

**Donisongui SORO**  
Université de Bouaké

## **CE QUI A TUÉ SOCRATE**

### **Abstract** **The Thing that killed Socrates**

The swan song is finished and the bell has tolled for Socrates. Located at the heart of a conspiracy procedure whereby the City exorcises its own demons, he drank the poison. This death, he could have avoided it, if he had, in defiance of the laws, accepted to leave town as Criton had proposed. As such, it has long been perceived as the effect of probity to which one tries today to substitute the causes for suicide, cowardice or martyrdom. However, can its justification be found in such a cause? To accept any such contingency as the root-cause of the death of the master, wouldn't it be taking the effect for the cause? The thing that killed Socrates was neither poison, nor loyalty, nor suicide, nor Athens' totalitarianism: it was his mysticism.

**Key words:** cause, law, death, mysticism, Socrates

### **1. Introduction**

Socrate est mort. Les divers arguments de Criton n'ont pu le convaincre de s'évader. Hâtant au contraire le retour du navire sacré, parti à Délos pour commémorer la victoire de Thésée sur le Minotaure, et dont la Cité devait attendre le retour avant de mettre à mort un des siens, il a supporté les liens de la détention, échangeant avec quelques disciples venus lui rendre visite. Puis vint le jour, ce jour heureux de février de l'an 399 avant notre ère, qui le délivra des chaînes de la prison et de la vie. Sous les rayons pâlisants d'un soleil presque au terme de sa course, il a bu héroïquement la cigüe. Et si l'on en croit le témoignage de Phédon, il ne l'a bu comme aucun de ceux qui l'ont précédé à cette épreuve. Ceux-ci en voyant le breuvage mortel maudissaient « le serviteur des Onze » (Platon 1969, 116A-116D) chargé de le leur administrer.

Sans doute Phédon n'ignorait pas l'affaire Thérémène. Pour s'être opposé au totalitarisme de ses pairs, pour avoir réclamé la justice et la liberté face à ces tyrans sanguinaires, Thérémène fut accusé de trahison par Critias, le chef et le plus fougueux des trente archontes. Condamné à mort par ses juges, il affronta le sort sans faiblesse. Il but la plus grande partie de

la cigüe qu'on lui présenta, puis, « imitant les libations qu'on fait dans les festins, il jeta le reste du poison, et dit : "Ceci est pour l'illustre Critias." » (Séguir 1836, 384-386). Quant à Socrate, Phédon souligne qu'il la prit et, « gardant toute sa sérénité [...], sans trembler, sans changer de couleur ni de visage [...], d'un seul trait, tranquillement, paisiblement » (Platon 1969, 116A-117D), il la but « jusqu'à la dernière goutte » (Platon 1969, 116A-117D).

Mais pourquoi tant d'audace devant ce que redoutent la plupart des humains ? Peut-être mourait-on pour des délits avérés, mais la culpabilité de Socrate est mal établie. Sur les 501 juges tirés au sort parmi les 6000 membres de l'Héliée, 280 se sont prononcés pour sa condamnation et 221 pour son acquittement. Et la sentence du tribunal n'aurait pas été celle de sa mise à mort proposée par Méléto, s'il n'avait outré ses juges par sa prétention d'être nourri au Prytanée. Mieux, Athènes exilera les juges dont les suffrages l'ont condamné.

Dès lors, comment expliquer la mort là où il eût dû l'éviter ? Devait-il répondre à l'appel d'un mieux-être profond que n'offre pas cette vie et dont, seul, il tenait le secret ? Autrement dit, qu'est-ce qui a bien pu pousser Socrate à braver la prison et la cigüe au bout desquelles se trouvaient la mort, sa mort précoce ? L'inconditionnel respect des lois, souvent évoqué, suffit-il à fonder l'option létale là où une simple évasion aurait rétabli l'équilibre juridique et fait droit au droit ? Faut-il, au contraire, privilégier la thèse du suicide, de la lâcheté, du totalitarisme ou du martyre ? Sinon, quelles sont les raisons profondes d'une mort si inique ?

Ce qui a tué Socrate, ce n'est ni la cigüe, ni la loyauté, ni la lâcheté, ni le suicide, ni le totalitarisme d'Athènes, c'est son mysticisme. Et l'effort du penser consistera ici à dépasser ces lieux communs pour reconnaître à ce mysticisme ce dont il a été, en la matière, spolié. Il examinera donc, d'emblée, le statut étiologique des causes manifestes, puis celui des causes supposées, et s'attèlera enfin à comprendre comment et en quoi aux sources de la mort de Socrate se trouve son mysticisme.

## **I. Les causes manifestes**

Chercher à comprendre aujourd'hui la mort de Socrate par les causes, c'est s'exposer aux vents de la multiplicité discordante qui fourvoient. Car la tradition philosophique n'a pu, en l'occurrence, faire droit à l'unanimité, et offre des alternatives tant divergentes que séduisantes.

Aussi décline-t-elle à la fois des causes manifestes devenues courantes et des causes supposées, auxquelles s'opposent souvent celles tenues pour réelles. Et au rang des causes manifestes se trouve convoquée en premier lieu la cigüe.

### 1. La cigüe

La certitude première à laquelle la mort de Socrate a souvent conduit le penser, est celle de l'existence d'une relation causale entre elle et la vertu tétanisante de la cigüe. Il n'est pas mort du poids des années, ni du fait d'une pathologie, ni de la contingence d'un accident, il est mort de la violence de la cigüe. Sans doute il était mortel et ne pouvait pas ne pas mourir un jour. Mais l'instrument privilégié par lequel sa nature mortelle a revendiqué et obtenu son droit ontologique est la cigüe. Et la force de l'évidence faisant loi, il serait superfétatoire de chercher dans un ailleurs hypothétique ce qui se manifeste dans l'immédiateté de son être.

En effet, plus qu'une certitude historique, le drame du *Phédon* a intégré la catégorie des stéréotypes. Dans cette œuvre, on le sait, le mythe de la raison d'État fait une de ses victimes les plus célèbres. Un crime légal s'y perpète. Socrate, attaché à la Cité comme un taon au flanc d'un cheval, pour la sortir de son inscience et de ses valeurs basses, est au cœur d'une procédure de conjuration par laquelle celle-ci exorcise ses propres démons. Reconnu coupable d'impiété et de corruption de la jeunesse, il est condamné par l'Héliée à boire la cigüe. Le serviteur des Trente la lui administre sans état d'âme. Le chant du cygne s'achève, et le glas retentit.

Seulement, ne faut-il pas ramener l'évidence à sa dimension humaine et souffrir de l'ouvrir à l'épreuve du soupçon ? Poser au fondement de la mort de Socrate le breuvage mortel qui lui ferma les yeux, n'est-ce pas prendre l'effet pour la cause ? L'ère du soupçon s'est ouverte. Consolidant le scepticisme de Pyrrhon et le doute méthodique de Descartes, elle a soumis le savoir à caution. Elle a métamorphosé en a priori fragiles nos dogmes métaphysiques et nos certitudes scientifiques. Désormais, la vérité n'est plus à elle-même son propre signe. Elle est à établir par l'appui de la preuve, seule, à même de lever l'hypothèque qui pèse sur elle.

Ainsi la vie de Socrate, son ascétisme et ses dialogues, sa condamnation et sa mise à mort, s'ils marquent à jamais notre civilisation, ne sont pas à l'abri des osmose et des dialyses, des hypertrophies et des atrophies que peuvent engendrer environ deux millénaires et demi de passé.

C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de la mort de ce philosophe à peu d'autres semblable, ni la tyrannie de l'évidence historique, ni la dictature de l'autorité en matière de connaissance, ne sauraient intimider le penser inquisiteur. Et la thèse de la cigüe n'est pas à l'abri des malaises qui traversent les certitudes sommées de présenter leurs titres de créance. N'en sont pas non plus à l'abri les autres mobiles couramment avancés tel que l'inconditionnel respect des lois.

## 2. La loyauté

Au-delà de la vertu tétanisante de la cigüe, par laquelle le premier régime démocratique de l'humanité a pu « faire mourir un homme dont le seul crime fut de poser des questions ? » (Louis-Philippe, *Microsoft* © *Encarta* © 2007) on a vu dans le respect des lois, la raison profonde de la mort de Socrate. Et en le faisant, on a voulu rendre justice, puisque Socrate lui-même ne justifiait son refus de s'évader que par sa soumission aux lois de la cité. À Criton qui proposait de l'exfiltrer de sa geôle et de lui garantir une existence paisible loin d'Athènes qui voulait sa tête, il avait répliqué : « sache bien que je ne te céderai pas » (Platon 1968, 75c).

Ce refus sans moyen terme est une conclusion. C'est l'aboutissement d'une longue discussion portant sur la légitimité, pour Socrate, de s'enfuir de sa prison, et que l'histoire de la philosophie a souvent convoquée au théâtre de son actualité comme un poncif. Ce que l'on pourrait appeler, à bon droit, "l'affaire Socrate" est, en effet, bien connu, et ne peut être dissocié de cet entretien déterminant sur lequel il convient de marquer le pas.

En 399 avant Jésus-Christ, Athènes, par personnes interposées, traduit Socrate en justice. Trois hommes distingués, représentatifs de ses principales classes sociales, portent plainte contre lui : Mélétos, un jeune poète, pour le compte des poètes, Lycon, un orateur, pour le compte des orateurs, et Anytos, un parvenu, un artisan devenu homme politique au nom de la démocratie et chef de file du parti démocrate (Platon 1950 a, 23e), pour le compte des hommes de métier et des politiques (Platon 1950 a, 31e-32a). Deux chefs d'accusation motivent cette plainte : l'impiété ou l'introduction de nouvelles divinités dans la cité d'une part, la corruption de la jeunesse par des propos tendancieux, d'autre part. Autrement dit, Socrate dédaigne les dieux de la Cité, cherche à importer d'autres divinités, et pousse la jeunesse à la révolte, à la violence. Il est un hérétique et un ennemi

des valeurs d'Athènes qui instrumentalise la jeunesse aux fins d'une subversion éthique.

Devant l'assemblée des héliastes, il est reconnu coupable à une faible majorité. Quand vient l'instant de déterminer la peine à lui infliger, Mélètos propose qu'il soit mis à mort. Socrate, lui, aussi fait une proposition, conformément à la tradition qui offrait à l'accusé, en pareils procès, la possibilité de choisir lui-même sa peine. Avec dédain, il déclare, selon le témoignage de Xénophon, qu'à son âge, le faire mourir ne peut que lui épargner la déchéance de la vieillesse (Xénophon 1967, ). Platon lui prête des termes encore plus insolents et plus vexatoires. Pour sa peine, il se considère plutôt digne du banquet des Prytanes, il revendique d'être nourri et logé aux frais de l'État à la manière des héros que la Cité toute entière honore : « Si donc, dit-il, c'est conformément à la justice que doit être fixée la chose méritée, voici celle que je fixe pour moi : être, aux frais de l'État, nourri dans le Prytanée » (Platon 1950 a, 58e-58a). L'assemblée vote alors la peine et, outrée, se prononce pour sa mort à une majorité plus forte que celle qui l'a déclaré coupable.

Socrate doit donc mourir. La Cité vient de le juger indigne d'elle et l'a condamné à boire la cigüe. Mais le navire sacré est à Délos pour commémorer la victoire héroïque de Thésée sur le Minotaure (Grant et Hazel 1984, 250-251). Et tant que dure ce rituel, l'effusion de sang reste proscrite. Socrate est alors en prison. Les jours se succèdent. La Cité hâte le retour du navire. Les disciples et les intimes rendent visite au maître. Désespérés, ils souhaitent que le temps suspende son vol. Mais impassible, il vole et vole encore. Pas plus qu'un jour encore, aux dires de ceux qui sont arrivés « de Sounion et qui l'y ont laissé » (Platon 1950 b, 72d), et le bateau sera là, et le maître mourra. Cette mort, Criton ne peut l'admettre. Contre elle, son cœur se révolte et s'engage à préserver le maître. Il se propose d'offrir au serviteur des Onze, quand il viendra lui administrer le breuvage mortel, une cellule vide. Il se propose de l'exfiltrer et de lui trouver un refuge en Thessalie, à Lacédémone ou à Sparte dont les législations le charment, ou partout ailleurs où il voudra bien se rendre (Platon 1950 b, 75b-75c).

Mais Socrate n'est pas de ceux qui vivent contre la volonté des lois. Il obéit à une voix divine qu'il entend souvent, à la voix d'un *daimon* qui lui est attaché depuis son enfance et qui lui suggère l'abstention toutes les fois qu'il pourrait mal faire. Une des interdictions de cette voix, c'est qu'il ne doit en aucun cas violer les lois. Et, à Criton qui ne peut le comprendre, il explique cette consigne. Mais ce n'est plus lui qui instruit, ce sont les lois

d'Athènes. Il les personnifie et leur donne la parole. Comme Diotime dont il tient le discours qu'il prononce en l'honneur d'Éros dans *Le Banquet*, elles deviennent les sages dont la voix s'impose. Il met dans leur bouche un procès sans complaisance contre lui en cinq points.

D'abord, elles lui rappellent leur transcendance et exigent d'être observées comme telles. Elles considèrent qu'elles sont au fondement de son existence, qu'il leur appartient comme un fils, un rejeton et un esclave, et qu'il ne peut par conséquent entreprendre de les ruiner en fuyant de la prison. Au contraire, il doit les honorer comme un fils honore ses parents, et les considérer comme des parents qui ont tous les droits. Car, c'est par elles que son père s'est marié à sa mère et lui adonné le jour. C'est par elles qu'il a été éduqué. Dès lors, il ne saurait y avoir entre lui et elles « égalité du droit » (Platon 1950 b, 87d-88e). Et quand même elles seraient injustes à son égard, il ne saurait répondre par l'injustice à cette injustice, et encore moins entreprendre leur perte en les violant, en exposant au corps social ou à ses déviants férus la fragilité de leur inviolabilité (Platon 1950 b, 87d-88e). Elles lui signifient qu'en comparaison d'une mère, d'un père ou de tous les aïeux, « la patrie est chose plus auguste, plus sainte, de plus haute classe, tant auprès des Dieux que des hommes raisonnables » (Platon 1950 b, 88a-89b) et que si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, cette impiété ne serait pas moindre quand on ferait violence à la patrie et à ses lois.

Comme pour réaffirmer leur transcendance et proclamer leur souveraineté, elles lui assènent que rien, chez le citoyen, ni sa vie personnelle, ni ses enfants, ni rien d'autres, ne leur est supérieur. Et parce qu'elles sont à la fois transcendantes et souveraines, elles lui imposent respect et entière soumission. Leurs ordonnances sont imprescriptibles et inviolables. Lors donc qu'elles s'avèrent inadaptées, l'effort doit porter à les amender, et si on ne peut introduire en elles les changements souhaités, on doit se soumettre à leur autorité sans tergiverser, quel que soit le traitement qu'elles prescrivent de subir, « que ce soit d'être frappé de verge ou chargé de chaînes, que ce soit d'aller à la guerre pour y trouver blessures ou mort » (Platon 1950 b, 88a-89b). Tel est le droit. Et parce que tel est le droit tant pour les hommes raisonnables que pour les dieux, elles peuvent lui conseiller : « Socrate, écoute-nous, nous qui t'avons nourri ! Ne mets, ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit d'autre, à plus haut prix que la justice, au-dessus d'elle, afin de pouvoir, une fois arrivé chez Hadès, dire tout cela, pour te défendre, à ceux qui là-bas ont l'autorité » (Platon 1950 b, 95b).

Certes, Socrate pourrait se soustraire à sa prison. Certes, il pourrait se rendre soit à Thèbes, soit à Mégare, deux villes connues pour leurs bonnes législations. Il pourrait, à sa guise, se rendre à Lacédémone ou en Crète, dont il a souvent loué l'excellente législation. Il pourrait même opter pour n'importe quel État hellénistique, ou barbare. Mais là aussi, ce serait enfreindre les lois de ces États qui l'accueilleraient car là encore ce serait enfreindre la loi tout court. Et c'est dans cette élévation du particulier au général que les lois d'Athènes trouvent leur deuxième argument pour convaincre Socrate d'attendre, au fond de sa geôle, la mort.

Elles se dévoilent à lui, en effet, non plus sous le jour de la contingence et de la diversité hétéroclite, mais à travers l'essence ou l'unité primitive qui donne au divers son être-là et son apparente discordance. Il voit que les lois procèdent de la loi, que seule l'ignorance les tient dans une logique d'autonomie parcellaire et atomisante, et qu'on ne saurait porter atteinte à une loi spécifique, sans porter atteinte à la loi. Si le vulgaire l'ignore, les amis du savoir savent qu'on n'échappe pas véritablement aux sanctions que mérite une conduite coupable à leur égard. Ainsi, en se dérobant à sa prison, Socrate ne sera pas plus heureux. Car aux lois du pays d'exil, il sera un ennemi et trouvera en face de lui des patriotes vigilants qui le « regarderont en dessous, comme un corrupteur des lois » (Platon 1950 b, 93b). D'ailleurs, quitter la prison sans l'autorisation des lois, n'est-ce pas s'exposer, pour un homme comme Socrate, au remords d'une culpabilité mordante ?

Elles lui montrent ainsi, en troisième lieu, que leur violation le mettrait dans une triple culpabilité. Car les enfreindre, c'est d'une part faire outrage à ses parents, c'est d'autre part oublier qu'elles l'ont engendré, éduqué et nourri, c'est, en outre, fouler aux pieds le contrat social qui tient dans leur respect chaque citoyen. Comme elles le murmurent à ses oreilles : « celui qui n'obéit pas, nous affirmons qu'il est trois fois coupable de ne pas nous obéir, et puisque c'est nous qui l'avons engendré, et puisque c'est nous qui l'avons nourri, puisque enfin, ayant convenu qu'il nous obéirait, il ne se laisse pas convaincre par nos avis et ne nous convainc pas non plus, à supposer que nous soyons en quelque point fautives » (Platon 1950 b, 90d-90a). Et elles se donnent raison du fait même de l'idée de contrat qui les lie à chaque citoyen. Car, démocratiques, elles procèdent de la volonté populaire, et ne demandent qu'à être observées tant qu'elles sont en vigueur. Et si elles sont inadaptées à quelque contexte, on se doit de les amender, mais on ne les violera pas délibérément et impunément (Platon 1950 b, 90d-90a).

En marge de ces trois arguments, elles lui développent celui du sens de l'honneur et du respect de la parole donnée. Elles lui rappellent que durant son procès, il pouvait demander l'exil comme sanction. Il l'aurait fait avec l'assentiment de la Cité. S'il ne l'a pas fait pourquoi se contredirait-il à présent et agirait-il en ennemi des lois ? Socrate ne peut se renier. À son procès, il affirmait que s'il lui fallait mourir, il n'en concevrait point d'irritation, qu'à l'exil, il préférerait la mort. Il ne peut maintenant qu'il est condamné à mort, oublier ces propos. Il connaît la honte et ne peut se conduire comme un « détestable esclave » (Platon 1950 b, 91c-92d), en fuyant clandestinement, « en violant des engagements, des accords » (Platon 1950 b, 91c-92d).

L'organisation pratique de l'évasion-même le répugne et ne peut avoir son consentement. Elle exige qu'il se dédise et se déguise, qu'il s'enfuit « clandestinement de la prison, revêtu d'un déguisement, soit portant une veste de cuir, soit tel autre déguisement habituel à qui s'enfuit ainsi en cachette, bref ayant changé l'aspect » (Platon 1950 b, 94d-94e) qu'on lui connaît. Elles lui précisent que cette façon risible ne lui convient en aucun cas, et que ses hôtes ne tariront pas de propos outrageux à son égard du genre : « vieux comme tu es, alors que vraisemblablement il te reste peu de temps à vivre, tu as eu l'audace de te coller avec une pareille avidité à l'existence, après avoir transgressé les lois les plus considérables » (Platon 1950 b, 94d-94e). Elles vont plus loin et le mettent devant la notoriété morale que requiert sa mission d'éveilleur de consciences : « ce qui pour les hommes a le plus de valeur, c'est la vertu, c'est la justice, c'est la règle, ce sont les lois ? Et l'inconvenance d'une telle attitude de la part de Socrate, tu crois qu'elle ne sautera pas aux yeux ? » (Platon 1950 b, 93c-93d).

Enfin, Socrate est dans sa soixante-onzième année. Et pendant ses soixante-dix ans d'âge, lui rappellent-elles, il avait la possibilité de changer de Cité. Il ne l'a pas fait. Maintenant, il doit assumer. Il ne peut transgresser ses engagements envers les lois d'Athènes, la ville où il est né, qu'il a toujours aimée et qu'il n'a quittée que pour la défendre. Non, il ne peut briser les accords qu'il a passés avec elles, accords qu'il n'a pas conclus de force, ni dans l'ignorance, ni dans la précipitation. En outre, il n'a ni contesté leur légitimité, ni préféré aucune autre cité. Au contraire, il a « moins quitté la Cité pour des voyages que ne font les boiteux, les aveugles et le reste des infirmes » (Platon 1950 b, 92d-93a ) tant elle lui plaisait et tant lui plaisaient ses lois, comme le révèlent ces propos qu'il échangea un



jour avec Phèdre : « Phèdre : C'est clair : tu ne t'absentes pas de la ville, ni pour passer la frontière, ni même, absolument si je m'en crois, pour en franchir les Murs ! – Socrate : Pardonne-moi, excellent homme ! J'aime à apprendre, vois-tu. Or, les champs et les arbres ne consentent à rien m'enseigner, tandis que c'est ce que font les hommes qui sont dans la ville » (Platon 1964 b, 230 d).

Au total, Socrate ne peut accepter la proposition de s'enfuir de la prison car les lois doivent être respectées et honorées comme des parents, car aussi elles sont transcendantes et rien ne doit être mis au-dessus d'elles. Car en outre elles participent de la loi, et la violation d'une d'elles est violation de la loi tout court. Car encore on n'échappe pas à l'incisive culpabilité liée à leur violation. Car enfin le déshonneur des hommes qui n'ont cure de leurs idéaux, du respect de la parole donnée, du devoir d'assumer leurs options, mais qui s'ouvrent aux vices, à la corruption et à toutes formes d'injustice, ne saurait épargner Socrate s'il les viole (Platon 1950 b, 82c-83d).

C'est ce rêve d'une probité totale qui, avance-t-on souvent, tua Socrate. Mais dans cette thèse qui fascina le penser de longs siècles durant, ne peut-on pas déceler l'infortune des témoins mal assurés ? L'absolue loyauté qui l'aurait poussé au sacrifice ultime de soi serait-elle à elle-même son propre fondement ? Ne trouverait-elle pas, elle-même, sa raison dans un ailleurs ? Ne serait-elle pas plus un instrument opératoire qu'un agent concepteur ?

## **II. Les causes supposées**

Aux thèses traditionnelles de la cigüe et de la loyauté par lesquelles on a longtemps expliqué la mort de Socrate, il semble indiqué d'associer l'image des surfaces réfléchissantes qui font écran et s'arrogent le statut des formes ultimes attendues. Car elles semblent renvoyer à des maillons d'une chaîne causale dont le surgissement leur est antérieur. Et l'une des avancées de cette conscience de l'écran qui leurre, est la thèse du caractère altier de Xanthippe.

### **1. Le caractère revêche de Xanthippe**

C'est à Victor Hugo que l'on doit essentiellement l'hypothèse qui voit dans la mort de Socrate un avatar lié aux incongruités de Xanthippe. Socrate, on le sait, est né en 469 avant Jésus-Christ, à Athènes, de

Sophonisque, un ouvrier-sculpteur, et de Phénarète, une sage-femme. Il fut marié à Xanthippe qui lui donna trois fils et que la rumeur, accréditée par l'histoire, présente comme une mégère, comme une femme acariâtre. Ce caractère difficile apparaît aux yeux de Victor Hugo comme une cause possible de sa mort.

Son *Théâtre en liberté* met en scène Blancmoineau, un personnage au nom évocateur de naïveté ou de cervelle d'oiseau, et Maglia, le gueux-philosophe, autour de la question du mariage. Comme victime du coup de foudre des passionnés, Blancmoineau, parle d'Oliva, et s'écrie : « Je veux l'épouser ! » (Hugo 1963, 1070-1071). Maglia, la sagesse dans l'âme, lui rappelle le vieil adage qui constate que la femme épousée n'est pas forcément la fille aimée, et relève qu'elle n'est pas non plus celle qui rend nécessairement heureux. Avant le mariage, elle peut être charmante, humble, soumise, courtoise, éprise d'amour ; mais après, elle peut se révéler revêche, altière et réfractaire. D'où le conseil : « Diable ! Avant d'épouser, regarde au caractère ! » (Hugo 1963, 1070-1071).

C'est cette invitation à se préoccuper plus du caractère que de toute autre chose, lorsqu'on cherche l'âme sœur, qui induit la référence à Socrate et Xanthippe. Avec l'exemple de ce couple, le mariage se trouve fustigé. Sa réalité est perçue à travers le prisme des cadres qui déchantent et font déchanter les dupes. Loin d'être le déploiement ininterrompu des amours, il est posé comme l'espace dans lequel il convient de dire : « Fais Ève acariâtre, et Satan est de trop ». Car les aspérités caractérielles des époux lui résistent souvent et font décamper à grand trot leur paradis. Bref, il est grave. Et il l'est au point que Maglia peut ajouter : « Se marier !... C'est mettre en cellule son âme ! » (Hugo 1963, 1070-1071).

Ainsi Socrate, avant d'être reclus dans la geôle des Athéniens dont à tenté vainement de l'extraire Criton, était détenu de Xanthippe. Et une hypothétique évasion de la prison par laquelle les lois de la Cité châtient leurs enfants, ne pouvait promettre la fin de cette autre détention. De cette dernière, seule une autre évasion, celle de la vie, pouvait définitivement l'affranchir. Or pour la lui assurer, il y a plus que Criton, il y a toute la Cité et ses lois. Si le philosophe désire la mort et ne peut se la donner, il trouve ici l'heureux libérateur dans l'État et ses structures répressives. On comprend donc Maglia qui se demande si Socrate est mort « pour avoir bu d'un seul coup la ciguë ou lentement Xanthippe » (Hugo 1963, 1070-1071).

Avec cette interrogation qu'il met dans la bouche de Maglia, Victor Hugo ouvre, au débat sur les causes de la mort de Socrate, un nouvel

horizon. Il laisse entrevoir que Socrate, exaspéré par Xanthippe, peut avoir préféré à la vie la mort que lui infligeait injustement la Cité. Mais si on peut penser que Socrate, marié à une mégère, préféra la mort à la vie, ne fut-il pas lui-même une "harpie" pour tous les Athéniens au point de mobiliser contre lui-même leurs forces hostiles ? Et si tel est le cas, ne peut-on pas plutôt le considérer comme un martyr ou une victime résignée du totalitarisme athénien ?

## 2. Le totalitarisme d'Athènes

Si comme le dit Maglia à Blancmoineau, « Fais Ève acariâtre, et Satan est de trop » (Hugo 1963, 1070-1071), ou encore, « Aigris un peu la belle, voilà ton paradis qui décampe au grand trot » (Hugo 1963, 1070-1071), il n'est pas impossible que le caractère acariâtre de Xanthippe ait été une des conséquences de l'humeur contrariante de son mari. Sa perpétuelle maïeutique, la mission de taon dont il se réclamait, son ascétisme, son dédain du corps et des choses terrestres, son mépris du pouvoir, des honneurs, de la gloire et des richesses, sa dialectique tantôt ascendante, tantôt descendante, peuvent l'avoir excédée et aigrie. Et alors, le diable entra dans le jardin.

En outre, son humeur contrariante aurait manqué de modestie ou d'humilité : elle aurait tenté de s'imposer à toute la cité d'Athènes. Ainsi, cet homme qui prétendait ne rien savoir, avait paradoxalement, comme l'a vu Nietzsche, le défaut des convaincus : il était importun, gênant par sa présence. Il doutait de tout sauf de sa mission de semer le doute pour orienter les esprits vers des vérités supérieures. Il rejetait aussi bien l'art existant que la morale établie. Il fut l'indésirable que Ménon compara à un poisson-torpille (Platon 1967, 80a-b) et dont Nietzsche dira : « où qu'il porte son regard inquisiteur, il découvre le défaut de la connaissance et la puissance de l'illusion, et conclut de ce défaut que ce qui existe est mal fondé et condamnable » (Nietzsche 1872, 87).

Comme un corollaire de cette humeur, une présomption révoltante l'animait. Nietzsche lui attribue la prétention d'avoir cru devoir corriger l'existence entière à partir du seul défaut de la connaissance observé chez ses concitoyens, d'avoir arboré « un air de dédain et de supériorité pour s'avancer en précurseur d'une civilisation, d'un art et d'une morale de caractère différent » (Nietzsche 1872, 87). Et, insistant sur la splendeur du monde qui fut le sien, il interroge : « Quel est cet homme qui ose tout seul nier l'âme grecque entière ? [...]. Quel est ce puissant démon qui s'enhardit

à verser le philtre magique dans la poussière ? Quel est ce demi-dieu auquel le chœur céleste des plus nobles représentants de l'humanité crie : "Hélas, hélas, tu l'as brisé, ce monde si beau ; d'un poing brutal tu l'as frappé, et maintenant il s'écroule, il s'effondre !" » (Nietzsche ..., 88).

Maurice Croiset relève aussi son caractère fâcheux, mal adapté à son monde. Il souligne qu'on le voyait « errer à travers les rues d'Athènes, du matin au soir, pauvrement vêtu, insensible au froid et au chaud, insoucieux de ses affaires personnelles, uniquement occupé de rendre ses concitoyens meilleurs. Il les allait prendre partout, sur la place du marché, dans les boutiques, dans les gymnases, et il les interrogeait à sa manière » (Croiset 1959, ...). Et l'examen auquel il soumettait ces gens n'était pas un jeu. Ils étaient d'abord séduits par l'ironie de Socrate, par la finesse de son esprit ; « mais les questions se succédaient ; elles devenaient pressantes, indiscrettes ; on disait ce qu'on n'aurait pas voulu dire, on se voyait mis en face de vérités gênantes ; il fallait avouer qu'on avait tort ou se contredire impudemment. On était pris, à moins qu'on ne se fâchât, ce qui n'allait pas sans quelque ridicule. Et Socrate ne se laissait pas écarter facilement. Il ne se lassait jamais. Il tenait tête à tout le monde, et il avait toujours le dernier mot » (Croiset 1959, ...).

Il a examiné les politiques et les artisans comme Anytos, les poètes comme Méléto, et les orateurs, les maîtres de rhétorique ou logographes comme Lycon, et les a tous réduits au silence. Comme de vulgaires trafiquants de savoirs, « ils ont été pris en flagrant délit de faire mine de savoir alors que cependant ils ne savent rien ! » (Platon 1950 b, 31e). En conséquence, il ne pouvait que susciter contre lui-même la tempête d'une adversité générale. Auprès de ses juges, il note avoir « déjà depuis nombre d'années écoulées » (Platon 1950 b, 19b) et « précisément en conséquence de cette façon d'examiner les gens » (Platon 1950 b, 29e-30a), fait l'objet de multiples et haineuses accusations.

Auprès des sociétés modernes, cette aversion se manifeste comme la rétribution légitime d'une désinvolture que nul ne saurait tolérer. Notre liberté d'expression reste encore confrontée à des limites pratiques qui offusquent la quête de la vérité mais qui, pour Socrate, n'auraient aucune valeur. La liberté d'opinion dans son Athènes avait certainement atteint un degré dont restent encore loin nos sociétés malgré leurs diverses chartes des droits de l'homme. Car laquelle de nos universités, de nos entreprises de presse, de nos multinationales, lequel de nos États, aurait gardé à son emploi, un tel homme ? Simone Weil, une de ses disciples contemporaines,

note Jacques Dufresne en réponse à cette question, a été révoquée par l'Éducation nationale de France pour des actes inoffensifs par rapport à ceux dont Socrate avait l'habitude (Dufresne 1994).

Notre siècle n'aurait pu supporter une telle liberté. Il n'aurait même pas à condamner Socrate. Il aurait simplement réussi à le museler comme on a su faire taire à jamais Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Martin Luther King, Thomas Sankara, Norbert Zongo, Jean Hélène et Guy André Kieffer. Et Méléto, Anytos et Lycon en sont déjà les prototypes. Ils ont réussi à faire taire à tout jamais celui qui, par ses observations, les amenait à avoir honte d'eux-mêmes. Ils ont fait de lui un apôtre de la liberté et un martyr du totalitarisme d'une Cité pourtant célèbre par sa liberté d'opinion et sa démocratie.

Certes il était aimé de beaucoup. Les éphèbes dont Alcibiade, la jeunesse d'Athènes en général, l'aimaient et le suivaient partout. On l'appelait même parfois *o eroticos*, c'est-à-dire l'homme qui inspire l'amour. Des nobles, comme Platon, Phédon et Criton lui témoignaient une forte dévotion. Les juges dont les suffrages l'ont condamné auraient même souhaité que leur sentence n'ait pas été exécutée. Mais elle l'a été. Pour la justice et la liberté, liberté d'un homme prônant une religion intérieure, pour la défense des droits de l'individu face au groupe, il s'en est allé. Athènes l'a exécuté, faisant droit à l'hypothèse du martyr qu'une lecture du *Criton* semble cependant inviter à dépasser au profit de celle de la lâcheté et du suicide.

### 3. La lâcheté et le suicide

À interrogation de savoir ce qui a tué Socrate, Criton, le premier, croit avoir la réponse. Pour lui, si Socrate accepte de mourir, c'est tout simplement par lâcheté et par désir de suicide. Dans son entretien avec lui, il tente de le prendre au sentiment. Il lui montre qu'il a des enfants que le devoir lui impose d'éduquer jusqu'au bout, et que se livrer à la mort là où elle peut être évitée, c'est fuir ses responsabilités. Il le met face à une alternative dont l'un des termes se trouve périmé, et dénonce chez lui une option pour la facilité : « ou bien, en effet, il ne faut pas faire d'enfants, ou bien il faut prendre ensemble la peine de les élever et de faire leur éducation ! Or, tu m'as l'air, toi, de prendre le parti qui présente le moins de difficulté, alors que celui qu'il faut prendre, c'est le parti que prendrait un homme de bien et un vaillant ! » (Platon 1950 b, 76c-76d).

Mais Socrate n'est pas de ceux qu'intimident de tels arguments. À

cette observation sa réponse est sans équivoque : « ce dont il faut faire le plus de cas, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien » (Platon 1950 b, 82b). Une des implications immédiates de cette conviction est que, lorsqu'on ne peut pas bien vivre, il vaut mieux prendre le parti de la mort. Cela, pour Criton, est un suicide et une injustice. Il n'y a pas de justice, lui dit-il « dans ton dessein de te livrer ainsi toi-même, alors que le salut est possible pour toi ; et tu mets tous tes soins à faire que t'arrive ce genre de choses » (Platon 1950 b, 78c).

Max Stirner renchérit cette thèse et voit dans l'attitude de Socrate face à ses juges, à la prison et à la cigüe, un acte de lâcheté. L'argument de probité avancé pour légitimer cette attitude lui apparaît comme un alibi. Pour lui, en effet, ce qui a tué Socrate, ce n'est pas la probité, mais la faiblesse d'esprit. Il eut été fort, et il aurait compris qu'il ne pouvait avoir pour juge le peuple, qu'il n'y avait point de juge au-dessus de lui : « Il s'était, lui, jugé digne du Prytanée. Il aurait dû s'en tenir là, et, n'ayant prononcé contre lui-même aucune sentence de mort, il aurait dû mépriser celle des Athéniens et s'enfuir. Mais il se subordonna, et il accepta le Peuple pour juge : il se sentait petit devant la majesté du Peuple » (Stirner 1899, 271-272).

Cette abdication devant la force qu'il n'aurait dû reconnaître qu'en y succombant n'est qu'une trahison de soi par soi-même (Stirner 1899, 271-272). Il aurait dû savoir que « les Athéniens n'étaient que ses ennemis et que lui seul était son juge. L'illusion d'une "justice", d'une "légalité", etc., devait se dissiper devant cette considération que toute relation est un rapport de *force*, une lutte de puissance à puissance. » (Stirner 1899, 271-272). Il aurait dû voir que la force est une puissance physique à laquelle on ne cède pas volontairement mais par nécessité ou par prudence, que « force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes » (Rousseau 1966, p. 44). Car « s'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé » (Rousseau 1966, 44). Il aurait dû savoir que les passions « sont plus fortes que les intérêts rationnels » (Freud 1983, 65) et que « la civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique » (Freud 1983, 65).

Ce voir et ce savoir lui ont manqué. Aveuglé par son *daimon*, il est allé, tête basse, dans les filets de la mort. Il a quitté le théâtre de la vie où de plus grandes responsabilités l'attendaient. D'où la conclusion de Max

Stirner : « Combien n'a-t-on pas vanté chez Socrate le scrupule de probité qui lui fit repousser le conseil de s'enfuir de son cachot ! Ce fut de sa part une pure folie de donner aux Athéniens le droit de le condamner [...]. S'il avait su, s'il avait pu savoir ce qu'il était, il n'eût reconnu à de tels juges aucune autorité, aucun droit. S'il fut faible, ce fut précisément *en ne fuyant pas* » (Stirner 1899, 271-272).

À l'appui de cette thèse, tenue par Criton et Stirner, la caution du procès-même de Socrate reste remarquable. On sait que Socrate a été jugé coupable, à une faible majorité, après avoir méprisé l'occasion de se défendre. Xénophon et Platon rapportent que le jour du procès, il n'avait pas préparé sa défense, qu'il aurait même refusé l'aide du célèbre logographe Lysias, et qu'après que Mélètos ait exposé ses chefs d'accusation, il ne chercha pas à apitoyer les juges ni à se justifier. On peut ainsi penser qu'il s'est ingénié à ôter à ses juges tout prétexte de le disculper. Et si une telle pente du penser reste empruntable, la thèse du suicide par faiblesse ne semble pas dénuée de tout fondement. Pourtant Socrate l'avait totalement exclue. Affirmant que le philosophe désire la mort, il s'était empressé d'ajouter qu'il « ne se fera sans doute pas violence à lui-même, car cela n'est pas permis » (Platon 1969, 61B-61D). Il avait même expliqué que ceux qui désirent la mort seraient « impies en se rendant ce service à eux-mêmes » (Platon 1969, 62A-62C), et qu'ils doivent, pour ce faire, attendre le concours d'un « bienfaiteur étranger » (Platon 1969, 62A-62C).

On le voit, les causes de la mort de Socrate sont multiples et discordantes. La loyauté, la lâcheté, le suicide, le caractère acariâtre de Xanthippe, la cigüe, le totalitarisme d'Athènes, tout a pu être évoqué pour rendre raison de cette mort à peine compréhensible. Mais ce qu'on n'a pas suffisamment évoqué et qui pourtant s'avère déterminant, c'est le mysticisme du maître.

### **III. La cause des causes : le mysticisme de Socrate**

Ce qui a tué Socrate, ce n'est ni la cigüe, ni la loyauté, ni le caractère acariâtre de Xanthippe, ni la lâcheté, ni le totalitarisme d'Athènes, c'est son mysticisme. La philosophie moderne, empreinte de cartésianisme et d'athéisme, a vu dans la figure de Socrate celle d'un penseur libre, d'un philosophe athée qui entend et écoute la voix de sa conscience. Citoyen d'une Athènes aux mœurs basses, il ne peut ni les épouser ni s'abstenir de les dénoncer. Sa conscience aiguë de la vertu l'interpelle et le dissuade

toutes les fois qu'il risquerait de mal faire. On le pose comme le prototype de Thomas more pour qui la voix intérieure que l'on entend au fond de soi est souveraine et ne saurait nous suggérer des principes facultatifs. Ses suggestions sont des ordres et l'homme intérieur ne peut qu'éprouver l'impérieuse nécessité de lui obéir. Mais en humanisant pleinement cette conscience, en la dépouillant de toute détermination surhumaine, ne la soumet-on pas à la subversion insidieuse du négatif qui, dans l'identité, introduit la non-identité, qui du même, fait l'autre ?

Relevant la singularité éthique, scientifique et politique de Socrate parmi ses congénères, et insistant sur l'extraordinaire perplexité qui nous saisit en présence de ce penseur qui reste, à ses yeux, la figure la plus problématique de l'Antiquité, Nietzsche, on l'a vu, s'interrogeait sur la nature réelle de ce penseur, à peu d'autres, semblable (Nietzsche 1872, 88). Et à cette interrogation, il avait répondu : « La clé de l'âme socratique nous est fournie par cet étrange phénomène que l'on désigne comme le "démon de Socrate". Dans certaines circonstances particulières, lorsque sa toute-puissante raison balançait, il retrouvait un ferme appui grâce à la voix divine qui lui parlait alors. Cette voix, quand elle s'annonce, "dissuade" toujours » (Nietzsche 1872, 89).

Cette réponse semble indiquer, comme un panneau, le chemin au bout duquel se dresse ce qui a poussé le philosophe de la maïeutique à boire la cigüe. Elle indique que si Socrate est mort par loyauté, à cette loyauté, il y a un fondement qui est son mysticisme. Le fondement théorique d'une telle hypothèse, réside dans les déclarations-mêmes de Socrate. À Criton il déclare entendre une voix persistante qui lui interdit de quitter clandestinement la prison : « Voilà, mon cher Criton, ce que, sache-le bien, je crois entendre, comme les Corybantes, dans leur délire, croient entendre des flûtes ; et c'est le bruit de ces paroles, qui, grondant en moi, fait que je suis impuissant à en écouter » (Platon 1950 b, 96d). À ses juges aussi, il expliquera l'action de cette voix négative en lui : « il m'arrive je ne sais quoi de divin et de démonique [...]. Les débuts en remontent à mon enfance : c'est une voix qui se fait entendre de moi, et qui, chaque fois que cela arrive, me détourne de ce qu'éventuellement je suis sur le point de faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action » (Platon 1968 a, 48d).

Comme s'il y avait dans cet aveu, une complaisance coupable de la part d'un philosophe pour l'irrationnel, les modernes ont réduit ce démon à un symbole. Il ne serait que le symbole d'une conscience vive qui ne peut renoncer ni à elle-même ni à ses principes. Purifiant la philosophie



socratique de tout mysticisme ils l'ont subsumé à la voix de la raison conquérante qui vise à nous libérer des mythes, de l'obscurantisme et de la peur. Or, comme le fait observer Claude Chrétien, « rien n'autorise à gommer ainsi un aspect surprenant et éventuellement gênant du socratisme » (Chrétien 1999, 28-29). Platon et Xénophon, par lesquelles nous connaissons Socrate, ont clairement témoigné de son mysticisme.

On peut, en outre, voir dans ce démon un surgissement symbolique de l'agnosticisme de Socrate. On admettra que le discours socratique porte plus sur lui que sur la divinité elle-même, comme si la perfection de cette dernière la situait hors de toute représentation humaine, ou comme si, dans le champ de l'expérience humaine, on ne peut rencontrer que des indices ou des signes de l'au-delà. Mais il reste difficile de justifier ce passage d'un mysticisme primaire et tenace au règne d'une rationalité philosophique qui est son absolu opposé. Mieux, il reste légitime de se demander si la postérité, se fixant un stéréotype éclairé du philosophe, ne s'évertuerait pas à retrouver ce poncif en celui dont elle est le rejeton, ou s'il faut plutôt réduire les états mystiques observés chez lui aux artéfacts d'une lecture superficielle des textes d'appui.

On sait que si Socrate ne peut admettre le suicide, c'est parce que celui-ci rend coupable d'impiété qui s'y livre. On sait aussi que si les lois d'Athènes lui ont recommandé de ne rien mettre au-dessus de la justice, c'est pour lui assurer une existence heureuse au-delà du tombeau, c'est pour qu'il puisse « une fois arrivé chez Hadès, dire tout cela » (Platon 1950 b, 95b), pour sa défense, à « ceux qui là-bas ont l'autorité » (Platon 1950 b, 95b). Dès lors, comment dépouiller le socratisme de tout mysticisme ? Une telle purification ne relèverait-elle pas d'une hypertrophie de la rationalité chez le maître ?

Le regard que Bergson porte sur la vie de Socrate n'exclut pas l'éventualité d'un mysticisme socratique. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, en effet, il décrit un monde clos et un monde ouvert. Le premier est dominé par la raison et ses principales réalisations, c'est-à-dire, la science et la technique. Le second est marqué par une aspiration à l'absolu qui est aussi une inspiration par l'absolu, une inspiration teintée d'irrationnel ou de mysticisme. Dans le foisonnement des collectivités humaines, cette inspiration est le propre de quelques privilégiés que Bergson appelle les grands hommes ou les héros, et parmi lesquels il cite Moïse, Socrate, Jésus et Mahomet. Ainsi, si raisonnable et rationnel qu'ait été Socrate, conclut Bergson, il fut aussi un inspiré, un mystique.

Pour lui, en effet, certes Socrate met l'activité rationnelle, et plus

spécialement la fonction logique de l'esprit, au-dessus de tout. L'ironie qu'il promène avec lui vise à écarter les opinions qui n'ont pas subi l'épreuve de la catharsis et à leur faire honte, pour ainsi dire, en les mettant en contradiction avec elles-mêmes. Le dialogue, tel qu'il l'entend, a donné naissance à la dialectique platonicienne et par suite à la méthode philosophique, essentiellement rationnelle, que nous pratiquons encore. Socrate ira même jusqu'à faire de la vertu une science, jusqu'à identifier la pratique du bien avec la connaissance qu'on en possède et à préparer ainsi la doctrine qui absorbera la vie morale dans l'exercice rationnel de la pensée. Jamais la raison n'aura été placée plus haut. Mais Bergson invite son lecteur à regarder de plus près.

Socrate, note-t-il, enseigne parce que l'oracle de Delphes a parlé. La Pythie lui a dit, par Chéréphon, qu'il est le plus sage des hommes (Platon 1968 a, 25a), et lui a assigné une place, avec l'obligation de vivre en philosopant et en procédant à l'examen de lui-même et d'autrui (Platon 1968 a, 42e-42a ). Cette mission est sans équivoque. Jusqu'à son dernier souffle, et tant qu'il en sera capable, il philosophera, il adressera à tous des recommandations, il leur fera voir ce qui en est à tel d'eux qui, en chaque occasion, se trouvera sur son chemin (Platon 1968 a, 44d). C'est bien ce qu'il fera, « avec les plus jeunes comme avec les plus âgés, au hasard de la rencontre, avec l'étranger comme avec l'homme de la ville » (Platon 1968 a, 45a), mais surtout avec les Athéniens qui, par l'origine, lui sont plus proches. C'est à cela que l'invite le Dieu (Platon 1968 a, 45a). Quant à lui, il ne voit pas de bien plus grand que sa soumission à ce service divin. Et, à ses juges, il entend tenir le langage de la vérité : « Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous [...] je ne ferais rien d'autre, dussé-je même cent fois mourir » (Platon 1968 a, 44d-45c).

Bergson décrit davantage cette mission : il est pauvre, et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrira rien, pour que sa pensée se communique, vivante, à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, non pas par ascétisme mais parce qu'il est libéré du besoin et affranchi de son corps. Un "démon" l'accompagne, et fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. « Il croit si bien à ce "signe démonique" qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre : s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au-devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique, au sens où nous prenons

aujourd'hui ces mots ; son enseignement, si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison » (Bergson 1984, 60).

Le message de ces belles lignes de Bergson est clair. Socrate, le philosophe qui a porté la raison à sa plus haute marche, est un mystique. Il est un philosophe religieux. Sa philosophie n'est pas athéisme. Elle est reconnaissance des dieux et ouverture à leur invisible monde. Il est un missionnaire des dieux parmi les Athéniens. Seulement, les dieux dont il entend la voix et dont il est le messenger, ne sont pas toujours ceux du peuple ni ceux de l'État, et l'accusation d'impiété portée contre lui n'est pas forcément erronée. Son *daimon* personnel qui l'inspire et auquel il ne peut désobéir n'est pas connu du peuple. Sans doute il l'attribue chaque fois à Apollon. Mais sa déviation de la religion traditionnelle, n'est-elle pas manifeste quand il nie au soleil et à la lune leur divinité ? Avec des déclarations du genre « le soleil est une pierre et la lune une terre » (Platon 1968 a, 26b-28a), les conservateurs ne pouvaient-ils pas voir en lui un anticonformiste ? Et ses détracteurs, héliastes avaient-ils encore à établir la preuve de leur accusation ?

Plus qu'une hérésie, on a vu dans cette attitude à l'égard des dieux traditionnels, et cela mérite d'être rappelé, la manifestation d'un athéisme qui ne peut plus rester derrière le voile, la marque d'un rejet des dieux au profit de l'explication rationnelle des phénomènes. On sait aussi qu'Aristophane, dans *Les Nuées*, avait fait dire à Socrate que Zeus n'existe pas et que ce sont les Nuées, nouvelles divinités, qui tantôt font tomber la pluie, tantôt inspirent les sophistes. Mais la certitude d'une telle déclaration plus littéraire que scientifique reste mal établie, et l'idée d'impiété déduite de son anticonformisme n'est qu'une option qui vaut autant que d'autres.

Pourquoi, en effet, ne verrait-on pas dans son rejet de la religion traditionnelle une purification de la foi de ses propres incongruités, ou un dépassement de ses formes puériles ? La foi qui dépasse les créatures pour rechercher derrière elles le créateur, n'est-elle pas supérieure à celle qui les confond avec leur cause ? On sait qu'au-delà du monde sensible, Socrate voyait dans l'Idée du Bien, celle qui, dans la hiérarchie des Idées et du cosmos, est la plus élevée, celle qui, semblable au soleil, éclaire toutes choses, et leur donne l'être et le mouvement. Cette Idée ne serait-elle pas une représentation du Dieu des monothéistes ? Émile Chambry ne pense pas le contraire. Dans la notice qu'il propose au *Timée*, il trouve d'énormes similitudes entre elle et le Dieu des chrétiens.

En outre, on peut considérer que face au polythéisme exacerbé

d'Athènes, Socrate voulait une religion monothéiste. En cela, il serait un précurseur du Christ et particulièrement de Saint Paul qui, parcourant les rues d'Athènes, conclura trois siècles après : « Hommes Athéniens, je vous trouve à tous égards extrêmement religieux. Car, en parcourant votre ville et en considérant les objets de votre dévotion, j'ai même découvert un autel avec cette inscription : À un dieu inconnu ! Ce que vous vénerez sans le connaître, c'est ce que je vous annonce » (*La bible*, Actes des Apôtres, chap. 17 versets 22 à 24). Suite à cette précision, il leur expliquera que « le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de mains d'homme ; il n'est point servi par des mains humaines, comme s'il avait besoin de quoi que ce soit, lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses » (*La bible*, Actes des Apôtres, chap. 17 versets 24 à 25).

Ce Dieu précisera Paul, a voulu que les hommes le cherchent, qu'ils s'efforcent de « le trouver en tâtonnant » (*La bible*, Actes des Apôtres, chap. 17 verset 27). Et si la mission de Socrate était d'ouvrir le culte athénien à ce Dieu du ciel. Et si elle consistait à le sortir du tâtonnement pour l'élever à un Dieu transcendant, cherché, à tort, dans les éléments de la nature. Socrate aurait-il eu commerce avec le monothéisme des voisins Hébreux ? Le Dieu du buisson ardent qui parla à Moïse lui aurait-il parlé derrière l'identité d'Apollon ? Hegel n'aura-t-il pas raison lui qui, concevant à la religion trois principales étapes à savoir la religion naturelle, la religion esthétique et la religion révélée, trouvera dans le polythéisme grec une étape transitoire vers la vraie religion, vers la religion révélée ?

En tout état de cause, la vie de Socrate n'est pas sans similitudes avec celle du Christ. Dans son *Socrate et Jésus. Tout les sépare... tout les rapproche*, Anne Baudart, comme le Père Thomas Deman dans son célèbre *Socrate et Jésus*, insiste sur ces similitudes. Sans doute, Jésus, pour le Père Deman, est un homme religieux et Socrate, un philosophe. Le dernier exalte la raison qu'il entreprend de faire régner dans l'homme et sur la cité. Le premier annonce un royaume qui n'est pas de ce monde et qu'on reçoit par la foi. Mais il ne voit pas que cette opposition, que cette forme polémique du parallèle qui, d'ailleurs, n'est ni la trouvaille ni l'apanage des « *Socrate et Jésus* ». La littérature occidentale, avec des penseurs comme Saint Justin, Lamartine, Voltaire et Rousseau, n'a cessé de les comparer. Ainsi, si pour les philosophes des Lumières comme d'Holbach et Voltaire, Socrate est ce « saint du paganisme » incarnant à l'excellence la vertu proprement philosophique qui dépasse la faible superstition religieuse, pour les

apologistes chrétiens, le Verbe de Dieu parle déjà en Socrate, exhortant les athéniens à se détourner des fausses divinités.

Au-delà de cette polémique, on retiendra qu'ils ont tous deux été à la fois pleinement immergés dans le monde qui fut le leur et suffisamment en rupture avec lui pour être condamnés à mort. Le Christ a suspecté le formalisme religieux des juifs et a tenté de lui substituer un culte spirituel. Venu pour tourner leurs cœurs vers le Dieu de leurs pères, vers le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il a connu aussi bien l'admiration du peuple que l'aversion des chefs, et a dû souffrir la mort de la croix. De même Socrate, envoyé aux Athéniens, par Apollon, pour leur apprendre à donner des soins à leurs âmes en abandonnant les plaisirs du corps, est perçu comme un impie et un instigateur de la jeunesse à la révolte. Cette faute est si lourde qu'elle est passible de la peine capitale. Socrate meurt de la cigüe.

Une des similitudes entre ces deux héros qui ne retiennent pas suffisamment l'attention, est leur détermination ou leur opiniâtreté dans l'accomplissement de leur mission. Le Christ est venu pour annoncer la bonne nouvelle du salut, et il l'annoncera au prix de sa vie. Socrate est envoyé comme un « taon » (Platon 1968 a, 46e) ou une torpille pour amener les Athéniens à la vertu, et c'est la cigüe qui lui fermera la bouche. Ni l'exil, ni la peur d'une mort violente, ni le devoir d'éduquer ses enfants jusqu'au bout, ni les supplications de Criton pour l'extraire de la prison, ne le feront désobéir au dieu (Platon 1968 a, 44d). Il écouterait la voix du guide que le dieu lui a donné afin de le préserver des erreurs qu'une certaine ignorance pourrait l'amener à commettre. Ainsi, s'il meurt pour une cause, c'est dans la soumission à cette voix intérieure qu'il entend, que cette cause trouve la plénitude de son être ; ou tout au moins, derrière cette cause, il y a la voix du *daimon* qu'il a plu à Apollon de lui donner pour guide et dont les suggestions ont valeur d'injonctions.

C'est cela le sens de l'interrogation de Bergson qui, parlant du philosophe, questionnait : « On a dit qu'il avait ramené la philosophie du ciel sur la terre. Mais comprendrait-on sa vie, et surtout sa mort, si la conception de l'âme que Platon lui prête dans le *Phédon* n'avait pas été la sienne ? Plus généralement, les mythes que nous trouvons dans les dialogues de Platon et qui concernent l'âme, son origine, son insertion dans le corps, font-ils autre chose que noter en termes de pensée platonicienne une émotion créatrice, l'émotion immanente à l'enseignement moral de Socrate? » (Bergson 1984, 61). L'immortalité de l'âme fortement défendue dans le *Phédon*, le devoir d'une vie vertueuse qu'enseignent le mythe d'Er décrivant, à la fin de *La République*, la vie après la mort, le mythe du

*Phèdre* relatant la chute originelle de l'âme, et celui du *Timée* présentant l'incarnation et la réincarnation, ne sont pas étrangers à ses principes moraux. Au contraire, ils se donnent comme des formes opératoires de son refus de se compromettre en désobéissant au Dieu. Ainsi le penser se trouve renvoyé à lui-même et à ses mécanismes de certification lorsqu'il s'agit de dépouiller le socratisme ou la mort de Socrate de toute mystique.

### Conclusion

Le Christ, agonisant sur la croix, s'écria : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. Et, en disant ces paroles, il expira » (*La Bible*, Luc 23 : 46). Socrate, tétanisé par la cigüe, « dit ces mots, les derniers : Criton, nous devons un coq à Asclépios. Payez ma dette, n'oubliez pas » (Platon 1969, 117D-118A). Triste parallèle entre deux suppliciés apparemment opposés par leur identité (l'un est prophète, l'autre est philosophe), mais unis par le sort. Ils meurent de la peine capitale. Ils meurent pour avoir voulu, chacun, un ordre nouveau. Plus remarquable, ils meurent mystiques. Le Christ remet son esprit entre les mains de son Père dont il vient d'accomplir la mission. Socrate doit un coq à Asclépios, dieu de la Médecine et fils du dieu Apollon au service duquel il a passé sa vie. Sa raison pouvant faillir, il dut accomplir ce service sous la direction d'un *daimon* qu'Apollon chargea de le guider dans les voies divines toutes les fois qu'il pourrait mal faire.

Ce guide lui a interdit de rechercher la sympathie de ses juges, de se soustraire à la prison comme le lui proposait Criton, et ne s'est pas fait entendre de lui lorsqu'il s'est agi de boire le poison mortel. C'est le signe qu'Apollon a voulu que sa mission s'achève par le don de sa vie. Socrate l'a bien compris et il ne peut vouloir autre chose. Il obéira au Dieu, non pas à lui-même, non pas aux Athéniens. Sa liberté est une liberté qui ne supprime pas le Dieu comme le voudra Jean-Paul Sartre, mais qui passe par lui. Sa raison n'éluide pas l'irrationnel, elle le présuppose. Cet hybridisme idéologique peut être diversement interprété.

C'est peut-être là une des avancées les plus profondes de l'humilité socratique. Non seulement il a conscience de son ignorance, mais aussi il sait que la raison humaine ne peut tout savoir et qu'il convient de lui conserver l'appui de la foi. Il ouvre peut-être l'horizon d'une association primitive de la philosophie et de la religion. C'est à cette idée que Cajetan Larochelle donne force et crédibilité lorsqu'il présente Socrate à la fois

comme un philosophe et un mystique, un guerrier et un sage (Larochelle 1999, 157-158). C'est à elle également que Gustave Thibon donne sens quand, évoquant Victor Hugo qui notait qu'à la mort « le masque tombera du visage de l'homme et le voile du visage de Dieu », il invite à ne pas attendre la violence de la mort, et précise : « Chaque masque qui tombe du visage de l'homme fait tomber un voile du visage de Dieu. C'est peut-être le sens profond du *nosce te ipsum* de Socrate » (Thibon 1985, ...).

Dans le « Connais-toi-même » (Platon 1967 a, 123d-124c), en effet, il y a un appel à ne point se méprendre sur ce qu'on est, ni sur ce qu'on peut être ou avoir. Et il n'est pas exclu qu'en nous invitant à nous connaître nous-mêmes, Socrate veuille nous élever à la conscience de notre finitude qui ne se pose qu'en présupposant l'infini. Sa mission auprès des Athéniens, était de les rendre meilleurs par la connaissance d'eux-mêmes et de leur monde. Car « nul n'est méchant volontairement » (Platon 1967, 358a-359a). Le mal procède de l'ignorance, et la vertu, de la science. Le philosophe, parce qu'il est ami du savoir, est homme de vertu. Et lorsque la Cité l'exile ou l'exécute au nom de ses valeurs basses, c'est la vertu qui chancelle.

Au total, Socrate est un type. Il est le type du philosophe en général. Son procès est le sien. Et loin d'être terminé, ce procès, comme l'a bien vu Jacques Dufresne, « durera aussi longtemps que la pensée libre. Il sera toujours à l'horizon des grandes controverses sur la démocratie, la justice et les droits de l'homme. » (Dufresne 1994, ...). Aboutit-il à sa mort, c'est Socrate face à son *daimon* et à la cigüe. Il a une mission au sein de sa société, un idéal forgé dans le mysticisme de la rationalité posé comme pure raison. Et quand s'enfermant dans sa sagesse, il « se détache du commun des hommes, soit pour les enseigner, soit pour leur servir de modèle, soit simplement pour vaquer à son travail de perfectionnement intérieur, c'est Socrate vivant qui est là, Socrate agissant par l'incomparable prestige de sa personne » (Bergson 1984, 61).

## RÉFÉRENCES

- Baudart, Anne, *Socrate et Jésus. Tout les sépare... tout les rapproche*. Broché, Le Pommier, 1999.
- Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Quadrige/PUF, 1984.
- Chrétien, Claude. *Classiques Hatier de la philosophie ; Platon, Apologie de Socrate*. Paris, Hatier, 1999
- Croiset, Maurice, in PLATON, *Œuvres complètes* (Présentation de

*L'Apologie de Socrate*) Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », tome 1, 1959.

Deman, Thomas, *Socrate et Jésus*, Paris, L'Artisan du Livre, 1944.

Dufresne, Jacques, *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*, Éditions de L'Agora, 1994.

Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, traduit par Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1983.

Grant, Michael, Hazel, John, *Dictionnaire de la mythologie*, trad. Étienne Leyris, Paris, Marabout., 1984.

Hugo, Victor, *Œuvres dramatiques et critiques complètes*, réunies et présentées par Francis Bouvet, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1963.

Larochelle, Cajetan, *Socrate sage et guerrier*, Québec, Éditions des Intouchables, 2003.

*La Bible*, traduite d'après les textes originaux Hébreu et Grec par Louis Second, Docteur en théologie, Édition revue en 2003.

Nietzsche, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, trad. C. Hein, Paris, Éditions Denoël, 1994.

Platon, *Le Banquet, Phèdre*, trad. Émile Chambry, Paris, GF, 1964.

Platon, *Protagoras*, trad. Émile Chambry, Paris, GF, 1967.

Platon, *Phédon*, traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Platon, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, traduit du grec par Léon Robin et Monsieur Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1968.

Platon., *Ménon*. Traduit par Émile Chambry, Paris, GF, 1967.

Séguir, Louis-Philippe, *Histoire universelle*, Paris, Furne, Fruger et Brunet, 1836.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, GF, 1966.

Stirner, Max, *L'Unique et sa propriété*, trad. R. Leclaire, Paris, Stock, Paris, 1899.

Thibon, Gustave, *Le voile et le masque*, Paris, Fayard, 1985.

Xénophon, *Les Mémorables*, traduit par Émile Chambry, Paris, GF, 1967.

**Donisongui SORO** est docteur en Philosophie et enseigne à l'Université de Bouaké, Côte d'Ivoire.

Address:

Donisongui Soro

Université de Bouaké

Département de Philosophie

Côte d'Ivoire

Email: sorodoni@yahoo.fr