

## III

## LA FIGURE DE SOCRATE

La figure de Socrate a eu une influence décisive sur la définition du « philosophe » que Platon propose dans son dialogue *Le Banquet* et qui est une véritable prise de conscience de la situation paradoxale du philosophe au milieu des hommes. C'est pourquoi nous devons nous arrêter longuement non pas sur le Socrate historique, difficilement connaissable, mais sur la figure mythique de Socrate telle qu'elle a été présentée par la première génération de ses disciples.

## LA FIGURE DE SOCRATE

On a souvent comparé Socrate et Jésus<sup>1</sup>. Entre autres analogies, il est bien vrai qu'ils ont eu une influence historique immense, alors qu'ils ont exercé leur activité dans un espace et un temps minuscules

1. Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. Sur Socrate, cf. F. Wolff, *Socrate*, Paris, 1985; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.

par rapport à l'histoire du monde : une petite cité ou un tout petit pays, et qu'ils n'ont eu qu'un très petit nombre de disciples. Tous deux n'ont rien écrit, mais nous possédons sur eux des témoignages « oculaires » : sur Socrate, les *Mémorables* de Xénophon, les dialogues de Platon, sur Jésus, les Évangiles; et pourtant, il est très difficile pour nous de définir avec certitude ce que furent le Jésus historique et le Socrate historique. Après leur mort, leurs disciples<sup>1</sup> ont fondé des écoles pour diffuser leur message, mais cette fois les écoles fondées par les « socratiques » paraissent beaucoup plus différentes les unes des autres que les christianismes primitifs, ce qui laisse deviner la complexité de l'attitude socratique. Socrate a inspiré à la fois Antisthène, le fondateur de l'école cynique, qui prônait la tension et l'austérité, et qui devait influencer profondément le stoïcisme, Aristippe, le fondateur de l'école de Cyrène, pour qui l'art de vivre consistait à tirer le meilleur parti possible de la situation qui se présentait concrètement, qui ne dédaignait donc pas la détente et le plaisir et devait ainsi exercer une influence considérable sur l'épicurisme, mais il a inspiré également Euclide, le fondateur de l'école de Mégare, célèbre pour sa dialectique. Un seul de ses disciples, Platon, a triomphé pour l'histoire, soit parce qu'il a su donner à ses dialogues une impérissable valeur littéraire, soit plutôt parce que l'école qu'il avait fondée a survécu pendant des siècles en sauvant ainsi ses dialogues et en développant, ou peut-être en déformant, sa doctrine. En tout cas un

1. Lire dans F. Wolff, *Socrate*, p. 112-128, « L'album de famille », qui caractérise excellemment les différents personnages.

point semble commun à toutes ces écoles : avec elles apparaît le concept, l'idée de philosophie, conçue, nous le verrons, comme un certain discours lié à un mode de vie et comme un mode de vie lié à un certain discours.

Nous aurions peut-être une tout autre idée de ce que fut Socrate, si les œuvres produites dans toutes les écoles fondées par ses disciples avaient survécu et, tout spécialement, si toute la littérature des dialogues « socratiques », qui mettaient en scène Socrate dialoguant avec ses interlocuteurs, nous avait été conservée. Il faut bien se rappeler, en tout cas, que la donnée fondamentale des dialogues de Platon, la mise en scène de dialogues où Socrate joue, presque toujours, le rôle de l'interrogateur, n'est pas une invention de Platon, mais que ses fameux dialogues appartiennent à un genre, le dialogue « socratique », qui était une véritable mode chez les disciples de Socrate<sup>1</sup>. Le succès de cette forme littéraire laisse entrevoir l'impression extraordinaire que produisit sur ses contemporains et surtout sur ses disciples la figure de Socrate et la manière dont il menait ses entretiens avec ses concitoyens. Dans le cas des dialogues socratiques rédigés par Platon, l'originalité de cette forme littéraire consiste moins dans l'utilisation d'un discours divisé en questions et réponses (car le discours dialectique existait bien avant Socrate) que dans le rôle de personnage central du dialogue qui est assigné à Socrate. Il en résulte un rapport très particulier

1. Aristote, *Poétique*, 1447 b 10. Cf. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, p. 17 et suiv.

entre l'auteur et son œuvre d'une part, entre l'auteur et Socrate d'autre part. L'auteur affecte de ne pas s'engager dans son œuvre, puisqu'il se contente apparemment de reproduire un débat qui a opposé des thèses adverses : on peut tout au plus supposer qu'il préfère la thèse qu'il fait défendre par Socrate. Il prend donc en quelque sorte le masque de Socrate. Telle est la situation que l'on trouve dans les dialogues de Platon. Jamais le « Je » de Platon n'y apparaît. L'auteur n'intervient même pas pour dire que c'est lui qui a composé le dialogue et il ne se met pas non plus en scène dans la discussion entre les interlocuteurs. Mais évidemment il ne précise pas non plus ce qui revient à Socrate et ce qui revient à lui-même dans les propos qui sont tenus. Il est donc souvent extrêmement difficile de distinguer dans certains dialogues la part socratique et la part platonicienne. Socrate apparaît ainsi, peu de temps après sa mort, comme une figure mythique. Mais c'est précisément ce mythe de Socrate qui a marqué d'une empreinte indélébile toute l'histoire de la philosophie.

#### LE NON-SAVOIR SOCRATIQUE ET LA CRITIQUE DU SAVOIR SOPHISTIQUE

Dans son *Apologie de Socrate*, dans laquelle Platon reconstitue à sa manière le discours que Socrate prononça devant ses juges lors du procès où il fut condamné, celui-ci raconte comment l'un de ses amis, Chéréphon<sup>1</sup>, avait demandé à l'oracle de

1. Platon, *Apol.*, 20-23.



Delphes s'il y avait quelqu'un de plus sage (*sophos*, que Socrate, et l'oracle avait répondu que nul n'était plus sage que Socrate. Ce dernier se demande alors ce que l'oracle a bien voulu dire et il se lance dans une longue enquête auprès des gens qui, selon la tradition grecque dont nous avons parlé au chapitre précédent, possèdent la sagesse, c'est-à-dire le savoir-faire, hommes d'État, poètes, artisans, pour découvrir quelqu'un de plus sage que lui. Il s'aperçoit alors que tous ces gens croient tout savoir alors qu'ils ne savent rien. Il en conclut alors que s'il est le plus sage, c'est parce que, pour sa part, il ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas. Ce que l'oracle a voulu dire, c'est donc que le plus savant des humains, c'est « celui qui sait qu'il ne vaut rien pour ce qui est du savoir<sup>1</sup> ». Telle sera précisément la définition platonicienne du philosophe dans le dialogue intitulé le *Banquet* : le philosophe ne sait rien, mais il est conscient de son non-savoir.

La tâche de Socrate, celle qui lui a été confiée, dit l'*Apologie*, par l'oracle de Delphes, c'est-à-dire finalement par le dieu Apollon, ce sera donc de faire prendre conscience aux autres hommes de leur propre non-savoir, de leur non-sagesse. Pour réaliser cette mission, Socrate va, lui-même, prendre l'attitude de quelqu'un qui ne sait rien, c'est-à-dire celle de la naïveté. C'est la fameuse ironie socratique : l'ignorance feinte, l'air candide avec lequel, par exemple, il a enquêté pour savoir si quelqu'un était plus savant que lui. Comme dit un personnage de la *République*<sup>2</sup> :

1. *Apol.*, 23 b.

2. Platon, *Républ.*, I, 337 a.

*Voilà bien l'ironie ordinaire de Socrate ! Je le savais, moi, et j'avais prédit à la compagnie que tu refuserais de répondre, que tu feindrais l'ignorance et que tu ferais tout plutôt que de répondre, si on te posait une question.*

C'est pourquoi, dans les discussions, Socrate est toujours l'interrogateur : « c'est qu'il avoue ne rien savoir », comme le remarque Aristote<sup>1</sup>. « Socrate, se dépréciant lui-même, nous dit Cicéron, concédait plus qu'il ne fallait aux interlocuteurs qu'il voulait réfuter : ainsi, pensant une chose et en disant une autre, il prenait plaisir à user habituellement de cette dissimulation que les Grecs appellent "ironie"<sup>2</sup>. » À vrai dire, il ne s'agit pas là d'une attitude artificielle, d'un parti pris de dissimulation, mais d'une sorte d'humour qui refuse de prendre totalement au sérieux aussi bien les autres que soi-même, parce que, précisément, tout ce qui est humain, et même tout ce qui est philosophique, est chose bien peu assurée, dont on ne peut guère s'enorgueillir. La mission de Socrate est donc de faire prendre conscience aux hommes de leur non-savoir. Il s'agit ici d'une révolution dans la conception du savoir. Sans doute, Socrate peut s'adresser, et il le faisait volontiers, aux profanes qui n'ont qu'un savoir conventionnel, qui n'agissent que sous l'influence de préjugés sans fondement réfléchi, afin de leur mon-

1. Aristote, *Réfut. Sophist.*, 183 b 8.

2. Cicéron, *Lucullus*, 5, 15. Sur l'ironie socratique, cf R. Schaerer, « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 48, 1941, p. 181-209; V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1964; voir aussi G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, Paris, 1971, p. 286 et suiv.



trer que leur prétendu savoir ne repose sur rien. Mais il s'adresse surtout à ceux qui sont persuadés par leur culture de posséder « le » savoir. Jusqu'à Socrate, il y avait eu deux types de personnages de ce genre : d'une part les aristocrates du savoir, c'est-à-dire les maîtres de sagesse ou de vérité, comme Parménide, Empédocle ou Héraclite, qui opposaient leurs théories à l'ignorance de la foule, d'autre part, les démocrates du savoir, qui prétendaient pouvoir vendre le savoir à tout le monde : on aura reconnu les sophistes. Pour Socrate, le savoir n'est pas un ensemble de propositions et de formules que l'on peut écrire, communiquer, ou vendre toutes faites ; comme le montre le début du *Banquet*<sup>1</sup>, Socrate arrive en retard, parce qu'il est resté à méditer, immobile et debout, « appliquant son esprit à lui-même ». Aussi lorsqu'il fait son entrée dans la salle, Agathon, qui est l'hôte, le prie de venir s'asseoir près de lui, afin que, « à ton contact, dit-il, je puisse faire mon profit de cette trouvaille de sagesse qui vient de se présenter à toi ». « Quel bonheur ce serait, répond Socrate, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est plus vide. » Ce qui veut dire que le savoir n'est pas un objet fabriqué, un contenu achevé, transmissible directement par l'écriture ou par n'importe quel discours.

Quand Socrate prétend qu'il ne sait qu'une seule chose, à savoir qu'il ne sait rien, c'est donc qu'il refuse la conception traditionnelle du savoir. Sa méthode philosophique va consister, non pas à

1. *Banquet*, 174 d-175 d.

transmettre un savoir, ce qui reviendrait à *répondre* aux questions des disciples, mais bien au contraire, à *interroger* les disciples, parce que lui-même n'a rien à leur dire, rien à leur apprendre, en fait de contenu théorique de savoir. L'ironie socratique consiste à feindre de vouloir apprendre quelque chose de son interlocuteur, pour amener celui-ci à découvrir qu'il ne connaît rien dans le domaine où il prétend être savant.

Mais cette critique du savoir, apparemment toute négative, a une double signification. D'une part, elle suppose que le savoir et la vérité, comme nous l'avons déjà entrevu, ne peuvent être reçus tout faits, mais qu'ils doivent être engendrés par l'individu lui-même. C'est pourquoi Socrate affirme, dans le *Théétète*, qu'il se contente dans la discussion avec autrui de jouer le rôle d'un accoucheur. Lui-même ne sait rien et n'enseigne rien<sup>1</sup>, mais se contente de questionner et ce sont ses questions, ses interrogations, qui aident ses interlocuteurs à accoucher de « leur » vérité. Une telle image laisse bien entendre que c'est dans l'âme elle-même que se trouve le savoir et que c'est à l'individu lui-même de la découvrir, lorsqu'il a découvert grâce à Socrate que son savoir était vide. Dans la perspective de sa propre pensée, Platon exprimera mythiquement cette idée en disant que toute connaissance est réminiscence d'une vision que l'âme a eue dans une existence antérieure. Il faudra apprendre à se ressouvenir. Chez Socrate, au contraire, la perspective est toute différente. Les questions de Socrate ne conduisent pas son inter-

1. *Théétète*, 150 d.



locuteur à savoir quelque chose, et à aboutir à des conclusions, que l'on pourrait formuler sous forme de propositions sur tel ou tel objet. Le dialogue socratique aboutit au contraire à une aporie, à l'impossibilité de conclure et de formuler un savoir. Ou plutôt, c'est parce que l'interlocuteur découvrira la vanité de son savoir qu'il découvrira en même temps sa vérité, c'est-à-dire que, passant du savoir à lui-même, il commencera à se mettre lui-même en question. Autrement dit, dans le dialogue « socratique », la vraie question qui est en jeu n'est pas *ce dont on parle*, mais *celui qui parle*, comme le dit Nicias, un personnage de Platon <sup>1</sup> :

*Ne sais-tu pas que celui qui approche Socrate de très près et entre en dialogue avec lui, même s'il a commencé d'abord à parler avec lui de tout autre chose, il ne s'en trouve pas moins forcé d'être entraîné en cercle par ce discours, jusqu'à ce qu'il en vienne à devoir rendre raison de lui-même aussi bien quant à la manière dont il a vécu présentement qu'à celle dont il a vécu son existence passée. Quand on en est arrivé là, Socrate ne vous laisse pas partir avant d'avoir, bien à fond et de la belle manière, soumis tout cela à l'épreuve de son contrôle [...] C'est pour moi une joie de le fréquenter. Je ne vois aucun mal à ce qu'on me rappelle que j'ai agi ou que j'agis d'une manière qui n'est pas bonne. Celui qui ne fuit pas cela sera nécessairement plus prudent dans le reste de sa vie.*

Socrate amène donc ses interlocuteurs à s'examiner, à prendre conscience d'eux-mêmes. Comme « un taon <sup>2</sup> », Socrate harcèle ses interlocuteurs de questions qui les mettent en question, qui les

1. *Lachès*, 187 e 6.  
2. *Apol.*, 30 e

obligent à faire attention à eux-mêmes, à prendre souci d'eux-mêmes <sup>1</sup> :

*Quoi! cher ami, tu es athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre par sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs; mais quant à ta pensée, à ta vérité, à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas!*

Il s'agit donc bien moins d'une mise en question du savoir apparent que l'on croit posséder que d'une mise en question de soi-même et des valeurs qui dirigent notre propre vie. Car en fin de compte, après avoir dialogué avec Socrate, son interlocuteur ne sait plus du tout pourquoi il agit. Il prend conscience des contradictions de son discours et de ses propres contradictions internes. Il doute de lui-même. Il en vient comme Socrate à savoir qu'il ne sait rien. Mais, ce faisant, il prend de la distance vis-à-vis de lui-même, il se dédouble, une partie de lui-même s'identifiant désormais à Socrate dans l'accord mutuel que Socrate exige de son interlocuteur à chaque étape de la discussion. En lui s'opère ainsi une prise de conscience de soi; il se remet lui-même en question.

Le vrai problème n'est donc pas de savoir ceci ou cela, mais d'être de telle ou telle manière <sup>2</sup> :

*Je n'ai nul souci de ce dont se soucient la plupart des gens,*

1. *Apol.*, 29 d-e.  
2. *Apol.*, 36 c.



affaires d'argent, administration des biens, charges de stratège, succès oratoires en public, magistratures, coalitions, factions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie [...] mais dans celle où, à chacun de vous en particulier, je ferai le plus grand des bienfaits en essayant de lui persuader de se préoccuper moins de ce qui est à lui que de ce qu'il est, lui, pour se rendre aussi excellent, aussi raisonnable que possible.

Cet appel à « être », Socrate l'exerce non seulement par ses interrogations, par son ironie, mais aussi et surtout par sa manière d'être, par son mode de vie, par son être même

#### L'APPEL DE L'« INDIVIDU »

##### A L'« INDIVIDU »

Philosopher, ce n'est plus, comme le veulent les sophistes, acquérir un savoir, ou un savoir-faire, une *sophia*, mais c'est se mettre en question soi-même, parce que l'on éprouvera le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être. Telle sera la définition du philosophe, de l'homme désireux de la sagesse, dans le *Banquet* de Platon. Et ce sentiment lui-même proviendra du fait que l'on aura rencontré une personnalité, Socrate, qui, par sa seule présence, oblige celui qui s'approche de lui à se remettre en question. C'est ce que laisse entendre Alcibiade à la fin du *Banquet*. C'est dans cet éloge de Socrate prononcé par Alcibiade qu'apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans l'histoire, la représentation de l'Individu, chère à Kierkegaard, de l'Individu comme

personnalité unique et inclassable. Il existe normalement, dit Alcibiade<sup>1</sup>, différents types, dans lesquels on peut ranger les individus; par exemple, le « grand général noble et courageux », comme Achille, aux temps homériques, comme Brasidas, le chef spartiate, parmi les contemporains; ou bien le type « homme d'État éloquent et avisé »: Nestor, au temps d'Homère, Périclès, de nos jours. Mais Socrate est impossible à classer. On ne peut le comparer à aucun autre homme, tout au plus aux Silènes et aux Satyres. Il est *atopos*: étrange, extravagant, absurde, inclassable, déroutant. Dans le *Théétète*, Socrate dira de lui-même: « Je suis totalement déroutant (*atopos*) et je ne crée que de l'*aporia* (de la perplexité)<sup>2</sup>. »

Cette personnalité unique a quelque chose de fascinant, elle exerce une sorte d'attraction magique. Ses discours philosophiques mordent le cœur comme une vipère et provoquent dans l'âme, dit Alcibiade, un état de possession, un délire et une ivresse philosophiques, c'est-à-dire un bouleversement total<sup>3</sup>. Il faut bien insister sur ce point<sup>4</sup>. Socrate agit sur ceux qui l'écoutent, d'une manière irrationnelle, par l'émotion qu'il provoque, par l'amour qu'il inspire. Dans un dialogue écrit par un disciple de Socrate, Eschine de Sphettos, Socrate dit à propos d'Alcibiade que, si lui, Socrate, n'est pas capable d'enseigner quelque chose d'utile à Alcibiade

1. *Banquet*, 221 c-d.

2. *Théétète*, 149 a.

3. *Banquet*, 215 c et 218 b.

4. Cf. A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Naples, Bibliopolis, 1986, p. 163.



(ce qui n'a rien d'étonnant puisque Socrate ne sait rien), il croit néanmoins pouvoir le rendre meilleur, grâce à l'amour qu'il éprouve pour lui et dans la mesure où il vit avec lui<sup>1</sup>. Dans le *Théagès*, dialogue faussement attribué à Platon, mais écrit entre 369 et 345 av. J.-C.<sup>2</sup>, donc probablement du vivant de Platon, un disciple dit à Socrate que, sans avoir reçu aucun enseignement de Socrate, il n'en progresse pas moins quand il est dans le même lieu que lui et lorsqu'il le touche. L'Alcibiade du *Banquet* le dit et le répète, les incantations de Socrate ont un effet troublant sur lui<sup>3</sup> :

*J'étais dans un tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte [...] Il me contraint à m'avouer à moi-même que je ne n'ai pas souci de moi-même.*

Ce n'est pas que Socrate soit plus éloquent et plus brillant que d'autres. Bien au contraire, dit Alcibiade, à la première impression ses discours paraissent complètement ridicules<sup>4</sup> :

*Il vous y parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs; il a toujours l'air de répéter les mêmes phrases sur les mêmes sujets.*

Il semble qu'ici Alcibiade fasse allusion à l'argu-

1. K. Döring, « Der Sokrates des Aischines von Sphetos und die Frage nach dem historischen Sokrates », *Hermes*, t. 112, 1984, p. 16-30. Cf. aussi C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, p. 233, n. 1.

2. *Théagès*, 130 d. Cf. C. W. Müller, *op. cit.*, p. 128, n. 1.

3. *Banquet*, 215 c-e; 216 a.

4. *Banquet*, 221 e.

mentation habituelle de Socrate, que l'on retrouve dans les souvenirs sur Socrate, rédigés par Xénophon<sup>1</sup>, et qui consiste à s'étonner du fait que, pour apprendre le métier de cordonnier, ou de charpentier, ou de forgeron ou d'écuyer, on sache où aller trouver un maître et même pour dresser un cheval ou un bœuf, mais que quand il s'agit de la justice, on ne sache où aller. Dans le texte de Xénophon, Hippias le sophiste fait alors remarquer à Socrate qu'il répète toujours « les mêmes phrases sur les mêmes sujets ». Celui-ci l'admet d'autant plus volontiers que cela lui permet de faire dire à son interlocuteur que lui, Hippias, tout au contraire, s'efforce de dire toujours quelque chose de nouveau, même s'il s'agit de la justice. Socrate voudrait bien savoir ce qu'Hippias peut dire de nouveau sur un sujet qui ne devrait pas changer, mais celui-ci refuse de répondre avant que Socrate ne lui ait fait connaître d'abord son opinion sur la justice :

*Il y a assez longtemps que tu te moques des autres en interrogeant et en réfutant toujours, sans vouloir jamais rendre de compte à personne ni exposer ton opinion.*

Et Socrate de répondre :

*Je ne cesse pas de faire voir ce qui me paraît être juste. À défaut de la parole, je le fais voir par mes actes.*

Ce qui veut dire que c'est finalement l'existence et la vie de l'homme juste qui détermine le mieux ce qu'est la justice.

1. Xénophon, *Mémoires*, IV, 4, 5.



C'est l'individualité puissante de Socrate qui peut éveiller à la conscience l'individualité de ses interlocuteurs. Mais les réactions de ceux-ci sont extrêmement différentes. Nous avons vu tout à l'heure la joie que Nicias éprouvait à être mis en question par Socrate. Au contraire Alcibiade, pour sa part, essaie de résister à son influence : il n'éprouve que de la honte devant lui, et, pour échapper à cette attraction, il souhaiterait parfois la mort de celui-ci. Autrement dit, Socrate ne peut qu'inviter son interlocuteur à s'examiner, à se mettre à l'épreuve. Pour que s'instaure un dialogue qui conduise l'individu, comme le disait Nicias, à rendre raison de lui-même et de sa vie, il faut que celui qui parle avec Socrate accepte avec Socrate lui-même de se soumettre aux exigences du discours rationnel, disons : aux exigences de la raison. Autrement dit, le souci de soi, la remise en question de soi-même ne naissent que dans un dépassement de l'individualité qui se hausse au niveau de l'universalité, représentée par le *logos* commun aux deux interlocuteurs.

LE SAVOIR DE SOCRATE :  
LA VALEUR ABSOLUE  
DE L'INTENTION MORALE

Nous entrevoyons donc ce que peut être, au-delà de son non-savoir, le savoir de Socrate. Socrate dit et répète qu'il ne sait rien, qu'il ne peut rien apprendre aux autres, que les autres doivent penser par eux-mêmes, découvrir leur vérité par eux-mêmes. Mais

on peut bien se demander, en tout cas, s'il n'y a pas aussi un savoir que Socrate lui-même a découvert par lui-même et en lui-même. Un passage de l'*Apolo-gie*<sup>1</sup>, dans lequel savoir et non-savoir sont opposés, nous permet de le conjecturer. Socrate y évoque ce que certains pourraient lui dire : « N'as-tu pas honte d'avoir mené un genre de vie qui, aujourd'hui, te met en danger de mort ? » Et il formule ainsi ce qu'il leur répondrait :

*Ce n'est pas parler comme il faut que d'imaginer qu'un homme de quelque valeur, si petite soit-elle, ait à calculer ses chances de vie ou de mort, au lieu de considérer uniquement, lorsqu'il agit, si ce qu'il fait est juste ou non, s'il se conduit en homme de bien ou en homme mauvais.*

Dans cette perspective, ce qui apparaît comme un non-savoir, c'est la peur de la mort<sup>2</sup> :

*Qu'est-ce en effet que craindre la mort sinon s'attribuer un savoir que l'on n'a point ? N'est-ce pas s'imaginer qu'on sait ce qu'on ignore ? Car, enfin, personne ne sait ce qu'est la mort, ni si elle n'est pas par hasard pour l'homme le plus grand des biens. Et pourtant on la craint, comme si on savait qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne serait-ce pas là cette ignorance vraiment répréhensible, qui consiste à croire que l'on sait ce qu'on ne sait pas ?*

Socrate pour sa part sait qu'il ne sait rien sur la mort, mais, en revanche, il affirme qu'il sait quelque chose sur un tout autre sujet :

*Ce que je sais au contraire, c'est qu'il est mauvais et hon-*

1. *Apol.*, 28 b.  
2. *Apol.*, 29 a-b.



*teux de commettre l'injustice et de désobéir à meilleur que soi, qu'il soit dieu ou homme. Donc, jamais je ne craindrai, jamais je ne fuirai des choses dont je ne sais même pas si elles sont bonnes ou mauvaises, en les faisant passer avant les maux dont je sais qu'ils sont des maux.*

Il est très intéressant de constater qu'ici le non-savoir et le savoir portent non pas sur des concepts, mais sur des valeurs : la valeur de la mort d'une part, la valeur du bien moral et du mal moral d'autre part. Socrate ne sait rien de la valeur qu'il faut attribuer à la mort, parce qu'elle n'est pas en son pouvoir, parce que l'expérience de sa propre mort lui échappe par définition. Mais il sait la valeur de l'action morale et de l'intention morale, parce qu'elles dépendent de son choix, de sa décision, de son engagement ; elles ont donc leur origine en lui-même. Ici encore le savoir n'est pas une série de propositions, une théorie abstraite, mais la certitude d'un choix, d'une décision, d'une initiative ; le savoir n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre. Et c'est ce savoir de la valeur qui le guidera dans les discussions menées avec ses interlocuteurs <sup>1</sup> :

*Si quelqu'un conteste et prétend avoir souci de lui-même (alors que ce n'est pas le cas), ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller tout de suite : non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond. Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de valeur à ce qui en a le plus, tant de valeur à ce qui en a le moins.*

Ce savoir de la valeur est puisé dans l'expérience

1. *Apol.*, 29 e.

intérieure de Socrate, dans l'expérience d'un choix qui l'implique tout entier. Ici encore, il n'y a donc de savoir que dans une découverte personnelle qui vient de l'intérieur. Cette intériorité est d'ailleurs renforcée chez Socrate par la représentation de ce *daimôn*, de cette voix divine, qui, dit-il, parle en lui et le retient de faire certaines choses. Expérience mystique ou image mythique, il est difficile de le dire, mais nous pouvons y voir, en tout cas, une sorte de figure de ce que l'on appellera plus tard la conscience morale.

Il semble donc que Socrate ait admis implicitement qu'il existait chez tous les hommes un désir inné du bien. C'est en ce sens aussi qu'il se présentait comme un simple accoucheur, dont le rôle se limitait à faire découvrir à ses interlocuteurs leurs possibilités intérieures. On comprend mieux alors la signification du paradoxe socratique : nul n'est méchant volontairement <sup>1</sup>, ou encore : la vertu est savoir <sup>2</sup> ; il veut dire que, si l'homme commet le mal moral, c'est parce qu'il croit y trouver le bien, et s'il est vertueux, c'est qu'il sait avec toute son âme et tout son être où est le vrai bien. Tout le rôle du philosophe consistera donc à permettre à son interlocuteur de « réaliser », au sens le plus fort du mot, quel est le vrai bien, quelle est la vraie valeur. Au fond du savoir socratique, il y a l'amour du bien <sup>3</sup>.

1. Socrate, dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 21-27.

2. Socrate, dans Aristote, *Éthique à Eudème*, I, 5, 1216 b 6-8 ; Xénophon, *Mémoires*, III, 9, 5.

3. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194, au sujet du prétendu intellectualisme socratique :



Le contenu du savoir socratique, c'est donc, pour l'essentiel, « la valeur absolue de l'intention morale » et la certitude que procure le choix de cette valeur. Évidemment, l'expression est moderne. Socrate ne l'aurait pas employée. Mais elle peut être utile pour souligner toute la portée du message socratique. On peut dire en effet qu'une valeur est absolue pour un homme lorsqu'il est prêt à mourir pour cette valeur. C'est précisément l'attitude de Socrate, lorsqu'il s'agit de « ce qui est le meilleur », c'est-à-dire de la justice, du devoir, de la pureté morale. Il le répète plusieurs fois dans l'*Apologie*<sup>1</sup> : il préfère la mort et le danger plutôt que de renoncer à son devoir et à sa mission. Dans le *Criton*<sup>2</sup>, Platon imagine que Socrate fait parler les lois d'Athènes, qui lui font comprendre que s'il cherche à s'évader et à échapper à sa condamnation, il fera tort à toute la cité, en donnant l'exemple de la désobéissance aux lois : il ne doit pas mettre sa propre vie au-dessus de ce qui est juste. Et, comme le dit Socrate, dans le *Phédon*<sup>3</sup> :

*Il y aurait longtemps que mes muscles et mes os seraient du côté de Mégare ou de la Béotie, où les aurait portés mon jugement sur le « meilleur », si je ne m'étais pas figuré qu'il était plus juste et plus beau, au lieu de fuir et de m'évader, de s'en remettre à la Cité de la peine qu'éventuellement elle décide d'infliger.*

« La dialectique socratique unit indissolublement la connaissance du bien et le choix du bien. »

1. *Apol.*, 28 b et suiv.

2. *Criton*, 50 a.

3. *Phédon*, 98 e.

Cette valeur absolue du choix moral apparaît aussi dans une autre perspective, lorsque Socrate<sup>1</sup> déclare : « Pour l'homme de bien, il n'y a aucun mal, ni pendant sa vie, ni une fois qu'il est mort. » Cela signifie que toutes les choses qui paraissent des maux aux yeux des hommes, la mort, la maladie, la pauvreté, ne sont pas des maux pour lui. À ses yeux, il n'y a qu'un mal, c'est la faute morale, il n'y a qu'un seul bien, une seule valeur, c'est la volonté de faire le bien, ce qui suppose que l'on ne refuse pas d'examiner sans cesse rigoureusement sa manière de vivre, afin de voir si elle est toujours dirigée et inspirée par cette volonté de faire le bien. On peut dire, jusqu'à un certain point, que ce qui intéresse Socrate, ce n'est pas de définir ce que peut être le contenu théorique et objectif de la moralité : ce qu'il faut faire, mais de savoir si l'on veut réellement et concrètement faire ce que l'on considère comme juste et bien : comment il faut agir. Dans l'*Apologie*, Socrate ne donne aucune raison théorique pour expliquer pourquoi il s'oblige à examiner sa propre vie et la vie des autres. Il se contente de dire, d'une part, que c'est la mission qui lui a été confiée par le dieu et, d'autre part, que seule une telle lucidité, une telle rigueur à l'égard de soi-même peut donner un sens à la vie<sup>2</sup> :

*Une vie qui ne se met pas elle-même à l'épreuve ne mérite pas d'être vécue.*

Nous rencontrons peut-être ici, encore confuse et indistincte, une certaine ébauche de l'idée qui sera développée plus tard, dans une tout autre problé-

1. *Apol.*, 41 d.

2. *Apol.*, 38 a.



matique, par Kant : la moralité se constitue elle-même dans la pureté de l'intention qui dirige l'action, pureté qui consiste précisément à donner une valeur absolue au bien moral, en renonçant totalement à son intérêt individuel.

Tout donne à penser d'ailleurs que ce savoir n'est jamais acquis. Ce n'est pas seulement les autres, mais lui-même, que Socrate ne cesse de mettre à l'épreuve. La pureté de l'intention morale doit sans cesse être renouvelée et rétablie. La transformation de soi n'est jamais définitive. Elle exige une perpétuelle reconquête.

#### SOUCI DE SOI, SOUCI DES AUTRES

Parlant de l'étrangeté de la philosophie, M. Merleau-Ponty<sup>1</sup> disait qu'elle n'est « jamais tout à fait dans le monde, et jamais cependant hors du monde ». Il en est de même de l'étrange, de l'inclassable Socrate. Il n'est, lui aussi, ni dans le monde, ni hors du monde.

D'une part, il propose, aux yeux de ses concitoyens, un total renversement des valeurs qui leur paraît incompréhensible<sup>2</sup> :

*Si je dis que c'est peut-être le plus grand des biens pour un*

1. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965, p. 38.

2. *Apol.*, 38 a.

*homme que de s'entretenir tous les jours soit de la vertu, soit des autres sujets dont vous m'entendez parler, lorsque je mets à l'épreuve les autres et moi-même, et si j'ajoute qu'une vie qui ne se met pas elle-même à l'épreuve ne mérite pas d'être vécue, vous ne me croirez pas.*

Ses concitoyens ne peuvent percevoir son invitation à remettre en question toutes leurs valeurs, toute leur manière d'agir, à prendre souci d'eux-mêmes, que comme une rupture radicale avec la vie quotidienne, avec les habitudes et les conventions de la vie courante, avec le monde qui leur est familier. Et d'ailleurs cette invitation à prendre souci de soi-même, ne serait-ce pas un appel à se détacher de la cité, venant d'un homme qui serait lui-même en quelque sorte hors du monde, *atopos*, c'est-à-dire déroutant, inclassable, troublant ? Socrate ne serait-il pas alors le prototype de l'image si répandue et, d'ailleurs, finalement si fautive, du philosophe, qui fuit les difficultés de la vie, pour se réfugier dans sa bonne conscience ?

Mais d'autre part le portrait de Socrate, tel qu'il est dessiné par Alcibiade, dans le *Banquet* de Platon, et d'ailleurs aussi par Xénophon, nous révèle tout au contraire un homme qui participe pleinement à la vie de la cité, à la vie de la cité telle qu'elle est, un homme presque ordinaire, quotidien, avec femme et enfants, qui s'entretient avec tout le monde, dans les rues, dans les boutiques, dans les gymnases, un bon vivant qui est capable de boire plus que tout autre sans être ivre, un soldat courageux et endurant.

Le souci de soi ne s'oppose donc pas au souci de la cité. D'une manière tout à fait remarquable, dans



*l'Apologie de Socrate* et dans le *Criton*, ce que Socrate proclame comme son devoir, comme ce à quoi il doit tout sacrifier, même sa vie, c'est l'obéissance aux lois de la cité, ces « Lois » personnifiées, qui, dans le *Criton*, exhortent Socrate à ne pas se laisser aller à la tentation de s'évader de la prison et de fuir loin d'Athènes, en lui faisant comprendre que son salut égoïste serait une injustice à l'égard d'Athènes. Cette attitude n'est pas du conformisme, car Xénophon fait dire à Socrate que l'on peut bien « obéir aux lois en souhaitant qu'elles changent, comme on sert à la guerre en souhaitant la paix ». Merleau-Ponty<sup>1</sup> l'a bien souligné : « Socrate a une manière d'obéir qui est une manière de résister », il se soumet aux lois pour prouver, à l'intérieur même de la cité, la vérité de son attitude philosophique et la valeur absolue de l'intention morale. Il ne faut donc pas dire avec Hegel « Socrate s'enfuit en lui-même pour y chercher le juste et le bon », mais, avec Merleau-Ponty<sup>2</sup>, « il pensait qu'on ne peut être juste tout seul, qu'à l'être tout seul, on cesse de l'être ».

Le souci de soi est donc indissolublement souci de la cité et souci des autres, comme on le voit par l'exemple de Socrate lui-même, dont toute la raison de vivre est de s'occuper des autres. Il y a chez Socrate<sup>3</sup> un aspect à la fois « missionnaire » et « populaire » que l'on retrouvera d'ailleurs dans certaines philosophies de l'époque hellénistique :

*Je suis à la disposition du pauvre comme du riche sans*

1. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 44.

2. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 48.

3. *Apol.*, 33 b et 31 a-b.

*distinction [...] Je suis un homme donné à la cité par la divinité : demandez-vous donc s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels [...] depuis tant d'années déjà, et cela pour s'occuper uniquement de vous [...] en pressant chacun de vous de devenir meilleur.*

Ainsi Socrate est-il bien à la fois hors du monde et dans le monde, transcendant les hommes et les choses par son exigence morale et l'engagement qu'elle implique, mêlé aux hommes et aux choses, parce qu'il ne peut y avoir de vraie philosophie que dans le quotidien. Et, dans toute l'Antiquité, Socrate restera ainsi le modèle du philosophe idéal, dont l'œuvre philosophique n'est autre que sa vie et sa mort<sup>1</sup>. Comme l'écrivait Plutarque<sup>2</sup> au début du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. :

*La plupart des gens s'imaginent que la philosophie consiste à discuter du haut d'une chaire et à faire des cours sur des textes. Mais ce qui échappe totalement à ces gens-là, c'est la philosophie ininterrompue que l'on voit s'exercer chaque jour d'une manière parfaitement égale à elle-même [...] Socrate ne faisait pas disposer des gradins pour les auditeurs, il ne s'asseyait pas sur une chaire professorale; il n'avait pas d'horaire fixe pour discuter ou se promener avec ses disciples. Mais c'est en plaisantant parfois avec ceux-ci ou en buvant ou en allant à la guerre ou à l'Agora avec eux, et finalement en allant en prison et en buvant le poison, qu'il a philosophé. Il fut le premier à montrer que, en tout temps et en tout endroit, dans tout ce qui nous arrive et dans tout ce que nous faisons, la vie quotidienne donne la possibilité de philosopher.*

1. Cf. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1970, p. 13-20.

2. Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.