# 7

# L'invention de la guerre des sciences

« Si la Raison ne peut prévaloir, la Force primera ! » Combien de fois n'avons-nous pas entendu ce cri de désespoir ? Notre seule ressource n'est-elle pas d'en appeler à la Raison, face aux horreurs dont nous sommes quotidiennement témoins ? Et cependant, ce cri aussi a une histoire, une histoire que j'entends explorer, parce que cette exploration peut nous permettre de distinguer, une fois de plus, entre science et politique et, peut-être, d'expliquer pourquoi le corps politique a été conçu de telle sorte qu'il soit privé de crédibilité, de puissance et de légitimité… un bâtard-né.

Quand je dis que ce cri de ralliement a une histoire, cela ne signifie pas que celle-ci soit mouvementée. Au contraire, les siècles peuvent se succéder sans qu'il en soit affecté le moins du monde. Son rythme de transformation est proche de celui du théorème de Fermat, de la tectonique des plaques ou des grandes glaciations. Considérez par exemple à quel point sont proches l'adresse véhémente de Socrate au sophiste Calliclès, dans le célèbre dialogue du *Gorgias*, et l'article, signé Steven Weinberg, paru dans la *New York Review of Books* pour assurer M. Sokal de son soutien dans la guerre des sciences :

> Notre civilisation a été considérablement affectée par la découverte que la nature est strictement régie par des lois impersonnelles… Il convient que nous confirmions et renforcions la vision d'un monde déchiffrable par la raison si nous voulons nous préserver des tendances irrationnelles qui assaillent encore l'humanité (8 août, 1996, 15).

Et voici l'illustre admonestation : « *geometrias gar ameleis* » :

> De fait, Calliclès, l'opinion des spécialistes est que la coopération, l'amour, l'ordre, la discipline et la justice *lient ensemble les cieux et la terre, les dieux et les hommes*. Voilà pourquoi, mon ami, ils donnent à l'univers le nom de tout ordonné plutôt que de bric-à-brac ou de fouillis chaotique. Tu as omis de tenir compte de l'importance du pouvoir de *l'égalité géométrique* chez les dieux et les hommes ; en *négligeant de la sorte la géométrie*, tu as été porté à croire qu'il faut essayer de s'attribuer une part de biens démesurée (507e-508a)[1].

Ces deux citations partagent, par-delà les siècles qui les séparent, la forte liaison qu'elles supposent entre le respect des lois naturelles impersonnelles d'une part, et la lutte contre l'irrationalité, l'immoralité et le désordre politique de l'autre. Dans l'une et l'autre, le sort de la raison et celui de la politique s'unissent dans un même destin. S'attaquer à la raison rend impossibles toute morale et toute paix sociale. La Raison seule peut nous préserver de la Force, *Right* de *Might*. Leur principe commun est que, si nous voulons pouvoir lutter efficacement contre l'« inhumanité », nous devons faire appel à quelque chose qui soit lui-même « inhumain » : pour Weinberg, les lois naturelles qui échappent à toute construction humaine ; pour Socrate, la géométrie, dont les démonstrations ignorent les caprices humains. Bref, l'inhumanité seule peut défaire l'inhumanité. Seule une science qui ne doit rien à l'homme protégera un corps politique en danger permanent de se voir troublé par la loi de Lynch. La Raison est notre dernier rempart, notre Grande Muraille, notre ligne Maginot repoussant les menaces de la rue indisciplinée.

Ce type de raisonnement, que j'appelle « inhumanité contre inhumanité », a été en butte à des attaques dès le départ, depuis celles des sophistes, contre lesquels Platon lança son offensive suprême, jusqu'à celles de la troupe disparate des gens accusés de « postmodernisme » (un grief, soit dit en passant, aussi vague que l'accusation de sophisme). Les postmodernes, ceux du passé comme ceux du présent, ont essayé de briser le lien entre la découverte de lois naturelles du cosmos et les problèmes liés à l'institution d'un corps politique en lequel les citoyens puissent se fier. Certains ont expliqué qu'ajouter l'inhumanité à l'inhumanité n'a

1. Comme le texte anglais utilisait la nouvelle et excellente traduction de Robin Waterfield (Word Classics, Oxford University Press [1994]), nous avons choisi la solution périlleuse de la retraduire en français [NdT].





fait qu'accroître la misère et les discordes de la société civile, et qu'un combat résolu contre la science et la raison devrait être engagé afin de protéger la politique de l'intrusion de la science et de la technologie. D'autres encore, qui sont aujourd'hui désignés à la vindicte publique et avec lesquels, je suis désolé d'avoir à le dire, on m'amalgame souvent par erreur, ont essayé de montrer que la loi de la rue, la violence du corps politique, pollue partout la pureté de la science, qui devient tous les jours humaine, trop humaine, tous les jours plus dénaturée par la discorde civile même qu'elle était censée apaiser. D'autres enfin, comme Nietzsche, ont accepté sans vergogne la position de Calliclès et affirmé, à l'encontre de Socrate, moraliste dégénéré, que seule la violence pouvait faire plier la rue et son cortège d'ecclésiastiques et d'hommes du *ressentiment*, parmi lesquels, je suis désolé d'avoir à le dire, Nietzsche incluait les scientifiques et les cosmologistes comme Weinberg.

Aucune de ces critiques, toutefois, n'a contesté *simultanément* la définition de la science et celle du corps politique qu'elle suppose. Dans ce chapitre et le suivant, je veux retourner à la source de ce que j'appelle la tragi-comédie du combat de la Raison contre la Force, pour voir la façon dont il fut mis en scène à l'origine. Autrement dit, je veux tenter l'archéologie du réflexe pavlovien qui veut que toute conférence d'anthropologie des sciences déclenche immanquablement ce type de questions : « Vous voulez donc que les rapports de forces soient seuls maîtres en matière de preuve ? Vous soutenez donc la loi de la rue contre celle de la compréhension rationnelle ? » N'y a-t-il vraiment pas d'autre voie possible ? Est-il vraiment inconcevable de susciter d'autres réflexes, d'autres ressources intellectuelles ?

Pour avancer un peu en direction de cette généalogie, aucun texte ne convient mieux que le *Gorgias* puisque jamais généalogie ne fut plus superbement établie que dans la controverse acerbe entre Socrate et Calliclès, qui a été commentée par les sophistes grecs tardifs et, par la suite, romains (Cassin, 1995), mais encore, à notre époque, par des penseurs aussi différents que Chaïm Perelman ou Hannah Arendt (Arendt, 1995). Je ne lis pas le *Gorgias* comme un érudit mais comme s'il venait d'être publié, il y a quelques mois, dans la *New York Review of Books*, en guise de contribution à la guerre des sciences qui fait rage. Aussi frais aujourd'hui qu'en 385 avant Jésus-Christ, il traite de la même question entêtante qui obsède toujours le monde universitaire et nos sociétés contemporaines.

Ce problème peut être énoncé de manière très simple : les Grecs firent une invention de trop ! Ils inventèrent à la fois la

démocratie et la démonstration mathématique ou, pour utiliser les termes que commente si joliment Barbara Cassin, l'*epideixis* et l'*apodeixis** (Cassin, 1995). Nous nous colletons encore et toujours, en nos temps de vaches folles, au même casse-tête : comment bénéficier à la fois d'une science et d'une démocratie ? Ce que j'appelle l'alliance entre Socrate et Calliclès a empêché le corps politique d'assimiler ces deux inventions en même temps. Le sort nous est plus favorable qu'aux Grecs, puisqu'il n'est pas impossible, à condition de recomposer cette alliance, que nous puissions profiter de l'une comme de l'autre.

Pour produire une nouvelle version de cette « scène primitive » de la Raison contre la Force, je vais imposer une lecture détaillée du dialogue. La structure du récit est claire. Trois sophistes s'opposent tour à tour à Socrate et sont défaits l'un après l'autre : Gorgias, un figurant quelque peu fatigué par le cours qu'il vient de donner ; Polos, un figurant quelque peu apathique ; et, finalement, le plus véhément des trois, l'infâme et fameux Calliclès. À la fin, Socrate, ayant rendu toute discussion impossible, se parle à lui-même et en appelle aux ombres de l'autre monde, les seules à pouvoir comprendre sa position et en juger — non sans raison, comme nous le verrons.

Mon exégèse ne suivra pas toujours l'ordre chronologique et se concentrera principalement sur Calliclès. Je voudrais relever deux points de la discussion qui, à mon avis, ont souvent été négligés. Le premier est que Socrate et son troisième opposant, Calliclès, sont *d'accord sur tout* ; l'appel à la raison de Socrate est en réalité calqué sur la revendication de Calliclès d'une « distribution inégalitaire du pouvoir ». Le second point est qu'il est toujours possible de reconnaître, dans les discours des quatre protagonistes, la trace, à peine perceptible, des conditions de félicité*, propres à la politique que Calliclès et Socrate (du moins leurs marionnettes dans le théâtre de Platon) se sont évertués à faire disparaître. Ce sera le sujet du chapitre 8, dans lequel je tenterai de montrer que le comportement du corps politique pourrait être très différent si d'autres définitions de la science et de la démocratie étaient produites. Une science enfin libérée de son rapt par la politique ? Encore mieux, un régime d'énonciation politique enfin libéré des attaques de la science ? Voilà qui justifie pleinement, tout le monde en conviendra, cette tentative.





## Socrate et Calliclès contre le peuple d'Athènes

### *La haine du peuple*

Nous avons tellement l'habitude d'opposer la Raison et la Force et de chercher dans le *Gorgias* leurs meilleures illustrations que nous oublions de relever que Socrate et Calliclès ont un ennemi commun : le peuple d'Athènes, ces gens qui se pressent sur l'agora, qui discourent sans fin, qui légifèrent au gré de leurs caprices, qui se conduisent comme des enfants, comme des malades, comme des animaux, qui changent d'opinion comme des girouettes. Socrate accuse Gorgias et ensuite Polos d'être les esclaves du peuple, d'être pareils à Calliclès, incapable de proférer d'autres mots que ceux que la foule enragée met dans sa bouche. Mais Calliclès lui-même, lorsque c'est à lui de parler, accuse Socrate d'être asservi au peuple d'Athènes et d'oublier ce qui rend les nobles maîtres supérieurs au *hoi polloi* c'est-à-dire au vulgaire : « Tu prétends n'avoir d'autre fin que la vérité, Socrate, mais, en réalité, tu diriges la discussion vers des idées de type moral, des idées suffisamment *élémentaires* pour *séduire le peuple*, mais qui reposent entièrement sur la convention et non sur la nature » (482e).

Les deux protagonistes s'affrontent en essayant d'éviter l'infamie, l'accusation fatale de *ressembler* au peuple, au commun, à la populace athénienne qui travaille de ses mains. Comme nous le verrons, ils divergent assez rapidement sur la meilleure manière de briser la loi de la majorité, de la foule, mais, sans conteste, l'objectif reste bien le même. Témoin cet échange, dans lequel un Calliclès hautain et harassé semble perdre la partie sur la question de la *distance* qu'il convient de maintenir entre soi et le *dèmos* :

> CALLICLÈS : Je n'arrive pas à l'expliquer, Socrate, mais je pense franchement que ton raisonnement se tient. Il n'empêche, je ressens ce que ressentent invariablement les gens avec toi : je ne suis pas *entièrement* convaincu.
>
> SOCRATE : C'est l'*amour du peuple* niché dans ton cœur qui me résiste, Calliclès (513c).

De toute évidence, ce n'est pas l'amour du peuple qui étouffe Socrate ! Il possède un moyen de briser la loi de la majorité qui ne connaît pas d'obstacle. Comment nommer ce qui résiste dans *son* cœur autrement que la « haine du peuple » ? Si nous dressions la liste de tous les termes péjoratifs dont Calliclès et Socrate usent à

l'encontre des masses populaires, il serait difficile de dire lequel des deux les méprise le plus. Est-ce parce que les assemblées sont polluées par les femmes, les enfants et les esclaves qu'elles méritent un tel dédain ? Est-ce parce qu'elles sont composées de gens qui travaillent de leurs mains ? Ou bien est-ce parce qu'elles changent d'opinion comme de petits enfants et veulent être gâtées et gavées comme des gosses irresponsables ? Un peu de tout cela, à coup sûr, mais, pour nos deux protagonistes, le gros défaut constitutif du peuple est qu'il se compose tout bonnement de *trop* de gens. « Dans ces conditions, avance Socrate avec une arrogance tranquille, un rhétoricien n'a pas à se soucier d'instruire le peuple, *assemblé* dans les tribunaux ou ailleurs, sur le bien et le mal ; la seule chose qui lui importe est de le *persuader*. Je veux dire que je ne pense pas qu'il lui serait possible de faire comprendre à *tant de gens* des choses si *importantes en si peu de temps* » (455a).

Oui, ils sont trop nombreux, les choses sont trop importantes [*megala pragmata*], il y a trop peu de temps [*oligo chrono*]. Et pourtant, ne sont-ce pas là les conditions normales de fonctionnement du corps politique ? N'est-ce pas pour composer avec ces situations particulières de nombre, d'urgence et de priorité que l'art subtil de la politique fut mis au point ? Oui certes, comme nous le verrons dans le chapitre 8, mais ce n'est pas le cap que prennent Socrate et Calliclès. Horrifiés par le nombre, l'urgence et l'importance, ils s'accordent sur une autre solution, radicale : casser la loi de la majorité et y échapper. C'est le point critique où fut imaginée la lutte entre la Raison et la Force, une mise en scène façon *commedia dell'arte* qui allait divertir tant de gens pendant si longtemps.

À cause de l'habile mise en scène de Platon (si habile qu'elle se perpétue encore aujourd'hui dans les amphithéâtres universitaires), nous devons distinguer les deux rôles joués par Calliclès, afin de ne pas attribuer aux sophistes la position dans laquelle Socrate essaie de les enfermer — une position qu'ils acceptent de bonne grâce puisque c'est Platon qui tire toutes les ficelles des marionnettes du dialogue. Croire ce que Platon dit des sophistes reviendrait à reconstituer l'anthropologie des sciences à partir des diatribes des guerriers de la science ! J'appellerai donc le Calliclès qui endosse le rôle de faire-valoir de Socrate le *Calliclès de paille*. Le Calliclès qui conserve dans le dialogue certains traits caractéristiques des conditions de félicité imaginées par les sophistes, je l'appellerai le Calliclès *positif*, *historique* ou *anthropologique*. Alors que le Calliclès de paille est un ennemi mortel du peuple et le double parfait de Socrate, le Calliclès anthropologique nous permettra de retrouver quelques-unes des spécificités du dire-vrai en politique.





## *Comment casser au mieux la loi de la majorité*

La solution de Calliclès est bien connue. Il s'agit de l'immémoriale solution aristocratique, exposée sans fard ni ambages par la blonde brute nietzschéenne issue d'une race de seigneurs. Mais nous ne devrions pas nous laisser posséder par ce qui se passe sur scène. Calliclès n'est pas partisan d'une force comprise comme « force brute » mais de quelque chose qui, au contraire, affaiblira cette force. Il cherche une force plus forte que la force. Nous devrions plutôt suivre en détail les stratagèmes de Calliclès, puisque, en dépit de ses observations sarcastiques, c'est en prenant pour modèle la solution du sale type, Calliclès, que le brave type, Socrate, va trouver sa solution au *même* problème : pour tous deux, *par-delà* les lois conventionnelles faites pour et par les masses, il existe une autre loi, naturelle, réservée à l'élite, expliquant pourquoi les âmes nobles n'ont pas de comptes à rendre au peuple.

Dans une anticipation visionnaire de certains aspects de la sociobiologie, Calliclès en appelle à la nature, qui prévaut sur l'histoire humaine :

> Mais je pense qu'il nous suffit de regarder la *nature* pour y trouver la preuve qu'il est *juste* que le *meilleur* ait une part *plus importante* que le pire, le plus compétent que le moins compétent. La preuve qu'il en est ainsi ne fait pas défaut. Les autres *créatures*, comme les communautés humaines et les nations, montrent que le *droit* a été fixé de la manière suivante : la personne *supérieure* doit *dominer* la personne inférieure et posséder plus qu'elle... Ces gens, c'est certain, agissent conformément à l'essence naturelle [*kata phusin*] du droit et, oui, je m'étais même avancé à dire qu'ils agissent conformément à la *loi naturelle* [*kata nomon ge tès phuseôs*], même si l'on peut supposer qu'ils *transgressent* nos lois *humaines* (483c-e).

Mais, comme Socrate et Calliclès s'en aperçoivent immédiatement, ce n'est pas une définition satisfaisante de la Force, pour une raison simple et paradoxale : Calliclès, qui en appelle à la loi naturelle supérieure, n'en est pas moins physiquement *plus faible* que la foule. « Selon toute apparence, tu ne penses pas que deux personnes soient meilleures qu'une seule ni tes esclaves *meilleurs* que toi, simplement parce qu'ils sont *plus forts* que toi » (489d), jette un Socrate ironique. « Bien sûr, dit Calliclès, je veux dire que les personnes *supérieures* sont *meilleures*. Ne t'ai-je pas dit et redit que "meilleur" et "supérieur" sont, selon moi, choses

identiques ? Que penses-tu que j'aie dit d'autre ? La loi n'est rien d'autre qu'une série d'énoncés formulés *par une assemblée d'esclaves et par un ramassis de déchets humains*, qui pourraient être complètement *négligés*, n'était la *force physique* dont ils jouissent » (489c).

Nous devrions ici être attentifs à ne pas introduire l'argument moral qui viendra ensuite, et ne nous concentrer que sur la façon dont Calliclès entend échapper à la loi de la majorité. Son appel à une loi naturelle impérieuse ressemble tout à fait à « l'inhumanité seule capable de défaire l'inhumanité » qui ouvrait ce chapitre. Dépouillée de sa dimension morale — le dialogue l'intégrera plus tard, dans l'intérêt de la mise en scène, pas dans celui de la logique —, la plaidoirie de Calliclès devient un appel émouvant à une force qui soit supérieure à la force démocratique du peuple assemblé, une force superbement définie par Socrate quand il résume la position de Calliclès :

> SOCRATE : Voilà alors ta position : une *seule* personne intelligente est presque *obligée d'être supérieure à dix mille sots* ; le pouvoir politique devrait lui revenir et les autres devenir ses sujets ; et il est convenable pour quiconque dispose du pouvoir politique d'avoir *plus* que ses sujets. Bien, je ne chipote pas sur les tournures que tu as utilisées, mais voilà — et je le prends comme tel — ce qu'entraînent tes dires : un unique individu est *supérieur* à *dix mille autres*.
>
> CALLICLÈS : Oui, c'est bien ce que je veux dire. Pour moi, c'est le droit naturel qui veut qu'un individu de *qualité supérieure* (c'est-à-dire plus intelligent) *commande* aux personnes de seconde zone et ait *plus* qu'eux (490a).

Ainsi, lorsque la Force entre en scène en la personne du Calliclès nietzschéen, nous sommes très loin du spectacle de « chemises brunes » se frayant à grands fracas un chemin à travers les laboratoires — comme dans les cauchemars que font les épistémologues (politiques) lorsqu'ils pensent à l'anthropologie des sciences —, puisque ce que nous voyons est un type de savoir-faire élitiste et spécialisé en train de casser le cou à la loi de la rue et d'imposer un droit supérieur à l'ensemble des droits personnels conventionnels. Quand, sur cette scène, la Force est invoquée, ce n'est pas sous la forme d'une foule s'opposant à la raison, mais bien sous celle d'un homme seul s'opposant à la foule, à des myriades de sots. Nietzsche a fort habilement tiré la morale de ce paradoxe dans sa célèbre maxime : « On devrait toujours défendre le fort contre le faible. » Rien n'est plus élitiste que cette Force de cauchemar.





Calliclès prend évidemment modèle sur la noblesse, l'éducation aristocratique à laquelle Platon lui-même, comme cela a si souvent été souligné, doit sa qualité. La noblesse confère une qualité intrinsèque et un statut de naissance, qui distinguent les maîtres des *oi polloi*. Mais Calliclès modifie considérablement ce schéma classique en complétant l'éducation par un appel à une loi qui soit supérieure à la loi. Les élites ne se définissent pas seulement par leur passé, par leurs ancêtres, mais également par leur lien avec cette loi naturelle qui ne doit rien à la « construction sociale », œuvre des esclaves. Nous sommes tellement habitués à rire de Calliclès lorsqu'il tombe dans les pièges tendus par Socrate que nous omettons de remarquer à quel point les deux rôles attribués à une loi naturelle irrépressible qui n'est pas dépendante des hommes sont semblables : « Que faisons-nous des meilleurs et des plus forts d'entre nous ? » demande Calliclès.

> Nous les capturons jeunes, comme les lions, nous les formons et *en faisons des esclaves* par la récitation d'incantations et de sortilèges soulignant qu'ils doivent être égaux aux autres et que l'égalité est chose admirable et juste. Mais je suis sûr que si un homme naît *avec une nature* suffisamment *forte*, il *secouera toutes ces restrictions*, les réduira en pièces et gagnera sa liberté ; il *foulera* aux pieds toutes nos prescriptions, tous nos charmes, tous nos sortilèges et toutes nos lois *contraires à la nature* ; cet esclave se dressera et se révélera comme notre maître ; et ainsi resplendira le *droit naturel* [*to tès phuseos dikaion*] (483e-484b).

Ce type d'énoncé a beaucoup contribué à la mauvaise réputation de Calliclès, et pourtant c'est la même pulsion irrépressible, que même une mauvaise éducation ne peut altérer, qui « secouera » l'irrationalité et « resplendira » quand Socrate lui aussi mettra en déroute ses dix mille sots. Si vous débarrassez Calliclès de son manteau d'immoralité, si vous lui faites troquer, en coulisse, sa perruque hirsute de brute pour la toge virginale d'Antigone, nous serons bien forcés de constater que son plaidoyer a la même beauté que celui — sur lequel tant de philosophes moralistes ont versé tant de larmes — que la digne fille d'Œdipe et de Jocaste prononce face à Créon. Tous deux affirment que la dégradation due à la « construction sociale » ne peut empêcher la loi naturelle de « resplendir » dans les cœurs des gens naturellement bons. À long terme, les cœurs nobles triompheront des conventions humaines. Nous méprisons les Calliclès alors que nous louons les Socrate et les Antigone, mais c'est pour cacher le

simple fait que tous souhaitent se dresser seuls face au peuple. Nous protestons qu'en l'absence de droit la guerre de tous contre tous reprendra, mais nous ne nous soucions pas de cette guerre de deux, Socrate *et* Calliclès, contre *tous* les autres.

Maintenant que nous avons à l'esprit cette mise en garde, nous pouvons entendre la solution de Socrate d'une autre oreille. Sur scène, son grand moment est assurément celui où il ridiculise Calliclès qui en appelle à une Force sans limite : « Pourrais-tu cependant revenir au commencement et me répéter ce que toi et Pindare entendez par droit naturel ? Mes souvenirs me trahissent-ils quand je dis que, selon toi, le droit naturel, c'est la *confiscation violente de ce que possèdent* les personnes inférieures par quiconque leur est supérieur, c'est la domination du meilleur sur le pire et c'est la distribution inégale des biens, de telle sorte que l'élite ait plus que les personnes de seconde zone ? » (488b).

Le public tout entier frémit d'horreur devant cette Force menaçante anéantissant les droits des citoyens ordinaires. Mais dans quelle mesure la solution de Socrate est-elle *techniquement* différente ? Une fois de plus, laissez quelques instants sur scène les protagonistes en tenue de ville, sans l'impressionnant costume de la morale, et écoutez attentivement comment Socrate décrit la manière dont il convient de résister à la *même* foule rassemblée. Cette fois, c'est le pauvre Polos qui va subir l'attaque de « la torpille » — surnom de Socrate :

> Le problème, Polos, c'est que tu essaies sur moi le type de réfutation rhétorique que les *gens de tribunaux* croient efficace. Là aussi, vois-tu, les gens pensent établir la mauvaise foi de la partie adverse en produisant *un grand nombre de témoins éminents* à l'appui de leur thèse, alors que leur adversaire s'avance en compagnie d'un *unique témoin*, voire d'aucun. Cette sorte de réfutation, en tout cas, *ne vaut absolument rien dans le contexte de la vérité* puisqu'il est parfaitement possible à quiconque de perdre un procès à cause d'une *horde de témoins* — dont la respectabilité n'est guère plus qu'une façade — ayant tous déposé faussement contre lui (471e-472a).

Combien de fois cette position n'a-t-elle pas été admirée ! Combien de voix n'ont-elles pas frémi en commentant le courage d'un homme seul face à la populace, comme sainte Geneviève arrêtant les hordes d'Attila par la seule grâce de sa vertu ! Oui, tout ceci est admirable, mais pas plus que lorsque Calliclès invoque une loi naturelle. L'objectif est identique, et même Calliclès, dans sa définition la plus véhémente de l'hégémonie par la





force, ne rêve jamais d'une position aussi dominante, aussi exclusive, aussi incontestée que celle que Socrate exige pour « son » savoir. C'est un grand pouvoir que Socrate réclame, le comparant au savoir du médecin sur le corps humain, puisqu'il peut asservir toutes les autres formes de techniques et de savoir-faire : « Ils ne se rendent pas compte qu'il conviendrait qu'un tel art soit *dominant*, qu'il use *librement* des produits de toutes ces autres techniques, parce qu'il sait — ce qui n'est le cas d'aucune d'entre elles — quels aliments et quelles boissons favorisent ou non une bonne condition physique. C'est pourquoi *les autres techniques* ne sont bonnes qu'aux *tâches serviles, subalternes et dégradantes*, et devraient être subordonnées, *en droit*, à l'éducation physique et à la médecine » (517e-518a).

La vérité entre en scène, et l'agora se vide. Un seul homme peut triompher de tous. Dans le « contexte de la vérité », comme dans celui de l'« aristocratie », les hordes sont vaincues par une force — oui, une force — supérieure à la réputation et à la force physique du peuple ainsi qu'à son savoir pratique, vague et vain. Quand la Force entre en scène, comme je l'ai dit plus haut, ce n'est pas sous la forme d'une foule mais sous celle d'un homme seul *contre* la foule. Quand la vérité entre en scène, ce n'est pas sous la forme d'un homme seul contre tous, mais sous celle d'une loi naturelle, impersonnelle et transcendante, une Force plus forte que la Force. Parce qu'ils ont été forgés par la raison, les arguments deviennent imbattables. C'est cela que Calliclès a raté, le pouvoir de l'égalité géométrique : « Tu as négligé la géométrie, Calliclès ! » Le jeune homme ne s'en remettra jamais.

Que Calliclès et Socrate se comportent comme deux frères siamois dans ce dialogue apparaît clairement dans les nombreux parallèles que Platon établit entre les solutions de ses deux héros. Socrate compare l'attachement servile de Calliclès envers le peuple à son propre attachement servile envers la philosophie :

> J'aime Alcibiade, fils de Clinias, et la philosophie ; tes deux amours sont la *populace* athénienne et Demos, fils de Pyrilampe... Aussi, plutôt que de te montrer surpris par toutes les choses que j'ai dites, tu devrais empêcher ma chère philosophie d'exposer ces opinions. Tu vois, mon ami, elle *reprend inlassablement* les conceptions que tu viens d'entendre de ma bouche, et elle est bien *moins inconstante* que mon autre amour. Je veux dire que les propos d'Alcibiade varient selon le moment, mais que *les vues de la philosophie ne changent jamais* (481d-482a).

Contre les caprices du peuple d'Athènes, contre les coups de tête d'Alcibiade, Socrate a trouvé un ancrage lui permettant d'avoir raison de n'importe quelle divagation ; mais c'est également ce que Calliclès, malgré les remarques narquoises de Socrate, pense des lois naturelles : elles le mettent à l'abri des toquades du peuple assemblé. Il y a, c'est certain, une grande différence entre ces deux ancrages, mais celle-ci devrait profiter au vrai Calliclès anthropologique, pas à Socrate : l'ancrage du brave type est attaché à l'autre monde, au royaume éthéré des ombres et des fantômes, tandis que celui de Calliclès, au moins, se trouve assuré par la substance solide et résistante du corps politique. Laquelle de ces deux assises est-elle la plus fiable ? Aussi incroyable que cela paraisse, Platon s'arrange pour nous faire croire que c'est celle de Socrate !

La beauté du dialogue, comme il a souvent été remarqué, réside principalement dans l'opposition entre deux scènes parallèles, l'une dans laquelle Calliclès se moque de Socrate, incapable de se défendre devant le tribunal de ce monde, et l'autre, à la fin, quand Socrate se moque de Calliclès, incapable de se défendre devant le tribunal d'outre-tombe présidé par Hadès. Premier round :

> Socrate, tu négliges des questions que tu ne devrais pas négliger. Considère la noblesse de caractère dont la nature t'a doté ! Et pourtant, si tu es célèbre, c'est de te conduire comme un adolescent. Tu ne pourrais pas prononcer un discours qui puisse *convenir aux institutions* qui administrent la justice, ni lancer un appel qui soit *crédible* et *emporte l'adhésion*... Voici le problème ; si toi, ou quelque autre de ton espèce, étais arrêté et traîné en prison, injustement accusé de quelque crime, tu serais *incapable* — et je suis sûr que tu en es bien conscient — de faire quoi que ce soit pour ta personne. *En proie à des vertiges, bouche bée*, tu ne saurais quoi dire (485e-486b).

Quelle situation terrible, pour un Grec, que de rester sans voix au beau milieu de la foule, terrassé par une accusation déloyale. Remarquez bien que Calliclès ne reproche pas à Socrate d'être trop orgueilleux, mais d'être un adolescent incapable, minable et stupide. Calliclès jouit d'une faculté propre qui lui vient de l'antique tradition aristocratique : un talent inné à discourir qui lui fait trouver le mot juste contre les conventions créées par les « citoyens de seconde zone ».

Pour trouver une riposte à cette attaque, Socrate doit attendre la fin du dialogue et abandonner sa dialectique de questions et





réponses pour se lancer dans une histoire crépusculaire. Dernier round :

> Je pense qu'il *y a un vice en toi* qui t'empêchera de te défendre quand le temps sera venu pour toi de subir le jugement et l'appréciation dont je viens de parler. Au lieu de cela, quand tu t'avanceras pour être jugé par le fils d'Égine [Rhadamanthe], qu'il t'agrippera et t'entraînera, *ta tête tournera et ta bouche béera* dans *ce* monde-*là*, comme ma tête et ma bouche le feraient dans *ce* monde-*ci*, et il y a gros à parier que quelqu'un te frappera au visage et, de manière plus générale, t'injuriera comme si tu étais un *rien-du-tout* sans le moindre *statut* (526e-527a).

Le tableau est superbe, n'en doutons pas, avec ses ombres nues arpentant un enfer de papier mâché et ses brumes et nuées flottant, en longues traînes, dans l'air. « Ce que tu décris arrive un peu trop tard, Socrate, aurait pu répliquer le Calliclès historique et anthropologique, parce que la politique ne concerne pas des morts nus, vivant dans un monde de fantômes, jugés par des fils de Zeus dont on n'est pas sûr qu'ils existent, mais des corps vêtus et vivants, assemblés sur l'agora, sous le soleil radieux de l'Attique, avec leur statut et leurs amis, et essayant de décider quoi faire, ici et maintenant. » Mais, à ce moment précis — heureuse coïncidence —, Platon coupe la parole au Calliclès de paille. Autant pour la méthode dialectique et l'appel à la « communauté de libre parole » ! Quand l'heure du jugement arrive, Socrate parle seul, sur ce mode épidictique qu'il méprise tellement (465e).

Il est dommage que le dialogue se termine sur un appel — ô combien admirable mais vide ! — aux ombres de la politique ; Calliclès aurait en effet pu montrer que Socrate n'hésite pas, lui non plus, à faire montre, lorsqu'il définit sa propre manière de traiter le peuple, de l'hédonisme égoïste et extravagant qui l'ont rendu, lui Calliclès, si abject aux yeux de la foule assemblée dans ce théâtre : « Quant à moi, mon ami, mieux vaudrait que je sois un musicien flanqué d'une lyre désaccordée ou que je doive diriger un chœur cacophonique, mieux vaudrait que *la plupart des gens* estiment mes convictions mal fondées et fallacieuses, plutôt que de contredire *une seule personne* — *moi* — et de me trouver en désaccord *avec moi-même* » (482b-c).

« Périsse le peuple d'Athènes, lançait le Calliclès de paille, pourvu que j'aie du bon temps et que j'arrache tout ce que je peux des mains des débris humains de seconde zone ! » En quoi l'appel de Socrate est-il moins égoïste ? « Périsse le monde entier, pourvu

que je m'accorde non pas simplement avec une autre personne — comme, nous le verrons, il l'a précédemment dit à Polos — mais avec moi-même ! » Sachant que Platon dénature délibérément la position de Calliclès et de Gorgias, alors qu'il présente un Socrate ayant toujours le dernier mot et se montrant parfaitement responsable, lequel est le plus dangereux, le savant fou agoraphobe ou la « blonde brute de proie » ? Lequel est le plus nuisible à la démocratie, la Raison ou la Force ? Durant tout le dialogue, le parallélisme s'impose entre les solutions des deux sparring-partners.

Et cependant, dans le même temps, tant que nos yeux restent braqués sur la scène, ce parallélisme est totalement invisible. Pourquoi ? À cause de la définition du savoir que Socrate fait prévaloir par la force sur celle de Calliclès. Voilà le point où la symétrie se brise ; voilà ce qui oblige Calliclès à sortir sous les huées, et peu importe le nombre de nietzschéens qui essaieront plus tard de le pousser à nouveau sur les planches. Le CQFD de l'apodictique rejoint le knock out de l'épidictique...

## Joute triangulaire entre Socrate, les sophistes et le peuple

Jamais, dans les trois dialogues du *Gorgias*, la Force et la Raison, *Might* et *Right*, ne semblent pouvoir être comparées ; nous verrons plus loin pourquoi. Les deux choses qui, par contre, maintiennent tout au long du dialogue suffisamment d'éléments de comparaison pour pouvoir être discutées, sont les qualités respectives de deux types de savoir spécialisé : le premier détenu par Socrate, le second par les rhétoriciens (un mot qui apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans le *Gorgias*). Ce qui va de soi, tant pour Socrate que pour les sophistes de paille, est qu'une forme de savoir spécialisé est indispensable, que ce soit pour amener le peuple d'Athènes à se comporter de la manière souhaitée ou le mettre sur la touche et lui clouer le bec. Ils ne s'attardent guère sur la solution évidente — que nous explorerons dans le chapitre 8 — au problème qui hante l'agora, encore qu'elle figure dans le dialogue, du moins en tant que scénario négatif : le corps politique assemblé dans le but de prendre des décisions *ne peut* se fonder sur un unique savoir spécialisé, étant donné les contraintes de nombre, de globalité, d'urgence et de priorité qu'impose l'exercice de la politique en temps réel. Aboutir à une décision sans recourir à une loi naturelle impersonnelle, que seuls des experts maîtrisent, exige un savoir diversifié, aussi multiple que la multitude elle-même. *Le savoir appliqué au*





*tout requiert la contribution de tous, pas d'une minorité*. Mais ce serait un scandale pour Calliclès comme pour Socrate, un scandale dont le nom n'a pas varié depuis des millénaires : la démocratie.

Ici encore, le différend entre les deux complices est secondaire comparé à leur parfaite entente, puisqu'il porte sur la façon de museler le peuple le plus sûrement et le plus hermétiquement possible. En la matière, Calliclès va vite perdre du terrain. Après avoir convenu, animés tous deux du même paternalisme, que les experts sont nécessaires pour « veiller sur une communauté et ses citoyens » (513e), ils ergotent sur le type de savoir qui conviendrait le mieux. Les rhétoriciens disposent d'un type de savoir spécialisé, Socrate d'un autre. Le premier est épidictique, le second apodictique. Le domaine du premier est le terrain risqué de l'agora, celui du second le cadre paisible et protégé du colloque singulier que Socrate entretient avec ses disciples. Au premier abord, on a l'impression que Socrate devrait perdre à ce jeu : disposer d'une méthode pour circonvenir les citoyens de l'agora ne présente strictement aucun intérêt si cette méthode est agoraphobe et ne marche qu'en tête à tête. « Je suis satisfait, confesse naïvement Socrate à Polos, si *tu* témoignes de la validité de mon argument, et je ne sollicite *que* ton vote, *sans me soucier de ce que pensent tous les autres* » (476a). Mais la politique impose précisément que l'on « se soucie de ce que pensent tous les autres ». Ne solliciter qu'un unique vote est pire qu'un crime, c'est une erreur politique. Aussi, Calliclès, quand il reproche à Socrate son comportement infantile, devrait-il remporter la victoire : « Même une telle personne, naturellement douée, ne deviendra pas un *vrai homme*, parce qu'elle évite le *cœur de sa communauté* et la *chair même de l'agora*, qui sont les lieux où, comme nous l'explique Homère, un homme "*acquiert de la distinction*". Au lieu de cela, il passe le reste de sa vie *dans quelque coin écarté à chuchoter* avec trois ou quatre jeunes hommes, plutôt que d'exprimer au grand jour d'*importantes* et *conséquentes* idées » (485d-e).

Logiquement, le dialogue devrait donc s'achever sur une dernière scène, celle où Socrate serait renvoyé à ses chères études, la philosophie n'étant rien d'autre qu'une obsession spécialisée sans intérêt pratique, sans relation avec ce que les « vrais hommes » font pour « acquérir de la distinction » grâce à « d'importantes et conséquentes idées ». Ce qui est exactement le cas de la rhétorique. Mais ce n'est pas ce que nous avons fait en réinventant, encore et toujours, le pouvoir de la Science avec un grand S. Avec le « contexte de vérité » que Socrate met au premier

plan, le triomphe de Calliclès devient impossible. C'est un procédé très subtil, mais il suffit à renverser le cours logique du dialogue et à faire gagner Socrate là où il aurait dû perdre.

Qu'est-ce que le raisonnement apodictique apporte de plus qui le rende supérieur aux lois naturelles invoquées par les sophistes contre les conventions établies par « des esclaves et un ramassis de déchets humains » ? Son raisonnement est *indiscutable* :

> SOCRATE : Mais le savoir peut-il indifféremment être vrai ou faux ?
>
> GORGIAS : Certainement pas.
>
> SOCRATE : Il est alors manifeste que la conviction [*pistis*] et le savoir [*épistèmè*] ne sont pas pareils (454d).

La transcendance des sophistes sort du cadre de la convention mais pas de celui de la controverse, puisque les questions de la supériorité, des dons, de la naissance, de l'éducation ouvrent la voie à une litanie de discussions, comme on peut le constater aujourd'hui encore avec les discussions sur les rôles respectifs de l'inné et de l'acquis. Calliclès a imaginé un moyen de réduire l'importance physique de la foule, en poids et en nombre, mais pas d'échapper entièrement au *site* de cette agora bondée de monde. La solution de Socrate est beaucoup plus robuste. Le fabuleux secret de la démonstration mathématique, dont il est le détenteur, consiste en une méthode de persuasion étape par étape qui force l'assentiment en toute matière. Cependant, rien ne permet, en l'état, à ce mode de raisonnement d'être applicable dans les conditions extrêmement dures de l'agora, où il serait aussi utile, pour reprendre un vieux slogan féministe, qu'une bicyclette à un poisson. Il faut donc que Socrate se remette au travail s'il veut pouvoir faire usage de cette arme. Il doit d'abord désarmer tous les autres, ou du moins leur faire croire qu'ils sont complètement désarmés. « Alors, nous ferions mieux de penser qu'il existe *deux sortes* de persuasion, l'une qui apporte la conviction *sans la compréhension*, alors que l'autre apporte le *savoir* [*épistèmè*] » (454e).

*Épistèmè*, que de crimes n'a-t-on commis en ton nom ! C'est le pivot sur lequel la totalité de cette histoire s'articule. Cette opposition est si vénérable, contrairement à la lutte évidemment truquée entre la Force et la Raison, que nous pourrions ici nous décourager et ne pas voir à quel point l'argument est illogique et saugrenu. Toute la différence entre les deux sortes de persuasion repose sur trois petits mots anodins : « sans la compréhension ». Mais la compréhension *de quoi ?* Si nous entendons par là la compréhension des conditions très spécifiques de félicité dans la discussion





politique — c'est-à-dire le nombre, l'urgence et la priorité —, alors Socrate est dans l'erreur. Si l'on peut être sûr d'une chose, c'est que c'est le raisonnement apodictique des causes et des conséquences, l'*épistèmè*, qui ne sert rigoureusement à rien et qui se retrouve « sans la compréhension », puisqu'il est incapable de prendre en compte les conditions pragmatiques de la prise de décision lorsqu'elle porte sur ce qu'il convient de faire, dans la chair même de l'agora, où dix mille personnes parlent en même temps. À lui seul, Socrate ne peut substituer à ce savoir pragmatique *in situ* son savoir, tout-terrain, de la démonstration. Son dard de torpille confond les esprits et les réduit au silence, mais son pouvoir de dissuasion n'a aucune pertinence dans le cadre de l'agora. Il a besoin d'aide. Qui va lui donner un coup de main ? Les faire-valoir imaginés par Platon, qui, en vrais hommes de paille, tombent opportunément dans le panneau, comme d'habitude.

Le dialogue ne pourrait fonctionner ni Socrate triompher contre vents et marées si les marionnettes sophistes ne partageaient pas sa répugnance vis-à-vis des tours de main et des bricolages dont usent les gens ordinaires dans leurs occupations quotidiennes. Aussi, lorsque Socrate établit une distinction entre vrai savoir et savoir-faire, les sophistes (de paille) ne protestent pas puisqu'ils professent le même mépris aristocratique à l'encontre des tâches pratiques : « Absolument aucun savoir spécialisé ne participe à la façon dont elle [la cuisine] vise le plaisir ; elle ne s'intéresse ni à la nature de celui-ci ni à la raison de son apparition... La seule chose dont elle [la cuisine comme activité technique] soit capable est de se souvenir d'une *routine* que l'*habitude* et l'*expérience* ont fini par *fixer*, et c'est aussi sur la routine qu'elle se base pour nous procurer des sensations agréables » (501a-b).

Il est assez piquant de constater que cette définition d'un savoir-faire purement pratique, bien qu'étant l'expression d'un profond dédain, correspond à ce que les psychologues, les pragmatistes et les anthropologues de la connaissance appelleraient aujourd'hui un « savoir » (Hutchins, 1995 ; Rotman, 1993). Mais le plus important est que cette distinction elle-même *n'a d'autre contenu que* le mépris de Socrate envers les gens ordinaires. Socrate, ici, marche sur des œufs. La distinction entre savoir et savoir-faire pratique lui permet d'en appeler à une loi naturelle supérieure qui fasse régner le silence, mais l'application même de cette loi exige que soient muselées les dix mille personnes vaquant à leurs petites affaires quotidiennes « sans savoir ce qu'elles font ». S'ils savaient ce qu'ils sont en train de faire, la distinction se perdrait. Si, par conséquent, cette ligne de démarcation radicale n'est pas

imposée par la force brute — ce qui fut, de tout temps, la vraie mission de l'épistémologie —, le « contexte de la vérité » n'aura aucun poids dans l'atmosphère malsaine du débat public. Il s'agit d'un des rares cas en histoire où la « force brute » a été utilisée. De quoi disposons-nous pour que cette division devienne effective ? *Uniquement* des paroles de Socrate — et de l'abdication résignée de Gorgias, Polos et Calliclès lorsqu'ils adoptent la définition de Socrate, le tout étant soigneusement réglé par la machinerie théâtrale de Platon. Ce qui représente finalement très peu de conditions pour un appel inconditionnel à une « loi impersonnelle » et « non construite de main d'homme ».

Comme Lyotard le fit valoir (Lyotard, 1983), et comme Barbara Cassin l'a récemment démontré de façon très vigoureuse (Cassin, 1995), distinguer ces deux formes de savoir et instituer la différence radicale entre Force et Raison nécessite un *coup de force* — celui qui, en l'occurrence, exclut les sophistes de la philosophie et les gens ordinaires du savoir rigoureux. Sans ce coup de force, le savoir spécialisé de la démonstration ne pourrait prendre le pas sur le savoir — précis, subtil, nécessaire, distribué, indispensable — des membres du corps politique, qui, sur l'agora, assument la prise de décision sur ce qu'il convient de faire par la suite. L'*épistèmè* ne remplacerait pas la *pistis*. Le raisonnement apodictique resterait bien sûr important, mais *sans qu'il se trouve aucunement lié à la question de savoir comment discipliner au mieux la foule*. Comme toujours lorsque naît un nouveau régime politique, c'est un coup de force sanglant qui en sacre l'indiscutable légitimité. En l'occurrence, et c'est toute la beauté du drame, le sang versé *est le propre sang de Socrate*. Ce sacrifice rend l'opération encore plus irrésistible et la légitimité encore plus incontestable. Lorsque le rideau se baissera, plus un seul mouchoir ne devrait être sec dans le théâtre...

Dans cette action dramatique, les sophistes (de paille) ne font pas le poids, et, après avoir commencé par reconnaître que le savoir spécialisé doit remplacer celui de la pauvre foule ignorante, puis que le savoir de la démonstration est absolument — et non relativement — différent des tours de main et des bricolages des gens ordinaires, ils doivent admettre que leur propre forme de savoir spécialisé est vide. Rétrospectivement, les fanfaronnades de Gorgias semblent singulièrement stupides : « Cela ne simplifie-t-il pas les choses, Socrate ? La rhétorique est le seul domaine de savoir spécialisé qu'il t'est besoin d'étudier. Tu *peux ignorer tout le reste* et cependant te jouer des meilleurs spécialistes » (459c).





Nous verrons dans le prochain chapitre que cette réponse en apparence cynique revient, en fait, à une définition très précise de la nature *non* spécialisée de l'action politique. Si, toutefois, nous nous accordons à négliger ce point, si nous acceptons l'épreuve et mettons en compétition le savoir spécialisé des scientifiques et celui des rhétoriciens, la sophistique prend immédiatement l'apparence d'une vaine manipulation. Comme si on faisait concourir une voiture de formule 1 dans un marathon ; la superbe mécanique ridiculisera les malheureux coureurs, si lents.

> SOCRATE : En regard de phénomènes comme ceux que tu rapportes, elle s'annonce comme *quelque chose de surnaturel, doté d'un pouvoir gigantesque*.
>
> GORGIAS : Et tu n'en connais pas la moitié, Socrate ! Presque toutes les œuvres humaines sont de la compétence de la rhétorique... Souvent, dans le passé, lorsque je me suis rendu avec mon frère ou quelque autre médecin chez un de leurs patients refusant de prendre son remède, de laisser le médecin l'opérer ou le cautériser, ce dernier se montra incapable de persuader le patient d'accepter son traitement, tandis que j'y réussis, *alors même que je n'avais d'autre savoir spécialisé à produire que celui de la rhétorique*. (456a-b)

Il nous a fallu des siècles de conditionnement pavlovien pour considérer comme cyniques des déclarations comme celle-là : le Gorgias réel met ici le doigt sur *l'impuissance* des spécialistes à obtenir des gens qu'ils prennent ensemble des décisions difficiles. Le Gorgias réel fait donc valoir un art extraordinairement subtil, que Socrate refuse de reconnaître (quoique, par ailleurs, il y excelle) ; le Gorgias marionnette, lui, n'a d'autre rôle que d'assurer sottement que tout savoir scientifique est inutile. Après la mise en scène de leur défaite, les rhétoriciens posent d'eux-mêmes la tête sur le billot. Ayant commencé par accepter que la rhétorique est un savoir spécialisé, qui par la suite s'est révélé vide, ils se retrouvent finalement exclus à jamais du savoir, leur art étant qualifié de pure « flatterie » (502d), un de ces nombreux types de savoir-faire populaires fumeux desquels la rhétorique ne peut être distinguée. « Eh bien, Gorgias, selon moi, cela *ne participe pas* d'un savoir spécialisé ; les seules choses nécessaires sont un esprit *perspicace*, quelque *courage* et un talent naturel pour l'*entregent*. Le terme général que j'utilise pour qualifier cela est "flatterie", et cela me paraît être une activité à multiples facettes, dont une des branches est la *cuisine*. Et ce que je dis de la cuisine est qu'elle a bien l'apparence d'une branche d'un savoir spécialisé,

mais que, en fait, il n'en est rien : c'est un *tour de main acquis par l'habitude* [*ouk estin technè, all'empeiria kai tribè*] » (463a-b).

L'aspect le plus troublant, qui retiendra plus loin toute notre attention, est que, alors même qu'il assène ce célèbre *coup de grâce*, Socrate continue à louer malgré lui la rhétorique. Comment ne pas considérer comme des qualités positives le fait d'être « perspicace », d'avoir du « courage » et de l'« entregent » — autant de talents qui ne font certainement pas défaut à Socrate en dépit de ses dénégations ? Et d'ailleurs, quel mal y a-t-il à avoir autant de talent qu'un bon cuisinier ? Je préfère, quant à moi, un bon chef à plusieurs mauvais professeurs ! Et néanmoins, Socrate a gagné la partie. Le plus faible a retourné la situation à son avantage contre le plus fort. Le moins logique — au sens où cette position est celle d'une minorité privilégiée — l'a remporté contre la logique « universelle » — au sens où tout le monde s'occupe en même temps de l'ensemble du corps politique. Socrate, qui, de son propre aveu, est le moins apte à gouverner le peuple, règne sur eux tous — du moins depuis les îles des Bienheureux, opportunément lointaines : « Je pense, dit-il, mettant dans ses paroles une bonne dose d'ironie, que je suis le seul véritable praticien de la politique à Athènes aujourd'hui, le *seul exemple d'un vrai homme politique* » (521d).

Et c'est exact : aucune tyrannie n'a duré plus longtemps que celle de cet homme mort, sacrifié, sur les vivants, aucun pouvoir ne fut plus absolu, aucun règne moins contesté.

La défaite des sophistes (de paille) n'est rien comparée à celle des Athéniens ordinaires, comme peut le montrer un résumé de la situation. Les « esclaves » et le « ramassis de déchets humains » sont les grands absents, sans même, comme dans les tragédies classiques, un chœur pour défendre le sens commun dont ils sont dotés. Si nous nous mettons à lire attentivement ce si célèbre dialogue, nous n'y découvrons pas seulement une lutte entre Calliclès (ou la Force) et Socrate (la Raison), mais *deux* controverses qui se chevauchent, dont seule la première a été traitée, *ad nauseam*. Celle-ci met aux prises le sage avisé et la brute blonde, un spectacle de marionnettes si magnifiquement mis en scène que les petits enfants hurlent, de peur que la Force ne triomphe de la Raison. (Comme nous l'avons vu précédemment, cela ne ferait aucune différence si l'intrigue devait plus tard être revue par un scénariste nietzschéen et mettait alors aux prises le beau et radieux Calliclès, ancêtre de la race des maîtres, et Socrate, héritier dégénéré d'une race de prêtres et d'hommes du *ressentiment*. Nous, les enfants, serions toujours supposés hurler, cette fois de peur que la





Raison ne triomphe de la Force et ne la transforme en un mouton faible et soumis.)

Mais il y a une *autre* lutte, qui se déroule sans bruit, en coulisses, celle qui oppose le peuple d'Athènes, les dix mille sots, à Socrate et Calliclès, les deux compères qui *s'accordent sur tout* et *ne* divergent *que* sur le moyen le plus sûr de bâillonner la foule. Comment pouvons-nous modifier l'équilibre des forces en notre faveur, clouer le bec à la multitude, mettre un terme aux turbulences de la démocratie ? Par un appel à la raison, à la géométrie, à la proportion ? Ou en recourant à la vertu et à l'éducation aristocratiques ? Socrate et Calliclès sont seuls contre la foule ; chacun d'eux veut dominer la rue et récolter une part disproportionnée de lauriers, que ceux-ci proviennent de ce monde ou bien de l'autre.

La lutte entre la Force et la Raison est réglée comme un match de catch, et occulte l'*alliance* passée entre Calliclès et Socrate, chacun acceptant de servir de faire-valoir à l'autre. Pour éviter de tomber sous l'emprise de la Force, acceptons sans condition l'autorité de la Raison — telle est la version originale du dialogue. La version révisée revient au même, à une inversion près : pour éviter de tomber sous l'emprise de la Raison, acceptons sans condition de nous soumettre au bras de la Force. Mais, entre-temps, silencieux et muet, perplexe jusqu'à l'hébétude, le peuple d'Athènes reste en coulisses, attendant que ses maîtres aient décidé du meilleur moyen de contrebalancer sa « force physique » — qui pourrait être réduite à néant s'il n'était si nombreux. Oui, il est trop nombreux, trop nombreux pour gober davantage ce conte pour gosses d'un affrontement cosmique entre *Might* et *Right*. Aujourd'hui, on distingue trop bien les mains des montreurs de marionnettes, et le spectacle scandaleux de Socrate et Calliclès, les archirivaux, bras dessus bras dessous, est une expérience aussi édifiante pour les petits enfants que de voir, après le baisser du rideau, les comédiens qui viennent de jouer *Hamlet* installés au pub, en train de boire ensemble à grands éclats de rire.

Une telle expérience devrait nous apporter un peu de maturité et de sagesse. Au lieu de l'opposition dramatique entre la Force et la Raison, nous devons à présent envisager *trois* types différents de forces (ou trois types différents de raisons — le choix de l'un ou l'autre de ces mots n'apportant plus, à partir de maintenant, *aucune nuance décisive*) : la force de Socrate, la force de Calliclès et la force du peuple. Ce n'est plus un dialogue mais un trilogue qui nous occupe. La contradiction absolue entre les deux célèbres protagonistes s'est transformée en une compétition plus ouverte

où deux luttes à la corde se déroulent simultanément : l'une qui voit s'affronter nos deux héros et l'autre, que les philosophes ne veulent pas encore reconnaître, qui oppose nos deux héros, cette fois du *même* côté de la corde, aux dix mille citoyens ordinaires tirant à l'autre extrémité. Le principe du tiers exclu, qui semble si capital dans le cadre du choix décisif entre la Force et la Raison — « Choisis ton camp sans délai ou tous les diables de l'enfer se déchaîneront ! » — vole en éclats maintenant qu'existe *une tierce partie,* le peuple d'Athènes réuni. *Le tiers exclu, c'est le Tiers État !* Le philosophe ne s'échappe pas de la caverne, il y expédie le peuple tout entier et le soumet à une diète stricte : sans rien d'autre à se mettre sous la dent que des ombres !

Dorénavant, lorsque l'on nous mettra en garde contre la loi de la rue, nous pourrons demander en toute quiétude : « Voulez-vous parler de la loi solitaire de Calliclès ou de celle de l'assemblée muette "des esclaves et du ramassis de déchets humains" ? » Lorsque l'on agitera comme un chiffon rouge le petit mot « social », nous serons en mesure d'en dégager deux sens différents : celui qui désigne le pouvoir de la force de Calliclès contre la raison de Socrate, et celui qui désigne la résistance de la foule, jamais encore décrite, aux tentatives combinées de Socrate *et* de Calliclès en vue d'exercer sur elle une forme de pouvoir solitaire. Deux hommes, faibles, nus et arrogants d'un côté ; la cité d'Athènes de l'autre, avec ses enfants, ses femmes et ses esclaves. La guerre de deux contre tous, l'étrange guerre menée par un duo essayant de nous faire croire que, *sans eux*, ce serait la guerre de tous contre tous.



# 8

## Une politique affranchie de la science

La mère de Napoléon avait coutume de se moquer des accès de colère de son empereur de fils en lui lançant : « *Commediante ! Tragediante !* » Nous pourrions brocarder de la même manière les deux races de maîtres, celle qui descend de Socrate, celle qui descend de Calliclès. Côté comédie, nous trouvons la lutte entre la Force et la Raison ; côté tragédie, la distinction absolue entre *épistèmè* et *pistis*, distinction dont l'origine douteuse, un coup de force, est purifiée par le sang d'un martyr. Mais nous pouvons aussi tourner nos regards vers le Tiers État et discerner dans le *Gorgias* la trace d'une autre voix, qui n'est ni de la comédie ni de la tragédie, mais tout bonnement de la prose. L'époque où écrit Platon est relativement proche des temps heureux où la politique était respectée pour ce qu'elle est, c'est-à-dire avant que ne s'impose la mise en scène, conçue par Socrate et Calliclès associés, que j'ai définie comme « l'inhumanité contre l'inhumanité ». Comme l'écrit Rousseau dans l'avant-propos du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[1] :

> Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine... a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable ; et l'on n'y retrouve plus, au lieu d'un être agissant toujours par des principes certains et invariables, au lieu de cette céleste et majestueuse simplicité dont son auteur

1. Éd. Marc Michel Rey, Amsterdam, 1775.

l'avait empreinte, que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner et de l'entendement en délire.

Nous devrions donc, un peu comme le ferait un archéologue, reconstituer, à partir des vestiges épars dans le dialogue, le corps politique originel, tel qu'il était avant qu'il ne fût réduit en pièces — à la différence près que, à l'inverse de Rousseau, il s'agit de libérer la politique de l'épistémologie (politique) qui l'a rendue méconnaissable. Il est temps d'affranchir la politique d'un excès de Raison.

En dévidant l'écheveau des aventures de la Raison, nous pouvons imaginer à quoi le corps politique ressemblait avant de devenir une impossible chimère, un animal monstrueux dont, encore de nos jours, l'agitation remplit les maîtres d'horreur. Il va sans dire qu'il s'agit d'un essai d'archéologie-fiction, de l'invention d'un temps mythique où le parler-vrai politique aurait été parfaitement compris, un monde disparu, victime d'une accumulation d'erreurs et de dégradations.

## Comment Socrate révèle malgré lui la vertu de l'énonciation politique

Dans le chapitre 7, nous avons relevé quelques spécificités du débat politique. Pour reconstruire l'image du corps politique originel, il nous suffit de considérer *positivement* la longue litanie des commentaires négatifs de Platon : ils font apparaître en creux ce que l'on perd quand on passe de ce qui fut, jusqu'alors, un savoir sur la totalité distribué dans la totalité à un savoir d'expert aux mains d'une minorité. Ce petit exercice d'archéologie-fiction nous permet ainsi d'être les témoins privilégiés de deux phénomènes simultanés : un exposé précis des conditions de félicité propres à la politique *et* leur destruction systématique par Platon, qui en fait un champ de ruines. Nous sommes donc témoins du geste iconoclaste qui anéantit notre si précieuse capacité à parler vrai en politique — mais aussi des conditions de sa possible reprise.

Le dialogue est très explicite sur cet acte iconoclaste, puisque Socrate avoue : « Tu vois, selon moi, la rhétorique est le *spectre* d'une branche de la politique [*politikès morious eidôlon*] » (463d). Et c'est exactement ce que lui et ses compères ont fait : d'un corps politique bien portant, rose, vivant, actif et rétif, ils ont fait un spectre en l'invitant à se soumettre à un régime sec de





savoir d'expert auquel un tel organisme ne saurait survivre. Ils l'ont transformé en *eidôlon* sans comprendre qu'en l'annihilant de la sorte ils nous ôtaient une part de notre humanité.

Comme Gorgias le fait justement remarquer, la première spécificité du discours politique est qu'il est public et n'a pas sa place dans la calme solitude du cabinet ou du laboratoire :

> GORGIAS : Quand je dis qu'il n'y a rien de mieux, Socrate, ce n'est que la vérité. Elle [la rhétorique] est garante des *libertés individuelles* et offre à l'individu la possibilité d'acquérir un poids politique dans sa communauté.
>
> SOCRATE : Oui, mais qu'*est*-elle donc ?
>
> GORGIAS : Je parle de la capacité à user de la *parole* pour persuader — les jurés des tribunaux, les membres du *Conseil*, les citoyens *participant à l'Assemblée* —, bref, pour *emporter l'adhésion* dans tout ce que le *corps citoyen* compte comme *réunions* publiques, quelles que soient leurs formes (452d-e).

Comme nous venons de le voir, cette condition très spécifique du discours politique qui consiste à pouvoir s'adresser aux différentes formes d'assemblées constitutives de la vie athénienne (tribunaux, conseils, assemblées, enterrements, cérémonies ; autant de réunions privées ou publiques) est repoussée par Socrate et devient une tare, alors même que sa propre insuffisance, son incapacité à vivre sur l'agora — quoiqu'il y passe tout son temps et semble y prendre un immense plaisir ! — est louée comme sa plus noble qualité :

> *Je n'ai rien d'un politicien*, Polos. Il se trouve que, le sort l'ayant voulu, je fis partie du Conseil l'année passée, et quand ce fut au tour de ma tribu d'assurer *le pouvoir exécutif* et que je dus soumettre au vote une question, *je me couvris de ridicule, ne sachant comment il convenait de s'y prendre*. Aussi, je te prie de ne pas me parler non plus maintenant de faire voter la présente Assemblée... Mon savoir d'expert se limite à la production d'*un unique témoin* — la personne avec laquelle je suis en discussion — pour appuyer mes idées et *je ne prête aucune attention au grand nombre* de gens ; je sais comment demander à une unique personne de voter, et *je ne peux même pas imaginer de m'adresser à des gens réunis en groupes importants* (473e-474a).

Malheureusement pour lui, « s'adresser à un grand nombre de gens » et « prêter attention » à ce qu'ils projettent, pensent et désirent, est exactement l'objet des discussions de cette rhétorique

tellement décriée. Si Socrate est si fier de « ne pas être un politicien », pourquoi fait-il la leçon à ceux qui sont plus compétents que lui et pourquoi ne se cantonne-t-il pas à sa propre discipline, égoïste, spécialisée, experte ? À quoi peut servir un agoraphobe au sein de l'Agora ? C'est ce que Calliclès (le Calliclès réel, historique, anthropologique, dont la présence en creux reste perceptible dans le dialogue) fait, fort justement, remarquer :

> En pratique, les philosophes *ne comprennent ni la législation de leur communauté*, ni la façon de *haranguer* les *assemblées* politiques ou privées, ni le type de choses que les gens *apprécient et désirent*. Bref, ils ne sont absolument *pas en prise avec la nature humaine*. Lorsqu'ils entreprennent de se mêler d'une *tâche pratique*, à titre privé ou politique, ils sont *parfaitement ridicules* — exactement comme, j'imagine, les politiciens le sont lorsqu'ils se trouvent confrontés aux discussions et aux idées qui vous sont propres (484d-e).

Mais l'ironie de Calliclès, bien qu'elle souligne avec précision les qualités requises de la part d'un dirigeant, tombe à plat du fait de sa propre exhortation à un savoir spécialisé rhétorique, un savoir qui se flatte de ne rien savoir du tout, de n'être qu'une technique de manipulation. Cependant, lorsqu'il définit l'objectif de ses amis aristocratiques, il dresse un tableau fidèle des authentiques qualités requises, celles dont Socrate manque totalement : « Les gens *supérieurs* auxquels je fais allusion ne sont ni cordonniers ni cuisiniers : je pense avant tout aux gens qui ont mis leur *intelligence au service de la politique* et ont pensé à la manière de *bien* diriger leur communauté. Mais l'intelligence n'est pas tout ; ils disposent aussi d'un courage qui les rend capables *de mener leurs politiques jusqu'au bout*, sans renoncer *ni perdre leur sang froid* » (491a-b).

C'est précisément ce courage d'aller « jusqu'au bout » que Socrate, en toute mauvaise foi, dénature quand il détruit le subtil mécanisme de la représentation politique en le viciant par la question d'une morale absolue. Mener jusqu'au bout un projet politique avec la multitude, pour la multitude, malgré la multitude, présente tant de terribles difficultés que Socrate se dérobe. Mais, au lieu de s'avouer vaincu et de reconnaître la spécificité de la politique, il détruit les conditions de sa pratique, menant en quelque sorte une stratégie de la terre brûlée dont les ruines fument encore de nos jours. Et la torche qui embrasa les édifices publics, c'est la Raison qui la tient en main !





La deuxième spécificité du débat politique qui peut être recomposée à partir des vestiges repérables dans le dialogue est que la raison politique ne peut en aucun cas être l'objet d'un savoir professionnel. Mais ici les ruines ont été tellement bouleversées par l'obstination iconoclaste de Platon que, comme celles de Carthage, elles sont à peine reconnaissables. Et pourtant, comme tous les commentateurs l'ont remarqué, la majeure partie du dialogue tourne autour de ce point : quel type de savoir est donc la rhétorique ? Dans un premier temps, il semble très clair que la politique n'est pas l'affaire de professionnels expliquant au peuple ce qu'il doit faire ; c'est Gorgias qui parle : « Je tiens comme établi que tu es bien informé que ce furent Thémistocle ou Périclès, *pas les professionnels*, dont les conseils menèrent aux chantiers navals dont tu as parlé, aux fortifications d'Athènes et à la construction des ports » (455d-e).

Les protagonistes reconnaissent tous que ce n'est pas le savoir en tant que tel qui est essentiel mais une forme très spécifique d'attention au Corps entier par le Corps entier lui-même. C'est ce que Socrate reconnaît sous le nom de *cosmos* bon et ordonné dans les qualités requises de la part des techniciens spécialisés (*demiourgos*) : « Chacun d'eux *organise* en une structure particulière les différents composants qu'il travaille, les force à *s'ajuster et à s'agencer les uns avec les autres* jusqu'à ce qu'il ait donné à l'ensemble la forme d'un *objet organisé et ordonné* » (503e-504a).

Mais, dans un second temps, comme chaque fois qu'une condition de félicité est clairement articulée, Socrate — qui, comme Nietzsche l'a observé, a les mains du roi Midas, si ce n'est que les siennes changent l'or en boue — la convertit en son contraire. La nature non professionnelle du savoir du peuple par le peuple, qui transforme la totalité en un cosmos ordonné et non en un « fouillis désordonné », devient, par un glissement subtil, le *droit* pour quelques rhétoriciens, même *ignares*, de *circonvenir les vrais* experts. Les sophistes (historiques) voulaient dire qu'aucun expert ne peut avoir le dessus sur l'agora à cause des conditions de félicité spécifiques qui y règnent. Après la traduction qu'en a fait Socrate, cet argument sensé devient absurde : *tout expert, quel qu'il soit*, peut être mis en déroute par une personne ignorante dont le *seul* savoir est celui de la rhétorique. Et, bien sûr, comme d'habitude, les sophistes (de paille) viennent obligeamment prêter main-forte à Socrate en confirmant la chose ridicule qu'ils ont longtemps été accusés de dire — c'est là le grand avantage de la forme dialogue sur l'*epideixis* :

SOCRATE : Bien, tu as affirmé tout à l'heure [456b] que, même en matière de santé, un rhétoricien serait *plus convaincant* qu'un médecin.

GORGIAS : Oui, du moment qu'*il s'adresse à une foule*.

SOCRATE : Pour toi, « à une foule » signifie « *à des non-experts* », n'est-ce pas ? Je veux dire qu'un rhétoricien ne serait évidemment pas plus convaincant qu'un médecin face à une assemblée d'experts.

GORGIAS : Exact (459a).

Socrate triomphe. Et pourtant Gorgias revient une fois de plus sur ce problème qui nous hante encore aujourd'hui et auquel personne — et certainement pas Platon dans sa *République* — n'a jamais été capable d'apporter une solution. La politique est l'art de négocier avec une foule de « non-experts », ce qui correspond à une situation radicalement *différente* de celle d'experts en train de négocier avec d'autres experts dans les cénacles de leurs institutions spécialisées. Aussi, lorsque Platon raconte sa célèbre farce du cuisinier et du médecin plaidant pour les suffrages d'une assemblée d'enfants gâtés (522), il ne faudrait pas beaucoup de talent pour déformer l'histoire et peindre l'embarras de Socrate dans la même situation. Cette scène burlesque ne produit d'effet que si la foule athénienne est composée d'enfants gâtés. Même en mettant de côté le dédain aristocratique de Socrate, il n'est nulle part dit, si on lit attentivement l'histoire, qu'elle fait s'affronter un expert rigoureux et un flatteur démagogue. Ce qu'elle met en scène relève plutôt de la *controverse* entre deux spécialistes, le cuisinier et le médecin, débattant devant une assemblée d'hommes mûrs d'un choix de stratégie — *soit à court soit à long terme* — dont aucun des deux ne connaît le résultat et dont une seule partie aura à souffrir : le peuple lui-même.

Ici encore le recours de Socrate à cette histoire amusante cache la condition de félicité dramatique requise pour parler, en temps réel, dans la vie réelle et en grandeur réelle, de choses que personne ne maîtrise vraiment mais qui affectent tout le monde. Il ne fait pas la moindre suggestion sur la manière de remplir cette condition pragmatique et, malgré cela, l'unique solution dont disposent les non-spécialistes — *écouter* sur l'agora les deux protagonistes, le cuisinier, tenant du court terme, et le médecin, tenant du long terme, avant de courir le *risque* de prendre, ensemble, une décision qui entraînera des conséquences légales — est réduite en pièces. Nous autres Européens, qui ne savons plus à quel steak nous vouer en raison des nombreuses





controverses, relayées quotidiennement par nos journaux, entre cuisiniers et médecins à propos de vaches folles infectées ou non par des prions, donnerions plusieurs années de notre vie pour retrouver la solution que Socrate *ignore* superbement (Hermitte, 1996 ; Beck, 1995)...

La troisième condition de félicité est tout aussi importante et tout autant ignorée. Non seulement la raison politique traite de matières importantes, prises en charge par de nombreuses personnes dans les conditions difficiles de l'urgence, mais elle ne peut s'en remettre à aucune sorte de savoir préalable sur les causes et les conséquences. Dans le passage qui suit, que j'ai discuté plus haut, le malentendu est déjà clair :

> La rhétorique est un artisan de cette sorte de persuasion [*peithous demiurgos*] faite pour emporter la conviction, mais pas pour éduquer le peuple, sur des questions relatives au bien et au mal... Dans ces conditions, un rhétoricien n'a pas à se soucier d'instruire le peuple, assemblé dans les tribunaux ou ailleurs, sur le bien et le mal ; la seule chose qui lui importe est de le *persuader* [*peistikos*]. Je veux dire que je ne pense pas qu'il lui serait possible de faire comprendre [*didaxai*] à *tant de gens* des choses *si importantes en si peu de temps* (454e-455a).

La « démiurge de la persuasion » réalise précisément ce dont l'exhortation « didactique » est incapable : être en prise avec ces conditions d'urgence auxquelles la politique est confrontée. Socrate veut remplacer la *pistis* par une didactique, bien adaptée aux conditions de l'enseignement — lorsqu'un professeur demande à ses étudiants de passer des examens sur des matières connues d'avance, qui ont été objets de mémorisation et d'exercices —, mais qui n'a aucune pertinence lorsque des âmes frémissantes doivent décider sur-le-champ de ce qui est bien et de ce qui est mal. Socrate en convient volontiers : « Je pense que c'est un tour de main [*empeirian*], dit-il de la rhétorique, parce qu'elle *est dépourvue de toute connaissance rationnelle* tant sur les objets dont elle se préoccupe que sur la *nature des choses* qu'elle dispense (et qu'elle ne peut donc expliquer la raison [*aitian*] pour laquelle quelque chose se produit), et je ne puis concevoir que *quelque chose d'irrationnel mette en jeu un savoir spécialisé* [*egô de technène ou kalô o an è alogon pragma*] » (465a).

Quel luxe de précisions pour définir ce qui est en passe d'être détruit ! C'est comme si nous contemplions la vénérable statue de la politique et, en même temps, le marteau qui la met en pièces. Il

est très touchant de constater, en se penchant sur le passé, à quel point tous ces Grecs étaient encore proches de la nature positive de cette démocratie qui demeure leur invention la plus inouïe. Bien sûr elle « ne met pas en jeu un savoir spécialisé », bien sûr elle « est dépourvue de connaissance rationnelle » ; la totalité, lorsqu'elle négocie avec la totalité sous les contraintes terriblement difficiles de l'agora, doit prendre ses décisions à l'aveuglette, avec l'aide de dirigeants tout aussi aveugles, ceci alors que les techniques de la preuve, du recul, de la prévision, de la répétition des expériences, du passage graduel à une échelle supérieure, lui sont interdites (Dewey, 1954 [1927]). En politique, il n'y a jamais de seconde chance — juste une seule, cette occasion-ci, ce *kairos*. Il n'y a jamais de savoir sur les causes et les conséquences. Socrate se rit des politiciens ignorants, mais *il n'y a pas d'autre moyen* de faire de la politique, et l'invention d'un au-delà pour contourner la difficulté est exactement ce dont les sophistes se rient à juste titre ! La politique impose cette condition de félicité simple et rude : *hic est Rhodus, hic est saltus*.

Ici également, à peine Gorgias a-t-il attiré l'attention sur les conditions, en prise directe avec la réalité, dans lesquelles le *dêmos* doit aboutir à des décisions grâce à la rhétorique [« Je répète qu'elle a pour effet de persuader les gens *dans ces sortes de grandes réunions qui se tiennent dans les tribunaux* et autres lieux ; et je pense que *le bien et le mal* sont de son ressort » (454b)], que Socrate exige de la rhétorique quelque chose qu'elle ne peut offrir, un savoir spécialisé *rationnel* sur le bien et le mal. Ce qui pourrait donner de bons résultats dès lors qu'on se contenterait d'une différence *relative* entre le mauvais et le bon ne tient pas la route si l'on veut, comme le demande Socrate, que le principe qui le fonde soit *absolu* : « Penses-tu... que l'ensemble de l'activité humaine vise au bon et que le bon ne devrait pas être un moyen d'accéder à autre chose, mais bien *le but de toute action* ?... Or, un simple quidam est-il *compétent* pour distinguer entre plaisirs bons ou mauvais, ou l'intervention d'un expert est-elle toujours nécessaire ? » (499e-500a).

Et Calliclès mord à l'hameçon ! « Cela nécessite un expert », un *technicos*, admet-il. Dès lors, il n'y a pas de solution, et le Corps Politique se décompose. S'il est bien une chose qui ne réclame *pas* d'expert et ne peut être *retirée* aux dix mille sots, c'est de décider ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est bon et ce qui est mauvais pour eux. Mais le Tiers État est maintenant devenu, par le truchement de Socrate et Calliclès, une bande barbare d'esclaves et d'enfants idiots, gâtés et veules, attendant





avec avidité leur pitance de morale, sans laquelle ils n'auraient « aucune compréhension » de ce qu'il convient de faire, de choisir, de savoir, d'espérer. Oui, « la morale est un spectre de la politique », c'est son *idole*. Et cependant, alors même que Socrate rend impossible la mission de la politique en exigeant du peuple un savoir des causes qui manque totalement de pertinence, il la définit avec précision : « Même une personne à l'intelligence défaillante ne prendrait rien *plus au sérieux* que la question qui nous occupe : de quelle façon vivre sa vie ? Le mode de vie que tu me recommandes passe par certaines *activités réputées viriles : s'adresser aux assemblées*, s'exercer à la rhétorique et *participer à la vie politique* de la façon dont *toi et ceux de ta sorte* s'y sont engagés » (500c).

Rien dans le *Gorgias* n'est plus pathétique que le passage où Socrate et Calliclès, après avoir convenu du bien-fondé de l'art politique, détruisent l'un après l'autre les seuls moyens pratiques qui permettraient à une foule aveugle, tâtonnant dans l'obscurité, de trouver la lumière qui la guiderait : « Voici donc les qualités que visera cet *excellent expert en rhétorique de nos amis* dans tous les rapports qu'il peut entretenir avec la conscience des gens, qu'il parle ou agisse, qu'il donne ou prenne. Il *appliquera constamment son intelligence* à *trouver les manières* propres à faire *pénétrer* dans la conscience de ses concitoyens la *justice*, la maîtrise de soi et la bonté sous toutes ses formes, et d'en *ôter* l'injustice, l'auto-satisfaction et la méchanceté » (504d-e).

Sur ce point, ils sont d'accord. Cette noble définition de la politique, comme nous le verrons, est de sens commun, mais uniquement tant qu'elle n'est *pas* privée de tous les *moyens et manières* qui lui permettent d'être mise en pratique. Et c'est pourtant ce que Socrate va faire, le Calliclès de paille lui emboîtant complaisamment le pas. Par un dénigrement des beautés d'Athènes pire que le sac de la cité par les Perses ou les Spartiates, parce qu'il émane *de l'intérieur*, ils vont eux-mêmes se persuader que tous les arts n'aspirent à rien d'autre qu'à la corruption. Comme de coutume avec les cœurs emplis de la haine du peuple, leur aversion envers la culture populaire s'embrase chaque fois qu'ils parlent de la politique : « Il n'y a *absolument aucun savoir spécialisé* qui prenne part à la manière dont elle recherche le plaisir ; elle n'a pas réfléchi à la *nature* du plaisir ni à la *raison* de son apparition » (501a).

De quoi parlent-ils avec autant d'irrévérence ? De la cuisine d'abord, et puis des arts des plus grands dramaturges, des plus grands sculpteurs, des plus grands musiciens, des plus grands

architectes, des plus grands orateurs, des plus grands hommes politiques, des plus grands tragédiens. Tous sont mis au rebut parce ce que ce qu'ils savent, ils ne le savent pas à la mode didactique que le bon docteur Socrate veut imposer au peuple d'Athènes. Dépouillé de tous ses moyens d'expression artistique sur lui-même et pour lui-même, voilà comment ce peuple si raffiné apparaît à son professeur désappointé : « Nous voici donc face à une espèce de rhétorique à l'adresse de la *population assemblée*, hommes, femmes et enfants confondus — esclaves aussi bien que personnes libres —, et nous estimons *ne pas pouvoir approuver* cette espèce de rhétorique. C'est elle que nous avons décrite comme une *flatterie* » (502d).

Était-ce simplement par goût de la flatterie que l'on se rendait aux tragédies, que l'on écoutait les prouesses oratoires ou poétiques, que l'on assistait aux cérémonies panathéniennes, qu'on votait avec sa tribu ? Non, c'étaient les seuls moyens dont disposait le *dêmos* pour accomplir le plus extraordinaire des exploits : se représenter à lui-même sous la forme d'un public, montrer au grand jour ce qu'il était et ce qu'il voulait. L'ensemble des œuvres d'art et de littérature accumulées pendant des siècles, l'ensemble des espaces publics — les temples, l'Acropole, l'agora —, que Socrate dénigre les uns après les autres, étaient les seules moyens qu'imaginèrent les Athéniens pour s'appréhender eux-mêmes comme une totalité vivant et pensant de concert. Nous sommes ici face au message paradoxal qui transforme le Corps Politique en un monstre schizophrénique. Socrate lance un appel à la raison et à la réflexion ; mais, ensuite, tous les arts, tous les lieux, toutes les occasions où cette réflexivité prend la forme très spécifique du tout négociant avec le tout, sont réputés illégitimes. Il dénigre le savoir politique pour son incapacité à comprendre les causes de ce qu'il fait, mais il retranche du savoir de la cause toutes les boucles de rétroaction qui le rendent pratique. Rien d'étonnant à ce que Socrate fût appelé « la torpille » ! Ce qu'il paralyse de son aiguillon est la vie, l'essence mêmes du Corps Politique. Comme il était sage le *dêmos* athénien d'inventer l'ostracisme, cette manière très intelligente de se débarrasser de ceux qui entendent se débarrasser du peuple !

Dans ce passage, les deux partenaires éteignent l'une après l'autre des centaines de frêles lanternes vacillantes, plongeant le *dêmos* dans une obscurité bien plus profonde qu'elle ne l'était avant qu'ils entreprissent de l'éclairer — un odieux auto-anéantissement dont nous ne pouvons pas nous moquer, comme s'il ne s'agissait que d'un mauvais spectacle : ce ne sont ni Socrate ni





Calliclès qui s'aveuglent, mais bien nous, hommes et femmes de la rue, qui sommes privés des seules, et fragiles, lumières que nous ayons. Non, il n'y a aucune raison de rire ; le mépris des politiciens fait, aujourd'hui encore, la quasi-unanimité dans les cercles universitaires. Et ceci fut écrit il y a vingt-cinq siècles, non point par un quelconque envahisseur barbare mais par le plus fin, le plus éclairé, le plus lettré de tous les écrivains, celui qui se gorgea toute sa vie des richesses et des beautés dont, suprême folie ! il entreprend la destruction ou dénonce l'inadéquation au nom de la production d'une raison et d'une réflexion supérieures à la politique. *Cette* sorte de « déconstruction » — non pas l'iconoclasme mou de nos sophistes contemporains — est particulièrement révoltante puisqu'elle se targue d'être notre vertu la plus noble et, comme l'affirme Weinberg, notre seul espoir d'échapper à l'irrationalité. Oui ! s'il a jamais existé une forme d'« imposture intellectuelle », c'est dans ce dialogue qu'on la trouve, et dans la furie de Socrate à détruire les idoles pour s'en remettre aux spectres de l'autre monde.

Avec une espèce de rage aveugle, les deux sparring-partners entreprennent de tuer non seulement les arts qui seuls rendent possible la réflexivité, mais chacun des dirigeants, un petit peu moins aveugles, dont l'expérience fut déterminante pour la politique pratique d'Athènes : Thémistocle, et Périclès en personne. Cette sinistre forme d'iconoclasme s'accompagne malgré tout d'une concession de la part de Socrate :

> Je *ne critique pas* vraiment leur capacité à servir l'État. De fait, je pense qu'ils étaient *meilleurs* en la matière que les politiciens d'aujourd'hui... Toutefois, il n'est pas faux de dire qu'ils n'étaient *pas meilleurs* qu'eux quant à la *seule responsabilité* qui incombe à un bon membre de la communauté — c'est-à-dire *modifier* les désirs de celle-ci plutôt que de les accompagner, et persuader, ou même *forcer*, ses concitoyens à *adopter* une ligne de conduite propre à en faire un peuple *meilleur* (517b-c).

Mais Socrate, comme nous le verrons, a privé les hommes politiques de tous les moyens de parvenir à cette « modification », à cette « amélioration », à cette « fonction coercitive », de telle sorte qu'il ne leur reste plus qu'à choisir entre un attachement servile aux opinions populaires et un vol insensé dans un au-delà fantastique, peuplé uniquement de professeurs et de bons élèves. Partant de cette alternative mal taillée qu'il a lui-même forgée, Socrate s'attribue l'incroyable mission de juger tous ceux qui, contrairement à ce qu'il

prétend, ont bel et bien conduit la politique d'Athènes : « Bien, peux-tu citer *un seul rhétoricien* du passé qui soit censé avoir imprimé, depuis son tout premier discours public, un *changement* dans le peuple athénien, le faisant passer de l'*épouvantable situation* où il se trouvait auparavant à une autre qui soit *meilleure* ? » (503b).

À quoi l'unique, et calamiteuse, réponse est qu'aucun ne l'a fait : « Il en découle alors que *Périclès n'était pas un bon homme politique* » (516d). Et le Calliclès de paille d'en convenir, entraînant avec lui les vrais Calliclès, Gorgias et Polos anthropologiques, qui, bien sûr, auraient clamé leur indignation devant cette conclusion iconoclaste. Au lieu de défendre la grande invention d'une rhétorique adaptée aux subtiles conditions de cette autre grande invention, la démocratie, le Calliclès de paille, toute honte bue, accepte le jugement de Socrate.

Seul au milieu des ruines fumantes de ces institutions, un homme triomphe : « Je suis le *seul véritable* praticien de la politique à Athènes aujourd'hui, le *seul exemple d'un vrai homme politique* » (521d). Un seul homme contre tous ! Pour dissimuler le caractère mégalomaniaque de cette conclusion délirante, une nouvelle folie est introduite. Après s'être moqué de la rhétorique qui n'offre qu'« un spectre de l'art politique », Socrate produit une image encore plus fantomatique. Il règne, c'est exact, mais en tant qu'ombre sur un peuple d'ombres : « Il est préférable qu'elles [les âmes] soient jugées *nues*, *débarrassées* de tout cet accoutrement — autrement dit, elles doivent être *jugées après* leur mort. Si le jugement doit être *impartial*, il vaut mieux que le juge lui aussi soit *nu* — c'est-à-dire mort — de telle sorte que, *âme dépouillée*, il puisse examiner l'*âme dépouillée* d'un individu *qui vient de mourir*, n'est pas *entouré de ses amis ni de ses parents* et a abandonné tous ces *falbalas* dans notre monde » (523e).

Nietzsche avait tout à fait raison de placer Socrate en tête de liste des « hommes du *ressentiment* ». Superbe tableau que ce jugement dernier, mais sans aucune pertinence politique. La politique n'est pas affaire de personnes « qui viennent de mourir », mais de personnes bien vivantes ; elle n'est pas concernée par de sombres histoires de goules issues de l'autre monde, mais par de saignantes histoires se passant sur notre bonne vieille terre. S'il est une chose dont la politique n'a pas besoin, c'est d'un au-delà de plus, peuplé d'« âmes dépouillées ». Socrate refuse de voir que ces attachements, ces « amis et parents », ces « falbalas », sont précisément ce qui nous oblige à juger *maintenant*, sous le soleil éclatant d'Athènes, et non dans la lumière crépusculaire du





royaume d'Hadès. Il refuse de comprendre que si, par quelque miracle de cauchemar, Athènes tout entière n'était faite que de Socrates qui, comme lui, auraient troqué leur *pistis* pleine de sagesse pour son savoir didactique, *aucun* des problèmes de la cité n'aurait connu ne fût-ce que le plus petit début d'une solution. Une Athènes composée de Socrates vertueux ne coulerait pas des jours meilleurs si le Corps Politique y était privé de sa forme spécifique de rationalité, cette vertu unique qui circule en lui, qui est comme son sang.

## *Comment Socrate se trompe sur le travail que le Corps Politique fait sur lui-même*

Le projet de Socrate revient à changer le sang d'un corps bien portant en lui transfusant le sang d'une espèce radicalement différente : l'opération n'est pas impossible, mais elle présente trop de risques pour se passer du consentement éclairé du patient. Si je recours à l'ironie et à l'indignation, c'est pour contrebalancer la vieille tournure d'esprit qui nous pousse soit à partager le mépris que Socrate a pour le peuple, soit à faire nôtre, sans réfléchir davantage, la définition que Calliclès donne de la politique comme « force brute ». En adoptant ce style burlesque, j'espère fixer notre attention sur la position médiane, celle du Tiers État, qui ne prétend ni à la raison ni au cynisme. Pourquoi faudrait-il choisir entre ces deux positions, alors même que ce choix paralyse le Corps Politique ? Parce que, comme c'est toujours le cas avec des alternatives de ce type, l'iconoclasme a brisé un ressort déterminant de l'action (voir le chapitre 9). Un opérateur, qui était capital pour le sens commun des gens du commun, a été transformé en une alternative non pertinente — aussi peu pertinente que la question lancinante de l'épistémologue du chapitre 4 : « Les faits sont-ils réels ou fabriqués ? » Pour parler de façon moins polémique, nous pouvons dire que la présentation tendancieuse que fait Socrate des sophistes repose sur une erreur de catégorie. Il applique à la politique un « contexte de vérité » qui appartient à un autre domaine.

C'est une des grandes beautés du *Gorgias* que cet autre contexte apparaisse clairement dans les manques mêmes dont fait preuve Socrate dans sa compréhension de ce que signifie *représenter* le peuple. Je ne parle pas ici de la notion moderne de représentation, qui ne viendra que plus tard et est elle-même pénétrée de définitions rationalistes (Manin, 1995), mais d'une sorte d'activité parfaitement *ad hoc*, ni transcendante ni immanente, plus

proche d'une fermentation, grâce à laquelle le peuple — jamais exactement en accord avec lui-même et jamais non plus guidé, commandé ni dirigé d'en haut — se fait lui-même mijoter, jusqu'à ce qu'une décision apparaisse : « Dis-moi alors, s'il te plaît, laquelle de ces deux manières de veiller sur l'État tu me conseilles de suivre. *Est-ce celle*, analogue à la pratique médicale, qui suppose d'*affronter* le peuple athénien et de *se battre* pour assurer sa perfection ? Ou est-ce celle, analogue à l'activité des serviteurs, qui *centre tout sur le plaisir* ? Dis-moi la vérité, Calliclès » (521a).

Laissons pour le moment le plaisir enfantin que Platon prend à faire répondre par Calliclès que c'est la seconde et demandons-nous pourquoi il propose cette alternative. Elle est aussi brutale qu'absurde : soit l'attaque frontale, la manière du maître, soit l'obséquiosité servile, la manière des sophistes. Aucun maître, et bien sûr aucun serviteur, ne s'est jamais comporté de la sorte — et, cela va de soi, aucun sophiste réel non plus. L'alternative est si étrange qu'elle ne peut être expliquée que par la tentative de Socrate d'introduire une ressource venue d'ailleurs : c'est elle qui lui fait poser une question qui manque totalement de pertinence. Nous savons d'où provient cette ressource. Socrate applique à la politique un modèle d'égalité géométrique qui réclame que l'on s'y conforme de manière stricte puisqu'il s'agit de conserver des proportions à travers de multiples mises en relation différentes. La fidélité d'une représentation se juge par sa capacité à transporter une proportion à travers toutes sortes de transformations. Soit elle la transporte sans déformation, et elle est réputée exacte, soit la proportion subit une transformation, et la représentation est réputée inexacte.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, en pratique, la nature de cette transformation référencielle est précisément de *perdre* de l'information en chemin sous la forme d'une cascade de « *re-re*présentations » dont la nature précise a été aussi difficile à appréhender que celle de la politique. Mais des penseurs comme Platon, s'ils produisirent une théorie du développement de la démonstration, se sont tus sur *sa pratique*. Ils pouvaient donc se servir de la notion d'une proportion conservée sans problème à travers de multiples relations comme d'une norme à l'aune de laquelle juger toutes les autres formes de représentations (Rotman, 1993 ; Rosental, 1996). Muni de cet étalon, Socrate va évaluer chacun des propos de ces pauvres sophistes : « Voilà donc la marche à suivre par un jeune membre de la communauté que nous avons imaginée qui se demanderait comment détenir une





*bonne part de pouvoir* et éviter de tomber sous le coup de l'injustice. Il doit s'entraîner précocement à *partager les goûts et les dégoûts du dictateur*, et trouver une manière de *lui ressembler aussi fidèlement que possible* » (510d).

Parce qu'il ignore volontairement toutes les conditions de félicité que j'ai mentionnées plus haut, lorsque Socrate évalue la qualité d'un propos, c'est sur base de la *ressemblance* entre la source (ici le dictateur qui représente le peuple capricieux) et le récepteur (ici les jeunes hommes assoiffés de pouvoir) : « Tu es si peu capable de contester les décisions et les assertions de ceux que tu aimes *que si quelqu'un devait s'étonner des choses incroyables qu'ils te font* dire à l'occasion, tu admettrais probablement — si tu étais d'humeur à dire la vérité — que ce n'est qu'*à condition que quelqu'un les empêche d'exprimer ces positions que tu cesseras de leur faire écho* » (481e-482a).

Pour Socrate la politique est une chambre d'écho, et il ne devrait exister aucune différence entre le représenté et le représentant si ce n'est le décalage temporel minime qu'exige la nymphe Écho en guise de tribut. Il en va de même pour l'obéissance au maître. Une fois l'ordre donné, chacun l'applique sans déformation ni interprétation. Rien d'étonnant à ce que le corps politique devienne un animal presque impossible : quoi qu'il dise, il se répète. Écho pour la représentation, écho pour l'obéissance, à quelques parasites près. Pas d'invention, pas d'interprétation. Toute perturbation est tenue pour erreur, représentation infidèle, écart de conduite, trahison. Pour Socrate, l'imitation ne peut être que totale, soit que Calliclès répète ce que dit le peuple, soit que Socrate lui-même répète ce que son authentique amour, la philosophie, lui souffle (482a) ou que les hommes politiques forcent le peuple à abandonner ses mauvaises manières pour de meilleures (503a). Une fois admis ce postulat, il devient évident, aux yeux de Socrate tout au moins, que Périclès n'a jamais rendu personne meilleur et que Calliclès se contente d'emboîter le pas à la populace : « D'accord, tu es bigrement intelligent, c'est évident ; il n'empêche que j'ai eu l'occasion de remarquer que *tu es incapable de la moindre objection à ce que ceux que tu aimes* disent ou croient. *Tu hésites, tu tergiverses plutôt que de leur porter la contradiction.* Si, lors d'une assemblée, le peuple athénien *refuse d'accepter une de tes idées, tu vires de bord et dis ce qu'il veut entendre*, et ton comportement est à peu de chose près le même avec ce joli garçon, fils de Pyrilampe » (481d-e). (Rappelons-nous que dans ce passage Socrate compare ses deux amours, Alcibiade

et la philosophie, à ceux de Calliclès, la populace athénienne et son mignon.)

Même ici, du reste, le comportement de Calliclès — le vrai Calliclès, pas celui de paille — est parfaitement adapté aux conditions écologiques de l'agora. Loin de croire en un modèle « diffusionniste », où l'information voyage sans être altérée, il se sert d'un excellent « modèle de traduction » qui l'oblige à « virer de bord » si le peuple « refuse d'entendre ses idées ». On pourrait prétendre que Calliclès renonce à la vérité quand il « hésite et tergiverse », *mais cela signifie alors que le parler-vrai de la politique se définit par le fait d'avoir raison seul contre tous, et d'être jugé uniquement par le royaume des morts.* Mais si, à l'inverse, les conditions de félicité des hommes politiques courageux, telles que Calliclès les a définies fort justement plus haut, sont bien de « mener leurs politiques jusqu'au bout, sans renoncer ni perdre leur sang-froid », alors il n'y a pas d'autre moyen que de négocier sa position jusqu'à ce que chacune des parties en présence soit convaincue. En démocratie, cela signifie tout le monde. L'agora n'a jamais été une chambre d'échos mais un lieu de rumeurs, de condensations, de déplacements, d'accumulations, de simplifications, de détours, de transformations — une chimie terriblement complexe qui fait que *l'un* représente le *tout*, et une autre chimie, tout aussi complexe, qui (parfois) fait que le *tout* obéit à l'*un*.

Socrate apprécie mal l'importante et positive *distance* entre ce que disent le représenté et le représentant, parce qu'il la juge d'après leur ressemblance servile ou leur totale différence, les deux seuls modèles qu'il soit capable d'imaginer. Ceci s'applique aussi bien à la représentation qu'à l'obéissance. Quand les citoyens acceptent de représenter publiquement le corps politique ou quand ils obéissent à la loi, il ne s'agit en aucun cas pour eux de transporter servilement, sans la déformer, une parcelle d'information. Le rêve de Socrate consistant à remplacer toutes les subtiles traductions qu'ils effectuent par un strict mode de raisonnement didactique, à la manière des questionnaires à choix multiples dont les enseignants sont si friands, révèle *sa complète ignorance de ce que signifie parvenir à une conviction collective sur des sujets dont personne ne détient la réponse définitive*. Les sophistes, plus que tous les autres, avaient inventé de multiples astuces et accumulé un trésor de savoir-faire pour négocier avec ce qui ne peut être considéré comme une chambre d'écho ou une salle de classe ; mais leur savoir spécialisé, après l'attaque de Platon, est resté, depuis l'invention des sciences modernes, en friche. La preuve en est que, même moi, j'utilise ici les mots





« astuce » et « savoir-faire » pour parler d'un type de savoir très pointu, tellement est puissante l'ombre que jette sur le raisonnement politique la notion d'information transportée sans déformation — un type de transport conçu pour servir de justification théorique à la démonstration géométrique (voir le chapitre 2).

Le dialogue du *Gorgias* — c'est là toute sa troublante beauté — nous met face à un flagrant délit ; on y découvre la forme spécifique de la distance politique au moment même où elle se fait assassiner. Plus tard, quand les iconoclastes auront remporté la victoire et que la poussière se sera déposée, personne ne se doutera plus qu'une statue, superbe et colossale, s'était tenue jadis en ces lieux. Témoin le conseil inouï, donné paternellement par Socrate à Calliclès, définissant très précisément la forme particulière de transcendance qui continue à guider les actes de Calliclès, et que lui, Socrate, écrase sous nos propres yeux sous le prétexte ahurissant de lutter contre l'immanence coupable :

> Si tu as dans l'idée que quelqu'un va te délivrer le type de savoir spécialisé qui te permettra de compter politiquement ici alors que tu n'es pas en communauté de vue avec notre système de gouvernement (que tu sois meilleur ou pire que lui), je pense que tu te trompes, Calliclès. Si tu veux parvenir à quelque forme de relation sympathique et constructive avec les Athéniens... alors, *il ne suffit pas de les imiter* : tu dois être pareil à eux par nature. Autrement dit, cette personne devrait être capable d'effacer toute différence entre eux et toi [*ostis oun se toutoi omoiotaton apergasetai*], et faire ainsi de toi un rhétoricien et le genre de politicien que tu aspires à être, parce que tout le monde apprécie d'entendre ses propres opinions dans un discours et s'irrite de ce qu'il connaît mal — à moins que tu ne sois pas d'accord, mon ami (513a-c).

Le vrai Calliclès anthropologique aurait marqué son désaccord si Platon n'avait pas tenu la plume et n'en avait pas fait un homme de paille. « Ce qui est nécessaire n'est pas simplement la *mimesis* mais une identification complète et totale à la nature de chacun [*ou gar mimètèn dei einai all'autophuôs omoin toutois*] ». Jamais le raisonnement politique ne fut défini plus exactement que par celui qui l'a rendu à jamais impossible. Tout est dit dans cet *autophuôs* — qui définit avec une incroyable précision cette forme étrange de transcendance et cette encore plus étrange espèce de réflexivité complètement immanente qui sont le propre de l'art politique — puisque, par ce mot, loin des rêves fous de représentation transparente, Socrate donne aux sophistes le pouvoir de

« s'auto-engendrer[2] » jusqu'à devenir ce que tous les autres veulent. Voici bien la mystérieuse qualité de la politique — devenue un mystère pour nous mais que, heureusement, les politiciens maintiennent avec beaucoup de brio, cachée sous leurs procédés et leur savoir-faire méprisés.

Lire la vocation de Calliclès en termes d'immanence, d'« identification » qui « efface la différence », comme le fait Socrate, c'est passer à côté de la forme très spécifique de transcendance qui advient lorsque le tout se représente réflexivement lui-même devant le tout par la médiation de l'un (ou de l'une) assumant d'être n'importe quel (ou quelle) autre — exactement le genre de choses dont Socrate est tellement incapable qu'il fuit l'agora en compagnie de deux ou trois jeunes hommes pour fulminer contre Athènes depuis la position, sûre et inexistante, du royaume d'Hadès. En lisant cette alchimie en termes de représentation, nous passons à côté d'elle tout autant que Socrate. Et voici le grand atout des sophistes : ils offraient une définition sombre et opaque de la « fermentation » et de l'auto-engendrement du corps politique, au lieu du mythe d'une autoreprésentation limpide et transparente, qui fut inventé par les modernistes. Manipulations, différences, combinaisons, artifices, rhétorique, contribuent à la subtile distinction qu'il y a entre le corps politique et lui-même. Ni béatitude organique ni transparence rationaliste, tel était le savoir des (vrais) sophistes, expulsé de la république par le roi philosophe qui a exigé qu'on les prenne pour des sophistes (de paille).

Nous ne sommes pas en présence d'une transcendance unique, la raison, s'opposant à l'immanence de dirigeants populistes, mais de deux transcendances : la première, assurément admirable, qui est celle de la démonstration géométrique ; et la seconde, tout aussi admirable quoique totalement distincte, qui oblige le tout à négocier avec lui-même, mais sans bénéficier d'une information garantie. Vu depuis le poste d'observation reculé de Socrate, le dessein de la politique paraît aussi peu crédible que celui du baron de Münchhausen prétendant s'élever de lui-même dans les airs en tirant sur les lacets de ses souliers. Le *dêmos*, privé de savoir et de morale, a besoin d'une aide extérieure pour se redresser, et Socrate, grand seigneur, lui propose un coup de main. Mais accepter cette aide n'élèvera pas le peuple d'un pouce. La transcendance spécifique qu'il lui faut pour, à l'instar de Münchhausen, s'élever de

2. *Αυτοφυῶς*, « naturellement, spontanément » est l'adverbe dérivé de l'adjectif *αυτοφυης*, « qui naît, ou qui pousse, de lui-même » [NdT].





lui-même n'est pas de l'ordre d'un levier provenant de l'extérieur, mais est plus proche de la confection d'une galette — si ce n'est que le *dêmos* est à la fois la farine, l'eau, le boulanger, le levain et l'action même de pétrir. Oui, il s'agit bien d'une fermentation, le genre de bouillon de culture qui a toujours paru si épouvantable aux puissants de ce monde, mais dont la transcendance a toujours suffi au peuple pour agir et être représenté.

Comme je l'ai dit dans le chapitre précédent, les Grecs firent une invention de trop, soit la géométrie, soit la démocratie. Mais c'est une simple contingence historique qui nous a fait hériter de ce corps politique non viable. En principe, rien, sauf un manque de confiance en nous, ne nous oblige à choisir entre ces deux inventions et à renoncer à une partie de notre héritage légitime. Si Socrate n'avait pas, par erreur, entrepris de substituer un type de démonstration — la géométrie — à un autre — la démonstration de masse —, *nous pourrions aujourd'hui honorer les scientifiques sans mépriser les politiciens*. Il est exact que l'art de la politique est si difficile, si ardu, si contre-intuitif et demande tant de travail, tant d'interruptions qu'il n'y a aucune extrémité à laquelle l'homme ne puisse se résoudre pour échapper au rude boulot de penser en termes politiques. Mais les erreurs de nos ancêtres ne nous empêchent pas de faire le tri de leurs actes, et d'adopter leurs qualités pour rejeter leurs défauts.

## *La fausse piste de la morale absolue*

Avant que nous puissions conclure et reconstituer d'un même mouvement ces deux transcendances malgré la fragilité de notre archéologie-fiction, il nous reste une dernière petite chose à comprendre à propos du dialogue. Pourquoi est-il si souvent interprété comme une discussion portant sur la morale ? Je veux ici avancer que, en dépit des touchants commentaires des philosophes moralistes, les questions éthiques débattues par Socrate et Calliclès sont autant de diversions. Chaque fois que les rhétoriciens disent quelque chose qui démontrerait que les exigences de Socrate n'ont absolument *aucune pertinence* pour la tâche à accomplir, Socrate y lit la preuve de l'*indifférence* des sophistes à l'égard de la situation morale. Voici, par exemple, le défi qu'il lance avec une admirable ironie : « Y a-t-il quelqu'un — qu'il soit d'ici ou d'ailleurs et quel que soit son milieu social — qui était auparavant mauvais (c'est-à-dire injuste, autosatisfait et irréfléchi), mais *qui soit devenu, grâce à Calliclès, un parangon de vertu ?* » (515a). Nous ne devrions pas ici nous précipiter pour

répondre que la politique et la morale sont, bien sûr, deux choses distinctes et que, naturellement, personne n'a demandé à Calliclès de faire de tous les citoyens des « parangons de vertu », parce que, en concédant ce point, nous acceptons que la politique, suivant en cela la définition qu'en donne Machiavel, soit *parfaitement étrangère* à la morale. Cela signifierait vivre sous le signe de l'alliance entre Socrate et Calliclès, et considérer que la pratique politique est un exercice dégradé qui consiste à conserver le pouvoir un peu plus longtemps sans espoir d'amélioration spirituelle (Pocock, 1997). Cela arrangerait bien Socrate, puisqu'un tel mépris de la morale est exactement le sentiment qu'il attribue au peuple d'Athènes dès lors que celui-ci rejette son enseignement ; Machiavel, plus tard, fera de ce mépris l'un des fondements d'une définition positive du génie politique — quoique sa propre position ne soit évidemment pas tout à fait immorale.

En réalité, Platon est encore plus retors que ça. Si, par morale, nous entendons les efforts déployés pour doter le Tiers État des manières et moyens de se représenter lui-même à lui-même afin de décider de ce qu'il convient de faire par la suite, en des matières pour lesquelles aucun savoir défini n'existe, alors, comme je l'ai montré plus haut, Socrate est tout aussi immoral que Calliclès puisque leur concurrence ne porte que sur le meilleur moyen de briser la loi de la majorité. À tout prendre, Socrate est bien pire, puisque, nous venons d'en être témoins, il détruit systématiquement ce qui donne de l'efficacité à la représentation ; alors que Calliclès, bien que Platon lui souffle ses mots, montre encore, même dans ses bourdes, une vague réminiscence de la spécificité de l'art politique — les sophistes réels transparaissant confusément au travers de leurs avatars.

De fait, le crime de Socrate introduit la confusion mentale : il manœuvre en effet, en opérant un glissement minime, pour priver le Tiers État du genre de comportement moral qui fait précisément l'*unanimité* et transformer ce comportement en une mission impossible à accomplir, sauf à suivre ses propres exigences, tout aussi impossibles — l'ensemble trouvant sa fin, comme nous le savons, dans l'autre monde peuplé d'ombres. Quel tour de force ! Auquel devraient répondre des grincements de dents plutôt que des hourras d'enthousiasme.

Gorgias, le premier à entrer en scène, est promptement neutralisé par l'argument de la chambre d'écho. Exit, le pauvre Gorgias. Polos, qui suit, est le premier à tomber dans le piège éthique. La question soulevée par Socrate est si saugrenue qu'elle marche à merveille pour détourner l'attention de sa propre incompréhension





de la représentation politique : « Il s'ensuit que l'injustice ne vient qu'en *second rang* de ce qui peut arriver de *pire* ; la *pire* chose au monde, l'abomination *suprême*, est de commettre une injustice et de ne pas en être puni » (479d) ; « Je prétends également que me voler, me réduire en esclavage, me cambrioler, bref me nuire, à moi ou à mes biens, de quelque façon que ce soit, est non seulement *pire* pour l'auteur du méfait que pour moi qui en suis victime, mais que c'est aussi plus méprisable » (508e).

Ce n'est qu'au prix d'un conditionnement extrêmement long que nous parvenons à prendre cette question au sérieux. Même si la morale était simplement considérée comme une sorte d'aptitude éthologique fondamentale des primates vivant en groupes, elle resterait somme toute relativement proche d'une telle appréciation (Strum, 1990). L'unique ingrédient que Socrate y ajoute pour en faire une « grande question » est l'ordre de priorité strict et absolu qu'il impose entre subir une injustice et la commettre. Exactement de la même manière que la différence absolue entre savoir et savoir-faire fut dictée par un *coup de force* sur lequel nous ne disposons que des paroles de Socrate (voir le chapitre 7), la différence absolue entre ce qu'exige la morale plus élevée de celui-ci et ce que croit tout animal doué de morale doit être imposée par la force.

En réalité, quelque chose d'autre est nécessaire, et, comme d'habitude, ce quelque chose est le comportement servile des sophistes de paille. C'est Calliclès qui nous fait croire que nous avons ici affaire à un énoncé révolutionnaire : « Si tu étais sérieux, et si ce que tu dis était vraiment la vérité, la vie des hommes serait *sens dessus dessous*, n'est-il pas vrai ? Nous faisons tout le *contraire* de ce que, d'après toi, nous *devrions* faire » (481c). Il est heureux pour Socrate que Platon lui offre des faire-valoir de cet acabit : sans l'indignation des sophistes, *rien ne distinguerait* les paroles de Socrate de celles des gens ordinaires. Comme souvent avec les discours révolutionnaires, il n'y a pas de manière plus commode de faire une révolution que de dire que vous êtes en train d'en faire une.

Ce qui est vraiment extraordinaire est que Socrate, presque à la fin du dialogue, reconnaît que ce qui lui a coûté tant d'efforts à établir relève du sens commun le plus évident : « Je n'ai jamais varié dans ce que je dis : je ne sais pas moi-même ce qu'il en est vraiment de ces questions, mais *je n'ai jamais rencontré personne*, et je compte les gens présents ici, qui *puisse à la fois être en désaccord* avec ce que je dis et éviter de *se* rendre *ridicule* » (509a). Ne s'agit-il pas là de l'aveu manifeste que tout

ce long débat avec Polos sur la façon de classer les comportements moraux n'a jamais été mis en doute par quiconque d'une façon suivie ? Tout le monde est *plus ou moins* contraint par la règle d'or de ne pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas qu'il nous fasse. Ce n'est que si vous voulez en faire une démarcation *absolue* entre subir et commettre le mal qu'elle peut échouer à vous éclairer. Exit Polos.

Une astuce du même ordre va servir à neutraliser le pauvre Calliclès, qui, comme nous l'avons vu, après avoir invoqué les lois naturelles contre les lois conventionnelles, est immédiatement transformé en partisan acharné d'un hédonisme sans limite ! Cet écran de fumée réussit parfaitement à dissimuler combien la solution de Socrate et celle de Calliclès sont proches. Et ici encore, après une interminable *disputatio* pleine d'aigreur, dans laquelle Calliclès joue complaisamment à la bête de proie déchaînée — comme si les bêtes de proie elles-mêmes étaient déchaînées ! comme si les loups se comportaient comme des loups, les hyènes comme des hyènes ! —, Socrate confesse avec candeur la nature éthologique fondamentale de la morale sur laquelle, comme tout esclave, tout enfant ou, en l'occurrence, tout chimpanzé (De Waal, 1992), il s'appuie : « Nous ne devrions pas refuser de réfréner nos désirs, faute de quoi *nous sommes condamnés à une vie tout entière consacrée à tenter* de les satisfaire. Et ceci est la vie d'un *hors-la-loi prédateur*, au sens où *quiconque vit de cette manière ne sera jamais en bons termes avec personne* — avec un autre être humain, sans parler d'un dieu — puisqu'il est *incapable de coopération, et que la coopération est une condition préalable à l'amitié* » (507e).

J'ignore ce qu'il en est des dieux, le savoir éthologique à leur sujet étant assez mince, mais je suis persuadé que même les babouins de Shirley Strum et les hyènes de Steve Glickman, s'ils pouvaient lire Platon, applaudiraient à cette description de la morale relative au sein des groupes sociaux. Ce qui est amusant, c'est que *personne* n'a jamais prétendu le contraire, *excepté* le Calliclès de paille tel que l'a dépeint Platon ! La mythologie de la guerre de tous contre tous, menaçant d'engloutir la civilisation si la morale n'est pas imposée, n'est contée que par ceux qui ont privé le peuple de la morale élémentaire que la sociabilité a imposée depuis des millions d'années aux animaux qui vivent en groupes. Ceci devrait être évident mais ne l'est pas — parce que, malheureusement, la philosophie morale est un stupéfiant qui rend aussi sûrement dépendant que l'épistémologie (politique), et qu'il n'est pas facile de repousser du pied l'habitude de penser que le





*sur l'agora* manque aussi totalement de morale qu'il manque de savoir fondé sur l'*épistémè* et non sur la *pistis*. Même la reconnaissance par Socrate que ce qu'il dit est de sens commun et ne présente aucun trait révolutionnaire n'y suffit pas. Même la remarque sarcastique de Calliclès affirmant que les questions de morale n'ont absolument rien à voir avec la discussion sur la rhétorique politique n'y suffit pas : « Je songeais au *grand plaisir d'adolescent* que tu prends à t'emparer de la moindre concession qu'on te fait, même si c'est par plaisanterie. Penses-tu vraiment que *moi ou n'importe qui d'autre nierait* qu'il existe des plaisirs meilleurs et d'autres qui sont pires ? » (499b).

Personne ne nie ce que dit Socrate ! Ne tenant aucun compte de cette évidence, les philosophes moralistes décrivent le *Gorgias* comme le grandiose combat d'un Socrate pétri de nobles sentiments offrant au peuple un but trop élevé pour qu'il puisse l'atteindre. Il s'agit certes bien d'un combat, mais de celui que mène Socrate pour imposer au peuple une définition de la morale — qui a toujours appartenu à ce dernier — *en en retranchant* les manières de l'appliquer (Nussbaum, 1994) ! Ce que Socrate inflige au *dêmos* d'Athènes est une situation aussi évidemment absurde que celle qui mettrait en scène un psychologue, disons américain, allant en Chine, et qui, parti de la conviction très chauvine que « tous les Chinois se ressemblent », déciderait de peindre sur eux de grands numéros afin qu'ils puissent enfin s'identifier. Comment serait-il reçu lorsqu'il arriverait avec sa brosse, son seau de peinture et sa naïve explication psychologique ? Pouvons-nous imaginer que les habitants de l'immense ville de Shanghai feraient bon accueil à cette nouvelle façon de les distinguer l'un de l'autre, en raison de leur incapacité séculaire à se reconnaître entre eux ? Bien sûr que non, ils éjecteraient le psychologue, qui l'aurait bien mérité, sous les huées, et « sa tête tournerait et sa bouche béerait dans ce monde-là » ! Et pourtant, l'usage que fait Socrate de la question morale dans le *Gorgias* repose sur un contresens du même acabit. Les Chinois se reconnaissent *parfaitement* entre eux sans recourir à de grands numéros peints. Le *dêmos* est doté de toute la morale et de tout le savoir réflexif dont il a besoin pour bien se conduire.

## *Conclusion : les manigances de Socrate et sa mort*

Si nous réunissons tous les mouvements successifs que Platon fait jouer à Socrate, le résultat est un numéro d'escamotage très habile :

Dans le premier mouvement, Socrate *ôte* au peuple d'Athènes sa sociabilité constitutive, sa morale constitutive, son savoir-faire constitutif, que personne auparavant ne lui avait jamais déniés.

Ensuite, dans un deuxième mouvement, dépouillé de toutes ses qualités, le peuple est assimilé à une bande d'enfants, de bêtes de proie, d'esclaves gâtés prêts à s'agresser les uns les autres à la moindre lubie. Expédiés dans la caverne, cherchant à saisir de pures ombres, ils entament une guerre de tous contre tous.

Troisième mouvement : quelque chose doit être fait pour empêcher cette épouvantable populace de nuire et pour rétablir la loi et l'ordre contre son désordre.

C'est à ce moment que, à grand renfort de trompettes, la solution se présente : la raison et la morale font leur entrée triomphale. C'est le quatrième mouvement. Mais lorsque celles-ci sont rendues au peuple par Socrate, depuis le lointain domaine de la démonstration géométrique, le peuple ne peut reconnaître ce qui lui a été enlevé, pour la simple raison qu'une chose y a été ajoutée et qu'une autre manque ! Ce qui a été ajouté à la morale et à la raison lors du passage dans le royaume des ombres est une exigence *absolue* qui rend inopérants aussi bien la morale que le savoir-faire. Ce qui a été retranché représente l'ensemble des médiations pratiques par lesquelles le peuple savait auparavant faire usage de son savoir et de sa morale *relatives* dans les conditions spécifiques de l'agora.

Cinquième mouvement. Le professeur Socrate écrit au tableau noir l'équation qui signe sa victoire : politique *plus* morale absolue *moins* moyens pratiques *égalent* un corps politique non viable.

Sixième mouvement, le plus dramatique : puisque le corps politique n'est pas viable, tuons-le et envoyons tout le bataclan aux enfers ! Le *deus ex machina* descend, et les trois juges d'Hadès condamnent tout le monde à mort — *excepté* Socrate et « quelques autres âmes » ! Clap, clap, clap…

Permettez-moi d'être méchant (juste une dernière fois, c'est promis) et de m'attarder sur le septième mouvement, l'épilogue de ce spectacle, qui se déroule alors que la foule est rentrée chez elle. Finalement, y a-t-il une autre explication au très célèbre, et équitable, procès au terme duquel le peuple d'Athènes obligea Socrate à s'empoisonner lui-même ? C'était certainement une erreur politique puisqu'il fit d'un savant fou un martyr, mais ce pourrait avoir été, à tout le moins, une saine réaction contre l'injuste procès que Socrate fit au *dêmos*. N'était-il pas juste que quelqu'un qui prétendait juger les âmes dépouillées depuis le





siège supérieur de la justice éternelle fût envoyé aux îles des Bienheureux par les citoyens d'Athènes, bien vivants et bien vêtus ? Pourtant, comme nous allons à présent le voir, cette tragi-comédie présentait un grand avantage sur les tragédies qui allaient suivre : un seul personnage versait son sang, et il ne faisait pas partie du public.

## Guerre des sciences ? Et la paix ?

Abandonnons l'ironie et la colère qui nous furent nécessaires pour éliminer le poison et extraire le miel. Nous pouvons maintenant recueillir dans le *Gorgias* la puissante définition de la vraie politique, qui a si peu de rapport avec le savoir épistémique et la morale absolue. L'erreur de catégorie est à présent suffisamment manifeste. L'alliance entre Socrate et Calliclès ne peut plus nous empêcher d'apprécier *pareillement* scientifiques et politiciens. Contrairement à ce qu'affirme Weinberg après Platon, il y a bien d'autres arrangements possibles que celui que j'ai décrit comme « l'inhumanité contre l'inhumanité ». Un changement minime dans nos définitions de la science et de la politique suffira à faire apparaître, à la fin de ce chapitre, les différentes voies que nous pouvons désormais emprunter.

### *Une science affranchie de la politique d'éradication de la politique*

Voyons d'abord, rapidement, comment les sciences peuvent être déchargées du poids d'une pratique politique qui court-circuite justement la politique. Si nous lisons à présent le *Gorgias* avec calme, nous devons bien admettre qu'une certaine forme de raisonnement spécialisé, l'*épistèmè*, a été kidnappée pour remplir une fonction politique dont elle était incapable. Le résultat en fut une mauvaise politique, et une science pire encore. Si nous délivrons les sciences victimes de ce rapt, deux sens différents de l'adjectif « scientifique » peuvent, après avoir été si longtemps réunis en un seul bloc, de nouveau être distingués.

Le premier sens est celui qui se rapporte à la Science, avec un S majuscule, à l'idéal de transport d'information sans discussion ni déformation. Cette Science, avec un grand S, n'est pas une description de ce que font les scientifiques. Pour utiliser un terme ancien, il s'agit d'une idéologie, qui n'eut jamais d'autre usage, entre les mains des épistémologues, que de s'offrir comme

*substitut* à la discussion publique. Elle a toujours été une arme politique destinée à éliminer les contraintes de la politique. Dès le départ, comme nous l'avons constaté à la lecture du dialogue, elle a été façonnée à cette seule fin, qui n'a jamais varié au cours du temps.

Parce que sa vocation était d'être une arme, cette conception de la Science, à laquelle Weinberg est tellement attaché, ne peut servir ni à « rendre l'humanité moins irrationnelle » ni à rendre les sciences meilleures. Elle n'a qu'un seul usage : « Taisez-vous ! » — le « vous » s'adressant, il est intéressant de le noter, aussi bien à d'autres scientifiques engagés dans l'une ou l'autre controverse qu'aux gens du commun. « Substituez la Science, avec un grand S, à l'irrationalité politique » n'est qu'un cri de guerre. C'est en ce sens, et en ce sens-là uniquement, que cette conception de la science peut être utilisée, comme en témoignent nos temps de guerre des sciences (Jeanneret, 1998). Quoi qu'il en soit, cette définition de la Science n° 1 n'est guère, j'en ai bien peur, plus utile que la ligne Maginot ; et cela me ravit d'être traité d'« antiscientifique » si « scientifique » se *limite* à ce premier sens.

Mais l'adjectif « scientifique » possède un autre sens, nettement plus intéressant, qui n'est pas impliqué dans le projet d'éradication de la politique, *non pas* pour cause d'apolitisme ou de politisation, mais parce que ses préoccupations sont entièrement différentes. C'est cette différence qui n'est jamais respectée lorsque la Science n° 1 est considérée, par ses partisans *aussi bien* que par ses adversaires, comme le fin mot de la science.

Le deuxième sens de l'adjectif « scientifique » consiste à se frayer un accès, en recourant à des expériences et à des calculs, à des entités qui, dans un premier temps, ne possèdent pas les mêmes caractéristiques que les humains. Cette définition peut sembler curieuse, mais c'est elle qui transparaît dans l'intérêt même de Weinberg pour les « lois impersonnelles ». La science n° 2 s'occupe des non-humains, entités qui, au départ, sont étrangères à notre vie sociale, mais s'y trouvent progressivement incorporées par l'intermédiaire de laboratoires, d'expéditions, d'institutions, etc., comme l'ont si souvent décrit les historiens des sciences contemporains (voir le chapitre 3). Ce dont les scientifiques au travail veulent être sûrs est qu'ils *ne forgent pas de toutes pièces*, à partir de leur propre répertoire d'actions, les nouvelles entités auxquelles ils accèdent. Ils souhaitent au contraire que chaque nouveau non-humain vienne enrichir leur répertoire d'actions, leur ontologie. Pasteur, par exemple, ne





« construit » pas ses microbes ; ce sont plutôt ses microbes et la société française qui, par leur agencement commun, passent d'un collectif constitué de, disons, x entités à un collectif constitué de beaucoup *plus* d'entités, incluant les microbes (Latour, 1984).

On peut adjoindre un troisième sens à l'adjectif « scientifique », que j'appellerai *logistique* parce qu'il est directement lié au *nombre* d'entités auxquelles on veut accéder et que l'on veut socialiser. De la même manière qu'il y a un problème logistique à résoudre lorsque 20 000 supporters essaient tous en même temps de se garer à proximité d'un stade de football, il y a un problème logistique à résoudre lorsque des foules de données doivent être transportées à grande distance, traitées, triées, « parquées », résumées et mises en forme (Porter, 1995 ; Wise, 1995). Beaucoup des usages courants de l'adjectif « scientifique » se rapportent à cet aspect logistique. Mais cette acception ne devrait pas être confondue avec les deux autres, spécialement pas avec la science en tant qu'accès aux non-humains. La science n° 3 garantit que des moyens rapides et fiables de communication de données sont en place ; elle ne garantit pas que quelque chose de sensé soit transporté. « Non-sens à l'entrée, non-sens à la sortie », comme disent les informaticiens.

La définition de la science n° 2 a donc trait à la plus grande *distance* possible entre des points de vue aussi *différents* que possible et à leur *étroite* incorporation dans la vie et les pensées quotidiennes du plus d'humains possible. La Science n° 1 est incapable de rendre justice à ce type de travail scientifique puisque, contrairement à elle, la science n° 2 a besoin de beaucoup de controverses, d'énigmes, de prises de risque, d'imagination, et d'une « vascularisation » aussi riche et complexe que possible avec le reste du collectif. Ces multiples points de contact entre humains et non-humains sont naturellement inconcevables si par « social » nous entendons la pure force brute de Calliclès ou si par « raison » nous entendons la capacité à imposer le silence de la Science n° 1. Nous reconnaissons ici, soit dit en passant, les deux camps ennemis entre lesquels l'anthropologie des sciences tente de s'assurer une position : celui des sciences humaines, qui pense que nous donnons trop aux non-humains ; et celui de certaines sphères des sciences « dures », qui nous reproche de donner trop aux humains. Cette accusation symétrique trace très précisément les contours de la place où nous, chercheurs en anthropologie des sciences, nous nous tenons : nous suivons la pratique quotidienne des scientifiques au sens qu'en donne la définition de la science n° 2, et non pas celle, politisée, de la Science

n° 1. La raison — c'est-à-dire la Science n° 1 — ne décrit pas mieux la science que le cynisme la politique[3].

Affranchir la science de la politique est donc simple, à condition de ne pas s'évertuer, comme on le fit dans le passé, à *isoler* le plus possible le noyau autonome de la science de la pollution néfaste du social, mais d'affranchir le plus possible la science n° 2 du carcan politique qu'imposait la Science n° 1 — et que Socrate introduisit dans la philosophie. La première solution, inhumanité contre inhumanité, dépend trop d'une définition farfelue du social — vu comme une populace qu'il s'agit de réduire au silence et de discipliner — et d'une autre, encore plus farfelue, de la Science n° 1 — conçue comme un type de démonstration n'ayant d'autre fin que de faire intervenir les « lois impersonnelles » pour empêcher le débordement des controverses publiques. La seconde solution est la meilleure et la plus sûre manière d'affranchir la science de la politique : elle consiste à permettre à la science n° 2 de se présenter publiquement, dans sa belle originalité, comme ce qui établit de nouvelles et imprévisibles connections entre humains et non-humains, modifiant ainsi en profondeur la composition du collectif. Et qui donc a défini le plus clairement cette solution ? Socrate — et je veux ici, reprenant le passage avec lequel j'ai commencé cette discussion, faire amende honorable pour avoir tant ironisé aux dépens de ce maître de l'ironie : « De fait, Calliclès, l'opinion des spécialistes est que la coopération, l'amour, l'ordre, la discipline et la justice *lient ensemble les cieux et la terre, les dieux et les hommes*. Voilà pourquoi, mon ami, ils donnent à l'univers le nom de tout ordonné plutôt que de bric-à-brac ou de fouillis chaotique [*kai to olon touto dia tauta kosmon kalousin, ô etaire, ouk akosmian oude akolasian*] » (507e-508a).

Loin de nous exclure de l'agora, la science n° 2 — une fois dégagée du programme absurde de la Science avec un grand S — redéfinit l'ordre politique comme ce qui rassemble étoiles, prions, vaches, cieux et gens, avec pour mission de faire de ce collectif un « cosmos » plutôt qu'un « fouillis chaotique ». Pour les scientifiques une telle entreprise apparaît bien plus vivante, bien plus intéressante, bien plus proche de leur métier et de leur génie particulier que l'empoisonnante et répétitive corvée qui consiste à frapper le pauvre *dêmos* indiscipliné avec le gros bâton des « lois impersonnelles ». Ce nouveau Compromis n'est pas celui sur lequel s'étaient mis d'accord Socrate et Calliclès — « en appeler à une certaine forme d'inhumanité pour échapper à un comportement social inhumain » — mais quelque chose qui pourrait être défini comme « s'assurer collectivement que le collectif formé par





un nombre toujours plus grand d'humains et de non-humains devient bien un cosmos » (Latour, 1999).

Toutefois, pour mener à bien cette nouvelle mission, praticable, elle, il ne nous suffit pas de scientifiques prêts à abandonner les privilèges désuets de la Science n° 1 et à adopter enfin une science (n° 2) affranchie de la politique, encore faut-il une transformation symétrique de cette politique. Ce qui, je l'avoue, est nettement plus difficile. En pratique, très peu de scientifiques sont heureux de la camisole de force fallacieuse que la position de Socrate leur impose, et seraient beaucoup plus heureux de s'occuper de ce en quoi ils excellent, la science n° 2. Mais qu'en est-il des politiques ? Convaincre Socrate est une chose, convaincre Calliclès en est une autre. Affranchir la science de la politique est facile, mais comment pouvons-nous affranchir la politique de la science ?

## *Affranchir la politique d'un pouvoir/savoir qui rend la politique impossible*

Le paradoxe dont ne tiennent jamais compte ceux qui accusent l'anthropologie des sciences de politiser la science est qu'elle fait exactement le contraire, mais que, ce faisant, elle rencontre une autre opposition, beaucoup plus forte que celle des épistémologues ou de quelques scientifiques acrimonieux. Si le plan de bataille de la soi-disant guerre des sciences était dressé avec un minimum de réalisme, les gens qui, comme nous, sont accusés de « combattre » la science devraient recevoir l'appui déterminé de bataillons des sciences sociales ou humaines. Et cependant, ici aussi, c'est l'inverse qui se produit. La science n° 2 est un scandale tant pour la sociologie que pour les sciences humaines parce qu'elle bouleverse leur définition du social — tandis qu'elle est de sens commun pour les scientifiques, qui, bien sûr, s'inquiètent, mais uniquement de voir leur pesante Science n° 1 leur être retirée. L'opposition de ceux qui croient au « social » est beaucoup plus acerbe, en gros, que les échanges finalement assez amicaux que nous entretenons avec nos contradicteurs du monde scientifique. Comment est-ce possible ?

L'alliance entre Socrate et Calliclès peut également nous éclairer sur ce point, quoique cela soit beaucoup plus difficile à comprendre. Comme nous l'avons vu plus haut lorsque nous décryptions la lutte à la corde qui opposait la raison et la force, d'un côté, au *dêmos*, de l'autre, le mot « social » possède deux sens différents. Le premier, le social n° 1, est utilisé par Socrate

contre Calliclès (et est accepté par le Calliclès de paille comme une définition correcte de la force) ; le second, le social n° 2, devrait servir à décrire les conditions de félicité spécifiques à la représentation du peuple par lui-même, des conditions que le *Gorgias* révèle à merveille, alors même que Socrate les réduit en pièces.

Je veux montrer ici, comme je l'ai déjà fait dans le chapitre 3, que les deux sens de l'adjectif « social » sont aussi différents l'un de l'autre que la Science n° 1 l'est de la science n° 2. Rien d'étonnant à cela : l'acception courante du mot « social » est structurée par le même argument rationaliste — déplacement sans déformation de lois inflexibles — que la Science avec un grand S. Qu'on l'appelle « pouvoir » plutôt qu'« *épistèmè* » ne change rien : tandis que les épistémologues invoquent le « pouvoir de la démonstration », les sociologues utilisent avec jubilation « savoir c'est pouvoir ». L'ironie de la situation, accablante pour les sciences sociales, est que, lorsque celles-ci recourent à cette expression foucaldienne pour manifester leur vocation critique, elles disent en réalité, sans s'en rendre compte : « Que l'accord conclu entre Socrate (le savoir) et Calliclès (le pouvoir) règne et *triomphe du* Tiers État ! » Aucun slogan critique n'est moins critique que celui-là, aucun étendard populaire plus élitiste. Ce qui rend mon argument difficile à saisir est que les scientifiques, de la nature aussi bien que du social, font comme si la substance du pouvoir était radicalement différente de celle de la raison — de là la prétendue originalité qui consiste à d'abord séparer ces deux termes, pour ensuite les réunir au moyen d'une mystérieuse barre oblique savoir/pouvoir. Les critiques se laissent duper par le spectacle de Socrate et de Calliclès. Mais le pouvoir et la raison sont une seule et même chose, et le corps politique, qu'il soit édifié par l'un ou par l'autre, est fait de la même argile ; d'où la futilité de la barre oblique qui, si elle accroît l'intérêt des joueurs et des critiques sur leurs strapontins, fait mourir d'ennui le public.

Il semble bien qu'après le *Gorgias* la philosophie politique n'ait jamais recouvré le plein droit, dont elle jouissait autrefois, de réfléchir ses conditions spécifiques de félicité et d'édifier le corps politique de telle sorte qu'il soit doté de sa propre chair et de son propre sang. Le faitiche*, une fois démoli, peut être rafistolé, mais jamais il ne reformera une totalité. Certes, Barbara Cassin a superbement montré comment la seconde sophistique a gagné contre Platon et rétabli la rhétorique *aux dépens* de la philosophie (Cassin, 1995). Mais ce millénaire de victoires à la Pyrrhus fut balayé quand, au dix-septième siècle, un nouveau pacte lia une





fois de plus la science et la politique dans un Compromis commun — spécialement après que Machiavel tomba dans le piège de Socrate et définit la politique comme un art totalement affranchi de toute propriété scientifique. Le Léviathan de Hobbes est une bête féroce, rationaliste de part en part, constituée d'arguments, de preuves, d'engrenages et de roues. C'est un *animal-machine* cartésien qui transporte le pouvoir sans discussion ni déformation.

Hobbes lui aussi servit de faire-valoir à la raison, comme Calliclès à Socrate, mais, au dix-septième siècle, le Compromis commun est encore plus explicite que vingt siècles plus tôt : les lois naturelles et les démonstrations indiscutables font à présent route vers une politique rationnellement fondée. Et les conditions de félicité pour la création progressive d'un consensus dans les rudes conditions de l'agora se retrouvent ensevelies toujours plus profondément. On trouve encore moins de véritable politique chez Hobbes que dans l'appel d'outre-tombe de Socrate. La seule différence est que le corps politique de Socrate, rappelé du royaume des morts, devient un Léviathan de *ce monde-ci*, un monstre encore plus monstrueux, uniquement composé d'individus « dépouillés », à moitié morts, à moitié vifs, « sans falbalas, sans vêtements, sans amis ni parents » (523e) — une mise en scène bien plus macabre encore que celle imaginée par Platon.

Les choses ne s'arrangent guère quand le corps politique, pour échapper au cynisme de Hobbes, reçoit une nouvelle transfusion de raison administrée par Rousseau et ses successeurs. L'invraisemblable chirurgie entamée par Socrate continue sur une échelle encore plus grande : encore plus de raison, encore plus de sang artificiel, mais toujours moins de cette forme très spécifique de fluide en circulation qui est l'essence du corps politique et pour lequel les sophistes ont tant d'excellents termes à leur disposition et nous si peu. Le corps politique est maintenant supposé être transparent à lui-même, affranchi des manipulations, des sombres secrets, de l'ingéniosité et des artifices des sophistes. La représentation a pris le relais, mais une représentation comprise dans les termes mêmes de la démonstration de Socrate. Sous prétexte de débarrasser la statue de Glaucus de toutes ses vieilles dégradations, Rousseau rend le corps politique encore plus monstrueux.

Dois-je poursuivre la triste histoire de la façon dont on transforme un corps, autrefois sain, en un monstre toujours plus dangereux, toujours moins viable ? Non, personne ne désire plus entendre ces horribles histoires conduites au nom de la raison. Qu'il me suffise de dire que quand, finalement, une « politique scientifique » vit le jour, des monstruosités encore pires se

produisirent. Socrate se contentait de menacer de laisser l'agora livrée à elle-même, et seul *son* sang fut répandu à la fin de sa singulière tentative de rationalisation de la politique. Combien il paraîtrait innocent aux enfants de notre siècle ! Jamais Socrate n'aurait pu imaginer que des programmes scientifiques seraient plus tard mis au point afin d'expédier l'*ensemble* du *dêmos* dans l'autre monde et de substituer les lois d'airain d'une seule science à la vie politique — économique qui plus est ! Les sciences sociales, dans la plupart de leurs démarches, représentent l'ultime réconciliation de Socrate et de Calliclès, puisque la force brute défendue par ce dernier est devenue matière à démonstration — non pas en recourant à l'égalité géométrique bien sûr, mais à de nouveaux outils comme les statistiques. Chacun des moindres traits de notre définition actuelle du « social » dérive de Socrate et de Calliclès, désormais confondus.

J'en ai dit assez pour qu'il soit clair que la notion de pouvoir/savoir n'est pas une solution mais bien une tentative de plus pour paralyser ce qui reste du corps politique. Prendre la définition du pouvoir de Calliclès, s'en servir pour déconstruire la raison et pour montrer que, au lieu de la démonstration de vérités, la raison ne suppose que la démonstration *de force*, consiste simplement à renverser les définitions siamoises qui avaient été inventées pour rendre la politique impossible à penser. Rien n'a été accompli, rien n'a été analysé. C'est blanc bonnet contre bonnet blanc. La main vigoureuse de Calliclès prend simplement des mains défaillantes de Socrate la corde de la lutte avec le *dêmos*, pour que, plus tard, comme l'indique la barre oblique, ce soit la main de Socrate qui la reprenne des mains fatiguées de Calliclès ! Admirable collaboration, certes, mais qui n'est pas d'un grand renfort pour le Tiers État, le peuple, en train de tirer à l'autre bout de la corde. Pour résumer une nouvelle fois l'argument, il n'y a pas le moindre trait de la définition de la raison qui ne soit partagé par la définition de la force. On ne gagne donc rien à essayer de passer de l'une à l'autre ou de donner de l'importance à l'une au détriment de l'autre. On peut en revanche gagner gros en portant son attention sur le type de lieux et de situations contre lequel ont été conçues les ressources siamoises de la force/raison, à savoir celui de l'agora.

On entend souvent dire que les riches Occidentaux du vingtième siècle sont intoxiqués par les sucres, empoisonnés à petit feu par un formidable excès d'hydrates de carbone, incompatible avec des organismes dont l'évolution, depuis la nuit des temps, s'est faite sur base d'un régime pauvre en sucres. Voilà une





excellente métaphore du corps politique, lentement empoisonné par un formidable excès de raison. J'espère que l'on mesure bien à présent combien la cure du professeur Socrate était inadéquate ; mais combien pire est celle du médecin-physicien, Weinberg, qui prétend remédier à la soi-disant irrationalité du peuple en faisant intervenir encore plus de « lois impersonnelles », afin d'éliminer encore plus radicalement la tendance détestable de la populace à discuter et désobéir. L'ancien Compromis a rencontré beaucoup de succès dans le passé, y compris un passé récent, parce qu'il semblait offrir la manière la plus sûre de transformer le fouillis chaotique de dieux, d'hommes et de cieux en un tout ordonné. Il semblait offrir un *raccourci* idéal, une formidable accélération, en comparaison de la politique lente et subtile qui consiste à produire le politique par des moyens politiques, à la façon que nous avons apprise — et ensuite, hélas ! désapprise — du peuple athénien. Mais il est maintenant devenu manifeste que, au lieu d'ajouter de l'ordre, cette ancienne solution ajoute également du désordre.

Dans le sketch où, pour le plus grand plaisir du public, Socrate fait se chamailler le cuisinier et le médecin, pousser le cuisinier dans les coulisses et laisser le médecin dicter ce que nous devrions manger et boire n'était pas une idée complètement absurde. Mais elle n'est pas de mise en nos temps de « vaches folles » où ni le cuisinier ni le médecin ne savent plus que dire à une Assemblée non plus composée d'enfants gâtés ni d'un « ramassis d'esclaves » mais bien de citoyens adultes. La guerre des sciences existe, mais elle ne met pas aux prises les descendants de Socrate et les descendants de Calliclès dans une reprise de leur vieux spectacle éculé ; elle oppose désormais le « fouillis chaotique » au « cosmos » (Stengers, 1996).

Comment pouvons-nous mêler la science n° 2, qui introduit un nombre toujours plus grand de non-humains dans l'agora, au social n° 2, dont l'objet porte sur ces conditions spécifiques de félicité qui ne peuvent se satisfaire du transport de forces ou de vérité sans déformation ? Je l'ignore, mais je suis certain d'une chose : aucun raccourci n'est possible, aucun court-circuit ni aucune accélération. Il se peut bien que la moitié de notre connaissance soit aux mains des scientifiques, mais l'autre moitié, la partie manquante, ne vit qu'au sein des gens les plus méprisés qui soient, les politiciens, ces gens qui risquent leur vie et les nôtres dans ces controverses scientifico-politiques composant aujourd'hui notre quotidien. Pour aborder ces controverses, une « double circulation », bien fluide, doit de nouveau irriguer le corps politique : celle de la science (n° 2) affranchie de la

politique affranchie de la Science (n° 1). Ce
e aujourd'hui peut être résumé, sur un mode
nt, de la manière suivante : pouvons-nous
es scientifiques autant que les politiques, de
uissions enfin bénéficier des deux inventions
tration et la démocratie ?

# 9

## Faits, fétiches, faitiches, la divine surprise de l'action

Quelle heureuse surprise ! Il semble bien que j'aie accompli ma mission, que j'aie démantelé le vieux Compromis qui nous subjuguait. La planque des kidnappeurs a été découverte et les non-humains se retrouvent libres — libres, c'est-à-dire affranchis du misérable destin qui, lorsqu'ils portaient le terne uniforme d'« objets », en faisait de la chair à canon pour les guerres politiques contre le peuple. Quelle politique perverse que celle qui visait à effacer ses propres conditions de félicité et à rendre le Corps Politique à jamais impossible !

Et pourtant, c'est comme si je n'étais arrivé à rien. Dans les chapitres précédents, j'ai multiplié les manœuvres pour m'écarter du chemin rectiligne de la raison. J'ai proposé de nombreux termes pour cartographier les trajectoires sinueuses : labyrinthe, traduction, débrayages. J'ai utilisé beaucoup de métaphores : vascularisation, transfusion, connexion et enchevêtrement. Certes, chaque fois que j'ai proposé un exemple, ma description des contours compliqués de faits précis, d'artefacts efficaces ou de politiques vertueuses a paru plausible, du moins je l'espère. Mais, voilà, chaque fois que je cherchais, à l'un ou l'autre moment critique, le terme qui me permettrait de sauter, d'un seul bond, par-dessus les notions de construction et de vérité, les mots me manquaient. Et il ne s'agit pas seulement de l'inadéquation classique des mots pour