⁴, la réfutation de Socrate consiste à susciter la honte chez Calliclès en lui montrant les conséquences absurdes de la position qu'il défend, qui assimile le bien au plaisir. Ainsi, Socrate infère que, si le bien est dans le plaisir, l'homme le plus heureux sera celui qui aura toujours la gale et pourra toujours se gratter (494c6-8). Devant les protestations de Calliclès, Socrate l'encourage plaisamment à n'avoir aucune honte et à répondre

(d3-5), ce que Calliclès fait, allant jusqu'à affirmer qu'un tel homme serait heureux. Calliclès se montre déterminé à ne pas se contredire, même si la *pression* de l'absurdité des conséquences auxquelles il est poussé, ce en quoi consiste précisément la *honte*³⁵, est forte. Socrate va plus loin en soulevant l'exemple de la vie du *kinaidos* (494d-e; le mot grec désigne celui qui assume le rôle passif dans la pénétration homosexuelle), ce qui soulève l'ire de Calliclès: «Mais n'as-tu pas honte, Socrate, de mener notre discussion vers ce genre d'horreur?» Le commentaire de Mckim³⁶ de cet épisode vaut la peine d'être cité:

Obviously, it is Callicles' thesis that has "forced" its consequences upon them, and by calling Socrates shameless he is only trying to avoid a frank admission that he cannot really believe in such a shameful thesis. But this time he admits that he will call the catamite happy only "in order that my position [logos] should not be inconsistent" (495a5-6). This is tantamount to admitting that he no longer claims really to believe in his thesis, and Socrates scolds him for answering contrary to his beliefs (495a7-9). Callicles tries to save face by asserting that such consequences are shameful only "in your opinion" (495b7). But his previous expostulation – "Aren't you ashamed?" – serves as Plato's dramatic proof positive that Callicles feels them to be shameful as well³⁷.

Finalement, Socrate aura raison de Calliclès par l'exemple de la lâcheté, qui peut être souvent plaisante (497d-499b): Calliclès ne peut se résoudre à sanctionner la lâcheté et est alors forcé de changer sa position et d'admettre qu'il y a une hiérarchie entre les plaisirs (499b-c). Le courage, comme nous l'avons dit précédemment, est la vertu propre du *thumos*. La pression élenctique des conséquences absurdes qui découlaient de la position de Calliclès était forte, et il fallait qu'il fasse de gros efforts pour ne pas succomber à la honte d'admettre qu'il était dans l'erreur; c'est finalement lorsque les conséquences absurdes atteignent le *thumos* que cette pression devient insupportable et que l'âme de Calliclès commence à changer, c'est-à-dire à devenir plus modérée et à l'écoute du *logos*³⁸. Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire sur le reste du dialogue. Néanmoins, nous avons maintenant dégagé l'essentiel pour supporter notre thèse.

Nos analyses du *Sophiste* et du *Gorgias* convergent vers la même idée: la réfutation doit susciter la *honte* de l'interlocuteur devant les conséquences intenable qui découlent de ses positions³⁹. La honte, qui est une émotion liée au *thumos*, aide alors la raison à reprendre ses droits sur l'âme ainsi purgée et à asseoir son règne sur l'*epithumia*.

2. LES SÉQUELLES DE LA HONTE : LA DOMESTICATION DE THRASYMAQUE

2.1. Thrasymaque dompté

La section précédente a mis en lumière que Blondell conclue un peu rapidement que la honte marque l'échec de la méthode dialectique, et qu'elle pourrait tout aussi bien en couronner le succès. Il faut comprendre que la dernière réfutation de Thrasymaque, qui soulignait l'étroit rapport entre la technique et la justice, a dû ébranler jusque dans ses convictions les plus profondes le sophiste, qui, d'une part, se considère lui-même comme un *technicien* maître de l'art politique qu'il enseigne, et, d'autre part, s'était fait le champion d'une conception rigoureuse de l'art pour fonder ses positions amoraux sur des bases scientifiques. Après cet épisode, Thrasymaque se montre plus docile et davantage disposé à prêter l'oreille aux paroles de Socrate. Il n'était bien sûr pas dramatiquement plausible que le triomphe soit absolu et instantané: un caractère aussi bouillant que celui du sophiste ne se laisse pas dompter si facilement, et il aurait été de bien mauvais goût de nous présenter un Thrasymaque soudainement transformé en Théétète. Néanmoins, on voit sans attendre des signes de changement et d'apaisement dans son attitude. Pourtant, objectera-t-on, il se plaint de ne pas pouvoir faire un discours selon son goût (350d9-e1). Or, comme le souligne Basil O'Neill⁴⁰, Thrasymaque, il y a à peine quelques minutes, ne se serait pas empêtré de ces contraintes et se serait lancé sans plus de manières dans ce discours, peu importe qu'on lui interdise ou non (ce qu'il avait d'ailleurs fait lors de son précédent monologue). De plus, même s'il y a une bonne part d'ironie lorsque Thrasymaque convient de répondre à Socrate *pour lui faire plaisir* (350e6-7)⁴¹, il n'en demeure pas moins que l'attitude passive et soumise adoptée par le sophiste à partir de ce moment tranche avec son impétuosité

initiale et montre qu'il a perdu son assurance. À la fin du livre I, Socrate dira à son propos : « tu es devenu gentil et tu as cessé de faire le difficile » (354a12-13, trad. Leroux). Par la suite, Thrasymaque se taira définitivement et suivra la conversation d'une oreille attentive. Ses deux dernières interventions (voir 450a5-b4) le montrent priant Socrate de poursuivre la discussion. Socrate nous dira finalement que lui et Thrasymaque sont devenus des amis (489c9)⁴².

Le rougissement de Thrasymaque semble donc être un signe que l'entretien dialectique a atteint certains résultats : le sentiment de honte qui submerge alors le sophiste indique qu'il commence à changer et que son *thumos* prête main-forte à la raison. Comme dans la description du *Sophiste*, Thrasymaque se montre plus doux envers autrui. Le Thrasymaque soumis, qui suit docilement l'exposé, que l'on voit à partir de ce moment, est transformé au point de ne plus sembler être « lui-même ». Dans les faits, c'est tout le contraire : Thrasymaque a cessé d'être étranger à son soi véritable et est « lui-même » pour la première fois.

2.2. Fin de la conversation élenctique

Cependant, le changement le plus marquant qui s'opère à la suite de cet épisode ne se trouve pas chez Thrasymaque, mais bien chez Socrate. En effet, après que le sophiste ait rougi, Socrate change sa méthode d'interrogation, à un point tel qu'elle n'est plus à strictement parler élenctique. On a généralement tendance à considérer que le livre I se déroule entièrement par la pratique de la réfutation, tandis que la conversation cesse de l'être à partir du livre II. Pourtant, une analyse plus nuancée révèle que la dernière tranche du livre I (350e-354c) fait usage d'une méthode analogue à celle des livres subséquents.

Remarquons d'abord que, si on cherche à dire en quoi la méthode du reste de la *République* diffère de l'*elenchos*, il n'est pas si facile d'y parvenir. En effet, l'ensemble de la *République* cherche à *réfuter* la thèse défendue par Glaucon et Adimante au début du livre II, et, après chacune des prémisses avancées, Socrate demande toujours à son interlocuteur de donner son accord. La seule différence que l'on puisse relever avec le livre I semble donc être l'aspect « constructif »

de cet entretien : Socrate ne se contente plus de contredire les affirmations de ses adversaires, mais il leur présente des théories positives alternatives, qui restent néanmoins subordonnées à la réfutation visée. Si l'on veut donc faire la distinction entre la méthode du livre I et celle des livres subséquents, il faut parler de dialectique constructive et destructive⁴³. Or, s'il est vrai que la première partie du livre I n'est pas constructive⁴⁴, les données changent à partir de 350e. En effet, ce ne sont plus les prémisses des positions défendues par Thrasymaque qui constituent le point de départ des deux démonstrations qui suivent ; au contraire, Socrate construit de toutes nouvelles théories au moyen de prémisses que Thrasymaque n'avait aucunement mentionnées. Prenons l'exemple du dernier argument :

P1 : La fonction d'une chose est soit ce qu'elle seule est en mesure d'accomplir, soit ce qu'elle est en mesure d'accomplir mieux que n'importe quelle autre chose. (352d9-353b1)

P2 : Tout ce qui a une fonction a une excellence, qui est l'état dans lequel cette chose peut remplir sa fonction au mieux. (353b2-d2)

P3 : L'âme seule permet de vivre. (353d3-9)

C1 (P1 + P3) : L'âme a une fonction, qui est le fait de vivre. (353d9-10)

C2 (P2 + C1) : L'âme a une excellence, qui lui permettra de vivre au mieux. (353d11-e6)

P4 : La justice est l'excellence de l'âme. (353e7-9)

C3 (= C2 + P4) : La justice est ce qui permet de vivre le mieux possible. (353e10-354a1)

Dans cet argument, aucune prémisses n'a été empruntée aux développements de Thrasymaque ; Socrate fait par lui-même des considérations positives sur la nature de la fonction, de l'âme et de son excellence, considérations auxquelles Thrasymaque acquiesce de la même manière que Glaucon et Adimante le feront plus tard.

Conclusion

Ainsi, il y a une continuité entre le livre I de la *République*, le *Gorgias* et le passage cité du *Sophiste* : ces trois oeuvres valorisent la réfutation en raison de la honte qu'elle suscite chez celui qui y est soumis, honte qui est bénéfique à l'interlocuteur en purgeant son âme des passions épithumiques qui en avaient pris le contrôle. Dans la *République*, cela est illustré chez le personnage de Thrasymaque dont le comportement commence à changer une fois que la réfutation de Socrate l'a fait rougir de honte. Thrasymaque cesse alors de vouloir gagner le débat à tout prix et se met à l'écoute des arguments de Socrate. L'épuration des passions violentes de l'âme qui résulte de la réfutation est opérée par le *thumos*, siège de la honte, qui rétablit le bon équilibre psychologique du patient et replace la raison dans son rôle de dirigeant. Ainsi, dans le *Sophiste*, nous avons vu comment l'Étranger décrit la réfutation socratique en mettant l'accent sur les réactions thumétiques qu'elle entraîne, tout en soulignant l'effet salvateur de ces réactions sur l'âme. L'âme ainsi purgée retrouve son soi véritable et peut se mettre à l'écoute de la voix du *logos*, première étape de la conversion à la vie philosophique. Nous avons vu que ce thème était proéminent dans le *Gorgias*, où la honte que Polos et Calliclès ressentent à la suite des réfutations de Socrate révèle le conflit interne dans lequel ils se trouvent en raison de leur conception erronée du soi. Ainsi, cette étude met en évidence que la réfutation socratique ne saurait être ramenée à une simple opération logique qui cherche à juger de la vérité d'une thèse. Elle possède, au contraire, une dimension émotionnelle et personnelle, commandée par la psychologie platonicienne, qui en fait un instrument précieux d'éducation morale.

-
1. Voir surtout 340d-314a.
 2. Voir Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 52.
 3. Voir J. R. S. Wilson, «Thrasymachus and the thumos: a further case of prolepsis in *Republic* 1» dans *Classical Quarterly*, 45, 1995, p. 61 et Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 182.

4. Voir l'article de Wilson, *Op. cit.*
5. Blondell, *Op. cit.*, p. 182.
6. Aristote, dans la *Rhétorique*, rapporte l'expression «tu es toujours Thrasymaque» comme signifiant être toujours prompt à la querelle (1400b21).
7. Blondell, *Op. cit.*, p.182.
8. La connotation de honte que Platon assigne ici à l'*elenchos* constitue en fait le sens étymologique du mot, qu'il a depuis Homère. Voir les résumés de Louis-André Dorion «La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'Apologie de Socrate» dans *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, p. 312-17 et de James Leshner «Parmenidean *elenchos*» dans *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues*, Gary Alan Scott (éd.), University Park, Pennsylvania State University Press, 2002, pp. 22-24. François Renaud «Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the *Elenchus* in the *Lysis*» dans *Does Socrates Have a Method?: Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues*, *Op. cit.*, p. 195 souligne l'importance de la honte dans le processus décrit dans le *Sophiste*.
9. Voir Louis-André Dorion «Le destin ambivalent de la sixième définition du Sophiste : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie» dans *Une philosophie dans l'histoire : hommages à Raymond Klubansky*, B. Melkevic et Jean-Marc Narbonne (éd.), Presses de l'Université Laval, 2000, p. 49: «car l'opération logique en quoi consiste, pour une part, la réfutation, est clairement suspendue à une finalité morale : l'individu réfuté doit avoir honte de sa propre ignorance, mais il s'agit d'une honte bénéfique, voire salvatrice, puisqu'elle est la première étape de la conversion intérieure qui conduit à la connaissance et, par voie de conséquence, à la vertu et au bonheur.»
10. Louis-André Dorion, «Le destin ambivalent de la sixième définition du Sophiste : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie», *Op. cit.*, p. 60-61.
11. Ainsi Charmide, lors de son deuxième essai, propose de définir la *sôphrosunê* ainsi : «Il me semble que la sagesse (*sôphrosunê*) nous fait éprouver de la honte (*aischunesthai*), qu'elle rend l'homme sujet à la honte (*aischuntêlon*), et que la pudeur (*aidôs*) est précisément ce en quoi elle consiste. (*Charmide* 160e3-5, trad. Dorion)» Louis-André Dorion, *Charmide ; Lysis [introduction, traduction et notes]*, Paris, Flammarion, 2004), pp.42-43, 126 n.77, remarque qu'il s'agit là de la compréhension traditionnelle de la *sôphrosunê* et donne les références aux ouvrages pertinents pour cette question.

12. *Ibid.*, p. 60.
13. Monique Dixsaut, «Réfutation et dialectique» dans *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, Denis O'Brien, John M. Dillon et Monique Dixsaut (éd.), Ashgate Publishing, Ltd., 2005, p. 67 propose l'explication suivante de ce phénomène : «Toute opinion est une croyance, cette croyance a pour origine les valeurs auxquelles le sujet adhère, ces valeurs sont l'expression des pulsions irrationnelles qui jouent en son âme ; ce sont elles qui le persuadent, et d'abord du fait que ce soi-même irréflecti qu'elles constituent est réellement lui-même. La racine profonde de l'opinion est l'absence de connaissance de soi.»
14. Cette conception est inspirée de l'interprétation de Alexander Sesonske, «Plato's Apology: Republic I» dans *Phronesis*, 6, 1961, p. 45, de l'*elenchos* : «It is a method [l'*elenchos*] requiring great logical agility whose exercise is based upon the faith that conviction and truth are to be achieved by finding in each respondent the true voice of his true self. To do this the many divergent voices (opinions) of the self must be made manifest so that the true one may emerge from beneath the welter of confused opinions.»
15. La même idée se trouve un passage qui traite de la réfutation dans le *Théétète* : «... ils se prendront eux-mêmes en haine et, se fuyant eux-mêmes, ils se jetteront dans la quête de savoir pour devenir autres et se débarrasser de ceux qu'ils étaient auparavant. (168a4-6, trad. Narcy)»
16. Voir Henry Teloh, *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, p. 11 : «Shame is the condition of an interlocutor who admits that his real moral beliefs are at odds with his words and actions.»
17. Tout le paragraphe suivant est fortement en dette envers l'étude de Richard McKim «Shame and truth in Plato's *Gorgias*» dans *Platonic writings/Platonic readings*, Charles L. Griswold (éd.), New York, Routledge and Kegan Paul, 1988, pp. 38-43.
18. J'utilise l'expression «soi profond» en contraste avec le soi «empirique» ou superficiel. Le soi profond correspond à notre identité par nature, c'est-à-dire à qui nous sommes vraiment. Cependant, cette identité se trouve, pour la plupart des gens, ensevelie, souillée et corrompue par des éléments étrangers (comme le souci de gloire et de richesse). Émerge alors un second soi contrefait auquel l'homme s'associe fausement. Un sujet qui s'ignore ainsi lui-même possède une âme déchirée et ne peut atteindre l'harmonie intérieure.
19. J'utiliserai cette traduction pour tous les passages cités du *Gorgias*.

20. 482c-483a. Ce reproche avait adressé par Polos lui-même à Gorgias en 461b.
21. Voir Plochmann et Robinson, *A friendly companion to Plato's Gorgias*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, p. 173.
22. Je dis «une honte» parce que je ne crois pas, contrairement à McKim, *Op. cit.*, que toute forme de honte est pour Socrate révélatrice de notre véritable soi. La honte dont il est question est celle qui accompagne le *logos*, et non la honte conventionnelle. La honte conventionnelle est plutôt une réaction conditionnée par l'éducation morale proférée pendant l'enfance et est donc relative aux coutumes d'une culture particulière; elle n'a pas nécessairement sa source dans notre nature.
23. Voir Charles H. Kahn «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*» dans *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1984, p. 116: «What we have in the text is the impact on the interlocutors, Socrates' manipulation of their sense of shame to force them to confront the incoherence of their own position, and thus to make a first step towards that recognition of their ignorance which is the beginning of wisdom.»
24. Dans les prochaines pages, je ferai référence au *thumos* à maintes reprises. Or, on pourrait me reprocher qu'à l'époque de la rédaction du *Gorgias*, Platon ne reconnaît pas encore cette partie de l'âme. Remarquons d'abord que, contrairement aux premiers dialogues, il ne fait aucun doute que le *Gorgias*, sans se lancer dans une dissertation sur la nature de l'âme, en reconnaît néanmoins la partition (voir par exemple 493a-b). Ainsi, le *Gorgias* admet à tout le moins deux parties à l'âme, soit la raison et les passions. Quant à savoir s'il reconnaît une partie intermédiaire entre ces deux là, aucun passage ne va directement pour ou contre cette proposition. Cependant, je suis d'avis qu'il est plus plausible d'attribuer à Platon la tripartition de l'âme dès le *Gorgias*, ne serait-ce que par souci d'économie: il est vain de multiplier le nombre de théories psychologiques auxquelles aurait souscrit Platon si nous pouvons rallier le *Gorgias* à la théorie d'un autre dialogue sans encombres. Qui plus est, je crois que la reconnaissance de la tripartition de l'âme dans le *Gorgias* en facilite l'interprétation, notamment quant à sa structure globale. En effet, le dialogue cherche à tracer un portrait de l'âme de la rhétorique. Chacun des trois interlocuteurs de Socrate représente une partie de cette âme: Gorgias le *logos*, Polos le *thumos*, et Calliclès l'*epithumia*. La discussion progresse de manière à toujours remonter vers la véritable position sous-jacente à la rhétorique, qui éclate finalement au grand jour avec l'intervention de Calliclès. Nous

- comprenons alors que la rhétorique est une manifestation de la partie désirante de l'âme qui a mis à son service les deux autres.
25. La reconstruction du rôle médicinal de l'*elenchos* qui va suivre doit beaucoup à l'étude d'Edmonds, «Whip Scars on the Naked Soul: Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias*» qui devrait paraître sous peu dans le recueil *Platonic Myths: Status, Uses, and Functions*, Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez (éd.), Brill.
 26. Un parallèle s'impose ici avec les *Mémorables* de Xénophon, où l'auteur affirme que l'*elenchos* sert un but de correction (*kolastêriou heneka*, I.4.1). Nous verrons ce rôle de «correction» de l'*elenchos* en action en IV.2, alors que Socrate humiliera Euthydème qui croyait s'être doté de la meilleure éducation. On ne devrait cependant pas pousser trop loin ce rapprochement, car il existe des écarts indéniables entre la conception de Platon et de Xénophon sur ce sujet; on consultera à profit l'étude détaillée que Dorion *Mémorables*, Collection des universités de France, 399 (Paris: Les Belles lettres, 2000), CXVIII-CLXXXIII consacre à ce sujet. On remarquera, avec Renaud, *op. cit.*, p. 194 et Dorion, *Charmide ; Lysis [introduction, traduction et notes]*, *Op. cit.*, p. 272 n.74, que le *Lysis* utilise également le champ lexical de la *kolasis* pour référer à l'*elenchos* socratique (211c3). À noter finalement que le fait de considérer que la *kolasis* dont il est question n'est pas la justice conventionnelle, mais bien l'*elenchos*, permet de ne pas attribuer à Platon une erreur de logique élémentaire, comme le fait Eric R. Dodds, *Plato : Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, Clarendon, 1990, p. 254: «The argument depends on the assumption that punishment always has a remedial effect (and that no alternative treatment has). This is unfortunately far from being the case even today.»
 27. La note de Terrence Irwin, *Gorgias. Translation with notes*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 218 sur ce passage implique qu'il reconnaît lui aussi l'identification de l'*elenchos* à la *kolasis* dans ce cas-ci.
 28. Nous pouvons aussi rajouter, comme l'a signalé Edmonds, *Op. cit.*, l'élégante touche artistique qui fait que c'est Gorgias qui force finalement Calliclès à poursuivre la discussion (497b5), réminiscence de la prétention de Gorgias d'avoir convaincu des patients de prendre un remède là où son frère médecin avait échoué (456b).
 29. Pour la douleur de la médecine antique, voir la note de Dodds, *Op. cit.*, de 456b4 (p. 210-11).

30. Pour une bonne analyse de l'argument sous toutes ses coutures, voir Kahn «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*», *Op. cit.*, pp. 84-97.
31. Comparer avec 479a5-b1.
32. Je préfère ne pas traduire le mot «logos». En le rendant par «à ce qu'exige notre discussion», comme le fait Canto-Sperber, le fait que Socrate invite Polos à s'en remettre à la raison est occulté.
33. Richard McKim, *Op. cit.*, pp. 41-42.
34. Charles H Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 136.
35. Pour une interprétation alternative de la honte, voir *ibid.*, pp. 138-141, qui assimile la honte à une «intuition obscure» de ce qu'est le bien ; il n'est pas exclu que ces deux interprétations puissent s'accorder.
36. Richard McKim, *Op., cit.*, p. 41-42.
37. Dodds, *Op. cit.*, p. 307 a une explication similaire dans sa note à ce passage : «The unshockable Callicles is shocked at last, i.e. realises that his theory involves conclusions repugnant to ethical common sense.» Voir aussi Devin Stauffer *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 110 : «Callicles' sense of shame at even discussing such topics [...] reveals a reservation at abandoning all standards other than pleasure.»
38. Voir Kahn, «Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*» dans *Op. cit.*, p. 118 : «Once Calliclès admits that some pleasures are better, some worse (at 499b), he has in effect accepted *boulesthai* or rational choice as the decisive criterion of virtue and happiness, in place of *epithymia* or sheer desire.»
39. Une conclusion partagée par Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, *Op. cit.*, p. 141 : «What we have in the text is the impact on the interlocutors : Socrates' manipulation of their sense of shame to force them to confront their own position, and thus to make a first step toward that recognition of their ignorance which is the beginning of wisdom.»
40. Basil O'Neill, «The struggle for the soul of Thrasymachus» dans *Ancient Philosophy*, 1988, p. 181.
41. Je crois, pour ma part, que O'Neill, *Loc. cit.*, va trop loin dans son interprétation de ce passage lorsqu'il conclut, en se basant sur le fait que Thrasymaque dit vouloir faire plaisir à Socrate en répondant ce qu'il pense, que «Thus the requirements of friendship intrinsic to the *logos* are beginning to supersede his aggressiveness.» O'Neill sous-estime la dimension ironique de la remarque du sophiste.

42. Teloh, *Op. cit.*, p. 97 reconnaît que «Thrasymachus must be beaten and humbled before he can be made a suitable dialectical partner. Thus Socrates engages in pre-dialectical education with Thrasyachus; he attempts to shame Thrasymachus.» Pourtant, il croit néanmoins que Thrasymaque est un échec pédagogique, car son comportement ne change pas à la suite de son expérience de honte. Les arguments qui précèdent montrent cependant qu'on observe bien un changement chez Thrasymaque, même si le loup n'est pas changé en agneau d'un seul coup.
43. La thèse que j'avance ici a été défendue par Bruce Aune, «The unity of Plato's Republic» dans *Ancient Philosophy* 17, 1997, pp. 291-308 ; voir surtout pp. 294, 307. Cependant, ce dernier ne fait pas le lien entre le passage à une argumentation constructive et la honte de Thrasymaque.
44. À la condition, bien sûr, de ne pas en tirer la conclusion que rien de positif ne sort de la «destruction» opérée lors de ces réfutations. Nous avons vu en effet que cette dialectique peut s'avérer très bénéfique pour l'interlocuteur. En disant que l'*elenchos* de la première partie du livre I n'est pas constructif, je veux simplement dire que Socrate ne s'attèle pas à construire lui-même des théories.