

## L'AMBIVALENCE DE LA DÉMESURE

### LA CRITIQUE PLATONICIENNE DE LA POÉSIE, DE LA TRAGÉDIE ET DE LA SOPHISTIQUE

La démesure, l'*hybris*, et les notions qui lui sont corrélatives, sont traditionnellement jugées de manière négative. Platon s'inscrit dans cette tradition reprenant à son compte une conception qui remonte à Hésiode, incarnée ensuite par les sept sages, développée enfin par la réflexion philosophique. Cependant, il ne faut pas croire que cette conception épuise toute la réflexion sur la notion de démesure. En effet, dans la pensée mythique et archaïque, la démesure semble revêtir une dimension beaucoup plus problématique, et même nous pourrions dire, une dimension ambivalente. Ainsi, la démesure possède une fonction déterminante dans la structure du mythe : l'acte démesuré participe à l'évolution de l'histoire même du monde et des hommes. Cette fonction créatrice de la démesure, détruire un ordre précédent et instituer un ordre nouveau, trouve son plus grand défenseur dans la sophistique de Calliclès et de Thrasymaque qui fait de l'*hybris* la condition même de l'accomplissement de soi. C'est précisément cette ambivalence que la critique platonicienne révèle et refuse. La critique de la poésie archaïque et de la tragédie dans la *République* s'insère donc dans cette perspective. Nous voulons donc montrer en quel sens la critique platonicienne de la poésie archaïque, de la tragédie et de la sophistique a pour objectif principal et commun de dénoncer la représentation ambiguë et ambivalente de la démesure au profit d'une justification de la juste mesure. Cette étude portera sur deux extraits : les livres 1 à 3 de la *République* et la discussion entre Calliclès et Socrate dans le *Gorgias* en 482 et suivant. Dans le même temps, notre étude s'efforcera de mettre en lumière ce que nous désignons par ambivalence de la démesure dans les œuvres critiquées par Platon.

---

Sébastien, BASSU, « 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>

# 1. L'origine de l'ambivalence de la démesure vue par la critique platonicienne de la poésie archaïque et de la tragédie

## a. les principes de la bonne composition du mythe dans la *République* : le refus de la représentation de la démesure

Les trois premiers livres de la *République* ont pour objectif de montrer que la justice est préférable à l'injustice. Cette opposition entre *dikaïosunè* et *adikia* reprend l'opposition traditionnelle entre *Dikè* et *hybris*, termes employés dans la pensée archaïque et la philosophie présocratique. Depuis Hésiode, le couple de contraires *Dikè* / *hybris* l'une s'opposant absolument à l'autre rejoint l'opposition entre justice et injustice<sup>1</sup>. Si Socrate éprouve l'exigence philosophique d'entreprendre la démonstration de la supériorité morale de la justice sur l'injustice, c'est en raison du contexte philosophique dans lequel s'inscrit la discussion du dialogue ainsi que la réflexion de Platon. Car, cette démonstration ne va pas de soi puisque des œuvres reconnues telles que la poésie homérique et les tragédies, louent à plusieurs reprises des figures divines ou héroïques qui commettent des actes de démesure. En outre, la sophistique s'est emparée de ce constat pour renverser le rapport justice/injustice, mesure/démesure au profit de cette dernière. L'entreprise de Platon témoigne donc de l'ambiguïté de la pensée grecque sur la notion de démesure. La démesure est développée suivant cette ambivalence qui balance entre la condamnation et l'admiration. C'est cette admiration qui mène Thrasymaque au livre I de la *République* à poser la supériorité de l'injustice et de la violence, en un mot de la démesure, sur la justice<sup>2</sup>. La critique de la poésie archaïque et de la tragédie suit la défense de la justice par Socrate contre les allégations de Thrasymaque sur la préférence de l'injustice quand celle-ci reste impunie. Elle se proposera,

---

<sup>1</sup> *Les Travaux et les Jours*, 213 – 214 : « Mais toi, écoute la Justice, *Dikè*, Et ne laisse pas en toi grandir l'*hybris* » ; 217 – 218 : « *Dikè* triomphe d'*Hybris* lorsqu'elle est parvenue à son terme ».

<sup>2</sup> 358 a sqq. A la suite de cette discussion, Glaucon rappelle que nous jugeons de la justice et de l'injustice en fonction des avantages que nous pouvons en tirer.

dans un deuxième temps, d'établir les critères qui permettent au mythe d'être accepté dans la cité. Ces critères reposent principalement par le refus de la représentation des figures du vice et de la démesure. Platon a donc pour objectif de montrer ce qui est juste de dire à propos des dieux et des héros: les critères qu'il faut respecter reposent sur l'idée que le mythe doit éduquer à la véritable beauté et à la vertu. Par conséquent, cette critique portera sur des extraits tirés de la poésie archaïque qui exposent les dieux et les héros sous les traits de figures de la démesure. La critique des mythes, qu'ils relèvent de la poésie épique ou des tragédies, repose donc sur le refus de reconnaître comme modèles des figures de la démesure<sup>3</sup>. L'importance de la musique, dont le sens général désigne l'ensemble des arts dédiés aux Muses, réside dans son pouvoir de suggestion et de représentation des dieux et des hommes. Elle établit des « figures » mythiques qui vont participer à l'éducation des hommes. La poésie et les mythes ont pour fonction de constituer des modèles qui guideront l'éducation des citoyens. Dès lors, ces modèles doivent susciter l'amour de la mesure et de la sagesse, et non l'amour contraire de la démesure.

La démesure est tout d'abord lié au plaisir excessif que les poètes aiment à représenter. Le plaisir excessif ne doit pas devenir un modèle à imiter, d'autant plus qu'il nous trompe sur ce qu'est la véritable beauté.

« - Mais dis-moi une chose : le plaisir excessif (ἡδονῆ ὑπερβαλλούση) s'accorde-t-il avec la tempérance ?

Comment cela pourrait-il être, puisqu'il ne trouble pas moins l'âme que la douleur ?

Et avec les autres vertus ?

Nullement.

---

<sup>3</sup> L'éducation utilise des histoires pour former l'esprit des citoyens. Or, les histoires présentent des modèles de dieux et d'hommes. Il faut donc proposer des modèles de sagesse et non de démesure. « Adimante, nous ne sommes poètes, ni toi ni moi, en ce moment, mais fondateurs de cité ; or, à des fondateurs il appartient de connaître les modèles (τοὺς τύπους) que doivent suivre les poètes dans leurs histoires (μυθολογεῖν), et de défendre qu'on s'en écarte. » *Rép.*, 378 e 7 – 379 a 2. Nous utilisons pour la traduction du texte de la *République* la traduction de Robert Baccou, édition Flammarion, Paris, 1966.

Quoi donc ? avec l'insolence (ὕβρει) et l'incontinence (ἀκολασία)? [...] Connais-tu un plaisir plus grand (μείζω) et plus vif que celui de l'amour sensuel ? [...] Au contraire, l'amour véritable (ὀρθὸς ἔρωσ) aime avec sagesse et mesure l'ordre et la beauté (κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς) ? [...] Donc rien de furieux (μανικὸν) ni d'apparenté à l'incontinence (ἀκολασίας) ne doit approcher de l'amour véritable. [...] Maintenant, ne crois-tu pas comme moi que notre discussion sur la musique soit arrivée à son terme ? Elle finit où elle devait finir ; car la musique doit aboutir à l'amour du beau »<sup>4</sup>.

Platon pose l'exigence philosophique de composer les mythes en prenant comme principe que celui-ci doit inspirer l'amour du beau, c'est-à-dire de la sagesse, de la justice et de la vérité. C'est cette idée qui motive la dénonciation de nombreux passages de la poésie homérique et de la tragédie. Dans cet extrait, Platon lie la démesure à l'amour sensuel<sup>5</sup> et à l'incontinence : il montre combien la démesure est liée à l'excès par le terme (ὑπερβαλλούση) et à la déraison (μανικὸν). Le premier sens de la démesure est d'être un vice (*kakia*) qui se distingue par son excès à l'égard des plaisirs du corps. Le plaisir excessif est ce qui mène précisément à la démesure, comme s'il était à la racine de toutes les formes de démesure et de violence. Il s'agit donc de la démesure du désir irrationnel et du plaisir, ce qui s'inscrit logiquement dans la démarche platonicienne d'éduquer les citoyens par l'exercice de la maîtrise de soi. La tempérance est la première vertu à acquérir. Ensuite, Platon oppose au désir sensuel caractérisé par la démesure l'Amour entendu comme sentiment noble qui donne à l'âme la puissance d'élévation vers les beautés intelligibles. L'objet de l'Amour est le beau<sup>6</sup>. Pourtant, une véritable difficulté apparaît dans la mesure où l'Amour vise une multiplicité d'objets, et l'individu confond parfois la beauté sensible, celle de l'apparence, avec la beauté intelligible. Nous pouvons mettre ce passage en écho avec celui du *Phèdre* dans lequel Platon propose une image de l'âme composée de trois parties. Le cheval noir et mauvais, identifié à l'*épithumia*, revêt les propriétés liées à la démesure dont

---

<sup>4</sup> 402 e 5 – 403 c 7. Traduction

<sup>5</sup> Platon condamne les récits amoureux des dieux dans la poésie homérique : cf. *Rép.*, III, 390 b 6 – 390 c 7.

<sup>6</sup> Cf. *Le Banquet*, 206 e.

en particulier la violence. L'ambiguïté du désir trouve son origine dans l'ambivalence de la nature humaine qui unifie tant bien que mal le sensible et l'intelligible, et des forces (*dynamis*) contraires. Si le désir porte sur des objets sensibles, si l'amour est un amour charnel, il s'emportera et sera sans mesures. Si, à l'inverse, le désir s'oriente vers les Idées, il recevra la marque de l'ordre et de l'harmonie. Ce passage montre avec une certaine évidence que la démesure est réfractaire à la notion d'ordre. C'est l'excès même inhérent à la démesure qui condamne celle-ci à être exclue de l'ordre et de l'harmonie<sup>7</sup>.

Cette harmonie ne concerne pas seulement l'objet désiré par l'amour véritable, mais elle doit porter sur les arts des Muses. Ces derniers se caractérisent par la mise en place d'un rythme qui possède un pouvoir sur les âmes. En conséquence, la dimension rythmique de la musique participe à la constitution du caractère. Le rythme même de la musique doit exprimer la mesure des paroles et du discours. Ainsi, la démesure du rythme, l'arythmie, est rejetée hors de l'art puisqu'il serait la manifestation même d'une démesure psychologique. Fond et forme sont intrinsèquement liés, et la forme doit s'accorder à la bonté et à la beauté de l'âme :

« Sur ce point, nous consulterons Damon et nous lui demanderons, quelles sont les mesures qui conviennent à la bassesse (*ἀνελευθερίας*), à l'insolence (*ὕβρεως*), à la folie (*μανίας*) et aux autres vices (*κακίας*), et quels rythmes il faut laisser pour leurs contraires.<sup>8</sup> »

Par conséquent, certains rythmes correspondent aux vertus et d'autres aux vices, et en particulier à la démesure qui est considéré comme un emportement irrationnel pouvant être causé par un rythme violent. La composition du discours doit donc se conformer à une double exigence : l'exigence philosophique de sa signification et l'exigence formelle de son rythme. Néanmoins, c'est la première exigence qui l'emporte puisque c'est

---

<sup>7</sup> Nous développerons cette idée dans le cadre de la critique de Calliclès par Socrate.

<sup>8</sup> 400 b 1 – 4.

la signification philosophique du discours qui est le principe de composition du rythme, et non l'inverse :

« Le bon et le mauvais rythme suivent et imitent l'un le bon style, l'autre le mauvais, et pour la bonne et la mauvaise harmonie il en est de même, si le rythme et l'harmonie se conforment aux paroles, comme nous le disions tout à l'heure, et non les paroles au rythme et à l'harmonie »<sup>9</sup>.

Or quel est le principe des paroles ? Ce n'est autre, une nouvelle fois, que le critère du beau et de la vertu entendus comme formes intelligibles. Platon développe sa pensée en suivant deux séries de contraires qui s'excluent mutuellement conformément à la pensée philosophique traditionnelle. La démesure appartient à la série négative de la *kakia*, alors que la mesure et l'ordre appartiennent à la série positive de l'*arété*. Dès lors, le poète qui présente des modèles de démesure à l'intérieur même des récits cosmogoniques et épiques, fera lui-même preuve de démesure. Il fera du vice et du laid un modèle ; de la démesure une dynamique de l'organisation divine, cosmique et humaine ne se rendant pas compte qu'il commet ici un crime philosophique et politique inexcusable.

## **b. La fonction créatrice et organisatrice de la démesure dans la poésie archaïque et la tragédie**

Au cours de la critique des mythes, les premiers modèles mythiques étudiés sont les dieux (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)<sup>10</sup>. Platon va passer en revue quelques extraits tirés des poésies archaïques et des tragédies qui sont de son point de vue fautifs. Ces exemples sont liés de près ou de loin à la

---

<sup>9</sup> 404 d 1 – 4.

<sup>10</sup> « Je voudrais justement savoir quels sont les modèles qu'on doit suivre dans les histoires concernant les dieux. [...] Il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, qu'on le mette en scène dans l'épopée, la poésie lyrique ou la tragédie ». 379 a 1 – 9.

---

Sébastien, BASSU, « 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>

notion de démesure et peuvent être classés en plusieurs groupes. Le premier concerne la critique des dieux considérés comme la cause du mal et de la violence [377 e 6 – 380 b 9]. Suivant la pensée de Platon, les dieux ne peuvent être à l'origine des maux ; en outre, même s'ils étaient à l'origine de certaines violences, il ne faudrait surtout pas les présenter aux citoyens et aux jeunes. Or, le mal et la violence sont liés à la démesure. En effet, la violence est toujours considérée comme un acte outrepassant certaines limites. Les poètes et les tragédiens, (Platon cite Eschyle) sont fautifs lorsqu'ils représentent les dieux comme la source du mal ou du crime. Ainsi, « nous ne permettrons pas que les jeunes gens entendent ces vers d'Eschyle où il est dit que *Dieu chez les mortels fait naître le crime quand il veut ruiner entièrement une maison* ». La première règle consiste donc à considérer dieu comme la source du bien et non du mal<sup>11</sup>. Apparaît en pleine lumière l'ambivalence de la démesure dans le mythe. Si Platon réalise une telle critique, c'est en raison de la fonction fondamentale que peuvent revêtir les actes de démesure dans la constitution et le déroulement du monde et de l'histoire des hommes dans la pensée mythique et tragique. Le problème ne réside pas simplement dans le fait que les poètes représentent la démesure. Ce qui importe aux yeux de Platon, et ce n'est pas un hasard si la critique de la poésie suit celle de Thrasymaque, c'est la fonction structurelle de la démesure dans le mythe. La démesure n'est pas seulement montrée comme un accident ou un égarement de quelques individus, mais comme un acte voire une attitude d'esprit qui participent à l'organisation et à l'évolution du récit mythique. Le cours de l'existence du héros épique ou tragique est ballotté entre vertu et bassesse, mesure et démesure. La démesure devient donc un élément constitutif de la figure mythique. Platon indique en filigrane cette caractéristique : il met à jour cette fonction de la démesure dans la structure du mythe. Ainsi, apparaîtra l'ambivalence de la démesure que Platon cherche à condamner de manière absolue. En effet, Platon condamne le récit d'Hésiode sur l'épisode retraçant la prise de la royauté par Kronos contre son père Ouranos, et considère ce récit comme une

---

<sup>11</sup> *République*, 380 c 6 – 9 : « Voilà donc la première règle et le premier modèle auxquels on devra se conformer dans les discours et dans les compositions poétiques : Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien ».

mauvaise représentation des dieux : « celui qui a commis le plus grand des mensonges sur les plus grands des êtres l'a commis sans beauté, lorsqu'il a dit qu'Ouranos fit ce que rapporte Hésiode, et comment Kronos en tira vengeance »<sup>12</sup>. Ouranos, le premier, commet une série d'actes de démesure à l'égard de ses enfants et de Gaia : ressentant de la haine pour ses enfants, il les cachait dans les profondeurs de la Terre<sup>13</sup>. L'origine de la domination d'*Ouranos* est marquée par la haine, le vice, la violence et le meurtre le plus scandaleux celui de ses propres enfants, acte qui incarne une transgression fondamentale. Cet acte relève bien de l'irrationalité d'un désir de puissance et de domination sur le monde et sur Gaia. Ce premier acte de démesure est finalement puni par Cronos pressé par la demande de sa mère Gaia<sup>14</sup>. Nous observons par cet exemple comment les actes de démesure se succèdent. Cette succession comporte deux raisons : le second acte de démesure constitue une punition (est-ce de la vengeance ou de la justice ? nous le verrons ensuite) de la démesure originelle ; ensuite, ces différents actes interviennent dans le processus de constitution et de destruction des différents règnes divins (légitimes ou illégitimes ? nous le verrons aussi plus tard). Cependant, Cronos, à son tour, se distingue par sa démesure et sa violence en dévorant ses propres enfants<sup>15</sup>. De nouveau, cet acte de

---

<sup>12</sup> 377 e 6 – 378 a 1. Platon poursuit [378 b 2 – 5] en considérant qu'il « ne faut pas dire devant un jeune auditeur qu'en commettant les pires crimes et en châtiant un père injuste de la plus cruelle façon, il ne fait rien d'extraordinaire et agit comme les premiers et les plus grands des dieux ».

<sup>13</sup> Hésiode, *Théogonie*, vers 154 sqq. Ouranos « se réjouissait de son œuvre mauvaise (*kakoî ergoi*) »

<sup>14</sup> Remarquons combien ce récit sur les dieux peut être rapproché du point de vue de la teneur des événements du cycle tragique de l'Atride Agamemnon. Il sacrifie sa fille Iphigénie, acte impie qui donnera à sa femme Clytemnestre le désir de vengeance, vengeance qu'elle considérera légitime. Gaia est aussi consciente du caractère démesuré et de la transgression incarnée par le parricide. Pourtant Cronos, en suivant sa mère, le justifie en considérant que la faute première qui produit la série d'actes démesurés revient à Ouranos : « c'est lui qui, le premier, a eu l'idée d'œuvrer en toute malséance (*proteros aeika mèsato erga*) ». *Théogonie*, vers 172.

<sup>15</sup> L'épisode qui relate la violence de Cronos et la punition qui est infligée par Zeus s'étend dans la *Théogonie*, du vers 459 à 496. La démesure de Cronos se caractérise par deux faits majeurs : 1. L'acte de violence à l'égard de sa propre progéniture ; 2. Le refus de partager les honneurs royaux avec les autres divinités et de distribuer à chacun la part de



démésure sera puni par Zeus, punition qui constitue en même temps l'acte fondateur de la royauté de Zeus. Cet épisode suit donc la même structure que le précédent. L'ensemble de la cosmogonie hésiodique emprunte la même forme donnant à l'acte de démesure une fonction créatrice<sup>16</sup>, du moins une fonction dynamique, c'est-à-dire un moteur du récit ou de l'histoire cosmogonique qui se clôt finalement avec le pouvoir de Zeus qui établit la Justice et condamne la démesure. Par cette critique, nous observons de nouveau une signification fondamentale de la démesure : elle tend à désigner pour Platon un acte qui compromet l'ordre des choses en introduisant le mal et le vice dans le cœur de l'organisation cosmique. C'est cette introduction qui met en danger l'harmonie du monde. Par la dysharmonie qu'il véhicule, l'acte démesuré est une remise en cause des règles et des mesures qui assurent normalement la beauté du monde. La démesure ne respecte pas ces règles parce que son origine et sa fin sont contraires à l'ordre véritable. Il s'enracine dans l'excès de désir, et produit des effets néfastes.

Ensuite, une seconde faute capitale du mythe est de laisser une ambiguïté dans la compréhension des rapports entre les hommes et les dieux. D'un côté, le héros épique ou tragique semble être reconnu comme responsable, puisqu'il est puni ; d'un autre côté, son acte est souvent inspiré voire directement causé par l'intervention d'un dieu, ce qui fait des dieux la cause du malheur humain. Cette ambiguïté est, par exemple, présente dans la notion d'*Até*. Nombre de récits mythiques montrent comment un héros est « manipulé » par les divinités, et comment sa faute est le résultat de cette illusion<sup>17</sup>. Platon fait ainsi référence au songe que Zeus adresse à

---

mérite et d'honneur qu'ils peuvent légitimement revendiquer, acte de distribution qui sera réalisé par Zeus. C'est pourquoi Zeus représente la Justice et qu'il écarte l'*hubris*.

<sup>16</sup> Cf. Alain Moreau, « Pour une apologie de la transgression ? Esquisse d'une typologie », *Kernos*, 1997, 10, pp. 97 – 110 ; p. 99 : « Dans la théogonie babylonienne comme dans la théogonie grecque la transgression n'est donc pas condamnée, mais exaltée. Il faut une succession de transgressions pour créer et organiser le monde. Mais à la fin l'ordre est là, stable et éternel ». L'auteur définit dans cet article l'*hybris* comme une transgression.

<sup>17</sup> L'exemple le plus célèbre est celui de l'outrage infligé par Agamemnon à Achille. Or cet outrage est lié d'après Agamemnon à l'intervention de Zeus qui aurait provoqué

---

Sébastien, BASSU, « 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>

© Tous droits réservés

Agamemnon pour le tromper et le faire basculer dans l'*até*<sup>18</sup>. C'est pourquoi Platon condamne l'art de la dissimulation par le mensonge ou la métamorphose [380 d 1 – 383 a 5]. Cet art de la dissimulation par les dieux parcourt de nombreux épisodes mythiques. Or, le mensonge est un usage pernicieux de la parole quand celui-là n'a pas une fonction éducative. Il existe des paroles sacrilèges, des paroles qui disent ce qu'il ne faut pas dire, ou qui transforment volontairement la vérité en vue de satisfaire un intérêt particulier. Cette manifestation du mensonge est, une nouvelle fois, traditionnellement liée à la démesure<sup>19</sup>. Elle s'apparente à une forme de transgression.

En somme, l'objectif de Platon est premièrement d'exclure la démesure de la nature divine ; deuxièmement, de dénoncer l'ambivalence de la démesure dans les récits mythiques et les tragédies ; troisièmement, d'exclure les modèles de démesure des récits mythiques proposés aux citoyens.

## **2. L'éloge de la démesure par la sophistique et sa critique platonicienne**

### **a. L'éloge de la démesure par Calliclès et Thrasymaque**

Mais Platon ne s'oppose pas, sur ce sujet, uniquement à la poésie épique et à la tragédie. En effet, l'ambivalence de la démesure dans le mythe trouve une justification philosophique dans la sophistique qui ne se limite plus à poser comme un élément dynamique du *mythos* la démesure. La sophistique

---

l'errance psychique du chef grec. On a recours le plus souvent à des explications divines pour comprendre l'errance des héros. Zeus comme cause de l'*até* d'Agamemnon : cf. *Iliade*, 2, 111 (= 9, 18) ; 8, 237 ; 9, 511 – 512 ; 16, 685 ; 19, 87, 137, 270.

<sup>18</sup> *République*, II, 383 a 7 – 8. Platon fait référence au livre II, vers 1 – 34 de l'*Iliade*.

<sup>19</sup> Chez Homère, un exemple précis montre déjà cette idée, celui de Thersite qui est dit « parleur sans mesures » quand il s'adresse aux rois Achéens transgressant les codes sociaux et la hiérarchie, en ayant des pensées « *akosmia* ». Depuis Hésiode, l'usage pernicieux de la langue est considéré comme une démesure. Dans *Les Travaux et les Jours*, vers 213 – 224, les sentences torses rendues par les Rois s'inscrivent dans leur caractère démesuré.

---

Sébastien, BASSU, « 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>

représente cette tentative d'élaboration d'un *logos* favorable à la démesure. Nous avons une illustration de ce *logos* dans les discours prêtés par Platon à Thrasymaque et à Calliclès. Comme nous l'avons entrevu auparavant, Platon indique une continuité entre la pensée mythique et la pensée sophistique. En effet, la critique du mythe prend place peu après l'éloge de l'injustice par Thrasymaque. L'ambivalence de la démesure devient un véritable éloge qui ne repose plus seulement sur le récit, mais sur un discours argumentatif. Le fondement de l'argumentation sophistique est le recours à la notion de *physis* comme principe justifiant la démesure et l'injustice. C'est la position clairement établie de Calliclès dans le *Gorgias*, et revisitée sous une forme nouvelle dans le livre I de la *République*. Ainsi, suivant les paroles de Thrasymaque, la justice a pour origine le plus fort. Cette idée n'est autre que la conséquence du principe selon lequel le pouvoir émane des rapports de force entre les individus ce qui serait un principe même de la *physis*<sup>20</sup>.

L'argumentation de Calliclès dans le *Gorgias* repose donc sur la distinction entre *physis* et *nomos*, distinction qu'il introduit d'emblée pour critiquer les « sophismes »<sup>21</sup> de Socrate et asseoir son raisonnement<sup>22</sup>. Il

---

<sup>20</sup> G. Br. Kerferd réalise ce rapprochement entre les deux sophistes, et considère que la thèse de Thrasymaque repose sur la distinction *nomos* – *physis* même si cela n'est pas explicitement exposé. Cf. George Briscoe Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981; traduction française, Alonso Tordesillas et Didier Bigou, *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 184 : « Thrasymaque n'emploie pas la terminologie propre à l'antithèse *nomos-physis*. C'est cependant à juste titre qu'on doit le compter parmi ceux qui en font usage, dans la mesure où, rejetant la justice ordinaire au bénéfice de l'injustice telle qu'on l'entend communément, il élève l'injustice au rang de ce qui est juste selon la nature, et ce qui est juste selon la nature c'est, dans le langage de l'antithèse *nomos-physis*, la justice naturelle. C'est bien ce qui est admis dès le début du deuxième livre de la *République*, où, en 359 c 3 – 6, Glaucon n'hésite pas à exposer le problème soulevé par Thrasymaque dans les termes mêmes de l'opposition *nomos-physis*. Dans la *République*, nous retrouvons donc la même thèse que celle défendue par Calliclès dans le *Gorgias*, mais sans les complications qui étaient liées à sa doctrine de la satisfaction des désirs. »

<sup>21</sup> Calliclès accuse Socrate de sophisme en 497 a 6 en employant le verbe σοφίζεαι pour désigner le raisonnement de Socrate.

<sup>22</sup> A partir de 482 e 7 sqq.

reproche à Socrate d'utiliser cette distinction afin de réfuter Gorgias et Polos. Il la reprend ensuite à son compte en les définissant, et en ramenant la démesure et la *pleonexia*<sup>23</sup> à la nature.

« La nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus doit l'emporter (πλέον ἔχειν) sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez les hommes, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise (πλέον ἔχειν) ».

Faire appel à la *physis* revient à faire appel à un principe qui dépasse l'homme. Ce principe se présente dans toute sa généralité, il commande l'ensemble des actes de l'homme et l'ensemble des hommes. La *physis* est posée en *archè* : elle est à l'origine des relations entre les hommes, et elle commande le contenu même de ces relations. L'étendue de la notion de nature ne se limite pas aux hommes pris individuellement, mais elle comprend aussi l'ensemble des êtres vivants et l'ensemble des cités. Calliclès présente donc ce principe comme supérieur et s'appliquant à tout être vivant, c'est-à-dire suivant un vocabulaire moderne, universel. En quoi consiste ce principe ? Il repose tout d'abord sur la distinction entre celui est fort (κρείττων), puissant (δυνατώτερον), valeureux (ἀμείνω) et celui qui est faible (ἥττων), impuissant (ἀδυνατώτερον) et sans valeur (χείρων). La nature impose une loi, un droit, une justice : celle du plus fort. La justification de la nature opérante de la *physis* repose à son tour sur un argument factuel. Comment savons-nous ce en quoi consiste le droit selon la nature ? En observant ce qui se fait. Or, nous constatons que ce qui se fait dans la nature, parmi les animaux, parmi les hommes, parmi les sociétés, c'est la domination des forts sur les faibles<sup>24</sup>. Paradoxalement, ce qui se fait

---

<sup>23</sup> 508 a 7.

<sup>24</sup> L'intervention de Calliclès vient de sa surprise à l'égard de la thèse défendue par Socrate face à Polos selon laquelle il est préférable de subir l'injustice que de la commettre. Calliclès s'exclame alors : « Dis-moi, Socrate, devons-nous penser que tu es sérieux ou que tu plaisantes ? Car si tu parles sérieusement et si ce que tu dis est vrai, toute la vie humaine serait renversée, et nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faudrait ». La thèse de Socrate est absurde parce qu'elle ne correspond pas du tout à ce qui se fait. Elle est,

dans la nature est alors érigé en norme : il définit « le juste suivant la nature ». Le fondement du droit n'est autre que ce qui se fait. Remarquons que la thèse de Thrasymaque selon laquelle « le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort » recoupe la même idée : la justice en tant que norme se confond avec la justice factuelle (ou justice positive)<sup>25</sup>. Les thèses de Gorgias et de Calliclès ont la même finalité : justifier la loi du plus fort et la *pleonexia* de ceux qui sont supérieurs. La différence réside dans la méthode utilisée pour établir leur argumentation. Calliclès établit son argumentation à partir de l'opposition entre *physis* et *nomos*. En revanche, Thrasymaque la réalise en les identifiant. En effet, Calliclès opère une critique de la justice et du *nomos* par le biais de la supériorité de la nature sur la loi. Le *nomos* est strictement délimité : il désigne la convention humaine en tant qu'elle s'oppose à la nature, convention dont l'origine est le grand nombre, et dont l'objectif est d'empêcher l'accomplissement de la loi naturelle. Le *nomos* est hors nature tout comme la démocratie qui en est à l'origine. La démocratie est une exception : elle est à la fois un renversement de la nature et des faits parce qu'elle a été faite « par les faibles et le grand nombre »<sup>26</sup>. En revanche, Thrasymaque intègre la démocratie comme un cas particulier du principe selon lequel le juste est l'avantageux au plus fort. Pour ce dernier, le *nomos* est en continuité avec la *physis*. Il n'est que la conséquence du principe naturel du plus fort ; la démocratie représentant la force du grand nombre. Ainsi, le juste selon la nature et le juste selon la loi sont identiques. Pour Calliclès, ils sont tout à fait différents parce qu'il considère le *nomos* comme l'expression d'une convention passée entre les plus faibles. Il associe donc l'opposition entre *physis* et *nomos* à l'opposition entre l'individu et la foule. C'est pourquoi son argumentation repose ensuite sur l'éloge de la démesure des désirs et

---

pourrions-nous dire, invraisemblable et ne s'accorde pas avec les faits. De même, dans la *République*, Thrasymaque énumère tous les faits qui prouvent qu'il est préférable d'être injuste que juste : 343 c – d.

<sup>25</sup> 338 c sqq.

<sup>26</sup> 483 b 5 – 6. « Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour les empêcher de l'emporter en effet, ils racontent que toute supériorité (τὸ πλεονεκτεῖν) est laide et injuste, et que l'injustice consiste à essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres (τὸ πλεόν τῶν ἄλλῶν ζητεῖν ἔχειν) ».

---

Sébastien, BASSU, « 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>

© Tous droits réservés

des passions comme accomplissement de soi : il propose donc un individualisme qui considère les autres comme un obstacle à la vertu, au bonheur et à la liberté<sup>27</sup>. L'éloge de la démesure et de la *pleonexia* est la conséquence de l'individualisme défendu par Calliclès. D'une certaine manière, considérer que le droit selon la nature consiste à considérer que le plus puissant l'emporte sur les autres revient à reconnaître l'individu comme le principe des valeurs. Le raisonnement de Calliclès repose sur une série d'identification : ce qui est laid par nature, c'est de subir le désavantage ; et ce qui est laid est identifié à l'impuissance face à l'injustice<sup>28</sup>. Cette condition appartient donc aux faibles et aux esclaves. Cela mène à poser l'identification inverse : ce qui est beau suivant la nature, la domination des plus forts, est identifié à ce qui est juste. Cette expression « l'emporter sur les autres » ou « avoir la supériorité sur » traduit à plusieurs reprises des termes dont le radical est πλέον comme πλεονεκτεῖν, πλέον ἔχειν et πλεονεξία. La signification de ce terme entretient l'ambiguïté sur laquelle le sophiste joue : « avoir plus » et « être supérieur », comme si celui qui était supérieur était toujours celui qui avait plus et inversement. Dans l'esprit du sophiste, il est évident que la légitimité de l'abondance, de la richesse et du pouvoir trouve son origine dans la supériorité de nature et de fait de l'individu. A l'inverse, celui qui subit l'injustice, sans pouvoir la rectifier ou la venger, montre sa faiblesse et son infériorité : d'où la référence à l'esclave dont la condition est de subir l'injustice. Il reste encore à comprendre ce en quoi consiste cette supériorité exprimée par plusieurs termes cités auparavant. Calliclès lie ouvertement cette supériorité à la vertu, *arété*, pris, ici, dans son sens premier et épique d' « excellence » et mêlé à la figure nouvelle du tyran. Cela nous mène à une notion hybride de l'*arété*. La fonction première de l'homme est le pouvoir, et sa finalité le bonheur entendu comme satisfaction des désirs et des passions<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> *Gorgias*, 492 c 4 – 6. « La vérité, Socrate, la voici : la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur ».

<sup>28</sup> 483 a 6 – 8. « Selon la nature, ce qui est le plus laid, c'est toujours le plus désavantageux, subir l'injustice ».

<sup>29</sup> *Gorgias*, 491 e 5 – 12 : « Le beau et le juste selon la nature , c'est ce que je suis en train de t'expliquer sans déguisement : à savoir que pour bien vivre, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et qu'à ces passions, quelques fortes

L'excellence n'est autre que cette capacité à détenir le pouvoir en vue de réaliser son bonheur. La démesure intervient dans les deux dimensions : le pouvoir n'est pas partagé, mais individuel, d'où l'éloge du tyran ; le désir est pour ainsi dire illimité, sa nature même est de mener à la démesure quand il n'est pas maîtrisé. Ce qui chez Platon est un défaut, la démesure du désir, est chez Calliclès revendiqué comme un bien. Calliclès fait ainsi référence à Héraclès, en partant d'un extrait d'un chant de Pindare qu'il interprète de la manière suivante : le pouvoir n'est autre que la force (βία). Calliclès n'utilise pas la figure du tyran, mais elle apparaît en filigrane derrière cet éloge de la puissance et de la démesure. En revanche, nous trouvons la figure du tyran dans le discours de Thrasymaque :

« Tu comprendras de la manière la plus facile si tu vas jusqu'à la plus parfaite injustice (τελεωτάτην ἀδικίαν), celle qui porte au comble du bonheur (ἑυδαιμονέστατον) l'homme qui la commet, et ceux qui la subissent et ne veulent point la commettre, au comble du malheur. Cette injustice est la tyrannie (τυραννίς) qui, par fraude (λάθρα) et par violence (βία), s'empare du bien d'autrui [...]. Mais lorsqu'un homme, en plus de la fortune des citoyens, s'empare de leur personne et les asservit, au lieu de recevoir ces noms honteux il est appelé heureux et fortuné, non seulement par les citoyens, mais encore par tous ceux qui apprennent qu'il a commis l'injustice dans toute son étendue ; car ils ne craignent pas de commettre l'injustice ceux qui la blâment : ils craignent de la souffrir. Ainsi, Socrate, l'injustice poussée à un degré suffisant est plus forte (ισχυρότερον), plus libre (ἐλευθεριώτερον), plus digne d'un maître (δεσποτικώτερον) que la justice (δικαιοσύνης), et, comme je le disais au début, le juste (τὸ δίκαιον) consiste dans l'avantage du plus fort, et l'injuste est à soi-même avantage et profit »<sup>30</sup>.

Thrasymaque met en place la figure de l'homme le plus injuste, c'est-à-dire le tyran qui agit dans l'impunité. Thrasymaque utilise une méthode que Socrate emprunte souvent et qu'il renversera à son profit : celle de la constitution de modèles ou de paradigmes pour penser un objet. Le tyran est la figure représentative de l'injuste qui a le pouvoir de commettre tous les

---

qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent ». Le terme que traduit « passion » et « désir » est ἐπιθυμία.

<sup>30</sup> Platon, *République*, 344 a 2 – 344 c 8.

---

Sébastien, BASSU, « 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>

© Tous droits réservés

forfaits qui le servent tout en restant impuni et en provoquant de la crainte chez les autres. A l'inverse, celui qui subit totalement l'injustice vit dans le malheur et l'impuissance, il s'agit de l'esclave de Calliclès. D'emblée, il considère que le parfait injuste possède le bonheur, alors que son contraire vit dans le malheur. La tyrannie se caractérise par sa démesure incarnée par la fraude et la violence, ce que Platon refusera ensuite de présenter dans les mythes. La figure du tyran ne domine pas seulement la Grèce classique du cinquième, mais elle va servir à penser de manière rétrospective des figures mythiques. Ainsi en est-il par exemple de l'*Œdipus Tyrannus* de Sophocle. Dans cette tragédie, le chœur prononce ces paroles : « La démesure enfante le tyran (Ἵβρις φυτεύει τύραννον) »<sup>31</sup>. Alors que le chœur condamne la démesure, l'orgueil des hommes face aux divinités, Thrasymaque assume cette démesure et élève la figure du tyran au faîte de sa gloire. Il est comme un dieu parmi les hommes qui dicte sa volonté à tous, à moins que les dieux suivent toujours la justice. Non seulement, l'éloge de l'injustice, du tyran et de la démesure est inscrite dans les faits, mais surtout, le blâme de la démesure n'en est pas un en soi. Ce blâme est extérieur à l'injustice elle-même, car son fondement vient simplement de la peur des hommes de la subir tandis qu'ils n'ont aucun moyen de s'en prévenir. Il existe donc une valeur positive intrinsèque à l'injustice, alors qu'il n'en existe aucune valeur négative intrinsèque. La négativité de l'injustice est une propriété extérieure à celle-ci : elle est pensée ainsi du point de vue de celui qui la subit sans pouvoir s'en défendre. Sa négativité est donc relative et contingente, alors que sa positivité est inscrite dans sa finalité même qui est « l'avantage du plus fort ». Corrélativement, la justice n'est qu'un « bien extérieur » : elle ne vaut pas en elle-même, mais elle trouve sa qualité dans son utilité, c'est-à-dire dans sa capacité à rendre service au gouvernement (le gouvernement étant l'expression du plus fort). Un glissement de sens s'est opéré subrepticement dans l'emploi des termes fait par Thrasymaque : car l'injustice n'est autre que la justice suivant la nature. Et si le *nomos* s'accorde avec ce principe, alors l'injustice, dont il est question ici, se confondra avec la justice tyrannique. Le glissement de sens s'exprime par la distinction entre *dikaïosunè* et *to dikaion*. La première désigne la valeur de

---

<sup>31</sup> Vers 872.



la justice : respecter les lois, les autres et les règles morales. Elle a une signification morale, celle qui est défendue précisément par Socrate qui veut faire de la justice une finalité en soi. En revanche, *to dikaion* désigne le droit positif : il s'agit des lois dans les faits telles qu'elles sont instituées par le gouvernement qui se confondent avec l'intérêt du plus fort. Une nouvelle fois, la démesure est donc au cœur de l'éloge du tyran, elle est considérée comme un principe positif lié à la *pleonexia* : quand on est le plus puissant, il est légitime d'avoir plus. L'excès même de la démesure n'est pas une marque de vice, mais d'accomplissement de soi : la démesure mesure l'ensemble des valeurs à son aune. Elle restera inatteignable : la tyrannie pourra changer de mains, mais elle se caractérisera toujours par sa démesure.

## **b. Mesure contre démesure.**

A l'instar, de la critique de la poésie archaïque, Platon va opposer à la démesure, la mesure. La critique platonicienne repose en partie sur l'idée d'ordre et de proportion : non seulement, l'ordre et la proportion sont préférables d'un point de vue moral, mais surtout l'ensemble des domaines sur lesquels porte la pensée humaine, la nature, la cité, la technique, le corps et l'âme, est fondé sur ces notions. C'est pourquoi nous nous concentrerons exclusivement sur ce point central de la critique platonicienne sans prendre en compte l'économie générale de la réfutation de Socrate. Dans le *Gorgias*, mais aussi dans la *République*, l'idée centrale de la réfutation de Socrate est introduite par l'intermédiaire du paradigme technique.

« Considère, par exemple, les peintres, les architectes, les constructeurs de navire et tous les autres artisans, tu verras avec quel ordre rigoureux chacun dispose les divers éléments de son œuvre, les forçant à s'ajuster harmonieusement les uns aux autres, jusqu'à ce qu'enfin tout l'ensemble se tienne et s'ordonne avec beauté. De même que les autres artisans, ceux dont nous avons parlé précédemment et qui s'occupent du corps, les médecins et les pédotribes, s'attachent à mettre dans leur ouvrage, qui est le corps, la beauté des justes proportions. [...] L'ordre et la

---

Sébastien, BASSU, « 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>

© Tous droits réservés

proportion font donc la bonne qualité d'une maison, tandis qu'avec le désordre elle est sans valeur »<sup>32</sup>.

Calliclès refuse de considérer l'ordre comme un principe qui possède une valeur en soi. L'éloge de la démesure a pour corrélatif la dévalorisation de tout ce qui représente l'ordre entendu comme organisation reposant sur des règles, des mesures et sur la notion d'égalité. En élevant la *pleonexia* au faite de la valeur humaine, il rabaisse l'égalité à une notion arbitraire et artificielle qui n'aurait aucun fondement, ni aucune signification positive. Or, l'ordre (*kosmos*) trouve précisément son origine dans la juste composition (*taxis*) des éléments et dans l'existence de règles ou de mesures. C'est pourquoi une partie de la critique socratique portera sur l'idée qu'une vie réglée et mesurée est préférable à la démesure des passions. Ainsi, Socrate élabore les deux genres de vie opposés, celui du tempérant et celui de l'intempérant en montrant la supériorité du premier sur le second<sup>33</sup>. Ensuite, il faut montrer la supériorité des notions d'ordre et d'harmonie sur les notions de désordre que Socrate assimile à la démesure et à la *pleonexia* (de manière peut-être rapide). Pour avancer son argument, Socrate emprunte, comme à son habitude, un détour par la technique. Son objectif est de montrer que toute technique repose sur la connaissance de l'ordre et se propose comme finalité la juste composition ou la proportion. L'harmonie consiste à mettre ensemble les éléments et les parties pour former une totalité ordonnée et correctement ajustée : la beauté ne réside pas dans la disproportion, comme l'indiquait Calliclès concernant l'excès des désirs, mais dans l'ajustement mesuré et proportionné des parties. Les œuvres d'art du peintre, de l'architecte, et ainsi de suite, obéissent tous à cette règle. Ainsi, le pédotribe a pour finalité la proportion du corps du jeune enfant en soumettant celui-ci à des règles et des exercices. La beauté de l'art relève donc du *kosmos*. Mais cela suffirait-il à réfuter Calliclès ? Ce n'est qu'une amorce dans la mesure où c'est jusque dans la nature qu'il faut exclure la démesure.

---

<sup>32</sup> Platon, *Gorgias*, 503 e 3 – 504 a 8.

<sup>33</sup> A partir de 493 d sqq.

C'est pourquoi, la parole finale de Socrate qui clôt sa réfutation résume la pensée du philosophe et la progression de la critique généralisant la fonction de la proportion et de l'ordre dans tous les domaines de la pensée<sup>34</sup> : l'éthique, la politique, la physique ou plutôt la cosmologie.

« Les sages, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison ils appellent l'univers l'ordre des choses, non le désordre ni le dérèglement. Tu n'y fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie ».

La notion fondamentale, décisive et nouvelle est celle d'égalité géométrique ; et la science qui apparaît soudainement est la géométrie<sup>35</sup>. Ces deux indications, allusives dans le dialogue, sont pourtant au centre de la

---

<sup>34</sup> Le *Gorgias* présente cette thèse sous la forme d'un argument dogmatique qui repose sur une référence à une autorité du passé et de la sagesse traditionnelle. Platon ferait, ici, référence à la pensée pythagoricienne.

<sup>35</sup> Certains pourraient objecter que Platon ne peut faire appel à la notion d'égalité pour établir sa critique de la démesure et constituer sa conception de l'ordre, pour la raison précise que Platon critique, d'autre part, la démocratie. Comment faire de l'égalité un principe d'ordre alors même que la démocratie est dénoncée comme un mauvais ordre politique. Pour répondre à cet apparent paradoxe, il suffit de rappeler qu'il existe trois principaux types d'égalité (ou de médiété) : l'égalité arithmétique, l'égalité géométrique et l'égalité harmonique. La démocratie repose sur le premier type d'égalité, l'égalité arithmétique qui consiste simplement en l'identification de deux sommes. Ici, il s'agit d'une égalité quantitative exacte (comme dans l'échange économique, le bien acheté est égale à la valeur de la monnaie qui est rendue au vendeur). En revanche, l'égalité géométrique n'est pas de ce ressort. Elle ne pose pas une égalité de sommes, mais une égalité de rapports : c'est une égalité proportionnelle. D'un point de vue politique, il ne s'agit donc pas d'une égalité qui nivellerait sur le même plan les individus, mais une égalité qui donnerait à chacun sa place selon sa fonction et son mérite, tout en considérant qu'il existe une hiérarchie entre les fonctions, mais cette hiérarchie obéit à une règle qui est la proportion entre les fonctions et les mérites. Dire que Platon défend l'égalité géométrique ne conduit pas à considérer qu'il défend la démocratie, au contraire, c'est précisément grâce à cette notion mathématique qu'il peut concilier deux idées apparemment contradictoires, mais qui ne le sont pas pour lui, l'aristocratie et l'ordre réglé et mesuré.

conception platonicienne. D'abord, la géométrie est considérée comme un modèle épistémologique : elle permet d'établir l'objectivité de la connaissance et de la notion de mesure. Ensuite, Platon promeut la notion d'égalité. La démesure repose fondamentalement sur l'inégalité, inégalité de nature et de fait qui légitimerait la *pleonexia*. La négation du principe d'égalité a des conséquences majeures non seulement sur la cité, mais aussi sur les arts en général et sur la cosmologie. En effet, le principe d'égalité est à l'origine de la conception de l'ordre selon Platon. C'est le sens même de la référence à l'égalité géométrique dont la nature précisément déterminée pourra fonder la notion d'ordre. Ainsi, l'égalité géométrique est à rapprocher de la médiété géométrique et de la proportion (géométrique) : *analogia* et *summetria*. Elle désigne l'égalité entre deux rapports. La médiété géométrique désigne le nombre qui est intermédiaire<sup>36</sup> entre deux extrêmes. Par exemple, dans une proportion à trois termes 4 est la médiété géométrique entre 2 et 8. Autrement dit, le rapport entre 2 et 4 est égal au rapport entre 4 et 8. La proportion est une égalité de rapports et non une égalité de quantités prises isolément. Par exemple  $2/4 = 4/8$ . Le rapport est dit *logon*. L'acte de connaissance incarné par le *logos* est une mise en relation des éléments pour les ordonner selon des règles et des mesures déterminées qui sont souvent chez Platon mathématiques ou dialectiques. La puissance de l'égalité géométrique et de la proportion réside dans son pouvoir d'unification de la multiplicité<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> A lier avec l'Amour comme intermédiaire. C'est une médiété, la puissance qui permet de réunir l'ensemble. A voir aussi le thumos entre le nous et l'épithumia : la fonction d'intermédiaire est très importante.

<sup>37</sup> Le nombre est défini comme une « unité d'une multiplicité de quantités ». La tradition fait du nombre une unité faite de multiplicité d'éléments. En effet, nous trouvons différentes définitions du « nombre » qui reposent sur cette idée. Elles indiquent la même intuition. Jamblique attribue la première définition du nombre à Thalès comme une « collection d'unités » (μονάδων σύστημα). Ce témoignage est suspect par son aspect tardif et peut-être anachronique au sens où le terme *arithmos* n'est pas encore constitué à l'époque de Thalès comme vocabulaire technique. Néanmoins, il n'empêche que l'idée que le nombre est un ensemble d'unités pourrait même remonter aux Egyptiens. Ensuite, ce sont les Pythagoriciens qui ont défini les nombres comme « une progression de la multiplicité en partant de l'unité ». Aristote est le premier auteur à faire du nombre une collection d'unités. C'est ce qui ressort de sa définition de l'un comme principe de mesure qui s'applique

En effet, le *kosmos* est fait d'une multiplicité de choses qui ne sont pas sur le même plan, qui ne possèdent pas la même essence, ni les mêmes propriétés que ce soit d'un point de vue qualitatif ou quantitatif. Le *kosmos* est donc multiple, ce que tout le monde remarque. On ne peut appliquer au monde une égalité arithmétique qui consisterait en une simple identité de nombre ou de quantité<sup>38</sup> : tout s'équivaldrait alors. Or, le monde présente une multiplicité hiérarchisée. Tous les domaines liés à la notion d'ordre et d'harmonie, les techniques de production, l'art politique, la cosmologie, font intervenir cette idée d'une unification de la multiplicité. L'égalité géométrique permet d'unifier la multiplicité des éléments et des rapports entre ces éléments par l'introduction d'une commune mesure. La commune mesure fait le lien entre la diversité, organise cette diversité : elle est au principe de l'harmonie du tout, en évitant, pourtant, d'identifier absolument la valeur des choses.

Calliclès ignore l'essence de l'ordre. Il croit que la puissance souveraine, la commune mesure, réside dans l'excès de violence et de ruse d'un individu sur les autres : l'individu, la violence seraient la mesure du monde humain. Mais son monde n'a aucune unité, ni véritable justice, il est tout simplement une apparence d'ordre, un désordre en réalité. En effet, la démesure ignorant la commune mesure, détruit les liens entre les éléments, ainsi que la succession ordonnée des rapports. C'est pourquoi la démesure est destruction de la justice. La justice désigne précisément la vertu qui permet d'unifier la multiplicité et de « traiter » chaque partie en fonction de sa réelle valeur au regard de la hiérarchie des valeurs qui n'est pas arbitraire, mais qui suit l'égalité géométrique<sup>39</sup>. Une partie de l'effort philosophique de

---

surtout à la catégorie de la quantité [*Mét.* I, ]. La première définition explicite du nombre comme collection d'unités remonterait à Eudoxe : le nombre est une « multitude définie » (πληθος ὁρισμένον) [Jambl., *op. cit.*]. Aristote prête cette définition [σύνθεσις μονάδων] à certains philosophes antérieurs. Ensuite, se trouve Chrysippe qui l'appelle une « unité multiple » (πληθος ἕν). Bien entendu, Euclide propose une définition s'inspirant de la tradition mathématique, et qui sera adoptée par la suite : « le nombre est une multitude composée d'unités (ἄριθμός δὴ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενος πληθος) ».

<sup>38</sup> C'est sur cette égalité que repose la démocratie, et non sur l'égalité géométrique.

<sup>39</sup> Cette idée rejoint la distribution des honneurs réalisés par Zeus dans la *Théogonie* et qui fonde selon le poète la véritable justice.

---

Sébastien, BASSU, « 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>

Platon réside dans cette volonté d'établir l'ordre et la justice dans le monde et dans la cité humaine.

La critique de Platon part du paradigme technique : l'art repose sur la mesure et non la démesure. Puis elle mène à l'âme en passant par le corps. Enfin, elle se généralise à la cité et au monde : Platon en vient à extraire la démesure et la *pleonexia* de la nature elle-même, car c'est le *kosmos* lui-même qui repose sur la mesure. L'opposition entre nature et loi est détruite, et surtout, le principe supérieur, celui du monde, de la nature ou de dieu, ne s'identifie pas à la démesure et à l'excès, mais au contraire à l'ordre, la proportion et l'harmonie. Dès lors, la loi humaine, celle qui repose sur une science véritable, n'est que la continuité de la loi cosmique.

### 3. La démesure peut-elle produire une juste mesure ?

Nous avons vu que dans la tradition archaïque du mythe, l'acte de démesure peut conduire à l'instauration de l'ordre. Cette fonction mise à côté du sens commun de l'acte de démesure pensé de manière négative manifeste l'ambivalence de la notion de démesure qui devient chez les sophistes une véritable admiration. Admiration qui est en continuité avec la figure héroïque de l'épopée souvent excessive et tyrannique (plus qu'aristocratique). La sophistique de Calliclès est une radicalisation de certaines figures épiques enrichie par une argumentation philosophique et par l'apparition de deux types nouveaux de gouvernement politique, la tyrannie et la démocratie. Platon a posé de manière dogmatique la mesure dans la *République*, III ; de manière allusive et en faisant appel à la tradition dans le *Gorgias*. Cependant, pour en finir avec l'ambivalence de la démesure, il doit fonder la mesure. Afin d'atteindre cet objectif, il doit affronter la théorie de Protagoras : disqualifier la démesure est corrélatif à la critique de la relativité de la mesure. Il lui faut donc opérer la critique de l'homme mesure pour achever la condamnation de la démesure, ce qu'il réalise en particulier dans le *Théétète*. Il doit écarter la relativité de la

---

Sébastien, BASSU, « 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>

mesure pour réfuter tout éloge de la démesure. Or, la conception que nous avons du bien est, comme dirait Aristote dans le début de l'*Ethique à Nicomaque*, liée à notre mode de vie (*bios hodon*). Autrement dit, Platon associe la démesure à la figure du tyran, mais aussi à celle du sophiste. Il dresse face à eux la figure du philosophe (et du philosophe-roi que nous n'étudierons pas ici). Dans la *République*, la discussion mène au philosophe-roi qui est le pendant opposé du tyran ; dans le *Gorgias*, Socrate fait référence aux sages qui ne sont autres que les philosophes. Enfin, là où se trouve la critique de l'homme-mesure, c'est-à-dire dans le *Théétète*, Platon présente deux modèles d'hommes, le philosophe et le rhéteur, en d'autres termes encore le divin et l'athée. La figure du rhéteur ou du sophiste n'est pas dans ce dialogue explicitement ramenée à la démesure, mais nous pouvons lire en filigrane l'association faite entre le sophiste, le tyran et la démesure. L'adversaire est, cette fois-ci, Protagoras dont la figure est beaucoup plus ambiguë car elle est une représentation de la sophistique somme toute beaucoup plus positive et aboutie que celle incarnée par Calliclès et Thrasymaque.

Protagoras contrairement à Thrasymaque et Calliclès ne se place pas du côté de la *physis* mais du côté du *nomos*. Protagoras, comme le mythe de Prométhée dans le dialogue qui porte son nom, se réclame ouvertement de la figure du Titan. En ce sens, il nous renseigne sur sa conception du monde et de la place de l'homme : il sépare les hommes de toute référence à un principe supérieur, grâce à la séparation à l'égard des dieux incarnée par l'acte libérateur et fondateur de Prométhée<sup>40</sup>. Se réclamer de la *physis*, c'est toujours accepter une norme qui nous dépasse. Avec Protagoras, l'homme acquiert son autonomie et son indépendance à l'égard de tout principe supérieur. L'homme devient « mesure de toutes choses », cela signifie bien qu'il n'existe plus aucune réalité au-dessus de lui qui le gouvernerait : non pas que cette réalité n'existe pas, mais l'existence humaine n'est pas déterminée par cette possible réalité. C'est ainsi que Protagoras se place du côté du *nomos* comme invention propre à l'homme. Prométhée est issue

---

<sup>40</sup> Fragment de Protagoras DK B IV. « Touchant les dieux, je ne suis pas en mesure de savoir ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas ».

d'une longue tradition mythique qui trouve sa source en particulier chez Hésiode parvenant jusqu'à Protagoras par l'intermédiaire d'Eschyle. En effet, le Prométhée d'Hésiode est davantage perçu comme un personnage rusé et démesuré qui tente de tromper Zeus. En revanche, le Prométhée d'Eschyle revêt une figure plus ambiguë et problématique. Si d'un côté, le tragédien accuse le Titan d'*hubrizein*<sup>41</sup>, d'un autre il reconnaît à Prométhée une valeur considérable en tant qu'il se met au service de l'humanité. La condamnation de la démesure n'est pas d'ordre moral puisque la finalité de l'acte du Titan relève du bien et de la justice<sup>42</sup>. Inversement, la figure de Zeus n'est pas, comme chez Hésiode, représentative d'une justice parfaite et irréprochable : chez Eschyle, Zeus revêt bien plus les caractères d'un « tyran » incarnés par la force et la violence qui le mènent à exercer un pouvoir sans contrôle<sup>43</sup>. L'un accuse l'autre de démesure. Prométhée accuse Zeus d'exercer un pouvoir sans limites qui ne respecte pas toujours la justice et qui ne laisse pas de place d'honneur à l'homme. Zeus accuse Prométhée d'enfreindre sa loi. L'*hybris* est invoquée par celui qui se sent victime d'un tel acte. Nous retrouvons l'idée de l'ambivalence de la démesure évoquée de manière différente : cette ambivalence ne ressort plus de l'acte lui-même, mais elle est transposée au jugement. C'est la multiplicité et la relativité du jugement qui permet l'ambivalence et la relativité de la démesure (et de la mesure). Or, cette fonction révélatrice du jugement ou du *logos* est au principe de la position de Protagoras.

La conséquence de l'empirisme de Protagoras poussée sous sa forme la plus radicale est donc qu'il n'existe rien en soi : « οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσιάν ἑαυτοῦ ἔχον<sup>44</sup> ». Tout est conventionnel, autrement dit changeant et arbitraire. Rien ne possède son être propre, rien ne possède une

---

<sup>41</sup> Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vers 82, 123, 235, 970.

<sup>42</sup> Suzanne Saïd, *La faute tragique*, Paris, Maspero, p. 100 : « Eschyle ne semble donc imputer nulle part au Titan une démesure impie. A ses yeux, le seul excès du Titan est de s'être lancé dans une entreprise qui dépassait ses forces et de s'obstiner dans une résistance vouée à l'échec ».

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 101 – 103. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vers 976 et 1093, indiquant le pouvoir de Zeus « hors de toute justice ».

<sup>44</sup> *Théétète*, 172 b. « Rien de cela n'est de nature et ne possède son être propre ».

---

Sébastien, BASSU, « 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>

© Tous droits réservés



essence déterminée, stable, fixe, une. Protagoras prend donc le contre-pied du naturalisme sophistique en refusant toute référence à la nature même des choses. Les propriétés des choses dépendent de la perception qui est changeante et multiple. Mais là n'est pas le plus important. Ce qui importe, c'est la manière dont les valeurs principales, le juste et l'injuste, sont déterminées : « toutes choses qui, à chaque cité, semblent justes et belles lui sont telles tant qu'elles le décrètent ». Le verbe νομίζεῖν montre explicitement le rapport au *nomos* : c'est l'acte de « décréter » qui détermine la qualité et la valeur des choses. Le *nomos* n'est autre que le principe ou le critère des valeurs à un niveau politique et collectif, tout en reconnaissant que ce principe est à la fois multiple et changeant. Il devient la « vérité » même des choses. Le jugement conventionnel vaut comme vérité et principe des valeurs dans la mesure où il emporte l'adhésion de la cité. « En politique aussi, beau et laid, juste et injuste, pie et impie, tout ce que chaque cité croit tel et décrète légalement (θῆται νόμιμα) tel pour soi, tout cela est tel en vérité (τῆ ἀληθείᾳ) pour chacune »<sup>45</sup>. Protagoras présente une assimilation entre ce qui « décrété » et ce qui « est vrai ».

Dès lors, le critère<sup>46</sup>, la juste mesure, est lui-même changeant et relatif, ce qui laisse la possibilité d'une diversité de jugements. « Il te faut supporter d'être mesure », cette vérité vaut pour tout homme. Tout homme possède donc la vérité, celle qui est relative à sa perception et à son jugement. « Personne n'a d'opinions fausses ». La vérité a perdu toute valeur dans cette relativisation, et la sagesse ne réside pas dans la connaissance de la vérité<sup>47</sup>. L'art du sophiste réside dans la transformation (μεταβαλλεῖν) des dispositions et des opinions, non pas en fonction de leur vérité mais de leur valeur : « ces représentations (φαντάσματα) que d'aucuns appellent vraies (ἀληθῆ) ; pour moi, elles ont plus de valeur (βελτίω) les unes que les autres ; plus de vérité (ἀληθέστερα) pas du tout »<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> *Théétète*, 172 a 1 – 4.

<sup>46</sup> Le terme τὸ κριτήριον est utilisé par Platon pour désigner celui qui perçoit et possède une opinion : 178 b – c.

<sup>47</sup> *Théétète*, 167 a – b. « D'une opinion fautive, on n'a jamais fait passer personne à une opinion vraie ; car l'opinion ne peut prononcer ce qui n'est point ni prononcer autre chose que l'impression actuelle, et celle-ci est toujours vraie ».

<sup>48</sup> 167 b 3 – 5.

Tout homme est donc « mesure » de toutes choses. Mesure et démesure apparaîtront toutes deux relatives. La démesure apparaîtra mesure pour l'autre, et vice-versa. Il est donc possible de renverser le rapport des discours pour transformer la considération sur un discours ou un acte considéré comme démesuré. Ce qui est considéré comme mesuré peut être renversé en son contraire, et devenir démesuré. Inversement, ce qui est démesuré peut devenir selon la force du discours et l'assentiment de l'auditoire la juste mesure. Il existe donc une relativité de la démesure, autrement dit elle dépend du point de vue adopté. En effet, mesure et démesure ne seront pas l'objet d'un savoir objectif, mais simplement objet d'opinion. Toute opinion (*doxa*) étant vraie, le critère de la mesure et de la démesure est aussi grand que le nombre d'opinions. Ainsi, dans la tragédie, l'accusation réciproque présentait l'opposition entre deux opinions. Elle s'inscrit même dans la situation d'un discours contre un autre. Nous l'avons vu dans le cas de Prométhée et de Zeus. Mais il en est de même, par exemple, de la famille d'Atride : Clytemnestre accuse la démesure d'Agamemnon, et elle justifie son acte en faisant appel à la justice<sup>49</sup>. De même, Oreste accuse à son tour la démesure de sa mère qui apparaît de manière évidente sous l'apparente et trompeuse légitimité de la mort de sa fille. Chacun des deux adversaires accuse l'autre de démesure. « Il y a sur tout sujet deux discours mutuellement opposés »<sup>50</sup>.

Cette opposition trouvera son lieu d'expression dans le tribunal. Le tribunal devient le lieu où l'on juge de la justice et de l'injustice, de la démesure cette fois-ci entendue comme acte réprouvé par les lois. Or, dans le tribunal, le jugement fait toute la vérité ; le jugement n'est que le résultat du discours le plus fort. Du moins, est-ce la conception du sophiste. La justice et l'injustice sont donc elles-mêmes relatives, et c'est bien par rapport à elles que la démesure se décide. Chacun pourra se décréter lui-même comme juge de la justice et de l'injustice, conformément d'ailleurs à la thèse développée par le sophiste dans le *Protagoras*. L'interprétation d'Untersteiner est ici nouvellement comprise: le *metron* désigne une capacité et une maîtrise, et celle-ci porte sur l'être et le non-être même des choses.

---

<sup>49</sup> Eschyle, *Agamemnon*, 911.

<sup>50</sup> Diogène Laërce, *Vies*, IX, 51.

Autrement dit, il y a une génération du réel. Le réel est une production liée à la représentation que l'individu et la cité ont de la réalité. L'homme est juge ou critère selon l'interprétation même de Platon. Il faut entendre ici par « critère » le fait que l'individu ou l'homme en général est celui d'après qui l'être et le non-être, le vrai et le faux prennent sens: c'est l'homme qui est en quelque sorte le juge suprême de toutes choses. S'il en est le juge, il devient en même temps la seule autorité compétente pour en décider. Autrement dit, pouvons-nous dire que l'homme « produit » le réel? Le réel serait le résultat ou le produit de la sensation, de l'opinion et du logos. Le modèle de la sensation précise cette conception: « vraie est donc ma sensation, car elle est toujours de mon être à moi (*tès emès ousias aei estin*) et c'est à moi de juger (*egô kritès*), d'accord avec Protagoras, de ce qui m'est, qu'il est (*tôn te ontôn emoi hôs esti*), et de ce qui ne m'est point, qu'il n'est point (*tôn mè ontôn hôs ouk estin*) ». Il faut bien comprendre que la réalité n'est rien d'autre que la production opérée par l'homme pris d'abord individuellement, puis considéré collectivement. Comme le dit Untersteiner, « l'homme maîtrise les expériences, c'est-à-dire qu'il conquiert à son profit et à titre individuel la cognoscibilité du réel »<sup>51</sup>. L'homme-mesure signifie qu'il revient à l'homme de donner sens aux choses et en quelque sorte à être maître de l'être et du non-être. La cognoscibilité est en même temps ce qui donne naissance au réel tel qu'il apparaît à l'homme. Par le logos, l'homme détermine l'être et le non-être en déclarant respectivement chaque chose comme appartenant à l'une ou à l'autre des catégories, et en déterminant les qualités qui appartiennent aux choses. Cette détermination ne fait pas référence à un être qui existerait indépendamment du jugement, du logos. C'est pourquoi la négation de toute connaissance d'un être supérieur est d'abord la négation de toute mesure possible qui serait transcendante à l'homme. Dès lors, il n'est pas exclu que la démesure puisse donner lieu à la production d'une juste mesure. Protagoras laisse cette possibilité ouverte, même s'il ne la formule pas explicitement. L'ordre même des choses est constitué arbitrairement par

---

<sup>51</sup> Mario Untersteiner, *I Sophisti*, Lampugnani Nigri, 1967; trad. fr. A. Tordesillas, *Les Sophistes*, 2 vols, Paris, Vrin, 1993. L'auteur ramène l'expression de *metron anthropos* à celle de *metron hêbês* qui désigne « la plénitude de la jeunesse ». Il insiste donc sur l'idée de maîtrise et de puissance.

---

Sébastien, BASSU, « 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>

l'homme, de telle sorte qu'il revient à l'homme individuellement et collectivement de concevoir la mesure qui est au fondement de sa constitution. En ce sens, la mesure relative à un ordre peut tout à fait être assimilée, quand elle est évaluée à l'aune d'un ordre différent, à la démesure. C'est bien ce qu'il ressort de la cosmogonie archaïque : l'instauration d'un nouvel ordre n'est que le résultat d'une démesure commise à l'égard de l'ordre ancien.

L'exposé qui suit à présent n'a pas pour finalité d'établir la critique de l'homme-mesure en tant que telle, mais plutôt les conséquences que cette thèse entraîne par rapport à l'idée de démesure. Cependant, nous pouvons brièvement rappeler que la critique platonicienne se fait à trois niveaux : un niveau épistémologique, un niveau moral et un niveau ontologique. Ainsi, la relativité de la vérité et la possibilité de renverser une chose en son contraire sont absolument refusées par Platon. Car, pour ce dernier, la vérité est en soi et relève d'un savoir objectif, comme le montre la géométrie. La géométrie dépasse la relativité des opinions, et l'objet de son savoir, la mesure, est en soi<sup>52</sup>. La négation de ce principe gnoséologique est associée à la négation du principe ontologique, selon lequel le divin et l'intelligible ne seraient pas un modèle vers lequel il faudrait s'élever en tant qu'il représente l'essence véritable des choses et le bien. Contentons-nous de la critique opérée dans le *Théétète*. Platon définit la figure du sophiste et du rhéteur en fonction de cette double négation. Platon décrit les âmes appartenant à la figure du rhéteur qui s'exerce dans le tribunal comme « n'étant pas droite » (ὄγκ ὀρθοί) et se soumettant à des intérêts différents de la vérité elle-même, c'est-à-dire à la puissance d'un maître (τὸν δεσπότην) qui n'est autre que le plus puissant de la cité, le tyran. Ainsi, « c'est tout droit vers le mensonge, vers

---

<sup>52</sup> Dans la République, 486 d – e. « La vérité (*aletheian*) est [dite] parente de la mesure (*xuggenè emmetria*) ». Or cette mesure est caractérisée par l'exactitude (*akribeia*). A l'inverse il ne faut jamais se contenter comme certains d'une mesure "imparfaite" ou "inachevée" (*ateles*). A ces deux conditions, la mesure est alors associée à la plus haute connaissance utile au gardien de la cité et des lois: « *tou megistou kai malista mathèmatos* » et la connaissance de l'être (*tou ontou*). La relation entre mesure, vérité et exactitude est opérée à de nombreuses reprises par Platon. La géométrie fait partie des sciences principales dans l'éducation du philosophe.

les réciprocités d'injustice qu'ils se tournent »<sup>53</sup> ainsi que « les pratiques tortueuses (σκολία) ». La figure du sophiste rejoint donc celle du tyran. Les termes utilisés par Platon renvoient directement au thème de l'*hybris* tels que nous les avons caractérisés dans la *République*. Il s'agit de l'injustice et des différents vices associés tels que le mensonge. En outre, la manière de qualifier leurs actes et leurs âmes rappellent le thème hésiodique de qui est « torse » et « tordu ». Ce thème désigne les « mauvais rois » qui sont clairement représentées comme des figures de l'*hybris*. Or, dans le passage qui suit, Platon fait référence à cette soumission du sophiste à l'égard du tyran et du roi, et même à l'égard de tout citoyen. Lié à la démocratie, le sophiste protagoréen est soumis à l'ensemble de la foule (πολλοί) chaque individu devenant comme le maître du sophiste puisque la tâche du sophiste consiste à plaire. La forme discursive dont le tribunal est le modèle est hors de toute mesure, puisqu'il ne cherche que la victoire : il s'agit d'une éristique continue. La force et la domination sont déplacées au cœur du discours qui devient désormais l'instrument de domination. L'opposition entre le faible et le fort ne porte plus directement sur les individus mais sur le discours tenu par l'individu. Protagoras déplace donc une nouvelle fois le thème de la puissance et de la force du côté du *nomos* et du *logos*. Cette finalité du discours, l'emporter, emporter l'adhésion de l'auditoire, est une nouvelle forme de tyrannie, une tyrannie du discours qui oublie la véritable mesure du *logos* qui n'est autre que la vérité. Face à l'éristique dont l'objet continu est la victoire, qui use des procédés les plus fallacieux, qui s'inscrit dans un temps compté par la clepsydre, Platon propose le loisir philosophique dont le seul but est de trouver la vérité. Un terme exprime cette relation entre habileté du discours et puissance du discours, c'est celui de δεινός utilisé à plusieurs reprises pour qualifier l'art de la sophistique. Dans la critique platonicienne, ce terme n'a pas une connotation positive : il sert précisément à rappeler la dimension éristique de la rhétorique telle qu'elle est développée et pratiquée par la sophistique. La forme éristique de la sophistique illustre la puissance de crainte que le discours peut véhiculer face à un auditoire peu expérimenté. La forme éristique du discours sophistique, qui est inévitablement liée à un discours qui n'est pas mesurée,

---

<sup>53</sup> *Théétète*, 173 a – b.

est associée à l'ensemble des vices que le sophiste incarne, dont le plus représentatif, est la négation du divin. Or, la négation du divin est considérée comme un acte de démesure par excellence, puisqu'il suppose l'esprit même de la démesure comme le fondement de la pensée sophistique. Ce qui nous mène à l'accusation ultime : la démesure du sophiste est finalement liée à sa négation d'un principe supérieur auquel l'homme devrait se conformer pour atteindre sagesse et vertu. Ainsi, l'accusation ultime de démesure est réalisée par l'identification du sophiste à l'athée : « deux exemplaires (παραδειγμάτων) au sein de la réalité sont dressés : l'un, divin (θείου) et bienheureux ; l'autre, vide de dieu (ἀθέου), plein de misère »<sup>54</sup>. Il apparaît clairement que pour Platon la négation du divin est la faute la plus importante du sophiste, car il ne reconnaît pas ainsi l'ordre réel du monde. Cette démesure appelle « la punition [qui est], leur vie même, conforme à l'exemplaire auquel ils se font ressemblants ». La démesure du sophiste réside dans cette ignorance de ce qui est la véritable mesure de toutes choses : le Bien dans la *République*, le Dieu dans les *Lois*. L'homme-mesure est l'apothéose de la démesure puisque suivant ce principe, rien est au-dessus de l'homme, rien est au-dessus de sa perception, rien est au-dessus de son opinion ; alors qu'en réalité, le Bien ou le divin est au-dessus de l'homme, l'intelligible est au-dessus du sensible, la science au-dessus de l'opinion.

Pour conclure, nous pouvons établir que la critique de la poésie archaïque, de la tragédie et de la sophistique a pour fin de montrer le refus philosophique de présenter la démesure et de la justifier par un discours poétique ou argumentatif. En effet, la démesure est dans la poésie archaïque et la tragédie traitée de manière ambiguë : d'un côté, condamné, d'un autre côté sa fonction créatrice est soulignée. Dans la sophistique, la vertu réside même dans la démesure impunie. Cela nous a donc permis de soulever de manière plus générale la question de la représentation de cette notion. Nous constatons bien qu'à côté de sa condamnation traditionnelle, l'*hybris*

---

<sup>54</sup> 176 e 3 – 4.

possède une signification beaucoup plus ambiguë. Cette signification est même d'une certaine manière positive dans la mesure où elle fait de l'*hybris* un acte participant à l'évolution de l'histoire cosmique et humaine, intervenant dans la destruction et la succession des différents ordres divins et humains. Tout l'effort de la critique platonicienne réside dans la volonté d'opposer à la démesure la notion de mesure considérée comme inhérente au beau et à la vérité.

---

Sébastien, BASSU, « 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?article29>

© Tous droits réservés