

Une hypothèse sur la conception de la justice du Socrate historique

PATRICK OUELLETTE, *Université de Sherbrooke*

1. La question socratique

Le nom de Socrate est presque aussi fameux que celui de la philosophie. C'est parce qu'il est le premier à se vouer entièrement à la recherche de la connaissance humaine, c'est-à-dire à une recherche dont la préoccupation première consiste à comprendre la nature morale de l'homme. Nous devons toutefois nuancer : la philosophie, essentiellement recherche de la connaissance, n'est pas « apparue », à proprement parler, avec Socrate. Les écrits des penseurs qui le précèdent, tels que Thalès, Anaxagore et Héraclite, pour n'en nommer que quelques-uns, en témoignent. Socrate est par contre le premier à placer l'homme au centre de ses investigations. C'est d'ailleurs pour cette raison que Cicéron nous le présente comme le « père de la philosophie », puisqu'il « invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises¹ ». Néanmoins, malgré son importance, Socrate reste une figure énigmatique pour les historiens de la philosophie, voire pour toute personne imprégnée du désir de connaître le personnage historique dans toute sa complexité, car il n'a jamais rien écrit.

Sa pensée, que nous pouvons résumer à son principe de vertu-science, à savoir la recherche de la vertu au moyen de la connaissance, nous est transmise grâce à des témoignages posthumes. Ces textes s'accordent pour nous présenter la philosophie de Socrate comme une pensée unique et provocatrice, remettant en question certaines vérités sur lesquelles reposaient les mœurs de l'époque, de sorte qu'à l'âge de 70 ans, Socrate est mis à procès par ses concitoyens, accusé de nier l'existence des dieux reconnus par la cité et de corrompre la jeunesse. Nous le savons principalement grâce aux textes apologétiques rédigés suite à sa mort, soit l'*Apologie de Socrate* de Platon, le plus fameux d'entre eux, et un autre du même nom, moins

connu, écrit par Xénophon. Mais ces deux ouvrages ne constituent pas l'entièreté de ce qu'on nomme aujourd'hui les « écrits socratiques » (*loigoi sokratikoi*). En effet, les dialogues platoniciens, bien qu'ils se distinguent des *loigoi sokratikoi* par leur forme unique d'expression philosophique, prennent Socrate comme principal protagoniste, le *Sophiste*, le *Politique* et les *Lois* s'avérant les seuls dialogues du corpus où il n'apparaît pas explicitement. Quant à Xénophon, il a également rédigé d'autres écrits socratiques en plus de son *Apologie*, dont le *Banquet*, l'*Économique* et, le plus important d'entre eux, les *Mémorables*. Socrate a aussi été caricaturé par la comédie de son temps, entre autres par Aristophane, le seul à écrire sur lui durant son vivant, dans sa fameuse pièce satirique, les *Nuées*. Nous pouvons enfin ajouter à cette liste certains penseurs de seconde génération, comme Aristote, qui ont commenté la philosophie socratique.

Ces différents témoignages, non sans contradictions, ont occasionné de vifs débats – qui persistent encore de nos jours, d'ailleurs – quant à leur validité historique. Ce problème nous est mieux connu aujourd'hui sous le nom de la « question socratique » ou du « problème socratique », c'est-à-dire le problème historique auquel font face les historiens de la philosophie lorsqu'ils tentent de reconstruire la doctrine de Socrate, indépendamment des caricatures que nous offrent les sources. Bien que le personnage historique restera à jamais hors de notre portée puisqu'il est probablement impossible de reconstruire fidèlement, à partir des témoignages intégraux² dont nous disposons (Platon, Xénophon, Aristophane et Aristote), les grandes positions philosophiques du Socrate de l'histoire, il n'en demeure pas moins qu'une exégèse comparative de ces textes peut considérablement aider à notre compréhension dans la mesure où elle vient participer à une représentation philosophiquement cohérente de la figure de Socrate. Or, c'est dans cette perspective que voudrait s'insérer ce texte. Sans aborder le problème dans sa totalité, nous nous pencherons ici sur la conception de la justice du Socrate historique, et ce, à l'aide des témoignages que nous ont légués Xénophon et Platon. Il s'agira de démontrer que leurs témoignages sur ce sujet précis, bien que différents à première vue, concordent et que l'interprétation de la justice du Socrate de l'histoire correspond

bel et bien à ce que Xénophon nous rapporte dans ses *Mémoires*³, à savoir que la justice consiste en l'observation de la loi. L'hypothèse est donc que tant Xénophon que Platon nous présentent la justice socratique comme légaliste.

Pour ce faire, puisque les *Mémoires* de Xénophon contiennent la définition la plus explicite que nous possédions de l'interprétation socratique de la justice – il est donc nécessaire de l'aborder dans ce texte –, nous l'examinerons en premier. Nous nous limiterons au chapitre IV du livre IV de l'ouvrage, où Socrate expose son interprétation. Cette première partie aura comme objectif d'élucider la relation conceptuelle entre les notions de justice et de loi, telles que présentées dans le cadre de l'entretien, dans le but de mieux comprendre leurs spécificités respectives, car, comme nous le verrons, le Socrate de Xénophon ne confère pas la même identité à la loi et à la justice, même s'il les présente de façon permutable. Enfin, en utilisant l'analyse de la justice du Socrate de Xénophon comme prémisse, nous analyserons, dans un deuxième temps, les témoignages de Platon⁴. En résolvant l'apparente contradiction entre l'*Apologie*⁵ et le *Criton* quant à l'attitude de Socrate face à l'autorité athénienne, nous démontrerons que le Socrate de Platon souhaite changer le jugement des Athéniens sur ce qui est juste et injuste, mais que son interprétation de la justice demeure légaliste et que celle-ci est, par surcroît, basée sur le même principe éthique retrouvé dans les témoignages de Xénophon.

2. Justice et légalité chez le Socrate de Xénophon

Les écrits de Xénophon constituent la deuxième source la plus importante que nous possédions sur Socrate. Quoique marginalisé du monde académique au profit des écrits de Platon pendant la majeure partie du XIX^e et du XX^e siècle⁶, Xénophon demeure une source indispensable puisqu'il nous offre un portrait de Socrate qui diffère de celui de Platon⁷. Étant donné que ses témoignages sont avant tout apologétiques, Xénophon nous présente Socrate comme une personne ordinaire qui, par ses actions, n'aurait jamais pu commettre les crimes pour lesquels il a été inculpé. La majorité des Athéniens définissait les hommes de bien comme ceux qui étaient bénéfiques

à la cité⁸, et c'est pourquoi Xénophon nous dépeint Socrate comme un grand bienfaiteur de la société⁹, comme une personne ordinaire qui ne pensait ni n'agissait de façon insolite. Or, pour Xénophon, le principe fondamental de l'éthique socratique est que le bon est *bénéfique*¹⁰.

La justice étant une vertu au centre de l'éthique socratique, Xénophon nous l'expose principalement dans ses *Mémorables*. Dans le chapitre IV du livre IV, Socrate tente de convaincre Hippias, un fervent critique des lois et des conventions, que l'obéissance aux lois est un acte juste et nécessaire à la cohésion sociale. Autrement dit, Socrate associe la justice à ce qui est légal ou conforme aux lois¹¹. Voici un résumé du passage¹² : après avoir entendu Socrate discourir à propos de la justice, Hippias, perplexe, réagit précisément à sa déclaration selon laquelle la justice consiste en l'observation des lois. Il ne comprend pas ce que Socrate veut dire par « conforme à la loi » et par « juste¹³ ». L'explication que lui donne Socrate contient deux parties. La première se réfère aux lois écrites et la deuxième, aux lois non écrites. Pour s'expliquer davantage, Socrate demande d'abord à Hippias s'il sait ce que sont les lois de la cité. Hippias lui répond : « des conventions que les citoyens ont faites pour déterminer ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir¹⁴ ». Socrate déclare ensuite que l'obéissance aux lois de la cité, telle que comprise, est juste. Plus loin¹⁵, Socrate introduit un autre genre de loi, les lois non écrites. Interrogé sur celles-ci, Hippias répond qu'elles sont observées uniformément dans tous les pays, et qu'elles sont d'origine divine. D'emblée, la définition donnée dans ce passage peut nous laisser, comme Hippias, perplexes. Socrate réduit-il véritablement la vertu de justice aux lois ? Peut-on restreindre la justice à une simple forme d'obéissance ? Voilà les questions qui guideront respectivement notre analyse des Socrate de Platon et de Xénophon.

Tout d'abord, qu'est-ce que le Socrate de Xénophon veut dire par « lois » ? Selon Donald Morrison¹⁶, Socrate entend par « légal » les lois positives établies par l'autorité de la cité, de sorte qu'il exclut du terme toutes normes sociales implicites. Partant du principe fondamental de l'éthique du Socrate de Xénophon qui stipule que les vertus sont bonnes et que le bon est *bénéfique*¹⁷, nous pouvons

déterminer le critère avec lequel Socrate juge qu'une loi est vraiment loi par définition : si les vertus sont bonnes et que la justice est une vertu, il s'ensuit que la justice doit être bonne et donc qu'elle est bénéfique. De même, si le juste est le légal, par nécessité, les lois sont bénéfiques. Mais il existe aussi de mauvaises lois auxquelles l'obéissance est nuisible. Or, la réponse de Socrate à cette objection serait que ces lois ne sont pas vraiment des lois, même si elles sont appelées « lois » par la majorité. Ainsi, les lois seraient lois seulement et si seulement elles sont bénéfiques. Ce que nous avons ici est l'exemple typique d'une argumentation habituelle du Socrate historique selon laquelle un « bien » qui se révèle nocif ne possède pas la même réalité conceptuelle que le même bien lorsqu'il est avantageux. Autrement dit, un X mauvais ou nocif n'est en fait pas un X¹⁸. Du coup, si une loi est injuste, Socrate ne niera pas son injustice, il refusera plutôt son statut de loi. La justice serait donc tout ce qui est bénéfique, étant donné que les lois et la justice sont la même chose. Mais le sont-elles ? Est-ce que Socrate, en déclarant que « les lois sont la justice », leur présuppose une identité conceptuelle commune, c'est-à-dire associe la légalité et la justice à un même concept ? Nous répondons que non. Si nous regardons de plus près le passage résumé plus haut, il se trouve que Hippias et Socrate ne discutent pas seulement des lois positives, mais aussi des lois non écrites. En effet, la discussion sur la justice des dieux nous donne un indice que Socrate et Hippias *ne* conçoivent *pas* la justice et la légalité comme une seule et unique chose. Dans ce passage¹⁹, Socrate fait admettre à Hippias que les dieux établissent des lois (non écrites) justes. La déclaration d'Hippias est accompagnée de l'allégation selon laquelle les dieux sont les plus sages et que, pour cette raison, ceux-ci ne peuvent prescrire des lois injustes. Or, si Socrate et Hippias avancent que le critère sur lequel les dieux jugent de l'admissibilité d'une loi est la justice, c'est qu'ils stipulent en fait que les dieux, par leur inhérente sagesse, choisissent d'établir des lois *bénéfiques* pour l'homme et donc que ces lois sont justes²⁰. Le critère auquel se prêtent les dieux pour fonder une loi est le bénéfique.

Nous pouvons encore une fois associer notre raisonnement à une position défendue par le Socrate historique : sa conception de la

piété. Socrate ne prend effectivement pas l'acception traditionnelle de ses contemporains²¹. Pour lui, les dieux sont des êtres moraux, tout comme l'homme. Soumis aux mêmes préceptes que l'homme (la connaissance du bien et du mal suscite chez celui qui la possède une bonté morale), les dieux, qui détiennent une sagesse supérieure en elle-même et donc supérieure à celle de l'homme sur la nature du bien et du mal, surpassent en vertu et en bonté l'homme le plus vertueux²². Pour Socrate, être pieux signifie assister les dieux de façon à exercer leur volonté sur Terre, soit être favorable à l'homme²³. Or, puisque la justice est bénéfique et que les dieux sont par nature bienfaisants, par nécessité, les dieux incarnent la justice par excellence ; l'homme juste a donc l'obligation d'obéir aux dieux. Pour revenir à notre sujet principal, en suivant cette même maxime, il est inconcevable pour le Socrate de Xénophon que les dieux prescrivent des lois (injustes) qui portent préjudice à l'homme. C'est ainsi que les lois établies par les dieux sont par nature bénéfiques. La conversation avec Hippias sur la justice divine va par conséquent de concert avec la notion de piété du Socrate de l'histoire. La même chose peut être dite des lois positives établies par l'homme : bien que celui-ci, contrairement aux dieux, soit un être moralement faillible, il peut créer des lois qui sont bénéfiques pour ses semblables et donc justes. Mais cette même faillibilité est la raison pour laquelle la vertu devient un critère indispensable pour les gouvernants. Plus précisément, suivant la logique des arts (au sens de l'artisanat, de la *technē*) de son époque, Socrate croyait en effet à une science de l'action qui, à l'aide de la connaissance, permettrait d'agir en concordance avec le bien, et donc d'atteindre une véritable expertise en matière de moralité. Un tel savoir, soit la vertu-science, devait faire partie intégrante du bon gouvernement²⁴, selon le philosophe.

En somme, le Socrate de Xénophon soutient que l'action juste et l'action légale coïncident puisque la nature de la légalité est le bénéfique, et ce qui est bénéfique est toujours juste. On peut ainsi dire que, par principe, la loi est la justice et donc que Socrate adopte une position légaliste. Par ailleurs, l'obéissance aux lois est bénéfique pour la cité, c'est-à-dire pour la cohésion sociale, et Socrate n'en paraît que mieux aux yeux du public athénien. Ainsi, sous cette

interprétation, tout comme la piété est la partie du bénéfique qui s'occupe d'exercer la volonté des dieux²⁵, la loi, quant à elle, est la partie du bénéfique qui s'occupe d'exercer la justice entre hommes²⁶. Une loi n'est pas une loi si elle n'est pas, par principe, bénéfique pour le bon fonctionnement de la cité, et donc juste ; on peut ainsi dire que le légal et la justice partagent une relation commune. Or, dans la mesure où elles partagent une relation commune au même principe moral, principe fondamental de l'éthique socratique selon Xénophon, le *bénéfique*, elles ont une identité substantielle, c'est-à-dire une relation constitutive, mais elles ne sont pas une seule et même notion. Pour être plus précis, la justice et la légalité partagent la même « identité » dans la mesure où elles possèdent une relation commune à la moralité, mais la justice *n'est pas* le légal. La justice est plutôt l'ensemble des prescriptions morales qui régit les interactions entre les hommes, elle fait donc évidemment partie du domaine de la moralité, alors que la loi détient un rôle plus normatif, bien qu'éducatrice de bonnes manières, qui concerne le politique. Cette conclusion n'a rien de singulier ; il ne faut pas oublier par ailleurs que chez les Grecs, le politique et la moralité constituaient le même champ d'action, contrairement à aujourd'hui.

Pour terminer l'analyse des *Mémorables*, il semble raisonnable d'affirmer que la justice est encore le bien souverain puisqu'elle est essentielle aux lois, sans quoi elles seraient inexistantes. Bref, elles sont deux côtés de la même médaille ; la justice est une condition *sine qua non* de la loi : il n'existe pas de lois (politique) sans justice (moralité) et il n'existe pas de justice sans lois, écrites ou non écrites. Voilà pourquoi, lorsque Hippias demande à Socrate ce qu'est la justice, ce dernier lui répond « le juste est le légal ».

3. Justice et obéissance chez le Socrate de Platon

Notre analyse de la justice du Socrate de Xénophon nous amène inévitablement à la conclusion suivante : l'homme juste doit faire preuve d'une obéissance inconditionnelle aux lois de la cité, car les lois sont par nature source de bienfaisance (il faut encore le répéter ici : les lois injustes ne sont pas des lois selon l'interprétation socratique) et que la justice ne peut subsister sans elles ; un principe

cependant que le Socrate de Platon, dans l'*Apologie*, semble contester. Dans ce dialogue, Platon nous présente un Socrate rebelle remettant en question l'ordre politique de sa cité ; il avoue même avoir déjà désobéi aux ordres²⁷, et il mentionne qu'il ferait encore de même si la cité lui ordonnait d'arrêter de philosopher dans les rues²⁸. À l'opposé, dans le *Criton*, sous la parole des Lois²⁹, le Socrate de Platon soutient une thèse qui se rapproche davantage du Socrate de Xénophon, comme quoi il ne faut jamais désobéir aux lois de la cité. Examiner cette contradiction nous permettra de faire la lumière sur la conception de la justice du Socrate platonicien, laquelle, nous verrons, rejoint celle de Xénophon dans son fondement éthique (le bénéfique). Commençons par examiner le Socrate du *Criton*, qui a choisi de subir la sentence issue de son inculpation.

Pendant son incarcération, en attendant le retour du navire de Délos à l'arrivée duquel il doit purger sa peine, Socrate est visité par Criton, qui lui propose de s'évader pour assurer son salut³⁰. Malgré les maints efforts de persuasion de son ami, Socrate refuse toute tentative de s'échapper. Pourtant, il est évident aujourd'hui, et même pour certains de ses contemporains, que Socrate a été calomnié par ses accusateurs (Mélétos, Anytos et Lycon)³¹. Alors pourquoi ne s'est-il pas enfui s'il était injustement traduit en justice ? Cette interrogation conduit directement à questionner la relation qu'avait Socrate avec l'autorité, plus particulièrement son comportement devant les tribunaux. Or, l'apport des anecdotes relatées devant ceux-ci³², où Socrate s'est défendu des accusations portées contre lui, nous révèle que, pour lui, la vertu de justice est fortement liée à l'obéissance à l'autorité³³. Cette interprétation semble problématique pour la cohérence du portrait que nous offre Platon du philosophe dans la mesure où le Socrate de l'*Apologie*, nous venons de le voir, paraît vouloir agir à l'encontre desdites actions relatées devant les juges, c'est-à-dire de l'autorité, pour se défendre. En revanche, elle rejoint le Socrate de Xénophon et du *Criton*. Y a-t-il un manque de cohérence dans le personnage de Socrate au sein des témoignages de Platon (c'est-à-dire au sein des écrits de la période de jeunesse)³⁴, dans notre cas entre le Socrate de l'*Apologie* et celui du *Criton* ? Y a-t-il également une incohérence de la part du Socrate platonicien à

l'intérieur même de l'*Apologie*, entre les actes relatés et son discours contestataire ?

Pour résoudre cette contradiction, nous suggérons que ce problème d'« incohérence », du moins concernant le comportement du Socrate au sein de l'*Apologie*, ne relève en réalité que d'une question de « priorité d'obéissance ou d'obligation³⁵ ». Lorsque Socrate désobéit à une autorité particulière, c'est parce que l'autorité en question se voit supplantée par une « supérieure », habituellement les dieux. Mais les dieux ne sont pas pour autant l'autorité à laquelle Socrate obéit dans toutes les circonstances. Par exemple, la décision de désobéir à l'ordre du Conseil³⁶ qui voulait juger les dix stratèges en bloc plutôt qu'individuellement, comme le prescrivait la loi, était basée bien évidemment sur l'illégalité de l'ordre, et non pas sur l'autorité divine. De même avec l'ordre des Trente Tyrans³⁷ auquel Socrate refusait de se soumettre puisqu'il n'était pas conforme aux lois de la cité. En l'occurrence, l'autorité « supérieure », dans ces deux exemples, est précisément les lois athéniennes.

Ainsi, s'il y a une autorité ou des « instances supérieures » auxquelles nous devons nous rapporter pour déterminer notre comportement par rapport à un ordre, une hiérarchie détermine forcément le tout. Dans l'*Apologie*, nous en avons une première indication dans le passage³⁸ même où Socrate fait acte de son éventuelle désobéissance en affirmant que les dieux détiennent l'autorité suprême : « Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection la plus grande, *mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous*³⁹ ». Selon Curtis Johnson⁴⁰, nous pouvons identifier, dans ce même dialogue, la hiérarchie suivante en ordre décroissant : le *daimon* de Socrate, les dieux, les hommes « supérieurs » (dans le sens moral du terme), les lois athéniennes et enfin les diverses instances du système judiciaire et politique d'Athènes (le Conseil, les tribunaux, les magistrats, etc.). Il s'avère en effet que chaque décision prise par Socrate sous-tend la conviction selon laquelle une personne a le devoir d'obéir à l'autorité, c'est-à-dire à la *plus haute* autorité, laquelle revient à l'autorité qu'il juge moralement supérieure. Ainsi donc, nous sommes forcés de constater que la justice du Socrate de Platon est l'équivalent de *l'obéissance au (moralement) meilleur*. Or,

comme il a été mentionné plus haut⁴¹, la vertu était pour Socrate le critère d'excellence nécessaire au bon gouvernement. Son acception de la justice constitue, en un sens, un manifeste pour une telle expertise, pour une connaissance du bien, dans la mesure où il prône une interprétation de la justice comme « obéissance au meilleur », c'est-à-dire une obéissance à ceux qui possèdent un tel savoir, à ces « experts » de la vertu. En d'autres termes, selon Socrate, la cité devrait se préoccuper principalement de la moralité de ses citoyens⁴² ; sa structure organisationnelle et pédagogique devrait admettre comme postulat final la bienfaisance morale : revient ici le principe éthique du Socrate de Xénophon, le bénéfique.

Cela dit, nous pouvons maintenant résoudre l'apparente contradiction entre le comportement du Socrate platonicien de l'*Apologie* et du *Criton*, ainsi que l'incohérence interne du Socrate de l'*Apologie*. Pour réitérer ce qui a été dit plus haut, le Socrate de l'*Apologie* mentionne qu'il refuserait de se soumettre à une ordonnance qui lui exigerait d'arrêter ses examens philosophiques. Il faut se rappeler que l'origine de ses activités philosophiques est directement liée à la divinité. C'est l'oracle de Delphes, la Pythie, qui a rapporté à Chéréphon, l'ami de Socrate, que ce dernier était le plus sage parmi les hommes⁴³, d'où le déclenchement de sa recherche des vérités morales, qui a duré le restant de sa vie. Étant donné qu'il percevait ses activités philosophiques comme une commande divine, Socrate ne pouvait les abandonner dans la mesure où il désobéirait alors à la plus haute autorité⁴⁴. En effet, lorsque Socrate mentionne qu'il transgresserait l'autorité du tribunal, c'est parce qu'elle viendrait contrecarrer l'autorité supérieure, en l'occurrence celle d'Apollon⁴⁵. Or, la « désobéissance » de Socrate à l'autorité athénienne n'est en fait pas un acte de désobéissance dans le sens normal du terme : elle est le résultat direct d'une obéissance à une autre instance. Autrement dit, l'obligation d'obéissance aux lois humaines est conditionnelle au fait qu'elle ne doit pas entrer en conflit avec les commandes divines⁴⁶. L'action du Socrate de l'*Apologie*, dans ce passage, va donc de concert avec ce que nous avons constaté dans les *Mémorables* de Xénophon⁴⁷ : puisque les dieux incarnent la justice à son état pur, les lois humaines ne doivent en aucun cas contrecarrer l'autorité

divine. Donc, l'homme juste doit *avant tout* obéir aux commandes divines. Suivant cette logique, puisque Socrate est un homme de justice, il a le devoir de se soucrire à l'autorité des dieux, ce qui, dans son cas, signifie de philosopher même si ses concitoyens lui demandent d'arrêter. Mais qu'en est-il du comportement de Socrate face au tribunal ? Outre sa responsabilité envers les dieux attestée dans l'*Apologie*, Socrate ne semble-t-il pas prôner ouvertement la désobéissance aux lois, ne serait-ce que par son intention de désobéir au tribunal ? Le *Criton* nous donne une réponse à cette interrogation.

À la fin de ce dialogue, les Lois, qui représentent le *logos* de Socrate, deviennent l'interlocuteur principal. Pour expliquer les raisons pour lesquelles Socrate devrait obéir au jugement de la cité, elles tentent de montrer à Criton qu'obéir, même à une commande injuste, est juste⁴⁸. Les Lois sont d'avis que n'importe qui décidant de sa propre volonté de demeurer à Athènes consent, ne serait-ce que tacitement, à obéir à ses lois⁴⁹. Mais les lois athéniennes ne sont pas immuables ; Athènes, la cité la plus libre de la Grèce, offre la possibilité aux citoyens insatisfaits de se faire valoir devant les tribunaux, c'est-à-dire qu'elle leur donne l'occasion de la *persuader* de la justice de leur acte ou de leur innocence⁵⁰. Toutefois, si la tentative de persuasion échoue, la personne n'a guère le choix d'obéir. Ce principe n'est pas étranger au cas de Socrate. En effet, dans l'*Apologie*, son comportement provocateur, voire rebelle devant les juges athéniens, peut s'expliquer par ce raisonnement : puisque les tribunaux athéniens étaient publics, Socrate voulait saisir cette occasion pour exposer sa conception de la justice à toute la cité. Son objectif n'était aucunement de désobéir aux lois, mais plutôt de persuader les Athéniens de le juger selon sa propre interprétation de la justice comme bienfaisance, c'est-à-dire comme « obéissance au meilleur ». Or, c'est le *non-respect de la justice* sur laquelle repose la cité athénienne plutôt que la désobéissance aux lois qui explique le comportement du Socrate platonicien dans l'*Apologie*. En d'autres mots, c'est l'interprétation de la justice de l'Athènes démocratique, qui prend la forme de « l'obéissance au grand nombre », que le Socrate de Platon récuse dans ce dialogue, et non pas la loi. C'est ainsi que ce même Socrate voulait persuader le tribunal, voire la cité

tout entière, qu'il était un homme juste, c'est-à-dire favorable aux véritables intérêts du peuple. Or il a échoué et, dès lors, comme nous le démontre le *Criton*, il ne pouvait que se soumettre à l'injonction, c'est-à-dire obéir à la loi. Ainsi, même s'il récuse, dans l'*Apologie*, l'acceptation sur laquelle repose la justice athénienne, c'est en acceptant de boire la cigüe dans le *Criton* que le Socrate de Platon garde intacte son interprétation de la justice, une justice indissociable de la loi.

4. Conclusion

Les *Mémoires* de Xénophon nous démontrent que Socrate, dans une conversation avec le sophiste Hippias, associe la justice aux lois de la cité, démontrant du coup que son interprétation de la justice s'approche d'un légalisme. Cependant, nous avons constaté que le Socrate de Xénophon ne tient pas la légalité et la justice comme un même concept. Elles ont plutôt une relation substantielle de sorte qu'elles partagent une relation commune au même principe éthique, à savoir le bénéfique. Du reste, on peut affirmer que les deux concepts sont dépendants l'un de l'autre : ils ne peuvent exister ou accomplir leur tâche propre sans l'existence de leur corollaire. Mais la justice n'est pas la bienfaisance au sens strict du terme, car la justice est une vertu parmi tant d'autres, elle est seulement une partie du bénéfique, qui se manifeste entre autres dans le domaine de la légalité. Par ailleurs, nous avons vu que seuls les dieux détiennent les capacités d'être bénéfiques à tous les hommes, car telle est, selon Socrate, leur nature. C'est pourquoi le Socrate de Xénophon affirme que l'homme pieux est aussi un homme juste, car la piété se veut d'abord l'exercice de la volonté divine parmi les hommes. Or, puisque, selon la piété de Socrate, les dieux sont fondamentalement bons, la volonté divine que l'homme juste doit exercer consiste à être favorable à l'homme.

Suivant cette même logique, nous avons vu que le Socrate de Platon dans l'*Apologie*, voyant son activité philosophique comme une commande divine se voulant justement favorable à l'homme, ne pouvait arrêter d'examiner ses concitoyens même si une hypothétique ordonnance des tribunaux l'imposait. Un homme juste doit obéir aux commandes divines et, dans le cas de Socrate,

il s'agissait de philosopher. L'homme juste doit tout autant obéir à l'autorité humaine tant et aussi longtemps qu'elle concorde avec la piété. Cette maxime se manifeste dans le cadre de l'*Apologie* et du *Criton* sous l'apparence d'une contradiction quant au comportement de Socrate, présenté comme un adversaire des lois dans le premier et comme leur fervent défenseur dans l'autre. Mais cette contradiction s'avère trompeuse : Socrate ne conteste pas la loi de la cité, mais plutôt son interprétation de la justice (obéissance au grand nombre), pour en offrir une alternative qui serait favorable aux véritables intérêts du peuple (obéissance au meilleur), c'est-à-dire à leur intérêt moral, tel que le prescrit la piété. Certes, ce que soutient le Socrate de Platon est qu'une loi peut être bonne dans son fondement, mais que son interprétation peut s'avérer erronée, d'où la nécessité que des hommes de vertu l'interprètent, ce que son acception de la justice suggère. En somme, même s'il récuse la conception de la justice d'Athènes, le Socrate de Platon nous démontre, par l'ultime sacrifice, c'est-à-dire en buvant la cigüe et en mettant ainsi fin à sa vie, qu'il respecte les lois athéniennes.

Ayant ainsi démontré la concordance des témoignages de Xénophon et de Platon, nous pouvons certes raisonnablement affirmer que la conception de la justice du Socrate historique prend une forme légaliste, mais qu'elle ne se limite pas à la loi et à sa simple obéissance. L'application d'une norme ou d'une loi ne peut définir la justice au sens large du terme. La justice est plutôt ce qui oriente et fixe la fonction de la loi, de sorte que la légalité, représentante normative de la justice, prescrit la même maxime morale que demande son corollaire, à savoir *bénéficier en fonction de l'amélioration morale*. Cette règle est le principe moral qui régit la conception de la justice du Socrate historique, et que nous retrouvons d'ailleurs dans les deux témoignages à propos du philosophe. C'est pourquoi Socrate, nous l'avons vu, ayant en tête cette maxime comme fin ultime du légal, croyait fermement à une science du bien. Ces experts, possédant la connaissance du bien et du mal (en un mot, la vertu), seraient alors les seuls décideurs de l'interprétation de la loi. Cela dit, il serait intéressant d'examiner si le Socrate de l'histoire croyait la démocratie capable de s'acquitter d'une telle

exigence morale. Sa ferme opposition à l'interprétation athénienne de la justice, dans l'*Apologie* de Platon, et son désir d'obéir « au meilleur » plutôt qu'« au plus grand nombre » semblent suggérer autrement⁵¹.

1. Cité dans Louis-André Dorion, *Socrate*, 2 éd., Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2004, pp. 3-4.

2. Nous possédons en effet d'autres textes de l'Antiquité qui témoignent de Socrate, mais ceux-ci ne subsistent plus que sous forme de fragments.

3. Xénophon, *Œuvres Complètes : Les Héliéniques, L'Apologie de Socrate, Les Memorables*, (Tome III), trad. par Pierre Chambry, Paris, GF, 1967.

4. Le corpus platonicien contient ses propres difficultés quant au problème historique de Socrate. Les experts s'accordent pour dire que les dialogues dits « socratiques » ou « aporétiques », à savoir les dialogues de la période de jeunesse, où la conclusion aboutit à une aporie et où l'objectif principal des investigations de Socrate est la recherche de la nature de la vertu (les préoccupations philosophiques du Socrate de l'histoire seraient exclusivement propres au domaine de la morale), se rapprochent du personnage historique. Ces dialogues partagent des traits communs permettant de les différencier des dialogues ultérieurs. Pour n'en nommer qu'un exemple, la méthode de questionnement utilisée par Socrate est l'*elenchos* (dialectique de réfutation). Plus précisément, Socrate n'affirme rien de positif, il ne fait que réfuter les incohérences issues de l'opinion de son interlocuteur à l'égard du sujet discuté ; ce qui est contraire à la méthode de recherche des périodes ultérieures, la méthode démonstrative. Calquée sur les mathématiques, celle-ci consiste à postuler d'entrée de jeu une proposition, une hypothèse, affirmée par Socrate, dont le sujet détermine l'objet de l'entretien. Évidemment, la question des hypothèses méthodologiques du corpus platonicien n'est pas sans discorde. En effet, plusieurs dialogues semblent posséder des caractéristiques attribuées généralement au Socrate historique, en plus d'intégrer des aspects platoniciens. Entre autres, la première partie du *Ménon* (avant l'introduction de la réminiscence de l'âme comme solution au paradoxe), qui porte encore sur la vertu, contient plusieurs aspects « socratiques », entre autres l'*elenchos*. Il en va de même pour le *Théétète*, dont la forme ressemble de près à celle du *Ménon*. Le premier livre de la *République* en est un autre exemple, où Socrate réfute les trois définitions de la justice données par Céphale, Polymarque et Trasymaque, sans proposer lui-même d'alternatives. Mais on place généralement la *République* parmi les dialogues de la période adulte de Platon, lesquels sont associés à sa propre pensée : c'est pourquoi nous l'excluons de notre présente analyse. Bref, nous nous bornerons ici à ces propos un peu superficiels, car

le problème dépasse les limites du présent texte. Il sera suffisant de souligner que l'*Apologie* et le *Criton*, qui font parties des écrits de jeunesse de Platon et dont il sera question dans cet article, font consensus quant à leur caractère « historique », c'est-à-dire que Platon aurait voulu reproduire dans ces deux dialogues une image juste de la pensée de son maître, sans l'utiliser comme protagoniste pour véhiculer ses propres idées, comme il semble le faire dans ses dialogues plus tardifs. Pour plus de détails concernant les hypothèses méthodologiques du corpus platonicien, cf. Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York, Cambridge University Press, 1991, 334 p. Pour un résumé des différences à l'égard du personnage de Socrate à l'intérieur même du corpus platonicien, cf. *id.*, « Socrate » dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, 2e éd., Paris, PUF, coll. « Premier cycle », 1998, pp. 123-144. Enfin, pour une autre perspective que celle donnée par Vlastos concernant les dialogues et leur période respective, cf. Monique Canto-Sperber, « Platon » dans *ibid.*, pp. 186-202.

5. Platon, *Apologie de Socrate & Criton*, 3^e éd., trad. par Luc Brisson, Paris, GF, 2005, 264 p.

6. Louis-André Dorion, *op. cit.*, p. 93.

7. Pour un aperçu des témoignages de Xénophon et leurs différences avec ceux de Platon, cf. *ibid.*, chapitre V.

8. C., Bruell, « Xenophon and his Socrates » dans *Interpretation*, vol. 16, (1988-1989), p. 297.

9. *Ibid.*, p. 298.

10. Donald Morrisson, « Xenophon's Socrates on the Just and the Lawful » dans *Ancient philosophy*, vol. 15, (1995), p. 331.

11. *Mém.*, IV 4, 12-13.

12. *Ibid.*, IV 4, 12-25.

13. *Ibid.*, IV 4, 13.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, IV 4, 19.

16. Donald Morrisson, *loc. cit.*, p. 330.

17. *Ibid.*, p. 331.

18. *Ibid.*, p. 331.

19. *Mém.*, IV 4, 25.

20. Donald Morrisson, *loc. cit.*, p. 338.

21. La notion de piété chez Socrate puise ses fondements des principes de la philosophie naturelle ionienne. L'étude de la *phûsis* (nature) amenait les penseurs ioniens à unifier l'univers supranaturel, dans lequel habitaient les dieux, à l'univers naturel, créant ainsi un monde harmonisé comme cosmos. Dès lors, ils rationalisaient les dieux en les faisant des êtres naturels vivant parmi les hommes. Par un procédé intellectuel identique, Socrate a fait de même avec la moralité : il rejetait le dualisme moral séparant la moralité des dieux de celle des hommes pour soumettre la divinité aux mêmes exigences éthiques que

l'homme, à savoir à son intellectualisme moral. C'est ainsi que Socrate créait une nouvelle théologie morale qui, en retour, façonnait son interprétation de la piété. Cf. Gregory Vlastos, *op cit.*, 1991, pp. 157-178.

22. *Ibid.*, p. 165.

23. *Ibid.*, pp. 175-178.

24. Nous reviendrons sur ce sujet dans la prochaine partie.

25. Donald Morrisson, *loc.cit.*, p. 339.

26. Par ailleurs, le lien entre la justice et la piété est aussi exposé dans un dialogue socratique de Platon, l'*Euthyphron*. Dans ce dialogue qui traite de la piété, le pieu est présenté comme la partie de la justice qui est religieuse et pieuse, laquelle est associée aux soins (notons que Socrate reste gêné par le concept de « soins ») des dieux (12d-e). Avec l'accord de Socrate, Euthyphron mentionne également qu'une autre partie de la justice s'occupe exclusivement des relations entre les hommes, sans nous l'exposer. Il est intéressant de constater la correspondance entre ce dialogue platonicien et notre analyse du Socrate de Xénophon dans la mesure où nous pouvons interpréter l'obéissance à la loi des *Mémorables* comme la partie manquante de la définition de la justice exposée dans l'*Euthyphron*. La partie de la justice qui règle les rapports entre hommes serait donc, comme il vient d'être mentionné, la loi.

27. L'épisode des Trente Tyrans sous l'oligarchie et celle concernant les stratèges sous la démocratie. Cf. *infra*.

28. *Apol.*, 29c et 38a.

29. *Crit.*, 50a-54e.

30. *Ibid.*, 44b.

31. *Apol.*, 23e et 36a.

32. *Ibid.*, 29e.

33. Curtis Johnson, « Socrates on Obedience and Justice » dans *The Western Political Quarterly*, vol. 43, no. 4, (Dec., 1990), p. 723.

34. Cf. *supra.*, note 4.

35. *Ibid.*, p. 724.

36. *Apol.*, 32b-c.

37. *Ibid.*, 32c-e. Cf. aussi *Mém.*, IV 4, 3, où Xénophon, rapportant le même épisode, apporte une précision importante qui est absente de son parallèle platonicien. En effet, alors que Platon se borne à affirmer que l'ordre des Trente était injuste, sans nommer la cause de son injustice, Xénophon, quant à lui, précise que l'ordre en question méprisait les lois. Reste donc à savoir pourquoi Platon croyait l'ordre injuste. Si l'on veut respecter les témoignages de Xénophon, le refus de Socrate de se conformer à l'ordre des Trente pourrait se fonder, comme on le verra (cf. *infra.*, note 50), sur l'argument du Socrate platonicien, dans le *Criton*, suivant lequel l'homme juste doit obéir aux lois de la cité. Or, nous trouvons ici, avec le lien entre la justice et la piété (cf. *supra.*, note 26), les premières indications d'une concordance des deux témoignages sur le sujet de la justice.

38. *Apol.*, 29d.

39. (Nous soulignons).

40. Curtis Johnson, *loc. cit.*, p. 725.

41. *Cf. supra.*, p. 3.

42. Pour citer un autre dialogue socratique de Platon, le Socrate platonicien du *Gorgias* (521d) soutient que le rôle de la politique, du bon gouvernement, est d'inculquer justice et tempérance dans l'âme de ses citoyens, c'est-à-dire de les rendre moralement meilleurs. Comme il vient d'être dit, pour Socrate, la politique a d'abord un rôle moral.

43. *Apol.*, 21a.

44. Rappelons que les dieux, selon la piété de Socrate, sont fondamentalement bons et donc moralement infaillibles, c'est-à-dire qu'ils consistent en la plus haute autorité (les « meilleurs ») dans le domaine moral. *Cf. Supra.*, p. 4.

45. Ce constat semble problématique si nous l'examinons à la lumière du *Criton* 45c. Criton, qui avait des connexions en Thessalie, priait Socrate de s'évader pour qu'il puisse continuer à vivre et à regarder ses enfants grandir, mais, comme nous le savons, Socrate a refusé. Il se trouve qu'en refusant de s'évader, et en obéissant à la cité, Socrate décidait du même coup de mettre un terme à ses examens philosophiques signifiant ainsi la fin de son engagement envers la divinité. Toutefois, même si Socrate avait décidé de se souscrire à l'option de Criton, il n'aurait pas pu continuer à philosopher dans les rues d'une autre cité, puisqu'Athènes, la cité la plus libre de la Grèce, était la seule cité où les conditions sociales et politiques lui permettaient d'examiner ses vérités et celles de ses concitoyens. Bref, en choisissant la mort ou la liberté, Socrate se heurtait aux mêmes conséquences.

46. Robert J. McLaughlin, « Socrates on political Disobedience : A Reply to Gary Young » dans *BRILL*, no. 3, vol. 21, (1976), p. 189.

47. *Cf.* p. 3.

48. Curtis Johnson, *loc. cit.*, p. 731.

49. *Crit.*, 51d.

50. Comme l'illustrent très bien les propos des Lois (*Crit.*, 51b-c) : « qu'il faut donc vénérer sa patrie, lui obéir et lui donner des marques de soumission plus qu'à un père, en l'amenant à changer d'idée ou en faisant ce qu'elle ordonne et en supportant sans se révolter le traitement qu'elle prescrit de subir, que ce soit d'être frappé, d'être enchaîné, d'aller au combat pour y être blessé ou pour y trouver la mort ; oui, cela il faut le faire, car c'est en cela que réside la justice ; et on ne doit ni se dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais il faut, au combat, au tribunal, partout, ou bien faire ce qu'ordonne la cité, c'est-à-dire la patrie, ou bien l'amener à changer d'idée en lui montrant en quoi consiste la justice » (nous soulignons).

51. J'aimerais remercier Myriam LeBouthillier pour la révision du texte ainsi que ses commentaires forts appréciés qui m'ont aidé à mieux approfondir ma réflexion.