

L'apolitisme socratique comme posture critique envers la démocratie

EMILIE ANNE CHARTIER, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans son procès tel qu'il nous est rapporté par Platon, Socrate adopte comme défense une posture apolitique qui, si elle permet de le décharger des accusations politiques dirigées à son encontre, ne saurait pour autant être comprise comme une posture de *neutralité*. Entendu comme le refus de délibérer ou d'afficher son opinion, l'apolitisme présuppose une critique vis-à-vis de l'activité politique en général, mais plus fortement, une opposition aux procédés démocratiques. Il s'agira, en premier lieu, de mesurer les implications de sa déclaration d'apolitisme à travers la justification fournie dans l'*Apologie*, pour ensuite observer comment, par définition, l'apolitisme condamne l'importance accordée à la délibération en contexte de démocratie athénienne. Il sera ainsi possible de comprendre pourquoi ce portrait de Socrate n'entre pas en contradiction avec la méthode socratique décrite dans d'autres dialogues platoniciens – particulièrement le *Gorgias* –, puisqu'elle est, comme nous le verrons, une position foncièrement *politique*.

La mort de Socrate fonde bien, je crois, dans la réalité de la pensée grecque et donc dans l'histoire occidentale, la philosophie comme une forme de véridiction propre précisément au discours philosophique, et dont le courage doit s'exercer jusqu'à la mort comme une épreuve d'âme qui ne peut pas avoir son lieu sur la tribune politique¹.

M. Foucault, *Le courage de la vérité*.

La condamnation à mort de Socrate prononcée par la cité athénienne a souvent été perçue comme l'erreur de parcours qui ternit l'histoire de la démocratie. Elle serait le signe de

la dégénérescence du régime démocratique, qui, ayant perdu toute cohésion interne, se voyait contraint de mettre à mort ses objecteurs pour retarder son déclin. Néanmoins, son procès ouvre un questionnement fondamental sur la place de la critique au sein d'une société démocratique, puisqu'en donnant à chacun le droit de s'exprimer librement, elle s'expose plus que tout autre régime à la critique de ses adversaires. La démocratie n'est pas à même de se prémunir de la critique sans empiéter sur les valeurs qu'elle a elle-même instituées en droits. La question cependant se pose à savoir si Socrate peut être considéré comme un penseur qui conteste les principes démocratiques. Souvent dépeint à l'image d'un taon indésirable qui réveille les bêtes endormies tant par sa vive piqûre que par le sifflement qu'il émet en permanence, il nous apparaît comme un penseur engagé et soucieux d'enrichir ses concitoyens. Or, le portrait qu'en dresse Platon dans l'*Apologie* est bien au contraire celui d'un citoyen peu impliqué, voire celui d'un homme qui ne s'est jamais mêlé des affaires de la cité. La contradiction apparente entre ces deux postures peut aisément être levée lorsqu'on prend la juste mesure de l'attitude apolitique. À partir du portrait qu'en dresse Platon dans l'*Apologie*, nous nous efforcerons de dégager les éléments critiques qui résultent de l'abstention politique en contexte de démocratie athénienne. En raison des obstacles inhérents au problème socratique, il est certes impossible de déterminer le « contenu » formel de sa pensée critique, mais nous pourrions tâcher de formuler de manière spéculative la « posture critique » de Socrate. Considérant qu'il n'a jamais écrit et que la matière première de l'interprète, les *logoi sokratikoi*, n'offrent aucun gage de fidélité à la pensée de Socrate, l'entreprise conservera sa part de difficulté. Dans ces conditions, notre propos sera avant tout d'exposer les effets critiques de sa déclaration d'apolitisme, sans pour autant chercher à lui prêter une théorie politique systématique. Du reste, il n'est pas exclu qu'il soit impossible de reconstruire une telle théorie autrement qu'en procédant à un simple assemblage de témoignages.

1. La déclaration d'apolitisme de l'Apologie

On retrouve de manière récurrente dans la défense platonicienne de Socrate l'affirmation selon laquelle jamais il ne s'est réellement préoccupé des questions d'affaires publiques. C'est du moins ce qu'il faudrait admettre si l'on s'en tient de manière stricte à ce passage de l'*Apologie* : « Une chose toutefois pourra sembler étrange : alors que, bien sûr, je prodigue à tout vent mes conseils en privé et que je me mêle des affaires de tout le monde, je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité² ». À tort ou à raison, l'insistance que met Platon sur l'abstention politique de Socrate dans sa défense a souvent été interprétée comme la confirmation du caractère implicitement politique du procès de 399 av. J.C. La principale accusation, masquée sous les chefs d'impiété et de corruption, serait en fait politique, et les véritables motifs de la condamnation seraient vindicatifs. Peu avant le tournant du VV^e siècle, la cité d'Athènes fut la scène d'un épisode tyrannique – le régime des Trente – qui succéda à près de trente années de guerre contre la ligue du Péloponnèse. La cité ayant fait vœu d'amnistie à la fin de la guerre, elle ne pouvait se débarrasser de son taon sans masquer ses vraies intentions par d'autres accusations, à savoir l'impiété et la corruption. Dès lors, si l'on s'en tient au cadre du procès, la posture apolitique peut être comprise comme une tentative de réconciliation avec la cité, en ce qu'elle vise à dissocier Socrate des comportements antidémocratiques attribuables à certains de ses proches³. Minimale, elle permettrait de discréditer la représentation que les Athéniens se faisaient de Socrate comme d'un corrupteur politique de la jeunesse. Car, comme le remarque Hansen, ce qui pouvait paraître dangereux chez Socrate aux yeux d'Athènes « was not the views he had about democracy, but his propagation of such views to anyone who cared to attend his daily discussions in the Agora⁴ ». Tout porte à croire qu'en se défendant de n'avoir jamais pris position sur les questions politiques, Socrate tente donc d'établir sa neutralité en réponse aux accusations politiques. Mais en contexte de démocratie directe, l'apolitisme n'est en rien une attitude neutre, puisqu'elle présuppose à la fois le rejet de l'opinion majoritaire et

l'idée même du débat comme procédé politique. Avant d'explorer la portée générale de cette revendication, il est nécessaire d'examiner les grands traits de l'explication qu'en donne Socrate – c'est-à-dire Platon – dans le cadre du procès.

2. La nécessité d'une justification extérieure

Il faut mentionner d'entrée de jeu que l'apolitisme ne constitue pas *en soi* une défense efficace pour disculper Socrate de l'accusation politique. Si elle peut le désengager minimalement du récent épisode de tyrannie, elle ne peut pas le rallier pour autant aux valeurs démocratiques de la cité. En effet, le refus de prendre position sur les affaires politiques ne constitue pas un choix envisageable pour le citoyen athénien, et de l'avis de C. Castoriadis, cela serait même fortement réprouvé par la cité athénienne : « celui qui, lors d'un conflit interne de la cité, ne prenait pas parti était frappé d'*atimie* – déshonneur et privation des droits civiques⁵ ». Pour que l'argument puisse avoir une quelconque autorité devant les 501 concitoyens qui siègent à titre de juges lors de son procès, Socrate est donc dans l'obligation de justifier les raisons de son abstention, sans quoi sa déclaration d'apolitisme ne serait qu'un exemple supplémentaire pour attester de sa désaffiliation du corps citoyen. Pour le dire autrement, si son abstention politique n'est pas provoquée par une tierce partie qui exerce une influence contraignante pour l'empêcher d'agir autrement, c'est qu'elle relève d'un choix volontaire et, par le fait même, exprime son refus des valeurs qui sont au fondement de la démocratie.

La principale raison évoquée par Socrate dans l'*Apologie* pour rendre compte de son abstention politique est l'interdiction que lui impose son signe divin. Afin d'expliquer aux juges les motifs de sa conduite, le philosophe s'en remet à la voix divine qui le guide depuis son enfance⁶. L'obéissance de Socrate à l'autorité de son *daimonion* empêche certes d'associer l'attitude apolitique à un choix rationnel et volontaire, mais ne permet pas de comprendre les facteurs qui justifient au départ une telle intervention. Dans les dialogues platoniciens, le signal divin se présente à Socrate moins à la manière d'un conseiller qu'à celle d'un garde-fou pouvant freiner

une action ou y consentir par défaut, en s'abstenant d'intervenir. Ainsi, comme l'explique L. A. Dorion, la tâche de déchiffrer le sens d'un signe proscripteur incombe uniquement à Socrate⁷. Puisqu'il doit développer intuitivement les raisons qui font de la pratique politique une pratique à éviter, son raisonnement ne peut qu'être révélateur de sa conception de la pratique politique à Athènes. En ce qui a trait à l'abstention politique, Socrate l'interprète ainsi :

Sachez-le, Athéniens, si j'avais entrepris de me mêler des affaires de la cité, il y a longtemps que je serais mort et que je ne serais plus d'aucune utilité [...]. Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie s'il s'oppose franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et illégales ne soient commises dans la cité. Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice [...] doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public⁸.

Comme en témoigne ce passage, l'intervention du signe divin est justifiée par la dangerosité à laquelle s'expose le philosophe qui s'emploierait à défendre le juste et le vrai dans une cité comme celle d'Athènes. Cependant, ce n'est pas la crainte du danger qui le dissuade d'agir – lui qui, dans plusieurs dialogues platoniciens, dont l'*Apologie* et le *Phédon*, conçoit la peur de la mort comme une marque d'incompréhension⁹ –, mais bien parce qu'en mourant, il ne serait plus en mesure d'aider la cité. Celui qui encourt le châtiment suprême n'est plus utile, et de ce fait, manque à la tâche d'améliorer le peuple en privant la communauté d'un homme juste. De manière plus spéculative, on pourrait dire que celui qui sait au départ que la lutte pour la justice mènera forcément à son exécution, c'est-à-dire à un acte injuste, peut expier l'injustice par son abstention politique. En d'autres termes, le simple fait de se prémunir contre une mort injustement ordonnée par la cité est un gain pour la justice. La critique sous-jacente à la posture apolitique sera donc formulée en premier lieu à travers la tentative d'interprétation que donne Socrate du signal : la cité est intolérante et injuste.

3. La perspective critique

Alors que l'explication avait pour visée première d'imputer la cause de son apolitisme au signe divin, Socrate se rallie au choix de ce dernier et admet qu'il trouve cette contrainte valable. En effet, il est persuadé qu'en le maintenant hors de l'espace politique, le *daimonion* l'a préservé d'une mort certaine. Est-ce à dire que l'implication politique du citoyen athénien comportait en elle-même une part de danger, à laquelle Socrate n'aurait pas été exposé grâce aux conseils divins ? L'association causale que suggère Socrate entre son apolitisme et son salut réfère plutôt à l'intolérance dont ferait preuve la cité à l'égard des opinions politiques divergentes, voire même au risque que présente le fait d'exprimer son désaccord par rapport à l'opinion commune. À en croire le passage cité précédemment de l'*Apologie*, c'est plutôt l'attitude oppositionnelle qui était répréhensible : « Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie *s'il s'oppose* franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à *empêcher* que nombre d'actions injustes et illégales soient commises dans la cité¹⁰ ». L'élément le plus frappant de sa critique ne concerne pas cependant l'intolérance de la cité – dont la véracité peut être remise en question¹¹ –, mais plutôt les actions « injustes » et « illégales » que pose le régime démocratique. Compris ainsi, son abstention politique serait en accord avec la justice et la légalité, contrairement à ceux qui s'investissent dans les fonctions citoyennes. Il est possible d'y voir une critique détournée au sujet de l'excellence de la politique athénienne. En tant qu'elle serait à la source de décisions injustes et illégales, elle échoue à remplir la fonction première du gouvernant qui est de préserver la justice et de rendre les citoyens meilleurs¹².

À la base de son apolitisme, on trouve l'idée que le philosophe peut être bénéfique pour la cité sans pratiquer la politique, ou pour reprendre l'expression de Socrate, en demeurant « un simple particulier ». Si elle s'explique ainsi, sa posture n'est pas aussi neutre qu'on pourrait le croire au premier abord, puisqu'elle revient à admettre que sa mission personnelle – que nous pourrions ramener à la pratique de la réfutation – est un gain plus important pour la cité que le travail de l'homme politique. Or, l'*elenchos* socratique

consiste précisément à examiner, voire à déconstruire l'édifice de croyances de l'interlocuteur, afin qu'il puisse prendre conscience de son ignorance, et par le fait même, de son incapacité à exercer une fonction qu'il ne maîtrise pas. Par son emploi presque chirurgical du questionnement, Socrate laisse généralement le « réfuté » devant le constat déplorable de l'état de son savoir : ce qu'il estimait connaître résulte en fait d'une simple croyance aisément réfutable. Néanmoins, la désorientation passagère suscitée par l'exercice de la réfutation doit mener à une prise de conscience de ses limites personnelles, ainsi qu'au respect de celles-ci. En d'autres termes, celui qui est conscient de son ignorance doit respecter le territoire que balise son savoir, et ne peut s'improviser expert de quelque chose qu'il ne connaît pas.

Quand nous nous rassemblons en assemblée, que, lorsque la cité doit entreprendre la construction d'un édifice, on fait appel à des architectes pour qu'ils donnent des conseils sur les questions d'ordre architectural [...] et de même dans tous les cas où il s'agit de choses qui peuvent s'apprendre. En revanche, lorsqu'il faut décider de l'administration de la cité, on voit se lever indifféremment pour donner un conseil charpentier, forgeron, cordonnier, grossiste, armateur, riche et pauvre, noble et roturier, et personne pourtant ne leur reproche [...] de s'aviser et de donner des conseils, sans rien avoir appris d'aucune source et sans avoir aucun maître¹³.

En supposant que sa mission est plus bénéfique pour la cité que l'exercice politique – en tant que celle-ci procède à l'élimination des faux-savoirs –, Socrate discrédite le rôle de l'opinion qui est un élément essentiel du processus délibératif démocratique. La méthode de l'*elenchos* socratique renferme donc une critique implicite de la démocratie, puisqu'elle présuppose que nul ne peut s'improviser homme politique de par son seul titre de citoyen. Ainsi, l'abstention politique serait profitable à la fois parce qu'elle lui permet d'exercer sa mission dans la cité, mais aussi parce qu'elle le désengage d'une pratique nuisible à la cité, en ce qu'elle puise ses ressources à même l'opinion commune.

3.1 Socrate, le seul homme politique d'Athènes

Il faudrait admettre une première contradiction manifeste dans la posture soi-disant apolitique de Socrate, probablement la plus déterminante quant à la critique socratique de la démocratie, qui provient d'un célèbre passage du *Gorgias*, où Socrate déclare être le seul citoyen athénien à entretenir le véritable art politique¹⁴. Si les propos tenus devant Calliclès au sujet de la dangerosité de la lutte pour la justice sont similaires à ceux de l'*Apologie*, ici Socrate se montre sous un jour beaucoup plus téméraire. En envisageant la possibilité de se mettre au service de la cité, il rétorque qu'il serait probablement mis à mort, et ce, par un homme injuste, « car ce n'est pas un honnête homme qui traduit en justice l'être innocent de toute injustice¹⁵ ». Conformément à sa défense de l'*Apologie*, Socrate prétend qu'un homme qui lutte pour la justice sera condamné par la cité, et de ce fait, cette dernière ne peut qu'être injuste. Ce dénouement funeste, auquel Platon donne une allure prophétique en présageant le jugement de 399 av. J.C., ne serait pas de l'avis de Socrate bien surprenant. Il présente à Calliclès une explication de cette évidence qui prend le contre-pied de sa position apolitique.

Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse [*epicherein*] à ce qu'est vraiment l'art politique et que, de mes contemporains, je suis le seul à faire de la politique. Or, comme ce n'est pas pour faire plaisir que chaque fois je dis ce que je dis, comme c'est pour faire voir, non pas ce qui est le plus agréable, mais ce qui est le mieux, et comme je ne veux pas faire les jolies choses que tu me conseilles, je serai incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit!¹⁶

Non seulement Socrate admet faire de la politique, il croit même être le seul à pouvoir prétendre à une telle chose dans la cité. Il exploite ainsi un argument semblable à celui étudié plus tôt pour défendre les motivations de son apolitisme, à savoir qu'il y a un décalage significatif entre sa vision du politique et la réalité athénienne. Affirmer être le seul citoyen à réellement faire de la politique n'équivaut pas seulement à critiquer la pratique commune, cela

revient avant tout à défendre une conception du bon gouvernement qui est en désaccord avec les structures démocratiques en place dans la cité. La question se pose cependant de savoir comment s'arrime la posture d'apolitisme de l'*Apologie* avec celle d'expertise exclusive du *Gorgias*¹⁷. Car, bien que la critique reste la même, son approche est radicalement différente. Nous pourrions croire que Socrate s'abstient de faire de la politique au sens où il renonce à faire ce que le reste de la cité nomme « politique », c'est-à-dire siéger dans les assemblées, prendre la parole sans réserve et se laisser convaincre à tout vent. Cette lecture nous permettrait de comprendre le deuxième moment de l'extrait du *Gorgias* comme une tentative de rompre avec la tournure rhétorique de la politique athénienne, mais non de l'art politique en tant que tel. Il est apolitique au sens où il est incapable de soumettre la vérité aux beaux discours. Contrairement à l'*elenchos* qui permet de départir le vrai du faux, la rhétorique est un usage détourné de la délibération. Son utilisation au sein d'une joute oratoire a pour principal objectif d'orienter l'auditoire dans sa prise de décision. Ainsi orchestrées, les deux opinions défendues lors du débat n'ont de valeur que si elles réussissent à persuader une tierce partie. Socrate s'oppose à l'idée voulant que le taux d'adhésion à une opinion soit un indicateur de sa valeur. De ce fait, sa conception de la décision politique est en profond désaccord avec la structure démocratique, laquelle est fondée sur la notion de majorité.

Il serait intéressant, quoique aventureux, de proposer une autre solution pour dépasser l'opposition entre ces deux postures. Nous pourrions croire que Socrate est le seul à faire de la politique précisément parce qu'il en redéfinit les règles et les exigences. La posture d'apolitisme est plus appropriée à sa conception de l'art politique que la posture démocratique, qui est celle du citoyen impliqué. C'est donc parce qu'il conteste la validité du régime démocratique qu'il peut voir en l'abstention la meilleure attitude politique, et par le fait même, qu'il peut se proclamer le meilleur politique d'Athènes. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il vaut mieux ne pas faire de politique que de mal en faire, mais bien que celui qui n'est pas un expert dans le domaine ne doit pas s'y adonner. Ainsi, Socrate serait le seul homme à respecter cet impératif, car il

s'est abstenu d'outrepasser les limites de son savoir. L'abstention est la seule posture qui soit véritablement en phase avec les exigences de la bonne pratique politique. Par conséquent, l'apolitisme contiendrait en son sein une thèse politique forte – faire de la politique suppose préalablement l'apprentissage et la maîtrise de cet art – de laquelle dérive une critique tout aussi forte du régime démocratique. Avant même d'aborder la question de savoir si la vertu peut ou non être enseignée ou si elle est disposition innée et, par conséquent, exclusive, l'apolitisme de Socrate peut être interprété comme une attitude critique envers ceux qui pratiquent la politique sans n'avoir jamais interrogé leur capacité. Les compétences des citoyens sont limitées au champ restreint de leurs habiletés respectives, ce qui n'inclut pas d'emblée la politique. Ceci explique pourquoi un régime dans lequel le pouvoir est laissé à la libre volonté du peuple, voire au hasard, est le régime le plus incohérent. Comment comprendre que ceux qui désirent jouer de la flûte ou acquérir quelconque talent, demande Socrate dans les *Mémoires*, doivent travailler sans relâche à maîtriser l'objet de leurs désirs, « tandis que ceux qui veulent devenir de bons orateurs et de bons politiques, [...] croient que, sans préparation, par *l'effet du hasard* et tout à coup, ils pourront atteindre ce but¹⁸ »? Or, en laissant aux citoyens le libre exercice de la souveraineté, la démocratie remplace l'autorité du savoir par la force du nombre. Socrate reproche finalement à la démocratie de s'approprier une fonction sans posséder le savoir requis pour la maîtriser. Par le fait même, la démocratie en vient à trafiquer la définition du bon gouvernant pour le rendre accessible à tous, sans qualifications requises. Puisque ce régime est celui qui ouvre le plus l'accès à l'art politique, il ne peut être pour Socrate que le plus néfaste, la forme de gouvernement la plus éloignée du bon gouvernement. Si l'on accepte hypothétiquement que sa déclaration d'expertise politique soit une manière détournée de réaffirmer la posture critique de l'apolitisme, il faut nécessairement voir que son désengagement va de pair avec une conception arrêtée du pouvoir. Mais bien que cette solution nous ait permis d'élargir la portée critique de l'abstention politique, elle risque de susciter plus de problèmes qu'elle n'en résout au départ. Le premier serait

évidemment d'attribuer sans discernement à Socrate le contenu de la critique platonicienne de la démocratie. Un tel réquisit de « maîtrise et d'expertise » trahit une vision élitiste à jamais irréconciliable avec l'égalité démocratique. Il s'agit là d'un principe récurrent dans l'œuvre de Platon concernant la compétence du peuple, mais que nous ne pourrions associer aussi aisément à son maître. De plus, cette lecture nous force à admettre que même Socrate, qui se livre à une vie d'examen, n'est pas à même de faire de la politique, c'est-à-dire de prendre des décisions justes, de vivre en accord avec les lois et de rendre les citoyens meilleurs. On peut à juste titre se demander ce qu'il définirait comme le « bon politique ». Bref, il serait davantage dans l'ordre de maintenir la première interprétation, qui consiste à dire que Socrate est le seul à faire de la vraie politique, au sens où il rejette les procédés démocratiques.

3.2 L'apolitisme comme refus du processus délibératif

La posture apolitique de Socrate entre aussi en contradiction avec d'autres aspects de la méthode socratique, dont celui d'un enseignement comprenant une formation exhaustive dans tous les domaines du savoir, de l'éthique à la politique¹⁹. Plus fortement, elle va à l'encontre du caractère exclusivement public de sa pratique. L'écart entre son apolitisme et sa démarche pédagogique accentue cependant les similitudes au niveau critique. Car, bien que son enseignement soit proféré dans les lieux publics et traite de philosophie politique, son contenu n'est pas pour autant destiné au bien commun. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de savoir si Socrate a tenu des propos contre la démocratie, mais plutôt de comprendre en quoi sa prise de position sort du cadre délibératif et quels sont les contrecoups critiques de cette distanciation. Théoriquement, la cité n'avait aucune difficulté à incorporer les positions adverses à l'intérieur du débat, à la condition que celles-ci soient formulées « démocratiquement », c'est-à-dire dans le but d'améliorer le fonctionnement de la cité, et ce, sans passer par une forme détournée de critique. Or, sa réflexion philosophique sur la liberté et sur la justice ne cherchait pas à s'intégrer au débat public. Il rejette le processus délibératif au profit de la méthode

de l'*elenchos* qui, comme nous l'avons vu précédemment, récuse toute valeur épistémologique à l'opinion. Si le refus de donner son opinion dans les débats peut paraître à l'œil moderne comme une simple marque de neutralité, il revêt, au siècle de Périclès, une signification critique, comme l'explique ici C. Castoriadis :

La démocratie fait sa vérité à travers la confrontation [...], chacun se bat pour une opinion qu'il croit juste, et politiquement pertinente. S'il [Socrate] démolit les opinions des autres, soit au nom de rien et pour ne rien mettre à la place, soit au nom d'une Vérité absolue et définitive, il se met hors du jeu de la cité, il en transgresse une loi qui, pour être non écrite, n'en est pas moins, peut-être, la plus fondamentale de toutes²⁰.

On trouve à travers ce mésusage du discours une critique subreptice de la cité, puisque laisser son interlocuteur dans l'ignorance après avoir déconstruit l'ensemble de ses croyances est une dérogation complète vis-à-vis des règles de fonctionnement du débat démocratique. Tout en tenant ses discussions dans les espaces communs, il ne s'adresse jamais publiquement au peuple athénien, c'est-à-dire en son nom de citoyen et au sujet des affaires publiques. Socrate n'a pas rendu compte de son rejet de la démocratie par un acte positif, en présentant ses idées à l'assemblée, mais seulement par un acte négatif, en refusant de s'intégrer formellement au débat. De plus, si Athènes est, comme l'écrit Platon, « la ville de Grèce où la liberté de parler est la plus grande²¹ », cette liberté était cependant concédée à tous dans le but d'améliorer le débat commun. Par ce libre accès à divers espaces de l'*agon* politique et social, chacun pouvait mettre à la disposition de la communauté son opinion, qu'elle soit en accord ou non avec celle de la majorité. Bien que Socrate ait passé sa vie à arpenter les places publiques, il s'est consciemment abstenu de prendre la parole *ouvertement* pour défendre ses opinions, c'est-à-dire à l'assemblée du peuple. Compris ainsi, l'apolitisme de Socrate est sans conteste une position critique.

3.3 Le cas de l'isègoria et de la parrhèsia

Son abstention est d'une part révélatrice de son refus d'intégrer la vie démocratique athénienne, mais de l'autre, elle présuppose une certaine liberté politique que seule la démocratie pouvait permettre, et ce, abstraction faite du procès de 399 av. J.-C. Suivant la thèse de l'historien de G. Grote, il serait même possible de comprendre la condamnation de Socrate comme une illustration de l'ouverture et de la tolérance dont pouvait faire preuve la démocratie athénienne à l'endroit de la liberté de parole dans la cité : « It is certain that there was at Athens [...] a greater freedom as well of thought as of speech, than in any other city of Greece. The long toleration of Sokrates is one example of this general fact, while his trial proves little, and his execution nothing, against it²² ». La présence d'une figure comme celle de Socrate – et parallèlement celle de Platon – est inconcevable dans une ville comme Sparte, tout comme sa mission est impossible dans une autre cité qu'Athènes sans les droits proprement démocratiques qui la soutiennent, et ce, même si elle contrevient aux valeurs communes. La prise de parole sur la place publique est conçue comme une démarche hautement démocratique en ce qu'elle s'orchestre autour d'un principe fondamental de ce régime : *l'isègoria*. Au sens strict du terme, il s'agit d'un privilège reconnu aux citoyens de parler à l'assemblée. Il est toutefois possible d'élargir le cadre définitionnel de ce principe pour le comprendre non pas en termes institutionnels, mais comme une valeur athénienne²³. Car, bien que *l'isègoria* se manifeste comme une liberté légiférée, elle signifie avant tout l'accès égalitaire aux délibérations de la cité. Ce qui rend *l'isègoria* si importante à l'échelle de la démocratie, c'est qu'elle est aveugle aux déterminations particulières de chacun. En effet, il s'agit de prendre la parole en tant que citoyen, et non en tant que paysan ou riche propriétaire. Elle prémunit les citoyens contre la parole unique et despotique en valorisant la pluralité de discours. Un autre pouvoir se dessine en filigrane de ce grand principe, à savoir la *parrhèsia*, comprise comme l'engagement de chacun à parler franchement. Elle réfère à la prise de parole ouverte, accompagnée d'un souci à l'égard du « dire vrai ». La vérité dont il est question n'est pas d'ordre épistémologique ou logique, mais elle relève plutôt

de la volonté de parler-vrai. Elle caractérise le mode de parole accordé préalablement par l'*isègoria*. Là où l'*isègoria* est condition de possibilité du libre accès à l'expression pour tous, la *parrhèsia* est ce qui rend possible une prise de position franche et sans retenue. Cette double démocratisation de la parole se traduit dans la cité par l'omniprésence des débats et des échanges d'opinions.

Dès lors, en acceptant le caractère universel et irréductible des droits démocratiques vis-à-vis de la libre expression, il semble contradictoire de reprocher à Socrate de déroger aux conventions discursives de la cité, surtout lorsqu'on considère que l'une des notions au principe même de la démocratie, la *parrhèsia*, suppose que le citoyen est en droit de s'exprimer franchement. S'il s'agit d'une disposition que tous ont en partage et qui rend légitime toute prise de parole, force est d'admettre que le comportement civique de Socrate est en phase avec l'éthos du parrhésiate : il prend la parole sur la scène publique, il engage le débat avec des concitoyens, il s'exprime franchement, etc²⁴. Dire que Socrate refuse de se compromettre, et en ce sens qu'il reste honnête à l'égard de ses croyances, serait probablement une lecture erronée en ce qu'elle confondrait le sens de la *parrhèsia* avec la liberté d'expression au sens moderne. Saxonhouse, dans son ouvrage sur la *parrhèsia*, ne manque pas de noter que toute forme de liberté d'expression à Athènes est consacrée au bon fonctionnement de la cité²⁵. Le franc-parler se comprend comme une valeur constitutive de la démocratie athénienne avant d'être un droit au sens moderne du terme. Ce qui rend la *parrhèsia* aussi fondamentale pour la cité est donc le bénéfice commun qui en ressort. La démocratisation de ces droits ne signifie en rien qu'ils aient pour fonction première de servir les citoyens en tant qu'individus singuliers. La notion de *parrhèsia* est donc, d'après la lecture de Saxonhouse, bien étrangère à l'association faite par les sociétés modernes entre le libre accès à la parole et l'expression de soi. La liberté d'expression se construit sur la participation active des citoyens dans le débat, mais en dernière instance elle est en place pour servir le régime démocratique. Ce dernier repose sur l'idée selon laquelle le pouvoir revient de plein droit aux opinions du peuple, à ceux qui sont majoritaires en nombre et non supérieurs

par leur rang social. De ce fait, la participation des citoyens s'avère essentielle à l'amélioration de la cité et leurs opinions sont en quelque sorte la matière première de la démocratie. Ceci permet de mieux comprendre pourquoi les opinions antidémocratiques ne possèdent pas la légitimité pour se réclamer de la *parrhêsia* : « The one whose actions and character demonstrate a supposed incapacity to add to the welfare of the common (*ta koina*) can make no claim to the practice of *parrhêsia*²⁶ ».

Terminons en mentionnant une dernière tension, celle de la justification de l'utilisation des droits démocratiques. Socrate était-il parrhêsiaïste au même titre que n'importe quel citoyen lambda ? Le droit de parole dont il jouit dans la pratique publique de la philosophie semble se baser sur des fondements différents de ses concitoyens. Les libertés accordées à chaque Athénien dérivent d'un accord collectif et d'un idéal politique commun, tandis que Socrate fait dériver les siennes d'une origine divine. La déclaration de sa « sagesse inégalée » par l'oracle de Delphes est l'élément déclencheur et justificateur de la pratique philosophique de Socrate, dans la mesure où la réfutation dialectique se veut une vérification de sa validité²⁷. Loin d'être une simple entreprise personnelle, la libre expression de Socrate est aussi une entreprise religieuse. À différents niveaux – que ce soit la pythie ou son signe divin –, son exercice discursif dans la cité est autorisé par l'interaction au divin et non par la collectivité. Le rapport d'intimité avec la divinité dont il se réclame à de nombreuses reprises pourrait même se traduire par la jalousie des Athéniens, si l'on s'en tient à Xénophon : « Comme ses paroles soulevaient des murmures, parce que les uns ne croyaient pas ce qu'il disait et que les autres étaient jaloux de voir que les dieux mêmes le favorisaient plus qu'eux²⁸ ». Dans une perspective similaire, M. H. Munn estime d'ailleurs que la condamnation de Socrate s'explique en partie par l'arrogance de ce dernier qui place son démon au-dessus de la sagesse collective²⁹. Quels que soient les tréfonds sentimentaux des citoyens, l'important est de voir que Socrate jouit des libertés démocratiques au nom de la divinité et non de la collectivité. On peut ici prendre acte de la dextérité avec laquelle Platon immunise le personnage de Socrate. Alors qu'il attribue la justification de son exercice à une mission

divine, il brouille le caractère foncièrement politique de celle-ci tout en en préservant les effets. Il ne s'exprime pas librement dans le but de participer au bien de la cité, mais plutôt pour répondre à une mission divine. Son utilisation de la *parrhèsia* est placée sous le patronage du divin, comme en témoigne Socrate lorsqu'il explique le bien-fondé de son travail d'examen et de réfutation des faux-savoirs : « Mais pour moi, je le répète, c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de songes³⁰ ». Son usage de la parole libre et franche est exclusivement dédié à remplir une fonction dont il est le seul avisé. Que la postérité fasse du personnage de Socrate le parrhésiasite par excellence revient à détourner les fondements du « franc-parler », car lui-même subvertit le caractère commun et civique de cette notion. Il en est de même pour l'*isègoria* qui est un droit réparti également, ce qui suppose que nul ne peut y avoir un accès privilégié ou défavorisé³¹. Néanmoins, Socrate prend la parole pour remplir une mission divine ou en réponse à la pythie, mais jamais à titre de citoyen pour le bien commun de la cité.

4. Remarques conclusives sur l'orthodoxie de la figure critique de Socrate

Si la confrontation des points de vue constitue bel et bien l'essence de la démocratie, il serait paradoxal que cette dernière rejette une opinion critique sous prétexte qu'elle déroge à ce même esprit démocratique. En effet, la critique formulée librement au sein de la cité est la matière première de ce régime. La cité est, en elle-même, structurée par la culture du débat, du partage d'idées, de l'écoute et de la médiation. Mais elle est aussi le régime de la discorde, de la contestation, voire même celui qui rend possible l'opposition aux principes démocratiques. En ce sens, la démocratie est alimentée par la critique, et aucun autre régime n'aurait pu faire naître une figure comme celle de Socrate. Tout comme aucune autre cité n'aurait pu accueillir aussi longtemps la méthode socratique. La question n'est donc pas de savoir s'il est bon ou utile pour le bien commun d'être confronté à la critique et aux opinions antidémocratiques. Socrate, en tant qu'opposant interne de la démocratie, incarne théoriquement un élément essentiel à celle-ci, tout comme les libertés qu'accorde

ce régime, de manière analogue, sont essentielles à sa pratique de la philosophie.

Il subsiste certes une tension entre l'importance accordée à la délibération dans la vie démocratique athénienne et le refus des opinions antidémocratiques. Cependant, comme nous souhaitons le faire voir, la posture apolitique de Socrate recèle un enjeu d'un tout autre ordre. En formulant une critique à l'extérieur des délibérations, il crée une brèche qui dissocie le travail politique de la réflexion philosophique. En ce sens, on pourrait croire que l'apolitisme de Socrate entre-ouvre une porte que Platon enfoncera par la suite avec l'instauration de l'Académie. Par la création d'un espace public artificiel de réflexion au sein de l'espace civique, le philosophe se place hors du débat, et bien qu'il théorise la liberté, ce qu'il fait, nous dit Arendt, « n'a plus rien à voir avec la liberté, c'est-à-dire qu'elle n'est plus politique au sens spécifiquement grec³² ». Comprise ainsi, la philosophie s'exerce en marge du domaine civique, elle se rattache aux affaires humaines par le seul fil de la pensée théorique. Le citoyen n'est plus son interlocuteur, mais son objet d'étude.

-
1. M. Foucault, *Le courage de la vérité : Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, 1984, p. 105.
 2. Platon, *Apologie de Socrate*, trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1997, 31c-31d. (Notons qu'une fois l'édition présentée, nous ne citerons que le titre du dialogue et la référence.)
 3. Parmi ses « disciples » les plus notoires, nous pourrions mentionner Critias, l'un des Trente tyrans et tête pensante derrière la scission oligarchique. Il est connu dans la cité pour avoir orchestré des actes de cruauté de triste mémoire pour les citoyens d'Athènes. Socrate était de plus associé à Charmide qui aurait participé à la prise des Trente Tyrans et qui est connu plus généralement pour être un opposant presque emblématique au régime démocratique. Tout comme le très controversé Alcibiade, qui aurait été impliqué dans la mutilation des Hermès et aurait tourné en dérision les Mystères d'Éleusis, ce qui lui attribua le titre de *persona non grata* pour plusieurs années. Si l'authenticité de ces deux histoires ne fait pas l'unanimité, nous savons néanmoins qu'il ne faisait pas bonne figure en raison de son attitude désobligeante à l'endroit du peuple et de la démonstration arrogante de sa richesse dans

- les lieux publics. (Voir J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 93-94.)
4. M. H. Hansen, *The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View*, Copenhagen, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1995, p. 26.
 5. C. Castoriadis, *Ce qui a fait la Grèce ; d'Homère à Héraclite*, Séminaires 1982-1983, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 309.
 6. *Apologie*, 31c-31d
 7. L. A. Dorion, *L'autre Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 172. (Pour une étude plus complète sur ce sujet, nous renvoyons au chapitre « Socrate, le *daimonion* et la divination » du même ouvrage.)
 8. *Apologie*, 31d-32b.
 9. Dans l'*Apologie*, la mort est avant tout abordée par l'entremise du postulat socratique de l'inscience, c'est-à-dire comme quelque chose ne pouvant jamais réellement être connu. Emprunter la voie de l'ignorance éclairée vient neutraliser la position de Socrate fasse à la mort et souligner le caractère présomptueux de ceux qui la craignent : « Qu'est-ce, en effet, que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d'un savoir que l'on n'a point » (*Apologie*, 29c). Par la suite, Socrate explore deux alternatives pour envisager l'expérience : la mort comme analogue du sommeil, ce qui suppose l'absence de sensations, ou la mort comme voyage de l'âme dans un autre monde, aussi dépourvu de sensations. Dans les deux cas, la mort est désamorcée et l'appréhender serait soit une preuve d'ignorance soit celle d'un attachement insensé aux sensations.
 10. *Apologie*, 31d. (Nous soulignons)
 11. Nous pensons ici avant tout à la liberté de parole que confère la démocratie athénienne. Platon lui-même y fait mention dans le *Gorgias* en disant d'Athènes qu'elle est « la ville de Grèce où la liberté de parler est la plus grande ». (Platon, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, GF-Flammarion, 2007, 461e-426a.)
 12. *Gorgias*, 515a-c.
 13. Platon, *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, Paris, GF-Flammarion, 1997, 319b-d.
 14. *Gorgias*, 521d.
 15. *Ibid.*, 521d-e
 16. *Ibid.*, 521d-522a.
 17. La solution la plus prudente serait d'y voir une simple irrégularité de forme dans l'œuvre de Platon, qui n'affecte en rien le propos sur la justice.

18. Xénophon, *Mémoires*, IV, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, chap. II, 6. (Nous soulignons)
19. Il n'est pas de notre propos ici de savoir si Socrate enseignait ou non la politique, une question intrinsèquement liée au problème de l'enseignement de la vertu. Néanmoins, au regard des nombreux extraits du corpus platonicien où il développe ses idées sur la justice, sur la place de la rhétorique dans les institutions politiques et même sur les écueils du règne de Périclès (*Gorgias*, 515d-516d.), Socrate ne s'abstient pas d'enseigner des idées périphériques par rapport au domaine politique. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une preuve suffisante pour démontrer le caractère englobant de la formation socratique, notons qu'il est rare de voir le philosophe refuser un entretien sous prétexte qu'il n'est pas spécialisé, fort probablement en raison de sa forme d'interrogation réfutative. On trouve néanmoins chez Xénophon quelques passages où Socrate réfère ses élèves à des maîtres plus habiles que lui pour enseigner un domaine en particulier (souvent l'économique, la guerre, le travail manuel, etc.). Toutefois, si l'élève s'écarte temporairement du maître, c'est pour mieux revenir par la suite. Ces rares moments d'humilité servent souvent à renforcer l'idée selon laquelle l'éducation ayant la plus grande valeur est celle du « bien vivre », qui s'apprend auprès de Socrate. On pourrait aussi mentionner le passage des *Mémoires* dans lequel Socrate envoie un élève apprendre l'art de la guerre auprès de Dionysodoros, et à son retour, réfute scrupuleusement l'ensemble de ses acquis pour finalement lui recommander d'aller se faire rembourser (*Mémoires*, III, chap. II.). Pour un examen plus spécifique de ces questions, on peut se référer à l'étude du proxénétisme socratique dans L. A. Dorion, « Socrate l'entremetteur », *op. cit.*, p. 347-365.
20. C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 308-309.
21. *Gorgias*, 461e.
22. G. Grote, *Greece*, vol. 4-8, New York, Peter Fenelon Collier, 1900, p. 467.
23. Cet élargissement est explicité par Foucault dans son cours sur la *parrhèsia* au Collège de France. Le franc-parler aurait été sujet à une importante transformation : le passage d'un droit « institutionnel » se pratiquant dans le cadre d'une tribune politique close (l'assemblée par exemple) à la prise de parole ouverte dans la sphère publique de la cité. (cf. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Éditions du Seuil, 2009.)
24. C'est l'interprétation mise de l'avant par Foucault, qui voit en Socrate l'incarnation la plus pure du parrhésiasite. Sa compréhension du « franc-parler » est toutefois beaucoup plus morale qu'historique et politique :

« Au cœur de la *parrhèsia*, on ne trouve pas le statut social, institutionnel du sujet, on trouve son courage [...]. La *parrhèsia* c'est le libre courage par lequel on se lie à soi-même dans l'acte de dire vrai. » (M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, 2008, p. 56.) (Nous soulignons.)

25. A. Saxonhouse, *Free speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 96.
26. *Ibid.*
27. J. Riddell, *The Apology of Plato*, Oxford, Oxford Press, 1867, p. 24.
28. Xénophon, *Apologie de Socrate*, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 14.
29. M. H. Munn, *The School of History : Athens in the Age of Socrates*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 286-287.
30. *Apologie*, 33c.
31. Cf. J. Chêne, « L'égalité du droit à la parole dans la cité grecque : la notion d'*isègoria* », dans *Recherches sur la philosophie et le langage : pratiques de langage dans l'antiquité*, n° 5, Grenoble, 1985.
32. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 73.