

## ***Apologie de Sôkratès***

Ce n'est pas par stupidité que les peuples sains ont préféré d'autres exercices à ceux de l'esprit. Ils n'ignoraient pas que dans d'autres contrées des hommes oisifs passaient leur vie à disputer sur le souverain bien, sur le vice et la vertu et que d'orgueilleux raisonneurs, se donnant eux-mêmes les plus grands éloges, confondaient les autres peuples sous le nom méprisant de barbares ; mais ils ont considéré leurs mœurs et appris à dédaigner leur doctrine.

Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*

Un vieillard vénérable avait, loin de la cour, / Cherché la douce paix dans cet obscur séjour. Aux humains inconnu, libre d'inquiétude, / C'est là que de lui-même il faisait son étude ; / C'est là qu'il regrettait ses inutiles jours, / Plongé dans les plaisirs, perdus dans les amours. / Sur l'émail de ces prés, au bord de ces fontaines, / Il foulait à ses pieds les passions humaines : / Tranquille il attendait qu'au gré de ses souhaits / La mort vint à son Dieu le rejoindre à jamais.

Voltaire, *La Henriade*, 1.199-208.

Dans son *Dialogue du réconfort contre la tribulation*, Thomas More fait une remarque d'une pénétration rare : le rire n'est pas approprié à l'homme de foi. Il appuie son jugement sur l'Évangile même, où on voit le Christ pleurer, où on l'entend se plaindre, mais où il n'est jamais écrit que le fils de Dieu a ri<sup>1</sup>. More, en bon chrétien qu'il est, s'appuie sur la parole de Dieu, sur le livre, sur la Bible. En supposant que ce saint homme a vu clair au sujet du comique du Nouveau Testament<sup>2</sup>, il est permis de signaler un parallèle inversé : le

---

1. Sur le sérieux du Christ, voir More, *Dialogue du réconfort contre la tribulation*, I 13.

2. Sur de possibles passages comiques du Nouveau Testament, voir *Jean* 8.1-11, *Luc* 20.1-26 et *Jean* 13.2-9.

Sôkratès de Platôn et le Sôkratès de Xénophôn ne pleurent jamais ; en revanche, on signale souvent qu'ils ont ri et même qu'ils faisaient rire les autres. Le contenu de la Bible et le contenu de certains livres philosophiques s'opposent donc en principe sur un point, mais sur un point crucial : le Christ et Sôkratès ne sont pas des hommes parmi d'autres ; ils sont des modèles. Le Christ est une pierre d'achoppement et la pierre d'angle de l'humanité chrétienne<sup>3</sup> ; il y a lieu de croire que Sôkratès fut un point tournant de l'histoire humaine<sup>4</sup>.

Mais, pour ceux qui ne peuvent s'empêcher de réfléchir sur la vie de la foi et la vie de la raison, parce qu'elles sont les deux seules possibilités nobles offertes à l'homme depuis la venue du Christ, l'opposition entre *le* livre et les livres philosophiques est plus fondamentale encore qu'une remarque sur le rire. Ceux qui vivent de la foi trouvent la vérité dans les mots mêmes qui viennent de Dieu : le texte est divin et le livre est la parole de Dieu. Ceux qui ne vivent pas de la foi ont eux aussi des autorités, des livres sur lesquels ils s'appuient, mais ils le font autrement que les hommes de foi : ce qui est écrit est l'occasion, voire le stimulus, d'une réflexion indépendante qui reste à faire. Deux exemples suffiront pour illustrer comment les livres philosophiques *fonctionnent*.

Dans le *Phaidôn* de Platôn, à un moment bien dramatique du dialogue, au moment où il paraît que sont réfutés les arguments qui prouvent l'immortalité de l'âme, Sôkratès se met à badiner au sujet des

---

3. Sur le Christ comme pierre d'achoppement, voir *Luc 2.25-35*.

4. Sur Sôkratès comme point tournant de l'histoire humaine, voir Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, chapitre 13.

cheveux de Phaidôn. Sôkratês prouve ainsi qu'il sait rire même face à la victoire de la mort : il s'attriste comme un comédien à la pensée que Phaidôn aura à couper ses cheveux en signe de deuil ; cependant, suggère le philosophe, le malheur de Phaidôn ne sera pas causé par la mort de Sôkratês, mais par autre chose qui est important en vérité : la mort de l'argument que Sôkratês vient de proposer<sup>5</sup>. Ce faisant, Sôkratês invite ses disciples à penser pour eux-mêmes et non à répéter ce qu'il dit. Sôkratês ne connaît pas d'agonie, pas de lutte dramatique contre la crainte de la mort. Ce qui ferait croire qu'il est moins humain que celui qui s'est dit le Fils de Dieu<sup>6</sup>.

De même, dans l'*Apologie de Sôkratês* de Xénophôn, le sympathique Apollodôros pleure la mise à mort injuste qu'aura à subir Sôkratês ; le philosophe caresse la tête du jeune homme et remarque en riant : « Voudrais-tu plutôt me voir mourir justement<sup>7</sup> ? » La plaisanterie est fine sans doute. Elle est peut-être même fine sur deux plans : pour celui qui voit en Sôkratês un homme honorable, pire que la pensée qu'il puisse mourir en raison de l'injustice des hommes, il y a la pensée qu'il serait bel et bien coupable et qu'il meure en raison de sa propre injustice ; pour celui qui est d'avis que Sôkratês a vu par-delà la justice humaine pour connaître la nature, la mort que lui impose les hommes est indifférente, car la nature condamne à mort tous les hommes, justes et injustes.

---

5. Sur l'humanité du Christ et de Sôkratês, voir, par exemple, *Jean* 19.25-30, et *Les Amoureux rivaux* 133a.

6. Sur la mort de l'argument de Sôkratês, *Phaidôn* 89a-b.

7. Sur les rires ultimes de Sôkratês, voir Xénophôn, *Apologie de Sôkratês* 23 et 28.

Or Xénophôn ne dit pas qu'Apollodôros a ri avec son maître. Aussi, il y en a pour dire que le philosophe manque d'humanité, du moins de tendresse, envers un autre être humain, pour ne pas dire qu'il manque de charité chrétienne. Ceci est sûr : sa plaisanterie est une invitation à réfléchir librement sur la justice.

S'il est vrai, comme le veut Aristotélès, que la tragédie vise à purger à la fois la crainte et la pitié<sup>8</sup>, il est normal que ne montre pas de pitié celui qui ne craint pas ce que les hommes considèrent et craignent. Et alors la dureté de Sôkratès trouverait une explication dans une réflexion qui dissout les illusions. Mais peut-on vivre une vie ordinaire sans être affecté par les passions humaines les plus ordinaires ? Hêrakléitos, qui pleurait lorsqu'il sortait de chez lui, est plus humain que le rieur Démokritos, parce qu'il ne regarde pas les êtres humains d'aussi haut que le faisait son compagnon de route : il se voit homme parmi les hommes, et non être humain sans pitié. Ces deux philosophes proposent donc deux modèles aux hommes ; on rappelle leurs attitudes contrastées, comme pour inviter à considérer ces deux possibilités, les comparer et conclure au moyen de la raison laquelle est la plus juste ou la plus vraie, laquelle est la plus conforme à ce qui constitue l'être humain<sup>9</sup>. Cette considération philosophique ne peut se faire qu'en se plaçant quelque part en dehors des deux points de vue qui s'affrontent pour mieux les évaluer honorablement.

---

8. Sur la crainte et la pitié, voir Aristotélès, *Poétique* 1449b24-28 et *Rhétorique* 1382a25-27.

9. Sur Démokritos et Hêrakléitos, voir Diogênès Laértios, *Vie des philosophes* 9.39 et Montaigne, *Essais* I 50 « De Démocritus et Héraclitus ».

En s'efforçant d'atteindre ce point de vue, on s'efforce de devenir plus humain, et peut-être plus qu'humain<sup>10</sup>. des deux positions, héraclitéenne ou démocritéenne, est la plus sereine et la plus philosophique ? Poser la question, c'est y répondre. Il semble que la comparaison philosophique de Démokritos et d'Hérakléitos donnera toujours raison à Démokritos.

De tout cela, il est permis de conclure, sous réserve d'une nouvelle évaluation toujours possible, voire souhaitable, que la philosophie n'est pas tragique comme le christianisme n'est pas comique. À cette conclusion, l'*Apologie de Sôkratês* servira de contre-épreuve : si jamais philosophe a pu légitimement se plaindre de l'injustice de son sort, c'est bien Sôkratês lorsqu'il affronta ses accusateurs devant cinq cents jurés mal intentionnés ; si jamais philosophe a eu le *droit* d'être tragique, c'est bien Sôkratês qui fait montre lors de son procès, et même après, d'un courage remarquable devant la danger de la mort et les menaces de ses concitoyens ; si jamais philosophe fut loin du tragique, c'est bien Sôkratês qui fait des adieux écourtés à ses amis encore sous le choc de sa condamnation. Imaginer un Sôkratês tragique à quelque chose de comique. Mais justement, il y a le fil d'on ne sait quelle comédie qui marque le tissu de l'*Apologie*. Ce comique est serein ou enjoué, et non burlesque ou Aristophanêssque. Ce qui ne fait qu'accuser la distance de Sôkratês d'avec la tragédie : il est radicalement *apoétique*, puisqu'il n'est ni comique à la manière du plus grands des poètes comiques, ni tragique. C'est ainsi que le comprend son adversaire

---

10. Sur le plus qu'humain, voir Aristotélês, *Politiques* 1253a25-29 et Dante, *Comédie* III.1.70.

admirateur, Nietzsche <sup>11</sup>.

Lorsqu'on considère de près les documents qu'a laissés l'Antiquité, le seul Sôkratês qui se soit rapproché de l'émotion humaine normale est celui d'Aristophanês. Ce qui est sûr, c'est qu'il est le seul des Sôkratês à se mettre en colère. Celui qui a réussi le tour de force d'irriter Sôkratês est un bêta du nom de Strépsiadês. Après avoir passé quelque temps à éduquer le vieil Athénien, Sôkratês explose : « Par la Respiration, par le Chaos, par l'Air, je n'ai jamais vu un homme aussi rustre, embarrassé, épais, et oublieux ! » Irrité au dernier degré, jurant comme jamais on ne jura, pourtant pédagogue encore et toujours, Sôkratês essaie encore quelque temps d'instruire l'homme *ininstruisable*. Ces leçons impossibles de fait n'ont aucun effet durable ; ces leçons, qui redoublent l'exaspération du pédagogue inefficace, sont peut-être le sommet du comique <sup>12</sup>. Mais elles ne sont pas conformes à l'esprit de Sôkratês tel qu'il apparaît chez Platon et chez Xénophôn : leur Sôkratês est ironique et non colérique ; devant la bêtise ou la paresse, ou le refus de réfléchir, il ne fait rien si ce n'est rire dans sa barbe. Quand on rit à la manière de Sôkratês, on ne se tient pas les côtes, car il n'y a rien de bien sérieux qui peut arriver.

### L'humour socratique

Mais qu'en est-il de la comédie dans l'*Apologie* ? Et

---

11 . Quant au jugement de Nietzsche sur Sôkratês, voir *Crépuscules des idoles*, « Le problème de Sôkratês ».

12 . Sur l'éducation de Strépsiadês par Sôkratês, voir Aristophanês, *Nuées* 627-790.

d'abord quelles preuves y trouve-t-on que Sôkratês rit ? Pour répondre à ces deux questions, quelques exemples suffiront à ceux qui ont un sens de l'humour syntonisé sur le risible à la mode socratique. Il faut avoir une oreille bien fine et un œil bien aiguisé pour percevoir ce genre de rire. On peut espérer que les explications qui suivent aideront à l'oreille et l'œil : elles éventeront l'humour au nom de la vérité. La première phrase est une déclaration on ne peut plus typique du premier philosophe d'Athènes. « Quelle impression mes accusateurs ont produite sur vous, Athéniens, je ne le sais pas (17a). » Car qu'y a-t-il de plus socratique qu'un aveu d'ignorance ? Pourtant au début de la deuxième partie de l'*Apologie*, Sôkratês contredit ce qu'il dit ici. Face au jugement des jurés qui l'ont trouvé coupable par une majorité de soixante voix, Sôkratês dit : « Le fait que je ne m'irrite pas, Athéniens, de ce qui vient d'arriver – que vous ayez voté ma condamnation – s'explique par beaucoup de choses, entre autres le fait que je n'étais pas sans m'attendre à ce résultat. De fait, c'est beaucoup plus la répartition des votes qui m'étonne, car je croyais pour ma part que l'écart n'allait pas être si mince, mais beaucoup plus grand (35e-36a). » Quoi qu'il en soit du jugement porté contre Sôkratês par ses concitoyens, il est comique de le voir mentir dès la première phrase de l'*Apologie*, et ce au moment même où il dit qu'il ne sait pas quelque chose, soit au moment où il énonce *la* vérité socratique. Que, tout de suite après, il accuse ses accusateurs de mentir ne fait qu'augmenter l'effet comique.

L'humour socratique ne s'arrête pas là. À la deuxième phrase, il plaisante à nouveau. « Pour ma part, j'ai moi-même sous leur influence presque oublié qui je suis, tant leurs discours étaient persuasifs

(17a).» Que Sôkratês perde la tête sous l'effet de la rhétorique de ses accusateurs est impensable pour quiconque a pratiqué les dialogues de Platôn. Et le sujet de son aveuglement prétendu redouble le jeu comique: s'il y a un sujet que Sôkratês devrait connaître, et ne jamais perdre de vue, c'est lui-même; non pas parce que c'était l'injonction du dieu de Delphes, non pas parce qu'il faisait sienne cette injonction divine, mais parce que pour lui son activité, l'activité philosophique, se résumait finalement à la recherche de la connaissance de soi. Or l'*Apologie* est en un sens le moment de la plus grande vérité: son ironie est doublée d'une véracité crue et presque cruelle, comme le montre sa réduction *a quia* du pauvre Mélétos. Est bien comique la suggestion que Sôkratês ait pu se perdre de vue au moment même où il fera la preuve de la plus grande clairvoyance, d'une clairvoyance qui n'est mitigée par aucune retenue. Ou presque.

Mais c'est la suite du plaidoyer qui introduit l'ironie de fond de l'*Apologie de Sôkratês*, celle qui porte sur la faiblesse du philosophe, sur son incapacité. « Et pourtant, ils n'ont à peu près rien dit de vrai. Mais de tous les mensonges qu'ils ont proférés, il en est un qui m'a tout particulièrement étonné. C'est lorsqu'il disaient que vous deviez prendre garde de ne pas vous laisser tromper par mon habileté à parler. Ne pas rougir alors qu'ils seront à l'instant même confondus par moi dans les faits, puisque je n'apparaîtrai aucunement habile à parler, voilà ce qui m'a semblé le plus éhonté de leur part (17a-b).» Chaque mot porte, chaque phrase augmente l'étonnement du lecteur et prépare à la détente du rire. S'il y a quelque chose de vrai, s'il y a quelque chose que tous savent de Sôkratês,



c'est qu'il est habile à parler, qu'il est *démoniquement* habile à parler. Et ce n'est pas l'*Apologie de Sôkratês* qui détrompe le lecteur. Au contraire. Loin d'être des menteurs éhontés, les accusateurs de Sôkratês disent ce que tous savent, et ce que le lecteur de l'*Apologie* constate à chaque page. Mais alors qui est un menteur éhonté, si ce n'est Sôkratês, qui dénonce la vérité qui sort de la bouche de ces enfants que sont ses accusateurs ? La seule excuse qu'on puisse lui accorder est le « à peu près » qu'il jette comme sans s'en rendre compte dans une de ses affirmations. Mais du même coup, cette négligence, trop fine, ajoute aux preuves qu'il est habile à parler.

#### Le titre

À continuer ainsi en décortiquant chacune des phrases du texte, l'analyse risque de devenir à la fois trop précise pour être utile, et désordonnée à force d'accumuler les détails. Il faut recommencer depuis le début en focalisant sur un thème. Sôkratês est en cour pour se défendre contre les accusations que porte Mélêtos, lequel est appuyé par Anutos et par Lukos. Or cette situation est exprimée on ne peut plus clairement par le titre : *Apologie de Sôkratês*. Qui dit *apologie* dit *défense*, défense contre des accusations. On se trouve donc dès le premier mot du titre au cœur du drame. Ou de la comédie. Car comme dans une comédie, la situation est ambiguë, et, comme lors d'une plaisanterie, les mots sont à double sens. Ce qui est sûr, le mot *apologie* est plus complexe qu'il ne paraît au premier regard : il n'y a pas que des apologies défensives, et faire l'apologie, c'est aussi faire l'éloge. Dans les faits, l'*Apologie* est aussi le lieu d'un éloge de Sôkratês. On rappellera que les sophistes, lorsqu'ils

arrivaient dans une cité, proposaient une *épidéixis*, soit une prestation de leur savoir, une démonstration de leur talent, une espèce d'annonce publicitaire<sup>13</sup>. Au risque de rapprocher Sôkratês des sophistes et de scandaliser l'un ou l'autre<sup>14</sup>, l'*Apologie* est l'*épidéixis* de Sôkratês. Mais le rapprochement serait inexact non seulement parce que l'enseignement de Sôkratês n'est pas rémunéré, mais aussi parce que cette prestation est commandée par la cité plutôt qu'offerte *motu proprio* par le philosophe. Aussi il serait plus exact de dire que lors de sa défense, Sôkratês s'est montré admirable et qu'il s'est attiré ainsi un bon nombre d'adeptes. Ce qui revient à reconnaître que l'*Apologie de Sôkratês* est une apologie dans le deuxième sens suggéré.

Or le titre comporte un autre terme à double sens. Car Sôkratês n'est pas seulement Sôkratês. Certes, il est question ici de l'homme qui épousa Xanthippê et dont le premier enfant s'appelait Lamproklês ; sans doute est-il question de Sôkratês, fils de Phainarêtê, la sage-femme, et de Sôphroniskos, du dème d'Alôpékê ; et qui niera que l'*Apologie* fait la défense de celui qui aima Alkibiadês<sup>15</sup> ? Cependant, au risque de proposer un paradoxe, Sôkratês n'est pas lui-même. Ou encore il est plus que lui-même. Sôkratês le singulier est un exemple et pointe donc vers un

---

13. Sur les prestations des sophistes, voir *Hippias majeur* 286b, *Hippias mineur* 363a-346b, *Iôn* 530d, *Protagoras* 320c, 329a et 347b, *Gorgias* 447a-b, *Éuthudêmos* 271a-272b et *Lakhês* 179e, 183b et 183d.

14. Sur le rapprochement entre Sôkratês et les sophistes, voir Rousseau, *Émile* IV.626.

15. Sur le lien entre Alkibiadês et les accusations portées contre Sôkratês, voir Xénophôn, *Souvenirs* I.2.12.

universel <sup>16</sup>. C'est du moins ce qu'il reconnaît, en attribuant le fait qu'il soit exemplaire à une décision du dieu de Delphes. « C'est le dieu, citoyens, qui risque d'être réellement sage et de dire par son oracle que la sagesse humaine vaut peu de chose, ou même rien. Et quand il parle de Sôkratês, il apparaît se servir de mon nom afin de me donner en exemple, comme s'il voulait dire: "Celui d'entre vous, humains, est le plus sage qui, comme Sôkratês, a compris qu'en vérité il ne vaut rien quant à la sagesse (23a-b)." » Sôkratês est exemplaire dans la mesure où il possède une sagesse humaine; ou encore, il se définit par le fait qu'il sait qu'il ne sait pas, et que ce savoir si maigre est une sagesse, une sagesse qui s'acquiert et qui se transmet par le dialogue: Sôkratês est philosophe <sup>17</sup>. En conséquence, l'*Apologie de Sôkratês* est, selon les sens multiples de son titre, la défense et l'éloge de la personne de Sôkratês, mais en même temps la défense et l'éloge de la philosophie. Ou du moins d'une certaine philosophie. Lire l'*Apologie de Sôkratês* en n'y voyant qu'une défense de l'individu Sôkratês, c'est réduire le texte pour en faire une œuvre historique. Lire la même *Apologie* en oubliant la défense et l'éloge de l'individu Sôkratês, c'est couper l'œuvre, philosophique, de son fondement historique. L'un ne se voit pas comme il le faut sans l'autre. Ni l'autre sans l'un.

Or le titre, *Apologie de Sôkratês*, se révèle plus

---

16. Sur le passage du singulier *Sôkratês* à l'universel *philosophe*, voir Aristotélês, *Rhétorique* 1399b9-11. Mais vérifier l'original dans *Isôkratês, Sur l'échange* 15.173.

17. Sur la philosophie, toute philosophie, comme aveu de son ignorance, voir Montaigne, *Essais*, « Apologie de Raymond Sebond », sur Aristotélês (« C'est par effect un Pyrrhonisme sous une forme resolutive. »)

subtil encore. Du fait même, il exige qu'on lise le texte qu'il coiffe avec encore plus d'ouverture d'esprit. Car le mot *de* est problématique lui aussi. Certes, le *de* n'est pas grec : il s'agit d'une préposition qui rend un génitif. Mais le génitif grec et la préposition française comportent l'un et l'autre deux sens. *De* peut signifier d'abord « qui appartient à » ou « qui fut faite par ». Lorsqu'on comprend *de* de cette première façon, l'*Apologie de Sôkratês* est le compte rendu des mots que Sôkratês a dits pour se défendre lors de son procès. Pour qui comprend ainsi le mot du titre, les mots de Sôkratês visent des auditeurs, ses juges, massés devant lui à la demande de la cité d'Athènes. Mais *de* peut signifier « au sujet de » ou « portant sur ». En prenant la préposition dans ce deuxième sens, l'*Apologie de Sôkratês* devient alors une œuvre sur Sôkratês, ou sur ce qu'il représente : l'*Apologie portant sur Sôkratês* est de Platôn. À qui entend le titre ainsi, les mots de Platôn visent des lecteurs ; l'auteur, Platôn, utilise le récit, plus ou moins historique, de l'affrontement entre Sôkratês et ses juges pour mieux joindre celui qui le lit. Celui qui le lit, c'est chaque fois moi : pris par le drame de la confrontation entre Sôkratês et ses juges, je dois ne pas oublier qui je suis, et ce que je fais ; pris par le drame, je dois ne pas oublier qui me parle ni ce qu'il fait devant moi. De ce fait, l'apologie de Sôkratês, ou l'éloge du philosophe, devient un conseil qui concerne le lecteur<sup>18</sup> : si Sôkratês est noble, ce qu'il fait est noble, et ce peut être une affaire à faire, une vie à vivre pour chacun de ceux qui lisent. Car Platôn s'adresse à son lecteur comme

---

18. Sur la convertibilité de l'éloge et du conseil, voir Aristotélês, *Rhétorique*, 1367b36-1368a8.

par-dessus la tête des protagonistes de l'*Apologie*.

Fidèle disciple de Sôkratês, Platôn ne fait qu'imiter son maître, ou du moins son maître tel qu'il le présente à ses lecteurs. Car le Sôkratês de Platôn indique à quelques reprises qu'il parle par-dessus les têtes de ses juges et qu'il vise un autre jury : pour le Sôkratês de Platôn déjà, l'enjeu du débat n'est pas la vie de Sôkratês, mais l'idée dont Sôkratês est une incarnation, et les juges véritables sont ceux qui, par-delà les institutions athéniennes, ont à juger de l'homme et de ce qu'il représente. C'est pourquoi après avoir été condamné à mort et avant de quitter la scène, Sôkratês dit : « Je veux en effet vous exposer, comme à des amis, ce que peut bien signifier ce qui vient de m'arriver. Car il m'est arrivé, juges – vous, on peut vous appeler juges au sens propre du terme –, quelque chose d'étonnant (40a). » L'action de Platôn, écrire une apologie de Sôkratês, se reflète, comme dans un miroir, dans l'action du Sôkratês de Platôn, pour par-delà ses premiers juges en atteindre d'autres. En consolant ses amis, soit les juges qui jugent contre la majorité des juges de fait, le Sôkratês de Platôn indique qu'il est là pour parler aux lecteurs du texte de Platôn : pendant un instant, Platôn se fusionne à Sôkratês, et les deux niveaux du texte deviennent un. Ce qui n'empêche pas que les deux niveaux existent, et qu'il faille en tenir compte si on veut saisir ce qu'on pourrait appeler la troisième dimension du texte. Le dialogue entre Sôkratês et les juges fait partie du dialogue entre Platôn et ses lecteurs, et ce dernier dialogue éclaire le premier. Les uns et les autres sont des juges, les uns et les autres examinent Sôkratês, mais ils jugent autrement du cas devant eux, mais aussi de la question qui s'élève pour surplomber le cas.

En conclusion, le titre de l'*Apologie de Sôkratês* est un pliage d'accordéon, ce jeu d'enfant dont les figures se répètent en se tenant la main les unes les autres. Ainsi tout à fait déployé, le titre donne : la défense et la promotion de l'individu Sôkratês et de son mode de vie, faites par lui-même devant ses juges athéniens, en 399 avant Jésus-Christ, l'année de l'archontat de Lakhês, et par son disciple préféré devant la postérité et pour tous les temps.

#### Le dialogue

Mélêtos et Sôkratês

Quoi qu'il en soit du titre de l'œuvre, l'*Apologie de Sôkratês* est un dialogue. Mais là encore les choses sont complexes, et gagnent à être examinés avec soin. Certes, dans l'*Apologie*, il y a le dialogue classique entre Sôkratês et Mélêtos (24c-28a), où le philosophe pose des questions et où son malheureux interlocuteur bafouille. Sans doute ce dialogue est-il différent de tous les autres que raconte Platôn, dans la mesure où il est commandé par la cité et non par la passion de connaître de Sôkratês ou la passion de connaître d'un de ses interlocuteurs<sup>19</sup>. Mais ce dialogue est conforme à ceux que Sôkratês se vante d'avoir accomplis à la demande du dieu de Delphes, alors qu'il faisait la preuve que ceux qui se croyaient sages ne l'étaient pas. Aussi à plusieurs reprises, Sôkratês souligne que les questions et répliques qu'il partage avec Mélêtos servent à prouver une chose : l'ignorance de son

---

19. Pour des dialogues provoqués par Sôkratês, voir, par exemple, l'*Éuthuphrôn* et *Les Amoureux rivaux*; pour des dialogues provoqués par son interlocuteur, voir, par exemple, le *Protagoras* et le *Lysis* (fin).

accusateur, laquelle est fondée dans sa négligence. Par exemple : « Ce que je disais Athéniens est déjà évident : Mélêtos ne s'est jamais, ni peu ni prou, occupé de ces choses (26b). » Sôkratês traite même Mélêtos de sinistre farceur. C'est là rire de son accusateur, qui, lui, se met franchement en colère et refuse de répondre, même si les règles de la cour l'y obligent (25d et 27b-d). Or ce dialogue ne peut manquer d'avoir un effet délétère sur la plupart des juges qui écoutent : ils se voient dans la personne malmenée de Mélêtos ; en voyant et entendant ce que Sôkratês peut faire avec une facilité déconcertante, soit ridiculiser Mélêtos, ils doivent craindre pour eux, ou se souvenir d'un épisode semblable où ils portaient le bonnet d'âne. Ce qui les incite sans doute à crier haro sur le baudet, soit sur Sôkratês le philosophe.

#### La foule et Sôkratês

À son tour, cela conduit à constater qu'il y a un autre dialogue dans l'*Apologie* : celui entre Sôkratês et les juges ou la foule qui suit le procès. Ce dialogue est un dialogue de sourds, comme on dit : Sôkratês refuse de céder, et son discours est continuellement coupé à quelques reprises par les cris de ceux qui sont obligés de l'écouter. Ainsi lorsqu'il annonce qu'il continuera de questionner tout homme qu'il rencontre, comme il vient de le faire avec Mélêtos, il doit faire taire la foule pour se faire entendre. « Ne vous récriez pas, Athéniens, mais tenez-vous-en à ce que je vous ai demandé : de ne pas vous récrier contre ce que je peux bien dire et de m'écouter (30c, et 20e, 27b). » Or l'attitude de Sôkratês a de quoi irriter la plupart des honorables citoyens qui l'écoutent ; on comprend, même quand on ne l'approuve pas, ce *cri du cœur* qui sort de la foule

irritée. Du coup, son attitude a un effet opposé sur la plupart des juges qui lisent : ils retiennent de ces échanges moins l'air crâneur de Sôkratês, que l'incapacité de Méléto à justifier son accusation et la réaction partisane de la foule. En somme, en instaurant un dialogue rationnel avec Méléto et en subissant un dialogue irrationnel avec la foule, Sôkratês établit un dialogue plus ou moins rationnel avec les seuls juges qui comptent pour lui, ceux qui peuvent être attirés par l'activité philosophique.

En revanche, il y a moyen de deviner quelque chose de ce que pensaient ces êtres *alogiques*, mais nullement aphones. Car à quelques reprises, Sôkratês imagine comment ils réagissent à ses propos (31c et 34c) ; il formule même des questions silencieuses qu'ils lui poseraient s'ils le pouvaient (20c, 28b, 33b et 37e). Il en ressort que la foule voudrait que Sôkratês rentre dans l'ordre, qu'il redevienne comme tout le monde. Ce qu'ils lui reprochent en fin de compte, c'est qu'en ne faisant pas comme tout le monde, il se vante, il se prend pour un autre, il se prend pour quelqu'un qui est hors norme, à la limite il se prend pour un homme qui est plus qu'un homme. De plus, il ne se mêle pas de la politique comme les autres, il ne supplie pas ses juges comme le ferait n'importe qui ; il a des préoccupations qui sont hors de l'ordinaire et qui l'ont mené à un procès et peut-être à la mort ; il ne mène pas une vie tranquille et rassurante pour ses concitoyens. Les Grecs avaient des mots pour dire ce genre d'homme : Sôkratês est un vantard <sup>20</sup>, qui parle à tort et à travers <sup>21</sup>, qui va trop loin <sup>22</sup>. En somme, le conflit entre

---

20. *Alazonikos*.

21. *Parrhêsiaistikos*.



Sôkratês et la foule est le conflit, vieux comme le monde politique, entre celui qui se sait différent ou supérieur et ceux qui se prétendent normaux ou entre celui qui se prétend différent ou supérieur et ceux qui se savent normaux. Comprendre la philosophie à partir de l'*Apologie de Sôkratês*, c'est comprendre en quoi Sôkratês est différent, et si sa différence, une fois avérée, est saine ou naturelle. Il est possible que le vantard bavard et excessif soit sain d'esprit<sup>23</sup>. Et même qu'il n'ait pas montré sa pleine grandeur en ironisant. Mais à vrai dire, tout le contraire peut être vrai, comme, rappelons-le, le suggère Nietzsche.

Les accusateurs de Sôkratês

Pour qui dirait que les deux premiers dialogues sont des dialogues de mauvaise qualité parce que les vis-à-vis de Sôkratês ne veulent rien savoir, comme on dit, il faudrait souligner un point : le procès de Sôkratês est sans doute un procès par défaut, mais un double procès par défaut. Car, comme le dit Sôkratês, la plupart de ses juges ont déjà une idée arrêtée sur l'homme et sur sa culpabilité, en conséquence de quoi les mots qu'il dira pendant le peu de temps que la loi lui accorde ne sauraient avoir d'effet réel (19a). Depuis que les auditeurs sont jeunes, donc pendant de nombreuses années et alors qu'ils étaient le plus influençables, ils ont prêté oreille à des accusateurs influents qui ont parlé contre celui qui paraît devant eux, des accusateurs qui ont imprimé en eux un préjugé qu'il sera impossible de corriger en si peu de temps. Il y a donc eu un premier procès par défaut qui

---

22. *Hubristikos*.

23. *Sôphrôn*.

rend impossible un procès en toute justice. « En outre, ils vous parlaient à l'âge où vous étiez les plus crédules, certains d'entre vous étant enfants ou adolescents, et ils faisaient littéralement un procès par défaut, puisque personne ne présentait de défense (18d). »

Mais, après ces mêmes mots, le texte de Platôn présente lui aussi un procès par défaut. Car les nouveaux accusateurs de Sôkratês ne sont pas entendus dans l'*Apologie de Sôkratês*, ou à peu près pas. Dans les faits ils ont parlé au moins deux fois : d'abord pour présenter les accusations qu'ils portaient contre lui (17a) et ensuite pour justifier la peine qu'ils demandaient (36b). Mais pas un mot de ce qu'ils ont dit alors ne parvient aux lecteurs du texte de Platôn. On pourra prétendre que rien n'y obligeait Platôn à le faire : il n'est pas historien, mais philosophe. On pourra prétendre que ce n'est que justice : à un procès par défaut en répond un autre. Mais ces réponses ne valent pas. D'abord parce que Platôn donne l'impression qu'il est un historien et que cette impression est plus forte que toute mise en garde qu'on pourrait faire. Ensuite, parce que les deux accusations du procès par défaut ne visent pas les mêmes personnes : la première fois, elles visent les juges de Sôkratês, et la seconde, les lecteurs de Platôn ; et on ne corrige pas une injustice faite à l'un en en faisant une autre à d'autres. Or il est question dans les deux cas d'être de justes juges, c'est-à-dire de chercher la vérité, après avoir écouté, mais écouté en vérité, ceux qui accusent et ceux qui se défendent (18a). S'il est facile de voir que les auditeurs de Sôkratês sont de mauvais juges parce qu'ils se sont fait une idée sur le philosophe et sur la philosophie avant d'avoir entendu Sôkratês et qu'ainsi ils n'ont pas écouté ce qu'il avait à dire pour se défendre, ce qui est la

condition minimale pour être un juste juge ; il est tout aussi facile de voir que les lecteurs de Platon n'entendent pas du tout les arguments de Méléto et des autres et qu'ils ne peuvent en toute justice juger avant de l'avoir fait. Tout juge qui lit l'*Apologie de Sôkratès* sans tenter d'entendre la voix des nouveaux accusateurs de Sôkratès est aussi injuste que ces anciens accusateurs.

Comme la possibilité d'entendre les accusateurs parler en direct est disparue à tout jamais, il faut user d'un pis aller dans l'espoir d'être moins injuste : en lisant l'*Apologie de Sôkratès*, il est nécessaire d'écouter Sôkratès comme le ferait quelqu'un qui croirait qu'il est dangereux pour la cité, dangereux pour les jeunes, les enfants des citoyens, et mauvais citoyen du fait de ne pas croire aux dieux de la cité ; il faut écouter Sôkratès puisqu'il est le seul qui parle, mais il faut l'écouter avec un esprit critique. D'autant plus que le Sôkratès de Platon avoue d'emblée que ses accusateurs ont dit du vrai, même s'ils n'ont pas dit tout le vrai : « Eux donc, comme je l'ai dit, n'ont rien dit de vrai, ou peu s'en faut (17b). » Le minimum absolu pour assurer un procès juste est de comprendre les accusations telles que les accusateurs les entendaient : dans une conversation honorable, il faut se donner la peine d'entendre l'autre et de comprendre ce qu'il dit *avant* de le réfuter.

En revanche, pour mieux entendre les accusations portées contre Sôkratès, il est utile de connaître les accusateurs de Sôkratès. Point n'est besoin de chercher, dira-t-on : Sôkratès est accusé devant la cité par Méléto, Anutos et Lukos. Sans doute. Mais que pensent-ils au fond, et qui sont-ils ? Sôkratès suggère qu'ils sont les avocats de différents types d'hommes qu'il a questionnés en public : Méléto

représente les poètes, Lukos les rhéteurs et Anutos les hommes politiques et les hommes de métier (23e-24a). Les nouveaux accusateurs sont les porte-parole des anciens accusateurs. Lukos ne parle jamais dans l'*Apologie*, mais il y a un dialogue sur la rhétorique, le *Gorgias*, qui fait parler un violent partisan de la rhétorique, lequel fait un procès à Sôkratês ; Kallikléis est un sosie intellectuel de Lukos. En revanche, Anutos apparaît un moment dans le *Ménôn* et prend à partie Sôkratês. Pour deviner ce qu'Anutos a pu dire lors du procès, il faut comprendre pourquoi devant le jeune intellectuel Ménôn, les derniers mots d'Anutos sont : « Sôkratês, tu me sembles trouver facile de dire du mal des êtres humains. Aussi, moi, je te conseillerai, si tu veux m'obéir, de bien te surveiller. En toute autre cité il est peut-être plus facile de faire du mal que du bien aux êtres humains ; en cette cité, c'est tout à fait le cas. Mais je pense que toi aussi, tu le sais<sup>24</sup>. » Le reproche d'Anutos est, en un sens, un éloge de la philosophie ; il est certes une première figure du plaidoyer qu'il fit devant les juges athéniens. Enfin, Mélêtos exprime tant bien que mal ses griefs dans les réponses qu'il donne aux questions piégées de Sôkratês. Il y a donc moyen d'entendre la voix des accusateurs nouveaux de Sôkratês, du moins de les entendre comme en écho.

En revanche, qui sont les anciens accusateurs de Sôkratês et quels sont leurs arguments ? Le Sôkratês de Platôn ne donne qu'un nom, Aristophanês, qui dans les *Nuées* proposa une accusation comique de Sôkratês. En lisant la pièce, on peut entendre chacune des accusations anciennes, et même chacune des accusations nouvelles : les disciples de Sôkratês

---

24. Sur les derniers mots menaçants d'Anutos, voir *Ménôn* 94d.

scrutent ce qui se passe sous la terre, alors que Sôkratès se promène dans une espèce de panier pour mieux examiner les choses de l'air<sup>25</sup> ; il présente un débat entre l'argument fort et l'argument faible<sup>26</sup> ; il s'efforce de faire du vieux Strépsiadès un philosophe comme lui<sup>27</sup> ; de plus, il se moque de Zéus et des autres dieux de l'Olympe<sup>28</sup> ; il fait entrer dans la cité de nouveaux êtres démoniques, les Nuées, et jure par les phénomènes naturels<sup>29</sup> ; il corrompt le fils de Strépsiadès qui bat son père et est prêt, suprême horreur, à battre sa mégère de mère<sup>30</sup>.

Sôkratès suggère, a-t-il été dit, que les anciens accusateurs sont les poètes, les hommes de métier, les hommes politiques et les orateurs, soit ceux qu'il a réfutés lorsqu'il a cherché à trouver un homme plus sage que lui (23e-24a). Ces catégories sont trop peu définies pour qu'on sache de qui il est question : les hommes de métier incluent en fin de compte n'importe qui du peuple, les hommes politiques et les orateurs pourraient être à peu près n'importe qui des classes aisées. En ajoutant à ces raisonnements la suggestion d'Aristophanès, il faut conclure que les anciens accusateurs sont les pères de famille, et par extension les mères. Car selon ce que Sôkratès dit lorsqu'il les présente au début, ses anciens accusateurs sont nombreux, et pourtant on ne peut les citer dans une cour de justice ; ils agissent depuis longtemps sur des jeunes dans des circonstances où il est impossible de

---

25. Voir *Nuées* 191-192 et 222-225

26. Voir *Nuées* 887-888.

27. Voir *Nuées* 250-266.

28. Voir *Nuées* 365-407.

29. Voir *Nuées* 264-266.

30. Voir *Nuées* 1321-1325 et 1444-1451.

leur répondre (18b-c) : ils sont nombreux parce qu'ils font partie de la majorité des citoyens ; on ne peut les poursuivre en cour parce qu'alors il faudrait nommer tout un chacun, mais sans pouvoir fournir de preuves ; ils agissent depuis longtemps parce qu'ils portent les préjugés *éternels* contre les gens différents de la moyenne ; ils influencent les jeunes parce que les jeunes leur *appartiennent* au point d'être des extensions d'eux-mêmes ; ils sont laissés sans réplique parce qu'ils font leur œuvre dans le secret des foyers. On comprend pourquoi Sôkratês affirme qu'ils sont plus redoutables que ses accusateurs récents : les pères de famille, les braves Athéniens moyens, sont irréfutables, parce qu'ils ont si bien formés l'esprit de leurs enfants qu'ils paraissent être le bon sens incarné ; la tradition est le vrai ; la langue maternelle, telle qu'employée par papa et maman, dit le monde et le dit comme il le faut<sup>31</sup>. Ne pas voir Sôkratês tel qu'ils le voient revient à voir les choses comme Sôkratês les voit ; voir les choses comme Sôkratês les voit revient à renier son père et sa mère. La philosophie, telle que Sôkratês la pratique, suppose une tension irrémédiable avec la famille, la patrie et les traditions.

Les anciens accusateurs de Sôkratês sont donc les pères de famille<sup>32</sup>. En un sens, les anciennes accusations, ainsi que les nouvelles accusations que Méléto et les autres portent contre Sôkratês, sont la version sérieuse ou politique de la punition comique ou verbale qu'imposa la pièce d'Aristophanês à son personnage Sôkratês. Méléto donne voix sur le plan légal à des malaises qu'exprimait Aristophanês sur le

---

31. Voir *Nuées* 658-694 et 1247-1251.

32. Voir *Nuées* 1481-1482.

plan théâtral. Aussi comme Platon accuse Aristophanès d'avoir disposé les esprits contre Sôkratès (19c), comprendre les accusations que les anciens accusateurs portaient contre Sôkratès supposerait qu'on comprenne le conflit entre la poésie et la philosophie, d'une part, et entre les dieux traditionnels et le nouveau savoir, d'autre part. En somme, la tâche est immense ; elle demanderait toute une vie, et non seulement quelques heures (37a-b). Il ne suffit pas pour l'accomplir d'écouter ce que Sôkratès dit sur la poètes et les dieux, il faudrait aussi entendre ce que les poètes ont à dire et, sinon les dieux, du moins leurs représentants les plus autorisés. Mais que faire une fois qu'on a entendu l'un et l'autre ? Peut-on faire autre chose que réfléchir sur ce qu'ils ont dit et poser des questions, soit discuter ou dialoguer ? Or dialoguer sur les questions les plus importantes de façon à les examiner et en déterminer la vérité du mieux qu'on le peut n'est rien d'autre que philosopher. Conclusion : philosopher, c'est écouter la défense de Sôkratès, en s'efforçant de prendre au sérieux ses accusateurs anciens et nouveaux.

### La défense de Sôkratès

#### Les anciennes accusations

Quoi qu'il en soit, la défense de Sôkratès est compliquée par le fait qu'il ajoute les accusations *souterraines* aux accusations officielles portées contre lui. Or il le fait de façon si solennelle qu'il n'a d'autre choix que d'y répondre. « Il faut donner lecture de leur déclaration sous serment comme s'il s'agissait d'accusateurs formels : " Sôkratès commet l'injustice et s'ingère partout en faisant des recherches sur les

choses sous la terre et dans le ciel, en faisant triompher l'argument inférieur et en enseignant ces choses à d'autres (19b-c). » Sans doute en disant qu'il a d'anciens accusateurs, Sôkratês dit vrai. Mais en énonçant trois accusations supplémentaires et en tentant de les réfuter, il augmente les points du contentieux : sa *tactique* est dangereuse ; elle suppose que sa réfutation sera suffisante. C'est d'ailleurs ce qu'il prétend à la fin. « Au sujet des accusations de mes premiers accusateurs, que cette défense vous suffise (24b). »

Sôkratês réfute la première accusation en affirmant haut et fort qu'il ne connaît rien au sujet de ce qui se passe sous la terre et dans le ciel (19c). Comme ses accusateurs sans doute, il entend par là le nouveau savoir sur la nature : Thalês avait étudié ce qui se passe dans le ciel et expliquait comment le Soleil était pris dans les chaînes de la nécessité ; Émpédoklês avait expliqué qu'il n'y a pas de vie après la mort parce que la vie et la mort est l'assemblage et le *désassemblage* de la matière, qui elle ne meurt ni ne naît jamais<sup>33</sup>. On comprend qu'un tel savoir met en doute les récits anciens : si le Soleil est un feu gigantesque situé dans un ciel mesurable, il n'est pas un dieu, quoique disent les prêtres ; le récit d'Homêros sur la vie après la mort, différent de celui d'Émpédoklês sur la vie et la mort, devient impensable, si le philosophe d'Agrigente dit vrai. En somme, le nouveau savoir est dangereux pour les dieux de la cité, parce qu'un homme qui pense comme Thalês ou comme Émpédoklês ne peut pas reconnaître les dieux de la cité

---

33. Sur le nouveau savoir *naturel*, voir Diogênês Laértios 1.23-24, et Émpédoklês, Diels-Kranz, § B9,17 et 111.



tels que la cité les reconnaît. Cette ancienne accusation visant le savoir des philosophes naturalistes est donc liée à l'accusation nouvelle qui porte sur le respect des dieux. Or Sôkratês ne rejette pas l'existence du nouveau savoir problématique, ni même son intérêt ; il affirme seulement qu'il ne le pratique pas. Sa défense n'est pas une défense des dieux de la cité contre le nouveau savoir, mais un aveu d'incompétence dans le nouveau savoir. Plus exactement, il tente de prouver qu'il ne pratique pas la philosophie que nous appelons présocratique en disant qu'il n'en parle pas à ses interlocuteurs ordinaires. Or avant la fin de l'*Apologie*, mais après sa condamnation à mort, il montre qu'il avait réfléchi à la manière de Thalês et d'Émpédoklês sur ce qui se passe sous la Terre. Car il raisonne sur la vie après la mort (40c-41c). Et il reprend les récits homériques pour les corriger et suggérer que la vie après la mort sera une vie de réflexion : alors que Tirésias est le seul homme qui a encore son esprit dans l'Hadès d'Homêros<sup>34</sup>, dans l'Hadès de Sôkratês tous les hommes peuvent être questionnés par un philosophe qui n'a perdu rien de son esprit, au contraire. En somme, Sôkratês n'a pas prouvé qu'il n'est pas coupable de faire des recherches sur les choses qui se passent sous la terre et dans le ciel.

Sôkratês passe ensuite à la troisième des anciennes accusations, selon laquelle il enseigne aux autres, les jeunes, à faire comme lui et donc qu'il est en compétition avec les pères de ces jeunes Athéniens<sup>35</sup>.

---

34. Sur Téirésias aux enfers, voir Homêros, *Odyssée* 10.490-495.

35. Sur l'opposition entre les pères et les philosophes quant à l'éducation des enfants, voir *Hêrakléitos*, Diels-Kranz, B74, et Nietzsche, *Considérations inactuelles* III 8.

Ses accusateurs entendaient sans doute par là qu'il était un sophiste, comme Gorgias, Prodikos ou Hippias. Sôkratês proteste, en vérité, qu'il ne se fait pas payer<sup>36</sup>. Ce qui est éviter plus ou moins la question : l'enjeu de fond n'est pas que Sôkratês se fasse payer comme un sophiste, mais qu'il a une influence sur la jeunesse. Or Sôkratês ne se présente pas du tout comme un défenseur des traditions contre les nouveaux sages ; au contraire, il rapporte un dialogue – un autre – entre Kallias et lui-même où il se montre d'accord avec la pratique de certains Athéniens de chercher un éducateur pour leur fils, et même de payer pour lui. « Et moi, je jugeai Éuênos bienheureux, si vraiment il possédait cet art-là et l'enseignait à un prix si modéré (20b-c). » Sans doute montre-t-il un certain embarras face aux prétentions des sophistes, mais il ne les rejette pas du revers de la main comme le ferait un Anutos<sup>37</sup> ; il ne proteste pas que le salaire d'un sophiste est ignoble. Encore une fois, il ne réfute pas l'essentiel de l'accusation, soit qu'il influence la jeunesse : un homme qui, contrairement aux sophistes, n'accepterait pas de salaire, mais comme eux touchait les intelligences et les cœurs des jeunes, serait plus dangereux qu'eux. Or Sôkratês reconnaît qu'il a une influence semblable : « En plus de ça, les jeunes qui m'accompagnent spontanément – ceux qui, provenant des familles les plus riches, ont le plus de loisir – prennent plaisir à entendre les gens qu'on met à l'examen. Souvent, ils m'imitent eux-mêmes et entreprennent alors d'en examiner d'autres. Ils trouvent, je crois, une grande

---

36. Sur la pratique de payer un sophiste pour éduquer son enfant, voir *Lakhês*, *Théagês*, *Protagoras*, entre autres.

37. Sur Anutos et les sophistes, voir *Mênôn* 91c.

abondance de gens croyant savoir quelque chose tout en ne sachant que peu de choses, ou même rien du tout (23c).» À qui n'aurait pas compris le principe, Sôkratês souligne les faits qui s'en suivent en faisant la longue liste de ses auditeurs réguliers (33e-34a) : ces jeunes hommes, tous des enfants de bonne famille, admirent le vieux philosophe jusqu'en cour, jusqu'à la mort. Or cette troisième accusation, comme la première, a des liens avec les accusations officielles : c'est en influençant ceux qui le suivent qu'il corrompt la jeunesse d'Athènes. C'est patent : Sôkratês ne réussit pas à réfuter la troisième des anciennes accusations.

Pour ce qui est de la deuxième – que Sôkratês fait triompher l'argument inférieur –, il ne tente même pas d'y répondre. On le comprend. L'accusation signifiait que Sôkratês était habile à parler au point de faire dire n'importe quoi à n'importe qui. Or, à la limite, se défendre avec brio contre une accusation face à un juge qui est rempli de préjugés, c'est montrer qu'on sait parler, c'est montrer qu'on est dangereusement habile à parler. Jusqu'à un certain point, la décision de ne pas réfuter une accusation qu'il a lui-même portée à l'attention de ses juges prouve que Sôkratês est inhabile à parler. En revanche, il est habile d'escamoter l'accusation en feignant d'en avoir réglé le sort. Quoi qu'il en soit, les trois anciennes accusations avec ou sans leur réfutation introduisent aux nouvelles accusations qui sont l'enjeu véritable du procès.

#### Les nouvelles accusations

Car malgré ce que dit Sôkratês, le philosophe n'est pas en cour en raison des anciennes accusations : ce sont les accusations de Méléto, d'Anutos et de Lukos qui

ont fait qu'il doit se défendre devant des jurés ; et même s'il ne répond pas aux anciennes accusations, il peut s'en tirer en réfutant les accusations qu'il a devant lui. Sôkratês prend le soin de les présenter en citant la déclaration de Méléto presque mot à mot<sup>38</sup> : « Elle est à peu près ainsi : “ Sôkratês, affirme-t-elle, commet l'injustice en corrompant les jeunes et en ne reconnaissant pas les dieux que reconnaît la cité, mais plutôt des choses démoniques différentes et nouvelles (24b-c). ” » La transformation principale que le Sôkratês de Platôn fait subir au texte est de placer la corruption de la jeunesse en tête de l'accusation officielle plutôt qu'à la fin. Ce faisant, il inverse l'ordre qu'il avait lui-même donné aux anciennes accusations, lesquelles se terminaient sur la question de l'influence de Sôkratês. Quel est, de fait, le lien entre l'accusation concernant les dieux et celle concernant les jeunes ? Selon Sôkratês l'une explique l'autre : l'enseignement socratique est nocif parce qu'il met en doute les dieux et propose pour les remplacer des êtres démoniques nouveaux et différents ; et Méléto est tout à fait d'accord avec lui (26b)<sup>39</sup>. Il semble donc que l'accusation de Méléto ne concernait pas l'art de parler de Sôkratês, par lequel il faisait triompher l'argument inférieur. Voilà pourquoi peut-être Sôkratês n'a pas trouvé nécessaire de réfuter la seconde des anciennes accusations.

En revanche, la réfutation des nouvelles accusations s'appuie sur un argument de fond qui est sans cesse repris et montre une certaine habileté

---

38. Sur le texte exact des accusations officielles, voir Diogênês Laértios 2.40, et Xénophôn, *Apologie* 10.

39. Voir aussi *Éuthuphrôn* 3a-b.

rhétorique : Sôkratês ne peut pas être coupable des accusations que porte contre lui Méléto, parce que le jeune homme ne sait pas de quoi il parle ; sa déclaration sous serment est une espèce de plaisanterie de mauvais goût (24c, 24d, 25c, 26b, 27a et 27e). En somme, pour se défendre Sôkratês attaque <sup>40</sup>. On comprend mieux alors pourquoi à mesure que progresse l'interrogatoire socratique, Méléto refuse, et de plus en plus nettement, de répondre aux questions de Sôkratês (25c, 25d, 27b et 27c). Sans doute l'effet sur le lecteur est-il fort : l'injustice de Méléto paraît presque démontrée (25c) ; sa mauvaise foi semble patente. Mais l'effet sur les Athéniens présents dut être l'inverse : Sôkratês se les met à dos en abreuvant Méléto de ses sarcasmes ; son ironie, agressive ici, ne peut que provoquer leur colère <sup>41</sup>. Pourquoi réagissaient-ils autrement que le lecteur ? Parce qu'ils se voyaient dans le pauvre Méléto si bien malmené : Sôkratês démontrait à qui voulait le voir comment il pouvait en un tournemain réduire au silence un homme comme eux et le ridiculiser devant tout le monde. L'effet rhétorique de la réfutation de Méléto fut d'assurer la condamnation de Sôkratês. Du fait de montrer qu'il pouvait faire triompher son argument, Sôkratês nuisait à sa cause. À moins que sa cause n'ait pas été la sienne, mais celle de la philosophie.

L'argument de fond de Sôkratês s'appuie sur quatre arguments dont deux visent l'accusation de corruption de la jeunesse, et deux autres l'accusation

---

40. Sur l'attaque de Méléto comme défense de Sôkratês, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1416a26-28.

41. Sur la colère causée par l'ironie, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1379b30-31.

du mépris des dieux de la cité. Le premier argument, dialogué, renverse le problème de la corruption en focalisant sur l'éducation des jeunes. « *Qui les éduque ? — Les lois, dit Méléto.* — *Pas quoi, mais qui ? rétorque Sôkratês.* — *La grande majorité des citoyens.* — *Cela n'est pas raisonnable, affirme Sôkratês (24d-25a).* » On peut suggérer que les deux réponses de Méléto sont des tentatives d'éluder la question ou de mettre les jurés de son côté. Mais les deux réponses de Méléto s'expliquent l'une l'autre et sont conformes au bon sens ; malgré ce que suggère Sôkratês, il n'y a pas là bêtise de la part du jeune homme. Les lois et la majorité sont la même chose, non seulement parce qu'Athènes est une démocratie, mais parce que Méléto affirme que les jeunes sont éduqués par l'ensemble du régime : on est éduqué comme Athénien du fait de naître et de vivre sous les lois d'Athènes, et les lois d'Athènes sont effectives parce qu'elles rejoignent ce que la plupart des citoyens veulent et admirent. Sauf exception, les hommes deviennent semblables à leurs parents et à leurs concitoyens. C'est même la condition de survie de la cité : la concorde, la similitude de pensée, comme le dit le mot grec *homonoia*, est le fondement premier de tout régime <sup>42</sup>.

À cette idée de bon sens et fondatrice du bon sens, Sôkratês oppose l'expérience constante, et donc accessible au bon sens, que le savoir est une chose rare : par exemple, la majorité ne sait pas dresser les chevaux comme il le faut ; un seul, le palefrenier, sait en vérité et de façon efficace. En conséquence la thèse de Méléto, homme de bon sens, est contraire aux faits et se contredit elle-même. Sôkratês durcit sa

---

42. Sur la concorde, voir Aristotélès, *Éthique* 1155a22-26.

propre position en ajoutant que la majorité est moins qu'inefficace : les hommes corrompent ceux qu'ils tentent d'éduquer. Peut-être a-t-il raison. Mais ce qu'affirme Sôkratês est en tension non seulement avec la cité telle qu'elle a toujours été, mais aussi avec la famille, puisqu'à son avis, sur les questions essentielles, un père et une mère ne seraient pas *par nature* les meilleurs éducateurs de leurs enfants. Surtout, ce qu'affirme Sôkratês dut frapper les Athéniens comme le sommet de la vantardise : ils ne pouvaient pas ne pas sentir que l'équivalent du palefrenier dont parlait Sôkratês était Sôkratês lui-même, ou quelqu'un comme lui. En suggérant que les Athéniens ordinaires corrompent les leurs et se corrompent de génération en génération, Sôkratês fait bien plus que ridiculiser Méléto : il se met les jurés à dos, en provoquant l'envie des citoyens ordinaires, éducateurs premiers des enfants d'Athènes. Ce qui est certain : il n'a pas prouvé qu'il ne corrompt pas la jeunesse, mais seulement que l'éducation est une tâche difficile.

Son deuxième argument mine le bon sens plus radicalement encore. « *Les méchants ne font-ils pas du mal à leurs prochains ? — Tout à fait, répond Méléto. — Y a-t-il quelqu'un qui cherche à vivre avec des gens qui lui feront du mal ? — Sûrement pas, répond Méléto. — Quand je corromps les jeunes, le fais-je volontairement ? demande Sôkratês. — Volontairement. — Mais c'est impossible parce que ça suppose quelqu'un qui veuille se faire du mal en vivant parmi des gens qui lui feront du mal (25c-25e).* » Il faut donc que Sôkratês corrompe les jeunes par ignorance de ce qu'il fait. Et alors, la loi est claire, Méléto ne doit pas chercher à punir le vieux philosophe, mais à lui enseigner comment il doit faire.

À la limite, l'argument de Sôkratês ferait disparaître le libre arbitre et réduirait la justice punitive à la pédagogie politique. « Tu ne me persuaderas pas de la possibilité pour un humain de faire le mal volontairement, Méléto, ni, je crois, aucun autre humain (25e). » Malgré l'affirmation énergique de Sôkratês, il faut reconnaître qu'il ment sans honte aucune : ce qui est quasi impossible, c'est de prouver que nul ne fait le mal si ce n'est par ignorance, ou de soutenir qu'en dernier analyse, la volonté libre ou individuelle n'existe pas. L'imagination s'y refuse ; le bon sens renâcle. La chose n'était pas facilitée pour les jurés du fait que selon Sôkratês le seul comportement honorable et sensé aurait été de tenter de l'éduquer. Le problème est bel et bien que Sôkratês est trop fort pour être éduqué, qu'il ne fait rien d'autre que de discuter de ce genre de questions et qu'il est capable, on vient de le voir, de culbuter la raison, c'est-à-dire ce que tous croient depuis toujours. Ce qui est sûr : Sôkratês ne prouve pas qu'il ne corrompt pas la jeunesse, mais seulement, et c'est là une vérité terrible, que le système judiciaire est problématique.

Sôkratês passe alors à ses arguments au sujet des dieux. Il s'agit pour lui d'abord de saisir le sens de l'accusation de Méléto. « *M'accuses-tu de croire en des dieux autres que ceux de la cité ou de ne croire en aucun dieu ? — Tu ne reconnais aucun dieu, répond Méléto. — Vas-tu jusqu'à dire que je ne reconnais pas la divinité du Soleil et de la Lune ? — Sôkratês affirme que le Soleil et la Lune sont des êtres naturels. — Tu n'as donc pas raison de me poursuivre, car tu accuses Anaxagoras et non moi (26c-d).* » L'argument du vieux philosophe est sophistique : parce que quelqu'un, en l'occurrence Anaxagoras, a eu une pensée, il n'est pas impossible



d'avoir la même pensée que lui; c'est même ce qui arrive d'ordinaire; un homme continue la pensée d'un autre. Et Sôkratês n'avait-il pas été le disciple d'Arkhélaos, qui avait été le disciple d'Anaxagoras<sup>43</sup> ?

Son argument est d'autant plus faible qu'il avait pour ainsi dire sous la main tout ce qu'il fallait pour réfuter Mélétoç : il n'aurait eu qu'à dire qu'il croyait en Zéus, en Héra et en Athéna, comme tous les bons Athéniens; il n'aurait eu qu'à dire qu'il croyait au moins aux dieux ouraniens, les forces de la nature divinisées, comme le font tous les êtres humains. Or on ne trouve pas ces mots dans la bouche de Sôkratês. On entend des jurons traditionnels (comparer les deux jurons de Mélétoç et celui de Sôkratês [26d-e]), et des jurons bizarres (22a et 24e); mais on attend en vain la profession de foi du philosophe athénien. Si la raison de ce silence n'est pas évidente – car qui peut lire dans le cœur d'un homme qui refuse de se prononcer –, les jurés, eux, ne pouvaient manquer de tirer des conclusions, sans doute hâtives, et douter de la sincérité de Sôkratês. Conclusion : Sôkratês ne prouve pas sa piété en prouvant qu'il n'a pas écrit quelque chose d'impie au sujet de Soleil et de la Lune.

Pour sa part, Mélétoç – il faut bien le voir – ne se contredit pas lorsqu'il accuse Sôkratês de ne pas reconnaître les dieux de la cité, de ne croire en aucun dieu du tout, mais de croire en des êtres démoniques et ainsi de ressembler à Anaxagoras. Les quatre propositions sont liées, et même par ce qu'Aristotélês appellerait une démonstration : Sôkratês ne reconnaît pas les dieux de la cité, parce qu'il ne croit pas que des

---

43. Sur Sôkratês, disciple d'Arkhélaos, voir Diogénês Laértios 10.16.

dieux personnels existent ; il ne croit pas que ces dieux existent parce qu'il reconnaît l'existence d'êtres démoniques, comme la raison, la nature et la nécessité logique ; sa reconnaissance de ces êtres démoniques fait de lui un homme comme Anaxagoras. La compréhension du lien entre ces propositions suppose qu'on reconnaît au préalable la différence radicale entre un dieu et le divin, entre un démon et un être démonique. Car dire que le talent de quelqu'un a quelque chose de magique n'implique pas qu'on croit à l'existence des sorcières et donc de Satan. Ou dire qu'une personne a quelque chose d'angélique n'implique pas qu'on croit aux anges ou à leur Créateur.

Mais la reconnaissance d'une différence ontologique entre les dieux et les choses divines n'est pas facile. Sôkratês l'affirme dans une de ces phrases compliquées dont il a le secret. «Que tu puisses persuader un être humain le moins intelligent que ce n'est pas le fait d'un même individu de croire à la fois aux choses démoniques et aux choses divines, ou encore que ce n'est pas le fait de ce même individu de croire aussi aux démons, aux dieux et aux héros, cela est absolument impossible (27e-28a).» C'est pourtant cette impossibilité qui est au cœur du débat entre Méléto et Sôkratês, un débat qui se fait, encore une fois, par-dessus la tête de ceux qui l'écoutent. Pour le dire autrement : prouver que les choses démoniques et les choses divines vont ensemble avec nécessité, et qu'elles s'opposent aux dieux et aux démons avec la même nécessité, est aussi difficile que prouver que nul ne fait le mal pour faire le mal. Une longue expérience montre que ni l'un ni l'autre n'est possible avec les hommes, ou du moins avec la plupart des humains. Et

pourtant c'est là l'essence du socratisme, selon le Méléto de Platon. Ceci au moins paraîtra clair : Sôkratês n'a pas prouvé qu'il reconnaît les dieux de la cité<sup>44</sup>.

En revanche, les réfutations des nouvelles accusations, aussi peu solides sur le plan dialectique que les réfutations des anciennes accusations, ne peuvent être d'aucune efficacité rhétorique. Or l'enjeu, comme Sôkratês le sait, est rhétorique. « Sachez-le bien : une grande haine est née contre moi de la part d'un grand nombre de gens. Ce qui me fera condamner, si je dois l'être, ce n'est pas Méléto, ni Anutos, mais bien l'antipathie du grand nombre et leur jalousie (28a). » À la cour, le vrai se voit à travers le prisme de la passion et de la dignité de celui qui parle<sup>45</sup> : Sôkratês a tout fait pour réduire son autorité et pour se mettre à dos son auditoire. Ou encore : Sôkratês n'a rien fait pour calmer l'antipathie dont il fait état. Au contraire, il a rappelé à qui l'aurait oublié qu'il passait le plus clair de son temps à discuter comme il vient de le faire et à prouver que tout un chacun est incapable de lui résister : ce rappel de ce que Sôkratês faisait au jour le jour ne peut pas être agréable. En revanche, c'est la vie quotidienne de Sôkratês qu'il faut examiner pour comprendre les enjeux de fond de l'*Apologie*.

#### L'affaire de Sôkratês

Entre la *réfutation* des anciennes et des nouvelles accusations, Sôkratês imagine qu'on lui pose une

---

44. Sur l'argument contre l'accusation d'athéisme, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1398a16-18 et 1419a5-12.

45. Sur la dignité de celui qui fait un discours politique, Aristotélès, *Rhétorique* 1356a1-4, 1377b16-1378a5.

question qui porte sur lui-même, sur ce qu'il fait de sa vie, sur son affaire, sa *pragma* comme disaient les Grecs quand ils parlaient du domaine où opérait quelqu'un (20c). Pour répondre à cette question *existentielle*, il remonte dans le temps et raconte ce qu'il appelle son odyssée ou son cycle de travaux : Sôkratês se compare à Odusséus et à Hêraklês (22a) ; il est une sorte de nouveau héros d'Athènes, une reprise de Théséus <sup>46</sup>.

Sôkratês a une forte réputation. Le fait est indubitable ; le fait est la cause de sa parution en cour. Sôkratês est renommé pour sa sagesse, tout comme le serait un sophiste. Mais sa sagesse, comme il l'a dit, comme il le répète, n'est pas du même type que celle des sophistes. Il a une sagesse humaine plutôt que divine. La remarque est habile dans la mesure où elle suggère que Sôkratês ne se mêle pas de parler des dieux, ni pour les réfuter ce que le font souvent les sophistes, ni pour les remplacer, ce que font les Anaxagoras. Mais, comme il le montre tout de suite après, la sagesse humaine de Sôkratês a à faire avec les dieux, et justement pour les réfuter et les remplacer. Paradoxalement, pour faire cette besogne impie, Sôkratês s'appuie sur le témoignage du dieu de Delphes, Apollôn, le dieu de la lumière et des savoirs. Voici comment cela se passe.

Khairéphôn, l'ami de Sôkratês, avait demandé à la pythie, par qui Apollôn révèle aux hommes la vérité – car il ne peut pas mentir –, s'il y avait quelqu'un qui fût plus sage que Sôkratês. La question n'était pas surprenante, à la condition de supposer que Sôkratês posait déjà certains actes qui lui méritaient une

---

46. Sur Sôkratês comme un nouveau Théséus, voir *Phaïdôn* 58a-b.

réputation de sagesse : Khairéphôn ne demanda pas si Sôkratês était le plus beau des Athéniens, parce qu'une question semblable était ridicule. Or la pythie a dit qu'Apollôn a dit que nul n'était plus sage que Sôkratês. Khairéphôn le dit à Sôkratês, du moins son frère pouvait témoigner à cet effet, et Sôkratês le dit aux jurés, tout ça selon le témoignage du texte de Platôn. Il était *donc* clair, comme il l'est encore aujourd'hui, que Sôkratês était sage. Il est permis de trouver cette filiation de témoins problématique en raison de sa longueur. Elle l'était déjà par les jalons de cette filiation. En revanche, Sôkratês eut une réaction étonnante lorsqu'il entendit le rapport de Khairéphôn : il s'étonna, c'est-à-dire qu'il se posa une question et qu'il chercha la réponse par ses propres moyens en s'appuyant sur son expérience et sur sa raison. Pour le dire autrement, étant donné que la philosophie commence par l'étonnement et se poursuit par la réflexion personnelle, Sôkratês fit acte de philosophe. Voilà l'affaire de Sôkratês. Cela mérite certes d'être examiné avec la plus grande attention : pour s'étonner comme il le faut du cas de Sôkratês qui s'étonne, il faut réfléchir sur ce qu'on a devant les yeux.

Sôkratês, lui, s'étonna parce que ce que disait l'oracle était contraire à son expérience et que le dieu ne pouvait mentir à moins d'être moins qu'un dieu, à moins que la réputation des dieux ne soient pas méritée. Pour le dire autrement, Sôkratês s'étonna de voir que son opinion, fondée sur son expérience, contredisait l'opinion de la pythie, qui parlait pour faire entendre la voix du dieu. On s'étonne quand on voit un phénomène étrange, quelque chose qui éveille l'intelligence par sa bizarrerie, quelque chose qui oblige à reconnaître qu'on n'en connaît pas la cause. La

réaction de Sôkratês n'est pas celle d'un homme de foi, qui aurait reçu l'affirmation d'Apollôn comme une vérité : la confiance en la véracité du dieu, confiance que Sôkratês affiche, est matinée d'une incrédulité, s'il est vrai que les hommes de foi croient sans avoir vu<sup>47</sup>. Sa réaction n'est pas non plus celle d'un homme qui ne respecte pas les dieux ou, si l'on veut, les croyances des hommes. Un athée, un athée agressif, aurait tout simplement rejeté ce qui allait contre l'expérience : il est impossible que le tout soit plus grand que la partie, peu importe ce que disent les dieux ou leurs interprètes<sup>48</sup> ; il est impossible que le savoir soit la même chose que le non-savoir, quoi que dise Apollôn<sup>49</sup>.

Pour répéter l'essentiel, Sôkratês n'est pas un homme qui croit sans plus à la véracité de l'oracle. Non seulement il se pose une question après avoir entendu l'avis autorisé de la pythie, mais il décide de chercher par lui-même la réponse : au lieu d'aller à Delphes consulter Apollôn pour savoir ce qu'il avait dit, Sôkratês décide de rester à Athènes pour chercher la réponse en examinant les choses, ou plutôt les êtres humains. – Et si les êtres humains étaient au fond des choses ? – Bien mieux, ou bien pis, Sôkratês s'attend à découvrir que le dieu s'est trompé ; il prévoit trouver quelqu'un qui soit plus sage que lui ; il prévoit alors aller à Delphes non pas pour consulter l'oracle, mais pour lui prouver qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir : « Je pourrais réfuter la réponse de l'oracle et lui faire

---

47. Sur la foi sans avoir vu, *Jean* 20.24-29.

48. Sur le tout et la partie, voir Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont* IV 999.

49. Sur l'impossibilité que le savoir et le non-savoir soit le même, voir *Ménôn* 98b.

voir alors : “ Celui-ci est plus sage que moi alors que toi, tu m’avais dit le plus sage (21c). ” » Ce qu’il prévoyait faire ne se fit jamais Car la réalité le détrompa, et il comprit que le dieu n’était pas dans l’erreur. Sôkratês évita, comme par la grâce du dieu, de poser un acte disgracieux, ce qui ne l’absout pas d’y avoir pensé et d’avoir voulu le faire.

Sôkratês changea alors, en partie, son attitude *théologique* : il chercha à rendre l’oracle du dieu irréfutable (22a), il s’identifia à l’oracle (22e), ou du moins il se mit au service du dieu (23b). En revanche, le culte que le pieux Sôkratês consacra à Apollôn n’était ni traditionnel, ni politique, ni surtout commandé par le dieu : c’est Sôkratês qui inventa son *rituel*, c’est à lui seul qu’il l’imposa, c’est lui qui en détermina la façon. Sôkratês est si indépendant, il est à ce point sa propre loi, à ce point *autonomos* comme disent les Grecs, qu’il ne vérifia jamais auprès d’Apollôn pour savoir si un culte semblable plaisait au dieu. Sôkratês est sûr que ce qu’il fait est ce que le dieu veut qu’il fasse : rechercher qui est sage, distinguer entre l’ignorance qui s’avoue et l’ignorance qui ne se distingue pas du savoir est un bien, c’est même le plus grand bien humain ; c’est la sagesse humaine voulue par les dieux, quoi qu’en disent les dieux ou leurs interprètes.

Or, comme le prouvent les dialogues de Platôn, cette recherche fut longue, et le service du dieu fut l’affaire de la vie de Sôkratês. Car il ne se contenta pas de trouver un exemple ou deux : il chercha auprès de tous les hommes qu’il rencontrait lequel savait quelque chose, lequel savait qu’il ne savait pas, lequel ne savait même pas qu’il ne savait pas. Aussi la recherche de Sôkratês ne concerne pas d’abord le dieu Apollôn, mais les hommes. Et c’est auprès des hommes que Sôkratês

rencontra la jalousie et la colère : les dieux ne craignent pas les êtres humains. Selon Sôkratès, il chercha des sages à partir d'un premier critère : l'opinion commune ; puisque les hommes croient que les hommes politiques, les poètes et les artisans sont des sages, Sôkratès se devait de vérifier si leur réputation était fondée. En conséquence, l'activité de Sôkratès se présente comme une sorte de chimère : moitié respect de l'opinion commune, moitié mépris de celle-ci, la philosophie part de ce que tous les gens disent pour vérifier si ce qu'ils disent est vrai ; Sôkratès est ouvert à la possibilité que ce que tous *savent* soit faux et qu'un seul puisse avoir raison contre tous ; il sait que ce qui semble peut ne pas être, et que ce qui est peut ne pas apparaître d'emblée. Du fait même, Sôkratès vit la possibilité que la sagesse humaine soit un dépassement de ce que croient les membres de la cité <sup>50</sup>. La distinction entre l'ignorance simple et l'ignorance double, ou encore la distinction entre la science et l'opinion, est non seulement le point de départ, mais la vérité centrale de la philosophie socratico-platonicienne.

Encore une fois, ce qui semble être, c'est la sagesse ou la compétence de certains hommes ; la possibilité qui est examinée est leur ignorance ou leur incompetence. Or, comme il a été dit, Sôkratès rencontra trois types d'hommes : ils sont des types d'abord parce que les uns sont des hommes politiques, les autres des poètes et les derniers des artisans, c'est-à-dire à cause de leur domaine de compétence

---

50. Sur la sagesse humaine qui n'est pas définie par les fins de la cité et les opinions de ses membres, voir Aristotélès, *Rhétorique*, 1366b1-24.



présumée; mais ils sont des types aussi, après l'examen socratique, parce qu'ils vivent avec leur ignorance ignorée de trois façons.

Les hommes politiques, d'après ce que Sôkratês a pu observer, ne savent pas ce qu'ils croient savoir; ils sont admirés pourtant par leurs partisans; et leurs partisans croient en eux, c'est-à-dire en leur sagesse politique. La sagesse politique porte sur deux questions principales, la justice et l'éducation<sup>51</sup>. Or la sagesse politique, ou plutôt la réputation de sagesse, est le fondement du pouvoir politique. En minant cette réputation, Sôkratês s'attaquait à ce qui était le plus cher aux hommes politiques, mais aussi à leurs partisans. Sans doute les autres, les poètes ridiculisés et les artisans réfutés, haïssaient-ils le philosophe (21e, 22e-23a et 24a); mais Sôkratês parle de la haine qu'il se méritait seulement lorsqu'il analyse le cas des hommes politiques. Quoi qu'il en soit, c'est auprès d'un homme politique qu'il découvrit, suite à un raisonnement sur l'expérience, la distinction qui lui est consubstantielle. « L'ayant quitté, je raisonnai en moi-même: « Je suis plus sage que cet être humain-là. Nous risquons tous deux de ne rien savoir d'admirable et de bon, mais lui croit savoir quelque chose, alors qu'il ne le sait pas. Pour ma part, de même que je ne sais pas, je ne crois pas non plus savoir. Il est vraisemblable que je suis un peu plus sage que lui, à tout le moins dans la mesure où les choses que je ne sais pas, je ne crois pas non plus les savoir (21d). » Il vaut la peine de le souligner, voire de le répéter: selon le récit de Sôkratês,

---

51. Sur les questions principales des hommes politiques, voir Aristotélês, *Éthique à Nicomaque*, livre V au complet et *Politiques* 1136b35-1137a7.

il aurait pu arrêter son enquête dès les premiers pas, parce qu'il a découvert l'essentiel, *son* essentiel, tout de suite.

Or ce raisonnement, *le* raisonnement socratique, ne conclut pas seulement sur des questions de fait ou de nature : deux êtres qui sont semblables, en tant qu'ils sont humains, sont différents, en tant que l'un est dans l'ignorance simple et l'autre dans l'ignorance double. De plus, ce raisonnement hiérarchise les faits ou les natures : celui qui sait qu'il ne sait pas est plus sage que celui qui ne le sait pas. Car la sagesse est dans son fondement la capacité de distinguer les choses qui ne sont pas identiques les unes des autres et au même moment d'identifier les choses qui sont les mêmes. Or celui qui identifie le savoir quand il le voit en lui et en les autres, celui qui distingue le savoir du non-savoir en lui et en les autres, celui-là est plus sage que celui qui mêle tout : mêler les choses, c'est en faire une unité quand elles ne la font pas d'elles-mêmes. Quand on ajoute que ce savoir et cette ignorance portent sur l'éducation et la justice et que l'ignorance double de l'un est pour ainsi dire la moelle de ses os et l'ignorance simple de l'autre le souffle de sa vie, on conclut que la différence entre Sôkratês et l'homme politique pour minuscule qu'elle est définit l'un et l'autre parce que tout dépend d'elle <sup>52</sup>.

Sôkratês a découvert tout cela avant qu'il ne se tourne vers les poètes. On risque de ne voir dans cette reprise rien de plus qu'une répétition de l'expérience faite avec les hommes politiques, rien de plus qu'une application d'un savoir à un cas nouveau. Ce serait là

---

52 . Sur les différences minuscules mais importantes, voir Aristotélès, *Traité du ciel* 271b11-13.

une erreur. Certes, Sôkratês conclut qu'il y a une ressemblance entre les deux classes. « Je m'aperçus du même coup qu'à cause de leur poésie, ils se croyaient *aussi* les plus sages des êtres humains quant au reste, alors qu'ils ne l'étaient pas. Je les quittais donc, croyant les avoir surpassés *de la même manière* que j'avais surpassé les hommes politiques (22c). » Mais il y a du nouveau.

D'abord parce que la sagesse des poètes ne portent pas tout à fait sur les mêmes sujets que celle des hommes politiques. Même si dans les tragédies, on parle de justice et même d'éducation, les poètes sont d'abord et avant tout ceux qui racontent, avec une admirable multiplicité d'invention et une force que seul l'art poétique peut produire, comment des héros, aveuglés, furent punis pour avoir ignoré, puis dépassé, les limites que posent les dieux : la sagesse des poètes porte sur la mort des hommes et la vie des dieux. En revanche, les poètes possèdent bel et bien un art, mais un art qui ne se transmet pas comme les arts bêtement humains : il peut être naturel, il peut être un don des dieux, mais il n'est pas humain. La preuve en est que les poètes ne peuvent pas expliquer ce qu'ils disent dans les tranches poétiques de façon à être compris par un homme à jeun (22b) <sup>53</sup>. C'est pourquoi les poètes ont enseigné quelque chose à Sôkratês au sujet des devins et des oracles : il fit un lien entre ce qu'il découvrit chez les poètes et ce qu'il avait entendu dire de ceux qui parlent en direct avec les dieux (22c) ; il en conclut que les oracles, par exemple la pythie, ne saurait pas expliquer ce qu'elle disait parce qu'elle le disait sous l'influence d'Apollôn ; s'ils étaient sages, ils

---

53. Voir *Iôn* 531a-532c.

l'étaient à un moindre degré, parce qu'ils ne pouvaient pas transmettre leurs vérités par la prose. En interrogeant les poètes, Sôkratês découvrit donc qu'il avait bien raison de ne pas demander à la prêtresse ce que signifiait le dieu.

Quand, en troisième lieu et pour finir (22c), il parle des artisans, Sôkratês rend explicite ce qui fut découvert en analysant le cas des poètes : les artisans lui ont appris autre chose encore que les uns et les autres, parce que les artisans ne sont pas tout à fait comme les hommes politiques, ni les poètes. Certes, les hommes qui agissent par un art *mécanique* sont eux aussi dans l'ignorance double, comme leurs prédécesseurs : « Ces braves hommes de métier me semblèrent partager le *même* défaut que les poètes : parce qu'il exerçait bien son art, chacun s'estimait aussi le plus sage quant au reste – c'est-à-dire quant aux choses les plus importantes – et cette fausse note de leur part éclipsa leur sagesse (22d). » Mais, on le remarque, Sôkratês reconnaît que les artisans ont une sagesse, soit une compétence, ce qu'il ne reconnaît pas aux hommes politiques.

Cette sagesse est différente de celle des poètes et de celle, vaine, des hommes politiques : elle porte sur des choses ordinaires ; un charpentier sait traiter le bois pour en faire une chaise ou une table ; un agriculteur sait soigner un champ pour assurer, dans la mesure du possible, une bonne récolte ; un cordonnier sait faire et réparer des chaussures en travaillant le cuir. Mais leur savoir terre-à-terre ne porte pas sur les choses les plus importantes, soit les sujets qui passionnent Sôkratês : l'éducation, la justice, les dieux et la mort. Ensuite, leur sagesse n'est pas comme celle des poètes en ce qu'elle est bel et bien un

savoir : les artisans peuvent enseigner aux autres dans un langage de tous les jours les choses qu'ils savent ; ils peuvent expliquer les causes de ce dont ils traitent ; ils peuvent transmettre, sans chanter, si l'on veut, mais en parlant comme on le fait sur la place publique, leur savoir de façon à ce que leur savoir devienne le savoir d'un autre<sup>54</sup>. Aussi Sôkratês est-il obligé de reconnaître qu'ils étaient sages en vérité dans le domaine qui était le leur. Sôkratês en arrive à comparer deux sagesse ou deux savoirs : le savoir de ce qu'on sait pas en ce qui a trait aux choses les plus importantes et le savoir de choses bonnes et admirables, mais secondaires. Or son savoir, parce qu'il l'a tiré de son expérience et de sa réflexion, il peut l'enseigner comme un artisan enseignerait son art. Mais son savoir n'est que le savoir de son ignorance. Si c'était là le dernier mot, il aurait dû conclure que la sagesse des artisans était supérieure à la sienne.

C'est ici que ces rencontres d'un troisième type ont offert une nouvelle information à l'enquêteur philosophique. Suite à ses rencontres avec les hommes de métier, il conclut que son état est préférable. « De telle sorte que je me demandais, au nom de l'oracle, si je ne préférerais pas être tel que je suis : ni sage de leur sagesse ni ignorant de leur ignorance, plutôt que d'être les deux à la fois, comme eux. Je nous répondis, à moi-même et à l'oracle, que j'avais avantage à être tel que je suis (22e). » Malgré l'*enrobage* que lui donne Sôkratês, cette conclusion ne se fonde pas sur une *pieuserie* : Sôkratês ne cherche pas à plaire au dieu en lui

---

54. Sur la transmissibilité *prosaïque* comme signe du savoir, voir Aristotélês, *Métaphysique* 982a12-14.

donnant raison<sup>55</sup>. Celui qui sait qu'il ignore dans les questions les plus importantes est supérieur à celui qui sait dans les questions secondaires, parce que les questions secondaires sont... secondaires : savoir faire une table n'a de sens que parce qu'on sait à quoi sert la table, et pour toutes les autres choses que l'homme peut faire, c'est la fin qui compte plutôt que les moyens<sup>56</sup>. Thomas d'Aquin, sur ce point spécifique, est d'accord avec Sôkratès ; le point est si important qu'il vaut qu'on cite mot à mot : *Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus*<sup>57</sup>. Dans ce dialogue entre le plus grand des philosophes grecs et le plus grand des théologiens catholiques, toute la question est alors de savoir laquelle des deux, la foi portant sur les choses les plus élevées ou la conscience de son ignorance sur ces mêmes questions, a le plus droit au titre de connaissance. En tout cas, ce sur quoi porte la sagesse socratique enveloppe les savoirs que possèdent les artisans : elle leur donne le sens qu'ils peuvent avoir. Une connaissance de son ignorance sur les questions fondamentales, un savoir bien imparfait, vaut plus qu'une infinité de connaissances précises sur des

---

55. Sur la différence entre le plaisir de l'interlocuteur et la vérité, voir *Éuthuphrôn* 14e.

56. Sur la connaissance de la fin comme savoir fondamental, voir Aristotélès, *Éthique à Nicomaque* 1094a1-26.

57. Voir *Summa theologica* I.1.5 *ad primum* : « La moindre chose qu'on peut acquérir en ce qui a trait à la connaissance des choses les plus élevées, cela est plus désirable que la connaissance la plus certaine qu'on acquiert au sujet des choses les plus petites. »

questions secondaires <sup>58</sup>. Du moins, c'est ce que conclut Sôkratês, s'opposant en cela aux sophistes et aux scientifiques de tous les temps.

Voilà donc l'affaire de Sôkratês, voilà sa seule sagesse. Or, après examen, elle paraît tout à fait humaine, comme il l'avait dit d'emblée. Sôkratês ne prétend pas être un dieu, car un dieu connaît peut-être ce qui en est des questions les plus importantes. Sa sagesse est humaine non seulement parce qu'elle est peu de choses, mais parce qu'elle ne dépend de rien d'autre que les facultés humaines. Or – c'est là le paradoxe de la philosophie, ou du moins de la philosophie socratique – n'être rien de plus qu'humain, c'est dépasser la plupart des êtres humains, voire dépasser tous les hommes (22c). C'est donc en un sens, mais en un sens seulement, être un dieu. C'est dans le premier sens, le sens obvie, ce que croient à leur façon tous ceux que Sôkratês a réfuté. « En effet, les gens présents croient à chaque fois que je suis moi-même sage quant aux questions à propos desquelles j'ai réfuté quelqu'un d'autre (23a). » En croyant que Sôkratês sait, ils croient qu'il se prend pour un dieu. Or ils se trompent, parce qu'ils ne comprennent pas ce qu'est l'ignorance simple. Et ils ne comprennent pas ce qu'est l'ignorance qui se reconnaît parce qu'ils ne distinguent pas entre le savoir et le non-savoir. Sôkratês est donc plus grand que les hommes et plus petit que les dieux : il est comme une mule, l'enfant d'individus de deux espèces différentes. Or la mule, le demi-âne comme disait les Grecs, ne peut se comprendre qu'en reconnaissant que, malgré les

---

58. Sur la supériorité du savoir imparfait des choses les plus importantes, voir Aristotélês, *Partie des animaux* 644b31-35.

apparences elle n'est ni un cheval ni un âne (27e). C'est là l'équivalent philosophique de la distinction mythologique entre les humains, les dieux et les demi-dieux ou héros (28c). Et peut-être la distinction entre les poètes et les philosophes est-elle l'équivalent de la distinction entre le mulet et le bardot : le philosophe est le fils d'un homme et d'une déesse, alors que le poète est le fils d'une femme et d'un dieu <sup>59</sup>.

Plutôt que de se perdre dans ces spéculations poético-philosophiques, il faut remonter aux accusations anciennes, et à la deuxième de celles-ci. Sôkratês était habile à faire triompher l'argument faible, y disait-on, ce qui impliquait qu'il faisait culbuter l'argument fort : il renversait le lieu du vrai et du faux. Mais au fond quel est l'argument le plus faible qu'on puisse imaginer ? Celui de l'ignorance. Car quel humain peut penser que l'ignorance soit un bien ou une force plutôt qu'un néant ou un mal ? Or Sôkratês, de son propre aveu, a consacré sa vie à rendre fort cet argument faible. Il n'a pu le faire que d'une seule façon : en rendant faible l'argument fort. Car quel argument est plus fort que la bonté de la sagesse traditionnelle des hommes et surtout des meilleurs d'entre eux ? En somme, quand on examine la quasi-biographie de soi que propose Sôkratês, on y découvre un aveu capital, et on comprend pourquoi il n'a pas tenté de répondre à la deuxième accusation : il avait l'intention, tout au contraire, d'en avouer la vérité. *L'Apologie de Sôkratês*, ou du moins l'apologie que fit Sôkratês devant ses juges, prouve donc que Sôkratês est coupable et coupable précisément face à une

---

59. Sur les croisements entre les espèces, voir *Kratulos* 398d et *Banquet* 202d-203c.



accusation qu'il a soulevée.

Cette conclusion provoque une question qui semble sans réponse. Quel homme voudrait s'accuser soi-même et s'avouer coupable ? À cette question sans réponse, à cette question rhétorique, il ne faut pas répondre en niant ce qui peu à peu est devenu évident. Il faut au lieu en faire une question dialectique : quel bien peut être servi par la condamnation de Sôkratès ?

### L'éloge de Sôkratès

Une apologie est une défense et un éloge. Et Sôkratès s'est défendu tant bien que mal contre les accusations qui ont été portées contre lui. Il a expliqué ce qui, à son avis, est leur fondement réel, hier et aujourd'hui : le ressentiment de ceux qui se croient rabaissés par Sôkratès, ou ce qui revient presque au même, l'envie qui les ronge à voir Sôkratès se montrer plus grand qu'eux<sup>60</sup>. Or Sôkratès ne s'en tient pas à cet éloge implicite de lui-même : il lui donne une explicitation politique, c'est-à-dire qu'il montre comment sa vie d'être exceptionnel, *transhumain* et *transpolitique*, est compréhensible du point de vue politique<sup>61</sup>. Les hommes font ce qu'ils font pour des raisons bien diverses : ils agissent par peur, par avidité ou pour des raisons plus nobles, mettons pour obéir aux dieux. Où Sôkratès se place-t-il dans cette grille ? Il se place hors d'elle. On le voit à plusieurs signes, dont quelques-uns ont déjà été présentés, dont quelques autres peuvent

---

60. Sur l'envie que cause la sagesse et son lien à l'éducation, voir Aristotélès, *Rhétorique* 1399a11-15.

61. Sur le *transhumain* et le *transpolitique*, voir Aristotélès, *Politiques* 1253a25-29 et Dante, *Comédie* III.1.70.

être entrevus.

#### Sôkratês et la mort

Sôkratês n'a pas peur de la mort. Il ne se compare certes pas à Akhilléus (voir pourtant 28c-d), mais il revendique le rôle d'honorable soldat. Or le soldat fait ce que le général lui dit de faire, et ce même au péril de sa vie : le courage consiste à tenir tête à la mort pour le bien de la cité. Sôkratês a fait la preuve qu'il avait ce courage militaire (28e). Mais le courage n'est pas qu'une excellence militaire, il est nécessaire à l'homme politique. Or Sôkratês a joué le rôle d'homme politique deux fois dans sa vie, et chaque fois il dut affronter la mort. D'abord face aux démocrates qui exigeaient que lui, un prytane, aille contre la loi et permette de condamner à mort en bloc des généraux de la cité : seul parmi les prytanes, Sôkratês osa dire non à la folie illégale et injuste de ses concitoyens (32b-c). Ensuite face à l'injustice des Trente Tyrans qui exigeaient qu'il participe à l'assassinat de Léon de Salamine : seul parmi cinq citoyens d'Athènes, Sôkratês osa dire non aux crimes pourtant dûment résolus par les oligarques (32d)<sup>62</sup>. Le courage de Sôkratês fut bien réel, et ces faits sont éloquents. Mais que disent-ils au juste ? Il est permis de souligner que Sôkratês fut inefficace chaque fois qu'il a *agi* sur le plan politique : les tyrans tuèrent Léon et le peuple eut la tête des généraux ; le courage de Sôkratês est quelque chose de négatif, en ceci qu'il consiste à dire non plutôt qu'à participer aux choses politiques pour faire le bien ou redresser le mal, en autant que le bien et le mal sont

---

62. Sur le meurtre de Léon et la destruction des généraux, voir, entre autres, Xénophôn, *Helléniques* I.7.11-15 et *Souvenirs* I.2.32.

rien que politiques. Au fond, le courage politique de Sôkratês pointe vers son vrai courage, son courage philosophique : la seule chose que Sôkratês fait dans la cité est la promotion de la sagesse socratique. Et là il est redoutablement efficace.

Aussi le vrai courage de Sôkratês est celui qui le conduit à affronter la cité au nom de la philosophie : là il annonce à tout venant qu'il *fera* quelque chose plutôt que de se satisfaire de ne pas agir. «Là-dessus, Athéniens, j'ajouterais ceci : écoutez Anutos ou ne l'écoutez pas, relâchez-moi ou ne me relâchez pas, mais soyez assurés que je n'*agirai* pas autrement, dussé-je mille fois être exposé à mourir (30b-c). » Or ce courage est philosophique non seulement parce qu'il porte sur l'action philosophique de Sôkratês, sa seule action au fond, mais aussi parce qu'il est fondé, semble-t-il, sur la philosophie socratique : Sôkratês ne sait pas ce qu'est la mort ; en conséquence il ne peut savoir si la mort est un mal ou un bien ; voilà pourquoi il ne la craint pas (29b). Un argument semblable laisserait la plupart des hommes sans moyen devant la béance du néant. En tout cas, un Pascal aurait répondu que l'ignorance, consciente ou non, au sujet de la mort et de ce qui s'ensuit n'est pas un bien<sup>63</sup>. L'ignorance simple n'est certes pas le fondement de la sérénité, puisqu'elle ne fait que rendre la mort et son horreur possible encore plus présente en rendant le divertissement impossible. Et la suggestion socratique que toute vie après la mort doit être pour ceux qui savent une agréable conversation philosophique le laisserait de glace : contrairement à Sôkratês, il serait

---

63. Sur Pascal et la pensée de la mort, voir *Pensées* Le Guern § 22, 33, 64, 124, 141, 142, 152, 154, 155, 398 et 405.

incapable de faire fi de ce que raconte son livre saint. Car – pour répéter au risque de trahir Sôkratês afin que tout soit clair – le philosophe rejette, mais sans trop le dire, ce que le livre des livres, en l’occasion l’*Odyssée* d’Homêros, raconte au sujet de la vie après la mort. Odusséus avait appris et avait raconté par la plume du poète qu’un seul homme gardait encore la raison<sup>64</sup> en Hadès ; mais Sôkratês s’attend à ce que tous les morts, ceux qu’il voudra bien consulter, pourront discuter avec lui, comparer les choses les unes aux autres et reprendre avec lui l’activité la plus importante, la vérification du savoir de tout un chacun. – Mais à quoi peut servir après la mort un savoir qui porte sur la vie, à moins qu’il y a des vérités qui transcendent la vie et la mort ? – Et Sôkratês conclut que la vie après la mort sera bonne pour cette raison, et seulement pour cette raison qu’on pourra vérifier qui sait et qui ne sait pas.

En revanche, la relative indifférence de Sôkratês aux choses de la cité n’implique pas qu’il soit indifférent à la gloire. Le philosophe est préoccupé par sa réputation, mais sa réputation en tant que philosophe plutôt qu’homme politique. Ainsi il refuse de plier devant les menaces, et il refuse même de supplier comme lui permettrait non pas la loi, mais la pratique ordinaire des Athéniens ordinaires. Pour qui se demanderait pourquoi, il répond en mots clairs. « Que je sois ou non intrépide devant la mort, c’est une autre histoire. Mais pour ce qui est de notre réputation – la mienne, la vôtre et celle de la cité tout entière –, il n’est pas admirable, ce me semble, de faire ce genre de choses à mon âge, alors que j’ai un tel renom – que celui-ci soit fondé ou non, n’empêche : Sôkratês est du

---

64. *Phrênês et nous.*

moins réputé se distinguer de la plupart des êtres humains en quelque manière. Si ceux d'entre vous qui passent pour se distinguer en sagesse, en courage ou en quelque autre excellence que ce soit, devaient agir de la sorte, ce serait une honte (34e-35a).» Au fond, Sôkratês ne veut pas éclabousser la réputation de la philosophie, ou encore de lui-même en tant que philosophe. Il se montre digne, se montre homme de haut niveau quand il s'agit d'autre chose que la cité, autre chose que le bien de ses concitoyens en tant que citoyens. Sans doute pourrait-on dire qu'il vise alors le bien de l'ensemble des hommes, Athéniens et non-Athéniens, Grecs et non-Grecs. Mais cette vérité ne ferait que souligner encore une fois la relation problématique que Sôkratês entretient avec les autres humains. Car il n'est pas sûr que l'amour de l'humanité qui anime Sôkratês vise tous les individus de l'espèce : il y a certes des êtres humains qui ne peuvent pas philosopher chez les non-Athéniens et les non-Grecs : Sôkratês aime-t-il en vérité tous les humains, ou seulement ceux qui sont capables d'être pleinement humains ? Car la *philanthropia* – l'amour des humains, comme le disent les Grecs – n'est pas la *philandria* – l'amour des hommes<sup>65</sup>, entre autres parce qu'elle vise plus d'individus ou moins d'individus que la *philandria* : Sôkratês aime parler avec ces Athéniens, peu nombreux, qui savent penser parce qu'ils ont besoin de penser, et il aime parler à tout être humain quel qu'il soit, esclave ou homme libre, Barbare ou Grec, Spartiate ou Milésien, ami politique ou adversaire. Mais alors, il y a deux *philanthropia* : celle

---

65. Sur la *philanthropia* et la *philandria*, voir *Éuthuphrôn* 3d, *Banquet* 189c et *Lois* 713d, puis *Banquet* 191e et *Timée* 21e.

qui vise tous les humains peu importe leur cité et celle qui aime les rares humains capables de s'échapper de leur cité. Si Sôkratês est intéressé en principe par tous les êtres humains, il n'aime, après usage, que ceux qui ne peuvent se passer de la pensée et donc de lui<sup>66</sup>.

#### Sôkratês et l'argent

Quoi qu'il en soit, la plupart des hommes sont dominés par un autre amour que celui de la sagesse, et même que l'amour de la renommée : l'amour de l'argent<sup>67</sup>. Or soulignant encore une fois la différence entre lui-même et les sophistes, Sôkratês rappelle qu'il n'enseigne pas pour l'argent ; bien mieux, quand il questionne ses concitoyens, il le fait au péril de la stabilité économique de son ménage : comme une passion d'amoureux ou une passion de collectionneur, sa passion de philosophie lui fait perdre de l'argent. Il imite Thalês et les autres philosophes anciens : il est généreux quand il est question de sagesse ; et avec Sôkratês, il est toujours question de sagesse. « Bien entendu, si j'en avais tiré quelque profit et avais fait ces exhortations contre rémunération, ç'aurait pu se comprendre. Mais vous voyez bien par vous-mêmes que mes accusateurs, qui n'ont pas rougi de m'accuser de tout le reste, n'ont pas pu en cela pousser l'effronterie jusqu'à produire un témoin pour confirmer que j'ai déjà reçu ou demandé rémunération. C'est que je produis un témoin suffisant, je crois, pour prouver que ce que je dis est vrai : ma pauvreté (31b ; voir aussi 33b et 36 b). » Encore et

---

66. Sur l'amour de Sôkratês pour certains êtres humains, voir Xénophôn, *Souvenirs* IV.1.2.

67. Sur l'amour de l'argent, voir *République* 347b, *Hippias majeur* 282d-e et *Ménôn* 78c.

toujours ironique, Sôkratês suggère que sa générosité est même un problème dans la mesure où elle peut faire croire aux Athéniens qu'ils trouveront sans difficulté d'autres citoyens prêts à le remplacer : les dieux pourraient ne pas trouver un autre humain pour faire gratis le travail de déboulonnement qui est l'essentiel de l'exercice philosophique (30e-31a).

Est-ce dire que Sôkratês est une espèce de saint homme, un ascète qui refuse toutes les satisfactions que la vie peut lui offrir, parce que le monde est un songe, parce qu'il est un piège, parce qu'il est mauvais de fond en comble. Il faut affirmer que non, du moins s'il faut tenir compte du gros ventre de Sôkratês qu'il n'était pas le seul à ridiculiser<sup>68</sup>. Plus sérieusement, il est clair que Sôkratês était prêt à accepter de l'argent de ses amis lorsque ceux-ci le lui offraient (38b)<sup>69</sup>. Cette gratitude privée est une image de ce que Sôkratês croit être la justice politique : il faudrait que, pour assurer son propre bien, ou le bien d'une catégorie de ses membres, la cité paie des êtres comme lui pour faire leur précieux travail d'exhortation à l'excellence ou encore d'éducation à la philosophie. « Quelle peine mériterais-je pour m'être conduit ainsi ? Un bien, Athéniens, si du moins il faut vraiment fixer ma peine au mérite. Et qui plus est, un bien qui pourrait me convenir. Qu'est-ce donc qui convient à un homme pauvre, à un bienfaiteur qui a besoin de loisir pour vous exhorter ? Rien ne convient mieux à un tel homme, Athéniens, que d'être nourri au Prytanée. (36d) » D'un seul coup, dramatique, Sôkratês exige la

---

68. Sur le ventre de Sôkratês, voir *Ménôn* 80a, *Banquet* 215a-b, et *Xénophôn*, *Banquet* 3.17-19.

69. Voir aussi Aristophanês, *Nuées* 1147.

reconnaissance publique et un salaire : voilà la seule *punition* politique qu'il croit mériter. Faute de comprendre si Sôkratês était sérieux, on peut saisir pourquoi les jurés furent plus nombreux à condamner le philosophe à la mort qu'à le reconnaître coupable : ce faisant, les Athéniens n'étaient pas incohérents ; ils punissaient une insulte sortie de la bouche d'un criminel qui demandait d'être honoré <sup>70</sup>. Faute de comprendre s'il était sérieux, on peut deviner que le statut social et les avantages économiques de ceux qui s'appellent philosophes ont été pensés, voire désirés, voire exigés, par le Sôkratês de Platôn.

#### Sôkratês et son affaire

Sôkratês, il faut le dire, est fier de sa pauvreté. Non pas parce qu'il y voit un bien, mais parce qu'elle révèle, même aux esprits les plus obtus, une caractéristique de la sagesse qu'il poursuit : c'est un bien premier. La philosophie, l'activité de réfléchir sur l'ignorance et le savoir humains, rend la vie bonne. À tel point que la vie sans elle ne serait qu'un sommeil et que l'état de veille humaine est impossible sans la philosophie <sup>71</sup>. À tel point que la vie sans elle ne vaudrait pas la peine d'être vécue (38a). Car seul l'état de veille est tout à fait humain, et après Hêrakléitos, Sôkratês est d'avis que la vie sans le stimulus de la philosophie n'est qu'un sommeil.

Cette vérité peut être obscurcie par une opinion

---

70. Sur l'honneur qu'implique la nourriture aux frais de la cité, voir Aristotélês, *Rhétorique* 1361a34-b2.

71. Sur l'excellence de l'état de veille, voir Hêrakléitos, Diels-Kranz § B1, 17, 26, 34, 73, 75 et 89, et Aristotélês, *Du sommeil* 455b13-25 et *Métaphysique* 1074b17-18 et 1075a6-10.



dont Sôkratês ne dissipe pas le pouvoir. Car il est possible de croire que le philosophe pratique son affaire comme il le fait parce qu'il se croit l'apôtre des dieux ou du dieu ou de Dieu. Il y a de quoi d'ailleurs, parce que Sôkratês parle à tort et à travers de sa mission (22a, 23b et 33c). Aussi faut-il souligner les trois points qui suivent. Ce n'est pas l'oracle de Delphes qui exigea que Sôkratês s'attache à la cité d'Athènes pour questionner tout un chacun et faire découvrir l'ignorance humaine (28d-29a). C'est le plaisir qui attache les jeunes à Sôkratês qui questionne et donc qui philosophe, un plaisir que Sôkratês reconnaît comme sien (33c). Mais le point le plus intéressant est peut-être l'image par laquelle Sôkratês se présente. S'il se dit un ridicule taon<sup>72</sup> qui pique le lourd cheval de la ville d'Athènes, ce n'est pas seulement pour se moquer des Athéniens<sup>73</sup> ; ce n'est pas seulement pour dire que la vie politique ne doit pas viser l'empire et le succès économique<sup>74</sup>. C'est aussi pour banaliser l'imagerie mythologique : loin d'être une Nikê vengeresse descendue des cieux pour produire la victoire des bons contre les méchants, loin d'être un Hérômês aux pieds ailés qui fait le pont entre les hommes et les dieux, Sôkratês est un taon, un être naturel, plutôt ridicule, qu'on peut tuer d'une tape (30e-31a). Voilà celui que les dieux ont choisi, dit Sôkratês. Ce faisant, il ironise sans doute au sujet de sa mission.

Cette ironie est au fond de la phrase la plus

---

72. Pour une autre image ridicule du philosophe, voir de nouveau *Banquet* 202d-203.

73. Pour les moqueries socratiques sur l'empire athénien, voir son discours dans le *Ménéxénos*.

74. Sur la fin politique par-delà l'empire et le succès économique, voir Aristotélês, *Politiques* 1337b28-1338a34.

célèbre de l'*Apologie*, celle qui explique pourquoi Sôkratês fait de la philosophie malgré le danger, malgré l'inutilité, malgré les accusations d'impiété: « Si je disais que cesser de philosopher serait désobéir au dieu et que, à cause de ça, je ne peux mener une vie tranquille, vous ne m'écouteriez pas, pensant que je fais de l'ironie. Si je disais par contre que c'est aussi là le plus grand bien pour un être humain que de s'entretenir quotidiennement de l'excellence et des autres choses au sujet desquelles vous m'entendez discuter lorsque je nous examine, moi-même et les autres, et que pour un humain, la vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue, vous écouteriez encore moins ce que je dis (37e-38a). »