

Les premières philosophies en Grèce

(9^e séance : 21 mai 2014)

Chap. 7 : Socrate

La semaine dernière nous avons commencé à caractériser la philosophie socratique par rapport à celles qui l'ont précédées ou qui lui sont contemporaines, et nous avons trouvé comme principale orientation nouvelle l'interrogation portée exclusivement sur les valeurs morales, non pas pour les renverser, mais au contraire pour leur donner une autorité indiscutable fondée sur la connaissance. Nous avons vu que la méthode socratique de réfutation (*elenchos*) à partir de l'ironie, c'est-à-dire de la déclaration d'ignorance, avait aussi son versant positif : en effet, la conscience d'être ignorant est la première étape de la sagesse parce qu'elle écarte les faux savoirs, les évidences communes qui empêchent de mener une vraie recherche. En ce sens la démarche socratique est éminemment philosophique. Aujourd'hui, je voudrais compléter la présentation de la pensée de Socrate en examinant deux questions qui lui sont à juste titre associées : le refus de la désobéissance civile (raison pour laquelle il refuse de s'évader pour échapper à la peine capitale) et la recherche de la définition précise des valeurs, qui prépare la théorie des formes de Platon.

Le refus de la désobéissance civile

Pourquoi Socrate refuse-t-il de s'évader de la prison où il attend son exécution, alors que des amis lui proposent de tout organiser ? Parmi les raisons qu'il oppose à son ami Criton, il y en a qui sont assez triviales (son grand âge, son attachement à Athènes, la difficulté qu'il aurait à se reconstruire une vie ailleurs, ...), mais il y en a une qui constitue une vraie question philosophique, celle du devoir d'obéissance aux lois, qu'il met directement en rapport avec sa conception de la justice. C'est aussi la question sur laquelle il est le plus intéressant de comparer le Socrate de Platon et celui de Xénophon.

Dans le *Criton* de Platon, le raisonnement de Socrate est construit selon les étapes suivantes :

— De même que le corps peut être ruiné par de mauvaises pratiques, l'âme peut être détruite par l'injustice, non pas celle que l'on subit mais celle que l'on commet. Or, il faut considérer comme une injustice de rendre le mal pour le mal, de répondre à une injustice par une autre injustice. Si donc il est vrai que la sentence du tribunal est injuste, il n'en demeure pas moins que s'évader est aussi injuste et qu'il ne faut donc pas le faire même en réponse à l'injustice subie. Socrate, en formulant cette conception, a conscience d'être en désaccord avec tous ses contemporains et avec la tradition, qui considèrent comme juste de répondre à l'injustice par une autre injustice. Il inaugure ainsi une nouvelle conception de l'impératif moral en refusant l'adaptation aux circonstances, en considérant l'impératif comme absolu : il faut toujours respecter les mêmes préceptes, que l'on soit victime ou pas. Il est important de remarquer que cette conception ne sera pas adoptée par ses successeurs immédiats, Platon et Aristote, mais que les héritiers de Socrate sur ce point seront seulement les stoïciens. Pour Aristote, il ne faut pas accepter d'être victime d'une injustice, d'abord parce que ça permet à une injustice d'être commise, ensuite parce que ça montre une passivité indigne d'un homme libre. Mais revenons au raisonnement du *Criton*.

— Un long passage est ensuite occupé par la « prosopopée » des lois, c'est-à-dire le discours tenu par les lois elles-mêmes comme si elles étaient des personnes. Ce discours sert essentiellement à confirmer que s'évader serait effectivement commettre un mal, et ce pour plusieurs raisons :

1. désobéir aux lois détruit les lois, et de ce fait détruit la cité ;
2. chaque citoyen conclut un accord avec les lois de sa cité pour obéir à toutes les décisions de celles-ci, même s'il les juge injustes ;
3. la patrie doit être vénérée plus encore qu'un père et une mère, car un citoyen lui doit tout ;

4. en démocratie, il est possible d'influencer les lois de la cité par la persuasion, mais le contrat prévoit que, si on n'y réussit pas, on se soumet à la décision majoritaire ;
5. si l'on n'est pas d'accord avec les lois de sa cité, on a le droit de la quitter à tout moment pour une autre cité qui convienne mieux ;
6. la condamnation injuste n'est pas due aux lois mais aux hommes qui composaient le tribunal.

La dernière raison permet de comprendre le rôle que Socrate attribue respectivement à la loi et au tribunal : la loi dit que le tribunal est souverain et que la justice consiste à respecter ses décisions ; elle indique en général ce qui est un délit et la sanction qu'il faut attacher à chaque délit, mais elle ne juge pas les cas particuliers. C'est le tribunal qui, dans chaque cas, juge s'il y a eu délit et lequel, de sorte qu'il peut se tromper dans ses jugements ; cependant, cela ne change rien à son caractère souverain et indiscutable selon la loi. Si donc on conteste une décision du tribunal, on conteste la loi qui l'a fait souverain. Socrate refuse de juger juste ou injuste la définition des délits par la loi, parce que c'est seulement à partir de cette définition que le juste et l'injuste sont institués ; le juste est ce qui est défini comme tel par la loi, et par suite il coïncide avec l'obéissance à la loi. Sa motivation est probablement la nécessité de trouver un critère et une instance garante de la définition ; en effet, si on estime que la définition légale des délits peut à son tour être jugée juste et injuste, au nom de quel autre critère le fera-t-on ? C'est tout le problème de la désobéissance civile : si on conteste ce que la loi dit être juste, il faut le faire au nom d'une autre conception de la justice ; mais où la trouver ? Le plus simple est d'invoquer une transcendance, une autorité supérieure à l'institution humaine, et c'est pourquoi on est tenté de fait appel à une loi divine ou à une loi naturelle contre l'arbitraire de la loi instituée. Mais Socrate, en faisant naître la justice de la loi instituée, écarte d'emblée, par principe, toute possibilité de désobéissance civile, c'est-à-dire de contestation au nom d'une autre justice. Ceci est confirmé par les deux moments de sa vie où, d'après plusieurs témoignages concordants, il a désobéi à un ordre : dans les deux cas c'est parce que l'ordre allait contre les lois, et non parce qu'il l'estimait injuste. Mais sa position n'est pas sans difficulté non plus, car elle suppose qu'on renonce à toute définition morale de la justice, qui pourrait entrer en concurrence avec la définition légale instituée. Socrate est-il vraiment prêt à faire cela ? Si le pouvoir législatif faisait voter des lois qui obligent les citoyens à commettre ce qu'ils ont toujours estimé être des injustices, vont-ils pouvoir, du jour au lendemain, considérer comme bien ce qu'ils considéraient comme mal et réciproquement ? On a l'impression que tout cela s'accorde au plus mal avec l'exigence socratique d'une définition absolue du bien et du mal. Et pourtant c'est bien l'attitude défendue dans la prosopopée des lois, puisque le citoyen doit chercher à influencer l'élaboration des lois pour qu'elles soient les meilleures possible, mais, une fois qu'elles sont instituées, il doit agir conformément à elles même si c'est la tendance adverse qui l'a emporté. Autrement dit, ce qu'on a jugé injuste lors de la délibération, on doit ensuite le considérer comme juste.

On trouve la même théorie dans l'*Hippias majeur*, où le sophiste Hippias exprime l'opinion la plus communément admise en disant que les lois peuvent être mal faites et donc être plus nuisibles qu'utiles (284d). Socrate le fait très facilement changer d'avis (trop facilement !), en lui faisant admettre à la fois que ceux qui font les lois le font toujours en vue du plus grand bien pour la cité, et que, si jamais ils se trompent sur ce bien, c'est qu'ils se trompent sur la loi. Le passage est très court et très peu explicite, mais on peut comprendre où se situe l'erreur selon Socrate par la phrase suivante : « ceux qui connaissent la vérité estiment que le plus utile est plus conforme à la loi que le plus nuisible ». Autrement dit, les auteurs de mauvaises lois se trompent parce qu'ils ne savent pas qu'une loi doit être faite en vue de l'intérêt général, ils ne savent pas ce qu'est vraiment une loi, et donc ce qu'ils instituent ne devrait pas recevoir le nom de loi. Remarquez que Socrate ne définit toujours pas la véritable loi par la justice, ce qui constituerait un cercle définitionnel, puisque la justice est définie par la loi ; il définit la loi par l'intérêt général de la cité. Cependant, le problème reste entier dans la pratique puisqu'on reconnaît que certaines cités sont effectivement régies par de mauvaises lois : est-ce que dès lors le citoyen a le droit de juger lui-même qu'une certaine loi, étant contraire à l'intérêt général, n'est pas vraiment une loi et qu'il ne s'y soumettra pas ? Le refus catégorique de Socrate de désobéir à la loi instituée semble bien fermer cette possibilité. Par conséquent, il

n'y aurait plus qu'à se résigner à être juste en appliquant des lois nuisibles. Mais en fait, il y a bien une indication dans le texte de la manière de sortir de la difficulté : la clé est dans l'expression « ceux qui connaissent la vérité ». Socrate, tout au long de sa vie, a dénoncé le fait qu'en démocratie n'importe qui participe à la politique alors que, dans toutes les autres activités beaucoup moins cruciales et difficiles, on estime qu'il ne faut faire confiance qu'aux spécialistes. Puisqu'il est persuadé que l'action est entièrement guidée par le savoir, alors seuls ceux qui savent ce qu'est l'intérêt général devraient être législateurs. La contradiction n'existe que dans les régimes où les décideurs n'ont pas la connaissance de ce qu'est une cité et de ce qui assure son meilleur fonctionnement en vue du bien de tous. Autrement dit, ce dialogue annonce déjà les descriptions que Platon développera dans des dialogues bien postérieurs, sur ce qu'est l'art politique que doit connaître tout dirigeant et législateur : ce sera dans *La République* et surtout dans *Le Politique*. Or, cette connaissance est tellement complexe et exigeante qu'elle ne peut être à la portée de tous : la démocratie est impossible si on veut sauver l'intérêt général et la justice.

Du coup, on peut se demander si Socrate est déjà le porte-parole de Platon dans ces dialogues de jeunesse ou si Platon a trouvé chez Socrate ce qu'on lui attribue d'habitude en propre. Un moyen de le vérifier est d'examiner si le Socrate de Xénophon dit les mêmes choses sur les mêmes questions.

Dans l'un des entretiens racontés par Xénophon dans son œuvre *Les Mémorables*, Socrate expose au sophiste Hippias sa conception de la justice, la même que celle que nous avons reconstituée chez Platon, c'est-à-dire que le juste est ce que prescrit la loi instituée et l'homme juste est celui qui respecte les lois. Hippias lui demande comment on peut prendre les lois au sérieux et leur obéir alors que ceux-là même qui les font les changent souvent quand ils ne les trouvent plus bonnes (IV, 4, 14). Mais Socrate lui répond que, si on acceptait cette objection, on devrait aussi refuser de participer à la guerre contre une cité puisque viendrait un moment où on ferait la paix. Or il est juste, selon lui, pour un citoyen de partir à la guerre quand sa cité le lui ordonne, sans discuter sur la question de savoir si la raison de la guerre est bonne ou pas. Ceci indique qu'il accepte la relativité et la variabilité de ce qu'on ordonne dans l'un et l'autre cas. Cette relativité cependant ne s'étend pas à la justice elle-même puisque celle-ci coïncide avec ce qui est prescrit en tant que c'est prescrit et non en fonction de son contenu variable. Ensuite, le texte ajoute d'autres avantages au respect des lois : celui qui respecte les lois inspire la confiance ; le respect général des lois apporte la concorde dans la cité et évite son contraire, la guerre civile, que les Grecs redoutaient plus que tout. Xénophon ne semble pas se rendre compte du fait que cette conception de la justice est contradictoire avec le respect de la justice morale traditionnelle qu'il attribue constamment à Socrate ; il ne remarque pas que Socrate aurait été très embarrassé si les lois de la cité avaient ordonné de ne plus être tempérant, par exemple, ce qu'il est bien possible que des lois ordonnent puisque c'est le cas de nos lois actuelles. Il ne mentionne pas, comme Platon, le rôle essentiel de la connaissance dans l'établissement des lois. Au contraire, il montre que personnellement il considère comme critère de la légalité le consentement des gouvernés : si le législateur (qu'il soit le peuple tout entier, un petit nombre ou un seul) impose une loi par la force sans avoir persuadé les citoyens de sa valeur, ce n'est pas vraiment une loi mais de la violence (I, 2, 41-46) ; mais si les citoyens sont persuadés, ils obéissent de plein gré (en grec, d'ailleurs, le verbe « obéir » est le passif du verbe « persuader » : obéir, c'est être persuadé). Ceci est compatible avec la variabilité des lois et avec la définition de la justice comme ce qu'à tout moment prescrit la loi. Cependant, on peut trouver chez lui aussi une solution pour surmonter une éventuelle opposition entre le juste légal et le juste moral. Il s'agit de ranger celui-ci non pas sous les lois instituées mais sous les lois universelles, identiques chez tous les peuples, et qui pour cette raison doivent être inspirées par les dieux¹. La première d'entre elles est d'ailleurs d'honorer les dieux, et la suivante d'honorer son père et sa mère. Xénophon évoque ces lois divines sans aucune articulation avec ce qui précède, sans intention donc de résoudre un problème qu'il n'a probablement pas remarqué, mais on pourrait

¹ Il semble aussi qu'elles viennent des dieux parce qu'elles comportent un châtement immanent auquel on ne peut pas échapper : si, par exemple, on contrevient à la loi universelle qui interdit parents et enfants de s'unir entre eux, on sera puni parce que la progéniture sera mal formée, car l'un des deux parents aura dépassé l'âge naturel pour procréer ; si on déroge à cette autre loi divine qui enjoint de rendre les bienfaits, on sera puni parce qu'on perdra ses amis.

penser que Socrate lui-même, dont il rapporte les paroles, avait voulu laissé entendre en filigrane une solution à son possible dilemme, en admettant que l'équation entre le juste et le légal peut avoir des exceptions, si la loi instituée s'oppose à une loi divine ; un indice est qu'il y range tout ce que la morale traditionnelle considèrerait comme juste. Cependant, nous ne saurons jamais si c'était bien là l'intention de Socrate, parce que Xénophon conclut tout autrement ce passage, en disant que la justice divine qui s'exprime à travers les lois universelles prouve qu'il y a bien coïncidence entre justice et loi.

Toutes les hypothèses restent donc possibles : ou bien Socrate ne s'est pas rendu compte de la contradiction ; ou bien il a laissé entendre que la justice morale pouvait être opposée à la loi instituée en tant que loi divine (mais Xénophon ne l'a pas compris) ; ou bien il a laissé entendre qu'il n'y aurait pas de solution tant que la vraie connaissance ne serait pas au pouvoir dans les cités, confirmant son opposition de principe à la démocratie.

Les prémices de la théorie des Formes

C'est encore dans l'*Hippias majeur* que l'on trouve la formulation la plus claire de la tentative socratique d'arriver à une *connaissance* des notions morales qui ne soit ni relative ni changeante. Socrate interroge Hippias pour savoir ce qu'est le beau, mais il fait semblant d'être seulement l'intermédiaire pour les questions qu'un autre homme lui a posées et qui l'ont embarrassé ; c'est donc cet autre homme qui est censé interroger Hippias :

— Dis-moi, Étranger d'Élis, est-ce par la justice que les hommes justes sont justes ? — Certes. — Est-ce par la sagesse que les hommes sages sont sages et par la bonté que toutes les choses bonnes sont bonnes ? — Comment non ? — C'est donc par des choses qui sont quelque chose, car si ce n'était pas le cas il n'y aurait pas de justes, de sages, ni de bonnes choses ? — Par des choses qui sont, oui. — Est-ce que donc toutes les choses belles sont aussi belles par la beauté ? — Oui, par la beauté. — Qui est quelque chose ? — Oui ; mais où veut-il en venir ? — Réponds-moi donc, Étranger, dira-t-il, qu'est-ce que cela, la beauté ? — Le questionneur veut-il savoir ce qui est beau ? — Il ne me semble pas, Hippias, mais plutôt qu'est-ce que le beau. — Quelle différence y a-t-il entre les deux ? — Tu n'en vois pas ? — Il n'y en a pas. — Et pourtant il est clair que tu en sais plus que moi ! Cependant, mon bon, fais attention : il ne te demande pas qu'est-ce qui est beau, mais qu'est-ce que le beau. — Je comprends, mon bon, et je lui répondrai ce qu'est le beau de telle manière qu'il ne puisse me réfuter. En effet, Socrate, sache bien que, s'il faut le dire en vérité, une belle jeune fille, voilà ce qui est beau. [...] — Il va m'interroger alors à peu près comme ceci : « Allons, Socrate, réponds-moi : toutes ces choses que tu dis être belles, seront belles si le beau lui-même (*auto to kalon*) existe ? » Et moi je dirai que, si une belle jeune fille est ce qui est beau, c'est à cause de cela qu'il y a des choses belles ? (*Hippias majeur*, 287c-288a)

La réfutation est menée comme suit : toutes sortes d'autres choses sont également belles (une belle cavale, une belle lyre, une belle marmite...), mais chacune est aussi laide par rapport à une autre, par exemple la jeune fille par rapport aux déesses. Hippias répond alors que, si ce qu'on cherche est ce qui rend tout le reste beau, on n'a qu'à répondre que c'est l'or. L'objection est qu'il y a de belles choses sur lesquelles il ne convient pas de mettre de l'or. Hippias tente alors de tenir compte de l'exigence que le beau ne doit être laid pour personne, en aucun temps ni aucun lieu (retenant donc pour critère le jugement universel), et il propose ce qui lui semble reconnu par tous les hommes : être riche, bien portant, honoré, parvenir à la vieillesse après avoir fait de belles funérailles à ses parents et recevoir à son tour de ses enfants de beaux honneurs funèbres. Or, cette réponse est blasphématoire car il est évident que les dieux et les héros (nés d'un dieu et d'un mortel) ne peuvent souhaiter ensevelir leurs parents. On n'a donc pas trouvé l'universel.

L'interrogateur propose à son tour une définition du beau : puisqu'il semble que dans tous les exemples ce qui est beau est ce qui convient, est-ce que le beau lui-même serait le convenable lui-même ? La mise à l'épreuve consiste à demander si le convenable fait que les choses paraissent belles ou le sont vraiment ? Hippias répond

que ça les fait paraître belles (par exemple, des vêtements), de sorte que c'est une tromperie sur le beau. Cependant, est-ce que l'apparence n'est pas toujours produite par un être réel ? Non, parce que tout le monde est en désaccord et en dispute sur ce qui est réellement beau (donc ce n'est pas ce qui apparaît beau).

Une nouvelle piste est explorée : le beau ne serait-il pas l'utile ? Si on comprend l'utile comme ce qui donne la capacité de faire quelque chose, cela ne convient pas, parce que celui qui a la capacité de bien faire a aussi la capacité de mal faire. Il faut donc ajouter que le beau serait l'utile en vue du bien (*epi to agathon*), ce qu'ils appellent l'avantageux (*ôphelimon*). Or, le beau serait ainsi la cause du bien, de sorte que, puisque la cause est autre chose que l'effet, le beau ne serait pas bien ni le bien beau. Remarquons que cette conclusion n'est pas valide car elle confond deux types de relation entre le sujet et l'attribut : si, dans la proposition « le beau est bien », le « est » signifie une identification, alors leur conclusion est exacte. Mais si le « est » signifie l'attribution d'une certaine qualité sans identification entre le sujet et son attribut, alors on peut parfaitement dire que le beau, en tant que cause du bien, a lui-même la qualité de bien.

Enfin, une dernière piste est envisagée : le beau serait ce qui est agréable à la vue et à l'ouïe, en particulier les productions artistiques. Admettons, demande Socrate, que provisoirement l'on ne tienne pas compte du beau dans les activités et les lois. Cependant, pourquoi ce qui est agréable aux autres sens ne serait-il pas beau ? Il faut donc préciser que ces plaisirs ne sont pas beaux en tant que plaisirs (puisque'il y a des plaisirs qui ne sont pas beaux) ni en tant qu'ils viennent de la vue (car cela exclurait ceux de l'ouïe) ou de l'ouïe (car cela exclurait ceux de la vue), mais en tant qu'il y a, dans ces deux sensations, « quelque chose d'identique et de commun qui les rend beaux », ou un peu plus loin : « une essence (*ousia*) qui accompagne chacun d'eux ». Or, ce que ces deux plaisirs ont en commun, par opposition aux autres, est d'être « les plus innocents et les meilleurs » (*asinestatai kai beltistai*). Socrate conclut : ce sont donc les plus avantageux, et nous retombons sur la difficulté que l'avantageux est cause du bien et que la cause ne peut être identique à son effet. Cette conclusion est doublement fautive, d'abord par l'identification du « plus innocent » à l'avantageux, et ensuite par la confusion déjà signalée entre une identification entre le sujet et l'attribution et une qualification du sujet par l'attribut. Hippias conclut de son côté que ces découpages de cheveux en quatre n'ont aucun intérêt et que ce qui compte c'est de produire de beaux discours qui vous assurent la meilleure considération.

Cette question des différences entre les plaisirs sera reprise de manière beaucoup plus fine et complète par Platon dans un de ses dialogues de vieillesse, le *Philèbe*. Mais, comme dans la plupart des dialogues de cette première période, la conclusion apparemment aporétique ne l'est pas tout à fait car en réalité on a beaucoup progressé. D'une part, on a éliminé plusieurs fausses pistes, et d'autre part il reste une proposition qui n'est écartée que par un faux raisonnement et qui vaut la peine d'être approfondie : le beau est le plaisir de certains sens en tant qu'innocents, inoffensifs, qui ne provoquent aucun dommage. Cette conception sera adoptée, notamment par Kant, sous la forme du plaisir désintéressé. On veut dire par là que le plaisir esthétique est séparé de toute utilité, indépendant de la satisfaction de besoins naturels, alors que les plaisirs des autres sens correspondent tous à la satisfaction d'un besoin naturel, animal, simplement corporel et nécessaire.

À propos des expressions utilisées pour désigner ce caractère commun que possèdent certaines choses et qui fait qu'on peut les qualifier d'une certaine façon, nous avons rencontré le nom *ousia*, « essence », et l'adjectif *autos*, « lui-même », qui indique qu'on parle précisément de la qualité « beau » et non d'une chose qui est entre autres belle. Dans l'*Euthyphron*, la même recherche menée à propos du pieux révèle d'autres expressions qui préparent la théorie platonicienne des formes :

Rappelle-toi donc que je ne t'ai pas invité à m'apprendre une ou deux de ces nombreuses choses pieuses, mais ce caractère même (*auto to eidos*) par lequel toutes les choses pieuses sont pieuses ; car tu as affirmé quelque part que c'est par un aspect unique (*mia idea*) que les choses impies sont impies et les pieuses pieuses ; ou ne t'en souviens-tu pas ? — Si, en effet. — Eh bien, apprends-moi ce qu'est cette forme-là (*idea*), pour qu'en la considérant et en l'utilisant comme modèle (*paradeigma*), je puisse dire que ce qui est tel, dans ce que toi ou un autre fait, est pieux, et que ce qui n'est pas tel, ne l'est pas. (*Euthyphron*, 6d-e)

Les noms *eidos* et *idea*, tous deux formés sur la racine du verbe « voir », signifient en langage courant l'aspect visible d'une chose, ou une caractéristique visible qu'elle possède. Progressivement, le rapport au visible disparaîtra pour aboutir à la théorie des formes non sensibles mais pensables, séparées de tout corps et existant par elles-mêmes comme un autre type de réalité à côté de la réalité sensible, dont elles sont les causes de toutes les déterminations. Mais déjà dans ses premiers dialogues, Platon (et probablement Socrate) cherche le signe de reconnaissance qui distingue ce qui peut recevoir ou non une appellation, en le considérant déjà comme la cause du fait que chaque chose a une certaine qualité. Ce ne peut donc pas être un signe de reconnaissance quelconque mais l'essence même de cette qualité :

Tu sembles, Euthyphron, quand je te demande ce qu'est le pieux, ne pas vouloir m'en révéler l'essence (*ousia*) mais en dire une affection (*pathos*), à savoir qu'il appartient au pieux d'être aimé par tous les dieux ; mais tu n'as pas encore dit ce qu'il est. (*Euthyphron*, 11a)

Il est très difficile de savoir à quel point ce vocabulaire était déjà utilisé par Socrate, mais en tout cas tout le monde s'accorde avec le témoignage d'Aristote, selon lequel Socrate ne considérait pas les formes comme séparées des corps sensibles, ce qui constitue le noyau de l'idéalisme platonicien.