



**HAL**  
open science

# Parole de physicien : le rejet du discours philosophique dans la cité démocratique selon Platon

Michel Restog

► **To cite this version:**

Michel Restog. Parole de physicien : le rejet du discours philosophique dans la cité démocratique selon Platon. Philosophie. Université Bourgogne Franche-Comté, 2022. Français. NNT : 2022UBFCC032 . tel-04282606

**HAL Id: tel-04282606**

**<https://theses.hal.science/tel-04282606>**

Submitted on 13 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Université de Bourgogne Franche-Comté**  
**Université de Franche-Comté**  
Communauté d'établissements  
École doctorale Sociétés, Espaces, Pratiques, Temps  
ED SEPT

---

**Parole de physicien.**

**Le rejet du discours philosophique**  
**dans la cité démocratique selon**  
**Platon**

Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement par

Michel Restog  
le 6 décembre 2022

pour l'obtention du doctorat de philosophie

**Composition du Jury :**

M. Dimitri El Murr, Professeur des universités, ENS Paris (rapporteur).

M. Arnaud Macé, Professeur des universités, Université Franche-Comté (directeur de la thèse).

Mme. Létitia Mouze, Maîtresse de conférence HDR, Université de Toulouse Jean Jaurès (rapporteuse).

M. Olivier Renaut, Professeur des universités, Université Paris Nanterre (président du jury).

## *Remerciements*

La thèse a été rédigée sous la direction d'Arnaud Macé, je tiens à le remercier pour la confiance qu'il m'a accordée, la qualité de son écoute, ainsi que ses conseils. Je tiens à dire aussi que je suis extrêmement reconnaissant envers Dimitri El Murr et Olivier Renaut qui durant nos entretiens m'ont fait profiter de leurs regards, et d'éclairages précieux. Je veux aussi dire tout ce que je dois à Michel Terestchenko pour sa direction lors de l'écriture de mon mémoire de Master 2, ainsi que pour ces encouragements. J'exprime toute ma gratitude à Didier Saimain pour son initiation à la linguistique, ainsi que pour son exigence. Je veux associer à ces remerciements Nathalie Cuny et Ludovic Jeannin qui chacun à leur façon m'ont soutenu humainement durant mon parcours. Je veux aussi avoir une pensée pour ma compagne, Roberta, qui a su m'accompagner durant ce périple à l'aide de son attention, et de ces questionnements. Et enfin un grand merci à François Chouquet et Jean-Claude Rêche qui nous ont quitté. Le premier est celui sans qui ce parcours n'aurait pas pu commencer. Je lui serais toujours reconnaissant d'avoir cru en moi, et de m'avoir fait découvrir pour quelles raisons l'œuvre de Platon sera toujours d'actualité. Le second aura su me soutenir, et ce alors que tardivement je décidais d'abandonner une passion, le dessin, pour en embrasser une autre, la philosophie.

À Roberta

« C'est la voix qui t'est confiée, et non pas ce qu'elle dit. Ce qu'elle dit, les secrets que tu transcris pour les faire valoir, tu dois les ramener doucement, malgré leur tentative de séduction, vers le silence que tu as d'abord puisé en eux. »

*L'attente et l'oubli*, Maurice Blanchot.

## Résumé :

Ce projet vise à lire Platon en tant que physicien. Ce qui sous-entend que d'une part il a fait de la physique à travers sa philosophie, et de l'autre que le lecteur devra se faire physicien afin d'apprécier son travail à sa juste valeur. Mais pour en arriver là, il faudrait d'abord savoir ce qu'est un physicien.

Ce titre est un dérivé de « phusis » qui signifiait nature en grec. Le verbe qui lui est rattaché *phuein* impliquait la naissance et la croissance. Le physicien est celui qui sait ce dont il parle parce qu'il connaît la nature des choses, la façon dont elles viennent à l'existence et la façon dont elles périssent ; au contraire le locuteur lambda s'exprime sans comprendre. Le physicien s'explique. En premier il observe, puis il fait des hypothèses vérifiées par l'expérience, et enfin il en tire des conclusions. Et une fois trouvées les règles intangibles qui commandent les cycles d'une chose, le physicien peut prévoir en son endroit une longue suite d'évènements.

Lire Platon en tant que physicien c'est décider de s'en arrêter à ses seules démonstrations. C'est savoir se contenter de vérifier s'il y a une correspondance entre ce qu'il aura pensé et les faits. C'est apprécier les raisons qu'il aura donné pour rendre compte des différentes variations que nous pouvons observer.

La vérification s'opérera à partir de *L'Apologie de Socrate* en comprenant la condamnation de ce dernier comme *nécessaire*. L'hypothèse est que sa mort fut la conséquence directe de son activité physicienne dans une démocratie. Un homme qui expose la nature de la cité avec pour seul soucis non le bon plaisir mais la vérité, peut s'attendre en retour à de l'hostilité.

Je suis conscient que cette approche soulève de nombreux problèmes. Au premier rang de ceux-ci peut être inscrit la question de la nécessité de cette mort. Platon et Aristote n'en étaient pas moins philosophes que Socrate, pour quelles raisons n'ont-ils pas connu le *même* sort ? Se pose aussi la question de l'équivalence des protocoles avancée comme méthode de travail, est-elle vraiment possible ? Est-elle raisonnable ? Car si la philosophie est une physique, elle devrait être objective ? Donc il ne devrait pas y avoir de variations d'un sujet à un autre quant à ce qu'il faut penser d'une chose ? Ou s'il devait y avoir variation, elle ne devrait pas être fonction de l'opinion de chacun. Alors comment expliquer que la devise socratique (tenant qu'il vaut mieux subir une injustice que la commettre) semble sensée pour l'un et de la folie pour les autres ?

Être physicien, ce sera être capable de répondre à ces questions à l'aide d'une *même* règle.

### Abstract :

This project intends to read Plato like a physicist. It means on one hand he did physics by his philosophy, and on the other that the reader should be a physicist to appreciate his work at his right value. But to do so, in first we must know what a physicist is.

This title is derived from *phusis* who meant nature in Greek. The verb who could be linked to it *phuein* implied the birth and the growth. The physicist knows what he talks about because he knows the nature of each and everything, the way it comes to be and the way it perishes; to the contrary the random speaker claims to understand without understanding. The physicist explains. In first he observes, after he makes hypothesis verified by the experience, at the end he deduces some conclusions. Once found the intangibles rules who command the cycles of a thing, the physicist shall plan about it a long suit of phenomena.

To read Plato as a physicist is to decide to focus on the demonstrations only. It is to know how to simply verify whether there is a correspondence between what is thoughts and facts. It is about evaluating the reasons he will have given to explain the different variations that we may observe. It's appreciate the grounds that he has given to justify the different variations that we can observe.

The verification will be made on the ground of *The Apology of Socrates*, understanding Socrates's condemnation as necessary. The hypothesis is that the death was the direct consequence of his physicist's activity in a democracy. A man who expose the nature of the city with for on goal not the pleasure but the truth, shall expect in return hostility.

I'm aware that under this aspect a lot of problems occur. Among such problems one could raise the question of this death. Plato and Aristotle weren't less philosophers than Socrates, so why didn't they undergo the *same* fate? We can also talk about the equivalence of the protocols supposed actual as a method of search, is it really possible? Is it reasonable? If the philosophy is physics, she should be objective? So there shouldn't be any variation from a subject to another subject about what must be thought on a thing? Or if there is a variation, she hasn't to be function of the subject's opinion. Then how explain that the Socratic claim (it's better to suffer an injustice than to do one) seems for one sensed and madness for the others?

To be a physicist, it's to be able to give answers to these questions with the *same* rule.

## Introduction

---

Je vais ici débiter en éclairant le lecteur sur la genèse de ce projet, et ce avant de lancer à proprement parler la réflexion. La présente recherche a pour objectif de définir la philosophie en générale comme une sorte de physique. Nous poursuivrons cette objection en nous rapportant tout à la fois à l'œuvre de Platon, ainsi qu'à la vie de Socrate au travers des récits que nous a livrés l'élève sur son maître. D'une part il s'agit de démontrer que les dialogues socratiques nous font bénéficier d'un enseignement sur les natures des cités, soit une physique. Ainsi, seront visés les différents types d'âmes, de citoyens, de régimes, etc. Et d'autre part, il y a la volonté de témoigner de la régularité avec laquelle une parole spécifique, suscite régulièrement de l'hostilité dès lors que l'audience est d'une certaine sensibilité. Nous avons donc pour objet l'analyse d'un milieu donné, la cité démocratique, par un observateur type, le philosophe, ainsi que l'effet de ladite analyse sur ce dernier, en l'espèce le rejet. Aux dires du Socrate de Platon, l'effet caractérisant des cités singulières, et ce en tant qu'elles sont reconnaissables à leur intolérance, l'enjeu sera d'abord de s'assurer que la colère découle étroitement du discours philosophique. Après, estimant que Platon nous dispense précisément d'un savoir en la matière, ce sera là l'occasion d'éprouver sa capacité à nous instruire en s'emparant des indices retenus par celui-ci.

La nature d'une chose ne faisant pleinement sens qu'au travers de l'analyse de ses caractéristiques, ainsi que de sa comparaison à d'autres apparentées ou opposées, si j'estime que la philosophie est assimilable à une physique, c'est que la première épouse la finalité de la dernière avec des moyens similaires car on déduit dans ces deux champs des *lois* sur le devenir des choses en partant dans un premier temps de leur observation, pour ensuite confronter ce qui aura été supposé à la réalité<sup>1</sup>. Maintenant, notre compréhension des choses ayant grandement

---

<sup>1</sup> « La constitution de toute théorie physique résulte d'un double travail d'abstraction et de généralisation. En premier lieu, l'esprit analyse un nombre immense de faits particuliers, concrets, divers, compliqués, et ce qu'il voit en eux de commun et d'essentiel, il le résume en une loi, c'est-à-dire une proposition générale reliant des notions abstraites. En second lieu, il contemple tout un ensemble de lois ; à cet ensemble, il substitue un tout petit nombre de jugements extrêmement généraux, portant sur quelques idées très abstraites ; il choisit ces *propriétés premières*, il formule ces *hypothèses fondamentales*, de telle sorte qu'une déduction (...) puisse tirer toutes les lois appartenant à l'ensemble qu'il étudie. Ce système des hypothèses et des conséquences qu'il en découlent, œuvre d'abstraction, de généralisation et de déduction, constitue la théorie physique telle que nous l'avons définie ; (...). » Pierre Duhem, *La théorie physique – son objet, sa structure*, Chap. IV, *Les théories abstraites et les modèles mécaniques*, I. Deux sortes d'esprit : les esprits amples et profonds, Vrin, 2007, p. 89. « De même que les lois de sens commun sont fondées sur l'observation des faits par les moyens naturels à l'homme, les lois de la Physique sont fondées sur les résultats des expériences de Physique. » *Ibid.* Chap. V, *La*

évolué, il semblera pour le moins incohérent, voir même risqué, d'user d'une étiquette dont l'ambivalence peut bien plus induire en erreur qu'éclairer sur le sujet. En effet, là où une personne dans la Grèce antique concevait le développement des êtres séparément, un contemporain se les figurera comme participant d'un ensemble, etc. Ainsi, les progrès techniques et les révolutions culturelles induisant une toute autre perception des choses, et par là même une révision de nos jugements<sup>2</sup>, nous percevons tout le danger qu'il y aurait à tenir pour équivalentes la *physique* de Platon et la *physique* actuelle. Omettre la distinction, ce serait opérer un anachronisme, un contre-sens. L'écueil que l'on devra alors éviter, c'est de prêter à la conception platonicienne des idées par trop contemporaines.

Si l'on s'en réfère à la tradition, nous nous accorderons sur le fait que la révolution épistémologique de Socrate consista à restreindre le champ de la réflexion à la morale<sup>3</sup>. Après, en conservant à l'esprit que nous nous figurons ce qu'a pu être le Socrate historique au travers du Socrate des dialogues, les discours du dernier seront tenus comme étant surtout révélateurs de la pensée de Platon. Ainsi, l'idée de recourir à un protocole permettant déjà d'analyser quantité d'objets pour parler d'éthique sera tenue pour être platonicienne. Ce qu'il faut, c'est donc avancer sous un angle nous permettant de conserver toute la cohérence d'une pensée qui ne peut se comprendre en dehors du contexte qui l'a vu naître. Dans ce cadre, la philosophie de Platon ressortira de la physique seulement en tant qu'elle traite des natures des âmes, des cités, etc., et ce comme s'il s'agissait de comprendre le fonctionnement d'un astre, ou d'un animal, etc. Nos interrogations se fixeront tout à la fois sur ses spéculations en ces domaines, la façon dont celui-ci procède pour enseigner ce dont il est convaincu, ainsi que sur l'hostilité

---

*loi physique*, I. *Les lois physiques sont des relations symboliques*, p. 233.

<sup>2</sup> « (...), celui qui parle au nom d'une science, (...), désigne une réalité qu'il considère soumise en droit aux exigences de la démarche dont il se fait le porte-parole. » Isabelle Stengers, *Cosmopolitique I, La guerre des sciences, Le pouvoir des lois de la physique*, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, p. 94. « Dans la nouvelle philosophie des sciences, il faut comprendre que l'attribution d'une qualité à une substance est d'ordre normatif. L'attribution fixe des possibilités cohérentes. Le réel est toujours un objet de démonstration. » Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Chap. III, PUF, 1940, p. 90.

<sup>3</sup> « (...), Socrate, dont les leçons portaient exclusivement sur les choses morales, et nullement sur la nature entière, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. » Aristote, *Métaphysique*, 987b, trad. J. Tricot, Vrin, 2000. « Pour les anciens, Thalès est le premier philosophe dans la mesure où il serait l'initiateur du type de recherche qui consiste à expliquer les phénomènes naturels à partir de causes matérielles, et non plus en faisant intervenir des causes sumaturelles, (...), alors que Socrate est le père de la philosophie pour autant qu'il serait le premier à se détourner de l'étude de la nature et à insister pour que la réflexion philosophique s'intéresse désormais, et exclusivement, aux « affaires humaines » : [...]. Mais il y a plus : le désintérêt pour l'étude de la nature procède de la conviction que l'on ne peut pas déduire une éthique de la physique, c'est-à-dire que la réflexion éthique obéit à ses propres exigences et qu'elle n'a rien à apprendre, (...), de l'étude de la nature. Cette conviction de Socrate ne sera pas partagée par certains de ses héritiers notamment Platon et les Stoïciens, qui soutiennent au contraire que l'éthique et la physique sont deux disciplines solidaires. » L.-A. Dorion, *Socrate, Introduction*, PUF, 2004, p. 3-5.



qu'il a pu connaître dans sa prime jeunesse avec la condamnation de son maître, ou plus tard lors de son voyage en Sicile<sup>4</sup>. Et sous cet angle, la décision d'en passer par des dialogues socratiques, pour communiquer ses idées, sera tenue comme résultant de la conscience qu'a Platon de ce qui conditionne la réception du discours philosophique en démocratie.

Dans ce cadre, définir la philosophie, ce sera découvrir les règles entourant la production d'un discours scientifique sur les affaires humaines, ainsi que les réactions attenantes à sa publicité. À ce stade, ce qui peut paraître accessoire au regard du fort prisme épistémologique, mais qui me semble pourtant essentiel afin d'évaluer correctement la parole du philosophe, c'est le prix à payer pour s'exprimer de la sorte. Car, il y a cela de marquant avec Socrate, c'est que rarement l'exercice d'une science fut aussi exigeant. Mon attention portera sur sa volonté de dire en toutes circonstances ce qu'il *sait* être vrai, ainsi que sur le rapport entre ce qu'il a énoncé et ce qu'il a effectué. Ce qui est donc aussi interrogé au cours de cette lecture de Platon, ce n'est pas uniquement la nature de tel régime, ou autre citoyen, mais aussi celle du philosophe. Celui-ci n'étant pas la seule personne à tenir des propos n'entraînant pas l'adhésion de tous, la question sera de comprendre pour quelle raison lui seul génère si souvent un pareil rejet, et pourquoi malgré cela il s'entête.

Les interrogations sont d'autant plus fortes que Socrate pouvait être considéré à son époque comme une sorte de scientifique, il aurait dû donc bénéficier d'une certaine aura. Car, là où l'on observe à l'accoutumée des marques de respects pour l'artisan en tant qu'il maîtrise une technique, il apparaît que le philosophe lui ne faisait pas l'unanimité, les réactions variant de l'admiration à la franche hostilité. Pourquoi un tel écart d'un public à un autre ? Et pourquoi généralement autant de défiance dans les régimes démotiques, alors qu'en leur sein le fait d'être reconnu en tant qu'expert aurait dû justement lui garantir une forme de révérence<sup>5</sup> ? On répondra en notant qu'un Socrate n'appartenait pas à la catégorie la plus populaire des scientifiques, et ce parce que l'efficacité n'était pas toujours des plus apparentes, et que la finalité de sa technique était sujette à caution.

---

<sup>4</sup> Cf. *Lettre VII*. Platon commente sa tentative de conversion d'un tyran, et ce en exposant les raisons qui entourent son échec. Le philosophe pose clairement qu'il y a incompatibilité entre ce qu'exige sa science et un citoyen type dont Denys I est assez représentatif.

<sup>5</sup> « (...), lorsque la cité doit entreprendre la construction d'édifices, on fait appel à des architectes, qu'ils donnent des conseils d'ordre architectural ; [...] ; si, en revanche, quelqu'un d'autre s'avise de leur donner des conseils sans qu'ils le reconnaissent comme spécialiste, (...), on ne l'écoute pas d'avantage, mais on lui rit au nez et on le chahute, jusqu'à ce que celui qui s'est avisé à prendre la parole s'en aille de lui-même, (...). » *Protagoras*, 319b-d, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

En clair, pour beaucoup, parler de façon exceptionnelle ne faisait pas de vous un savant des plus notables, mais plutôt un charlatan. Et chez les plus sceptiques, l'emprise du philosophe reposait plus sûrement sur la crédulité, ou encore la fatuité de ses admirateurs que sur la valeur effective de ses travaux. Nous pensons que Platon devait être conscient du rôle qu'avait pu jouer l'image désastreuse de Socrate lors de son procès, car il n'a eu de cesse de vouloir que le vulgaire puisse distinguer le philosophe du sophiste, et ce afin de donner une forme de respectabilité au premier<sup>6</sup>. En effet, tenant que la crédibilité est partie intégrante du processus de conviction, d'autant vous paraîtrez compétent, d'autant plus vous serez écouté<sup>7</sup>. Maintenant, je vais partir du point commun entre le philosophe et le sophiste, en l'espèce une maîtrise certaine du langage, pour expliquer comment ce qui l'identifie en tant que savant éveille la méfiance.

Si les philosophes étaient trop souvent confondus avec les sophistes par le grand nombre, c'était en raison du pouvoir qu'on leur prêtait. Pouvoir que le public n'aurait su déconnecter d'une connaissance hors du commun des natures des paroles, et par extension des âmes. Car si tout le monde ne sait pas manier le pouvoir d'affecter en adaptant son discours en fonction de son vis-à-vis, c'est qu'un ensemble de connaissances sont au préalable nécessaires, et que ladite connaissance n'est détenue que par un petit nombre. Partant de là, nous tenons que le ratio des succès escomptés démontre que ces orateurs savent quelque chose que le reste de la population ignore sur le potentiel du langage. Une fois ce constat fait, il nous faut cependant nuancer l'appréciation que devait avoir le grand public de ces orateurs spéciaux pour expliquer pour quelle raison au prestige de l'expert pouvait être attachée une sorte de défiance. Le problème est relatif au champ d'expertise. Car nous comprenons que la matière sur laquelle le sophiste ou le philosophe opère par nature ne peut pas faire l'unanimité. En effet, d'autant les conseils d'un médecin, ou d'un stratège seront faciles à juger au regard de leurs conséquences directes ou indirectes, d'autant nous aurons plus de difficultés à estimer ce que vaut un discours sur les discours.

---

<sup>6</sup> « Les sophistes étaient des professeurs itinérants qui proposaient un enseignement rémunéré dans un grand nombre de domaines. Adressé essentiellement aux jeunes gens riches, seuls aptes à payer leurs leçons, cet enseignement avait pour but de leur permettre une carrière politique. (...) Platon s'oppose à eux dans ses dialogues, et cherche à mettre en évidence la différence entre le sophiste et le philosophe, car Socrate a été confondu avec eux. » Note de Létitia Mouze figurant p. 265 de sa traduction du *Phèdre*, Librairie Générale Française, 2007.

<sup>7</sup> « Au fait, si, nous deux ayant chacun une lyre, il disait qu'elles sont accordées de la même façon, est-ce que nous lui ferions aussitôt confiance, ou nous demanderions-nous s'il s'y connaît en musique, lui qui en parle ? (...). Si donc nous trouvions qu'il s'y connaît, nous le croirions, mais si nous découvriions qu'il est étranger à la musique, nous lui refuserions créance ? » *Théétète*, 144e, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

Nous ceindrons en deux ce qui pouvait laisser le peuple dubitatif avec d'un côté le sérieux de l'entreprise, et de l'autre son recours en tant qu'outil de contrôle social. Le doute quant à la valeur de la rhétorique tient à la variation. Si tous les malades sont guéris par un remède préconisé par un médecin, je tiens que l'avis est le bon, et que cet interlocuteur est compétent. Si un général obtient plus souvent des victoires que des défaites, je me reposerai plus facilement sur lui, etc. Si d'aucuns ne sont pas convaincus par une parole, et d'autres sont persuadés, j'aurai pour hypothèse que les premiers ont une grande force de caractère, et que les seconds sont faibles d'esprit. Et si je peux écarter l'orateur en tant que cause de l'altération des âmes, c'est qu'en rhétorique il y a une forme d'incertitude quant aux facteurs décisionnaires, car la nature du public influe visiblement autant que la maîtrise de la technique sur le processus. Et c'est précisément ce qui laisse plus qu'ailleurs la place ouverte aux critiques du supposé savant, la question étant de déterminer si oui ou non, on doit lui imputer le résultat de la performance.

Nous opposerons à ce doute raisonnable le fait que si un remède ne fonctionne seulement que sur une majorité, nous ne l'invalidons pas pour autant, car nous ferions reposer les échecs de la thérapie sur la nature des patients sur lesquels il n'y a pas eu l'effet attendu. Peut-être que le médicament a été administré trop tardivement, ou que les personnes n'étaient pas réactives à ce traitement en raison de leurs conditions physiques, etc. Si donc un discours emporte fréquemment l'adhésion d'une majorité, nous poserons donc que c'est suffisant pour lier la conséquence à la performance. D'une part parce que pour emporter la décision, seul l'accord du plus grand nombre est nécessaire, et non l'unanimité, puis d'autre part en raison de la régularité excluant le hasard, ou la nature des différents auditoires. En effet, si le succès est la seule constante, nous tenons que c'est l'orateur qui en est la cause. Après avoir établi l'existence d'un pouvoir d'affecter, pouvoir que nous lions à un savoir clairement identifié, la rhétorique, se pose le problème de son usage.

N'y aurait-il pas un danger à laisser circuler une connaissance qui permettrait à une minorité de contrôler le peuple à son dépens ? Que vaudrait la démocratie, si la voix d'un homme comptait plus que celle de tous les autres tant son pouvoir de persuasion serait grand<sup>8</sup> ? Ainsi,

---

<sup>8</sup> « (...) le savoir et la science sont ce qu'il y a de plus puissant dans les affaires humaines. » *Protagoras*, 352d, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997. « Socrate – Car les Athéniens, (...), ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir ; mais s'ils le soupçonnent de

en ayant en tête d'une part la question de la crédibilité scientifique, et d'autre part celle de la confiance politique, nous saisissons comment on pouvait rire du philosophe avec Aristophane<sup>9</sup>, ou en craindre le pire avec Méléto<sup>10</sup>. Une fois expliqué comment Socrate était reconnu en tant qu'expert, et pourquoi cependant l'image de sa personne était si dégradée, ce qu'il faut élucider, c'est la différence de traitement entre le philosophe et le sophiste par la cité démocratique. Nous pourrions expliquer cet écart par le fait que le premier ne se soucie guère de l'approbation, tandis que le second la recherche. Mais il faudrait encore comprendre ce qui suscite la haine, car même si un discours n'a pas pour fonction de plaire, on peut se demander pourquoi il ne susciterait pas plutôt de l'indifférence que du rejet.

Sur le sujet, je dois dire toute ma dette à Hannah Arendt dont le regard sur la place du discours philosophique dans la cité a grandement motivé l'enquête. Il y avait dans *La crise de la culture* un postulat étonnant: si le philosophe était si souvent rejeté par la cité, c'est que le premier exerçait une sorte de coercition sur la dernière dans un climat déjà hostile<sup>11</sup>. Il y avait aussi l'idée que dans ses dialogues, Platon disputait le pouvoir politique au peuple par des règles clairement anti-démocratiques, et ce en privilégiant la qualité des citoyens à la quantité. Ainsi, là où la majorité s'en remet au nombre pour décider de ce qui est bien, le philosophe ouvertement lui préférera la logique, l'expertise, car il estime que jamais le nombre d'individus ne sera un indicateur de là où siège la véritable connaissance. Ce qui vaut en l'espèce, c'est de savoir si les résidents sont instruits de ce dont ils parlent, car jamais des ignorants ne seront capables de diriger la cité comme il se convient. En effet, comment des gens pourraient choisir la voie correcte à emprunter, si ceux-là mêmes ne savent pas de quoi ils débattent ?

---

rendre aussi les autres pareils à lui-même, ils se mettent en colère, soit par jalousie, (...), ou soit pour une autre raison. » *Euthyphron*, 3c-d, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>9</sup> « Aristophane, le grand auteur comique de la fin du Vème siècle, consacre à Socrate toute une pièce – les *Nuées* – où il s'emploie à le ridiculiser : il le présente comme un savant oiseux et suffisant se mêlant de de physique, (...). » *Apologie, Introduction*, traduction R. et B. Piettre, Librairie Générale Française, 1992, p. 17.

<sup>10</sup> « L'accusation de Méléto a un motif religieux, puisque le philosophe est accusé de ne pas reconnaître les dieux de la cité et d'avoir introduit de nouvelles divinités. Mais elle vise en même temps la spécificité de la pratique pédagogique socratique, accusée de corrompre la jeunesse athénienne. » Paulin Isnard, *L'évènement Socrate, Introduction*, Flammarion, 2013, p. 21.

<sup>11</sup> « La raison pour laquelle Platon voulait que les philosophes devinssent les maîtres de la cité se trouve dans le conflit entre les philosophes et la polis, ou dans l'hostilité de la πόλις à l'égard de la philosophie, hostilité qui probablement était restée en sommeil un certain temps avant de montrer, avec le procès et la mort de Socrate, qu'elle menaçait directement la vie du philosophe. [...] Ce fut après la mort de Socrate que Platon commença à négliger la persuasion parce qu'elle était insuffisante pour diriger les hommes et à chercher quelque chose susceptible de contraindre sans user de moyens externes de violence. Très tôt dans sa recherche, il a dû découvrir que la vérité, en tout cas les vérités que l'on nomme évidentes, contraignent l'esprit, et que de cette contrainte, bien qu'elle n'ait pas besoin de violence pour être effective, est plus forte que la persuasion et l'argumentation. » Hannah Arendt, *La crise de la culture*, III. *Qu'est-ce que l'autorité ?* trad. P. Lévy, Gallimard, 1972, p. 142-143.

Ce qui apparaissait en lisant Arendt, c'est que Platon était conscient que pareil message dans cet environnement ne pourrait occasionner que du rejet. Car quand bien même le philosophe voulait ce qu'il y avait de mieux pour la cité, celle-ci concevrait la chose négativement, et ce en raison de sa nature. Par voie de conséquence, les deux parties ne pouvaient envisager la politique qu'en s'opposant, et l'on en déduisait que la relation entre le philosophe et la cité démotique tendrait plus à dégénérer en conflit qu'à permettre la concorde. Ce travail s'inscrivant dans une perspective historique, puisque nous interrogeons ce qui conditionne le devenir d'une science, il sera noté que les rapports plutôt singuliers entre le philosophe et la cité démotique ne sont pas limités à la Grèce antique. Ainsi, nous pouvons observer ce type de tensions en d'autre moment de l'histoire de la philosophie. Et afin d'illustrer mon propos, je vais m'en référer à *Philosophie et perfection de l'homme* d'Emmanuel Faye<sup>12</sup>.

Ici, l'auteur nous indique comment la philosophie s'est en partie définie au travers d'un conflit relatif à son domaine de compétence, ainsi que sur un fond de comparaison, ou encore de compétition avec la théologie<sup>13</sup>. Dans le cadre de ce conflit, nous comprenons que la philosophie s'est rendue acceptable en assurant à ses adversaires que celle-ci ne traitait que du *liber natura*, soit le monde, et non du *liber scriptura*, en l'espèce la Bible<sup>14</sup>. Et sous cet angle, le retour à la morale durant cette période se conçoit comme une sorte d'échappatoire<sup>15</sup>. Le philosophe prenant la cité à témoin pour clamer qu'il ne s'occupe pas de renverser la législation actuelle, mais qu'il ne s'agit là que d'un domaine strictement privé ne pouvant questionner l'autorité de ceux qui régissent l'ensemble (le Roi, l'église, etc.). Il s'agit de convaincre un public plutôt réfractaire, ou non-initié, que la parole du philosophe n'aura pas d'incidences majeures sur un plan politique. Nous ne soutiendrons pas pour autant que Montaigne ou Descartes considéraient leur discours comme étant inoffensif pour le système en place. Ce qui est

---

<sup>12</sup> Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, collection Philologie et Mercure, Vrin, 1998.

<sup>13</sup> « Or la prise de conscience progressive d'une distinction radicale entre philosophie et théologie dans la manière de concevoir l'homme est devenue une thèse majeure de ce livre. » *Ibid.*, *Introduction*, p. 19.

<sup>14</sup> « S'il faut être clerc pour interpréter le livre des écritures, il n'en est nul besoin pour lire le livre de la nature qui est premier et commun à toutes les créatures, (...) » *Ibid.*, I, *La « science de l'homme » de Raymond Sibiuda*, p. 48.

<sup>15</sup> « Il faut tenir le plus grand compte de l'épisode de censure romaine qui a frappé Montaigne. Cet événement a été minimisé à l'extrême, alors qu'il est essentiel pour comprendre comment Montaigne va s'attacher, jusqu'au bout, à défendre l'indépendance de son jugement et de sa pensée. C'est à la manière dont Montaigne réagit aux « animadversions » de ses censeurs que l'on peut mesurer l'intransigeance de la pensée du philosophe face au pouvoir des théologiens. » *Ibid.*, III, *Montaigne, l'humaniste et les théologiens*, p. 168.

posé, c'est seulement que les philosophes ont perçu très tôt l'importance qu'il y avait à convaincre de leur innocuité pour poursuivre leur activité<sup>16</sup>.

Ce que je veux donc retenir, c'est que la conception, ainsi que la publicité d'une philosophie sont contraintes par la cité qui la voit émerger. Ainsi pour achever ma démonstration, j'indiquerai l'introduction du traité *Théologico-politique* de Spinoza<sup>17</sup>. Là, nous constatons que dans son invite, le philosophe ne cherche plus à faire autant publicité de ses publications, mais au contraire ne vise que la frange ayant l'ouverture d'esprit nécessaire pour apprécier la nature de son travail. Cela n'implique pas d'être d'accord avec son discours, mais d'être capable d'en discuter. Le problème du rejet n'étant pas spécifique à Socrate, il semblait plutôt relatif à une science, ainsi que par extension à ses porte-étendards<sup>18</sup>. Ensuite, en y regardant de plus près, nous soulignerons que les réactions hostiles de ce genre ne se limitent pas qu'à la seule philosophie. Nous pourrions ainsi ranger les productions esthétiques dans ce cadre<sup>19</sup>, et ainsi poser que les tensions entre le philosophe et le grand nombre ne seraient pas inhérentes à cette science en particulier, mais à un discours type.

---

<sup>16</sup> « Ainsi, Montaigne se justifie clairement de son attitude : devant le pouvoir des censeurs romains, il se soumet extérieurement. » *Ibid.*, p. 175.

<sup>17</sup> « (...) ; je sais enfin que la constance de la foule, c'est la soumission et que, loin d'être gouvernée par la Raison, elle se laisse emporter par un élan aveugle à l'éloge et blâme ; donc la foule et ceux qui souffrent des mêmes passions que la foule, je ne les invite pas à lire ces pages ; mieux encore, je souhaiterais qu'ils négligent entièrement ce livre plutôt que d'être importuns en l'interprétant de travers, comme ils en ont l'habitude et plutôt que de nuire, sans aucun profit pour eux-mêmes, à d'autres qui, eux, philosopheraient plus librement s'ils n'en étaient empêchés par l'idée que la Raison doit être la servante de la théologie ; à ceux-ci en effet, je suis sûr que ce livre sera fort utile. » Spinoza, *Traité Théologico-politique, Préface*, traduction J. Lagrée et P.-F. Moreau, PUF, 1999.

<sup>18</sup> « La philosophie, (...), demeura longtemps la science des sciences et orienta les esprits vers la recherche pure. Enfin, on s'aperçut rapidement que la vérité philosophique n'était pas toujours bonne à dire (procès d'Anaxagore, procès de Socrate en 399) ; les hommes politiques, sauf Périclès (très prudent du reste), et les peuples se méfièrent des penseurs, dont l'audience fut limitée à une faible élite, souvent hostile aux principes démocratiques. » P. Petit et A. Laronde, *Précis d'histoire ancienne*, Chap. XVIII, *La civilisation grecque à l'époque classique*, PUF, 1962, p. 151.

<sup>19</sup> « Avec une certitude presque aussi grande, je crois qu'il est mal de torturer les chatons ou les chiots, de battre les gens sans défense, d'exploiter les innocents, (...). Ces croyances et ces valeurs ne peuvent aisément être abandonnées – non pas tant du fait de leur contenu que du rôle qu'elles jouent dans ma vie. J'organise mon existence, mon monde, à partir de ces croyances ; c'est précisément parce qu'elles donnent sens et ordre à ma vie que j'ai de considérables difficultés à la simple idée qu'elles puissent être trompeuses ou fausses. (...) Mettre en question ces croyances revient à saper les fondements de mon monde, à menacer non seulement sa stabilité, mais ma propre sécurité, mon sens des valeurs. Pour toutes ces raisons, quand nos convictions les plus profondes sont attaquées, il est vraisemblable que nous répondions par une réponse émotionnelle. [...] Il est manifeste que les œuvres d'art – (...) – mettent fréquemment en question nos conceptions ordinaires ; elles tentent ainsi de nous faire voir les choses et de les penser différemment. Modifiant nos façons de voir et de penser ce qui nous entoure, elles agressent, et en quelque sorte, elles testent les valeurs et les croyances qui sont pour nous les plus sacrées, celles à l'égard desquelles dans nos vies nous semblons engagés. » David Novitz, *L'anesthésique de l'émotion*, in *Esthétique contemporaine*, trad. Roger Pouivet, Vrin, 2005, p. 143-144.

Dans ce contexte, on concevra donc ce travail en tant que point de départ d'une réflexion plus large sur la réception du discours philosophique dans les régimes démotiques. Ce que je veux pointer du doigt, c'est que Socrate ne vaut pas au seul titre qu'il incarne un tournant épistémologique, mais aussi parce que celui-ci a révolutionné le rapport du philosophe à la cité. Ce rapport a été structuré autour de la claire conscience que son discours en l'état ne peut être accepté dans la population générale. Ce qui était donc posé, c'est que la philosophie pouvait être publiée à condition de ne point faire trop de publicité, ou pour être plus précis en veillant à ses effets. Ayant convenu de cela, ce qu'il me manquait dans le constat d'Arendt, c'est ce qui motiva la thèse, soit ce qui rend compte des variations. Comment il se fait que tout le monde n'envisage pas les choses de la même façon ? Pourquoi certains sont réceptifs, alors que d'autres sont rétifs à un même discours ?

Bien que la position d'Arendt semble là échouer à répondre aux questions qu'elle pose en tenant que le philosophe sera plus probablement rejeté en démocratie, son regard singulier sur les contraintes entourant la philosophie vaut en tant qu'il permet de fonder une physique. Ce qu'il faut à présent, c'est savoir justifier des constantes et des variations observées, et ce à l'aide d'un ensemble de *lois* compatibles entre elles. Car une explication physicienne ne vaudrait que dans la mesure où elle expliquerait tant les divergences que les convergences sans se contredire. En effet, on ne peut changer du tout au tout dans son raisonnement en passant d'un interlocuteur à un autre, sans quoi on devrait se défendre d'utiliser la règle que l'on venait d'écarter pour arguer de tel ou tel point. Et c'est partant de cette gageure que s'est développée la réflexion. Sous cet angle, il serait tenu que le résultat vaudrait autant par ce qu'il apporte comme éclaircissements, que par la manière. Car le statut épistémologique de la philosophie dépendait de sa capacité à calculer le devenir des êtres tout en défendant son parti pris. Par exemple, il ne suffit pas d'imputer à un système tel ou tel défaut, il faut aussi démontrer en quoi il conduit régulièrement à des impasses. Et sous cette optique nous devons prouver que le déroulé des événements est bien lié à la présence de tels ou tels éléments dans telle ou telle circonstance à l'exclusion d'autres, sinon il ne s'agirait là que d'une opinion sans valeur scientifique<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> « Une opinion est une représentation subjective, une idée quelconque, fantaisiste, (...). Une opinion est mienne ; ce n'est pas une idée en soi générale, existant en soi et pour soi. Or la philosophie ne renferme pas des opinions ; il n'existe pas d'opinions philosophiques (...). La philosophie est la science objective de la vérité, la connaissance de la nécessité, un connaître compréhensif et nullement l'opinion, ni délayage d'opinion. » Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, I, *Notion et détermination de l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954, p. 42.

Dans ce cadre, nous posons que Platon en physicien s'efforce de rapporter le monde tel qu'il est, indépendamment de ce qu'il souhaite, et ce quand bien même celui-ci expose sa volonté. Cela peut sembler contradictoire, mais bien qu'il y ait une différence flagrante entre dire ce que vous observez, et dire la façon dont vous voudriez voir les choses évoluer, ces deux discours peuvent être tenus conjointement sans qu'il y ait la moindre contradiction. Ainsi, dans les dialogues socratiques, nous voyons d'une part les interlocuteurs de Socrate lui notifier le mode de fonctionnement de la cité démocratique, et d'autre part le philosophe leur objecter ce qu'il estime être bien. D'ailleurs, si la démonstration de Platon avance, c'est justement en confrontant la représentation du monde tel qu'il est à ce qu'il émet comme souhait. Partant de l'idée que si la cité actuelle échoue, c'est que la philosophie lui fait défaut. Et sous cet angle, il y a l'ambition de soutenir que la philosophie serait la recherche du discours le plus propice à faire émerger certaines vérités. Après avoir exposé ce qui a inspiré ce travail, je m'en vais poser les jalons de ce qui constituera la réflexion.

« En fait, Athéniens, pour prouver que je ne suis pas coupable selon les termes de l'accusation de Méléτος, je ne crois pas avoir besoin de me défendre longuement : le peu que j'ai dit suffit. Mais je vous disais tout à l'heure que de fortes et multiples haines se sont levées contre moi : (...). Et c'est bien cela qui me fera condamner (τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμὲ αἰρεῖ), si vraiment je suis condamné (ἐάνπερ αἰρή) : non pas Méléτος ni Anytos, mais la calomnie du grand nombre (ἀλλ' ἢ τῶν πολλῶν διαβολή), qui ont déjà fait condamner beaucoup d'autres hommes de bien (Ἄ δὴ πολλοὺς καὶ ἄλλοις καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ἤρηκεν) et qui je pense, en feront condamner encore (οἴμαι δὲ καὶ αἰρήσει) ; il n'y a pas à craindre que cela s'arrête avec moi (οὐδὲν δὲ δεινὸν μὴ ἐν ἐμοὶ στῆ). »<sup>21</sup>

« L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni donnée, ni révélée à l'esprit humain, mais produite par lui, a depuis Leibniz, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la vérité de raison, distinguée de la vérité de fait. [...] Les faits et les événements sont choses infiniment plus fragiles que les axiomes, les découvertes et les théories – même les plus follement spéculatives – produits par l'esprit humain ; ils adviennent dans le champ perpétuellement changeant des affaires humaines, dans leur flux ou rien n'est plus permanent que la permanence, relative, comme on sait, de la

<sup>21</sup> *Apologie de Socrate*, 28a-b, traduction Renée et Bernard Piетtre, Librairie Générale Française, 1992.



structure de l'esprit humain. Une fois perdus, aucun effort rationnel ne les ramènera jamais. »<sup>22</sup>

Ce qui apparaît à la première lecture de ces deux extraits, c'est qu'ils entrent en contradiction. Et c'est partant de celle-ci que sera introduite l'hypothèse servant de fil conducteur à la recherche. L'opposition se situe autour de la réponse apportée à la question, y a-t-il oui ou non une forme de nécessité dans les *affaires humaines* ? D'après Socrate, il faudrait répondre par l'affirmative puisqu'il tient que son verdict découlait non de sa conduite, mais des différents éléments en jeu, soit d'un côté *les hommes de bien* et de l'autre le *grand nombre*. Par-là, il est compris que ce ne sont ni les particularités propres à Socrate, ni celles d'Athènes qui sont causes de la situation actuelle, mais bien les spécificités propres à chacune des parties prenantes. Par particularité, il faut entendre tout ce qui ressort de l'anecdotique. Ainsi, nous aurions pour Socrate, sa taille, son poids, et pour Athènes, sa position géographique, son urbanisme, etc. Si notre sujet était la corpulence des personnes dans la Grèce antique, ou encore le développement des villes durant la même période, ce qui n'est ici qu'une particularité serait alors une spécificité digne d'intérêt. Les critères qui sont écartés le sont parce qu'ils n'ont pas d'influence notable sur le phénomène que nous tentons de décrire. Notre problème étant la condamnation de Socrate par une démocratie, la spécificité visera le mode de fonctionnement des philosophes, ainsi que celui de ce type de régime.

Mais avant d'aller plus loin, je voudrais préciser de quel Socrate nous traiterons tout le long de la recherche. Car il peut sembler illogique d'obtenir des explications au sujet d'un genre d'homme, ou de société type, le tout en interconnectant des éléments de natures différentes. Puisque nous nous en référons à un dialogue de Platon pour établir comment les choses fonctionnent. Si l'*Apologie* est un cas singulier<sup>23</sup>, et ce parce que ce texte nous relate un événement attesté, la valeur historique des dialogues est somme toute relative. Afin d'illustrer mon propos je pointerai l'attention sur les difficultés que soulèvent la détermination des dates dramatiques chez Platon<sup>24</sup>. Si pour l'*Apologie* la tâche est grandement facilitée en raison de son sujet, le reste du corpus platonicien laisse souvent apparaître des indices qui entrent en con-

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture, Vérité et politique* I, traduction sous la direction de Patrick Levy, Gallimard, 1972, p. 295.

<sup>23</sup> Nous rangerons dans la même catégorie le *Criton*, ainsi que le *Phédon*, soit celle des dialogues ayant trait à des moments précis de l'existence du Socrate historique. En l'espèce, il s'agit de ceux ayant suivi sa condamnation.

<sup>24</sup> « Le temps présent du dialogue, le moment précis où les différents personnages sont censés se rencontrer, s'appelle la date dramatique. On détermine cette date en rassemblant tous les indices temporels donnés par le dialogue et en recherchant la référence chronologique unique (...) qui peut les concilier – avec la supposition bien sûr, qu'une telle référence existe réellement. » Monique Canto-Sperber, *Gorgias, Introduction*, 2. *La date dramatique du Gorgias*, Flammarion, Paris, 1993, p. 49.

traditions avec les sources dont nous disposons<sup>25</sup>. Alors comment justifier d'une démonstration sur un document qui s'avère peu fiable à ce niveau ? Comment prétendre que nous aborderons effectivement la réalité en nous inspirant de textes qui s'en écartent déjà sur ces points mineurs ?

D'abord, quand bien même ces dialogues doivent être considérés en tant que mythes, cela ne les disqualifierait pas pour autant pour nous enseigner des vérités. Car au travers d'une mise en scène il est donné d'explorer des hypothèses qui nous rapportent au monde dans lequel nous vivons. Il s'agirait donc là d'une production spéculative qui devra être confrontée aux faits pour attester de sa pertinence. Et sous cet angle, si ce genre d'*erreurs* au lieu de troubler nous éclaire sur l'usage que le corpus platonicien requiert, c'est que nous est indiqué justement que la principale valeur de ces textes est plutôt d'ordre didactique, et non historique<sup>26</sup>. Puisque s'il y a là une forme d'incohérence, et ce au sens où les faits, ou encore la chronologie ne sont pas crédibles, je n'ai pas de raison de croire que la finalité de l'auteur soit de m'inculquer l'exacte déroulé d'évènements. En effet, sachant que Platon ainsi que ces contemporains ne pouvaient ignorer qu'il s'agissait là d'imprécisions<sup>27</sup>, nous pouvons même soutenir que le rappel malicieux de la réalité constituait une sorte de message<sup>28</sup>. Et si les divergences factuelles étaient connues du public, nous posons que ces premières pouvaient agir comme un renvoi à la réalité effective en questionnant sur celle-ci. Nous parlerions alors de distanciation. En résumé, ces divergences factuelles seraient là pour nous alerter sur la nature

---

<sup>25</sup> « La date dramatique du dialogue est située traditionnellement quelques mois avant le début de la première guerre du Péloponnèse, autour de 431 av. J. –C. Mais cette datation nous confronte à un certain nombre d'anachronismes – ce qui n'est pas inhabituel chez Platon : (...) » F. Ildefonse, *Protagoras, Introduction*, Flammarion, Paris, 1997, p. 7. « La date dramatique, (...), ne peut pas être fixée avec une précision absolue. [...] Toute les tentatives de fixer une date entre ce *terminus a quo* et ce *terminus ad quem* se sont révélées bien fragiles et peu convaincantes. » L.-A. Dorion, *Lachès – Euthyphron, Introduction*, Flammarion, Paris, 1997, p. 22. « Concernant la date dramatique du dialogue, nous ne disposons pas dans le texte d'éléments tangibles à partir desquels lancer une conjoncture très sérieuse. » J.-F. Balaudé, *Hippias Mineur, Introduction*, II. *Les circonstances du dialogue et ses personnages*, p. 55.

<sup>26</sup> « (...), l'historien exige des sources anciennes qu'elles se soumettent à un questionnement dont elles ignorent les termes principaux. » Paulin Isnard, *L'évènement Socrate*, Chap. 6 – *Circonscrire l'énigme*, collection Champ histoire, Flammarion, 2017, p. 202. En l'espèce, il est souligné que le chercheur ne peut exiger d'un texte philosophique de remplir la fonction d'une archive.

<sup>27</sup> « On dit aussi que Socrate, entendant Platon lire son *Lysis* : « Bons dieux, dit-il, comme ce jeune homme me fait dire des choses qui ne sont pas de moi ! » Et certainement, il a écrit beaucoup de choses que Socrate n'avait pas dites. » Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, III, *Platon*, trad. Robert Genaille, Garnier Frères, Paris, 1965. Il ne s'agit pas tant de donner crédit à cette anecdote, que de saisir à quel point déjà à l'époque les lecteurs ne considéraient pas le portrait qu'il fit de son maître comme étant fidèle.

<sup>28</sup> « Mais, si c'est bien à cette circonstance que fait référence le prologue du *Théétète*, il est permis de voir aussi plus que de l'ironie dans le tableau de l'armée athénienne frappée d'une épidémie, alors que pour une fois elle allait se ranger, aux yeux de Platon, du bon côté. » M. Narcy, *Théétète, Introduction, Théodore et Théétète. Mathématiques*, Flammarion, Paris, 1995, p. 38. Dans ce cas, c'est le couplage du choix de l'anecdote à l'insistance sur ce détail, soit la mort par dysenterie du personnage éponyme, qui interroge sur ce que veut nous signifier l'auteur.

du texte, ainsi que sur la façon dont nous devons l'exploiter. Le dialogue sert alors de terrain pour faire une expérience de pensée dans laquelle une certaine hypothèse sur la nature des choses est appliquée à un événement historique. Et l'expérimentation consiste précisément dans cette mise en scène, dès lors il faut lire le dialogue pour en connaître le résultat.

Et comprenant que ce sont là des fictions gouvernées par une certaine intention, nous serions d'autant plus conduits à nous centrer sur le principal objectif de l'auteur<sup>29</sup>, soit la transmission d'une pensée singulière. Ainsi, il y aura une précaution qui commandera à distinguer par exemple la production de Platon de celle de Thucydide, mais ce sans pour autant s'interdire de les corréler. Conscients que l'auteur nous parle en premier lieu de ce qu'est pour lui le courage, le bien, etc., nous aurons ensuite à charge d'opposer à ce qu'il aura défendu ce que nous connaissons de l'époque pour éprouver sa représentation des choses. Le lecteur pourra se demander pourquoi s'enquérir de la nature des autres dialogues ? En effet, si l'*Apologie* est celui des écrits le moins sujet à ladite critique, à quoi peut servir de s'interroger sur le degré de véracités des autres dialogues ? En premier lieu parce que l'étude convoquera une part importante de l'œuvre de Platon, l'enjeu étant de découvrir ce que celui-ci a voulu signifier en observant les récurrences, ou encore les évolutions dans son univers notionnel.

Enfin, si j'ai fait ce détour, c'est que le problème de la véracité historique se pose aussi pour l'*Apologie*. Car ce n'est pas parce que le fond de l'intrigue est réel que nous prétendons que les propos rapportés ont été effectivement tenus. Ainsi, nous verrons plus loin l'écart qu'il y a entre la version de Platon et celle de Xénophon<sup>30</sup>. Sachant que l'appréciation que s'est faite un observateur d'un événement donné est aussi relative au message qu'il veut nous faire passer, je me saisirai de cet épisode avec la même prudence que pour l'ensemble du corpus de Platon. Je fermerai la parenthèse en précisant qu'ici le programme est d'interroger la nature du Socrate historique, ainsi que celle de la démocratie athénienne, et ce au travers des figures qu'a construit Platon. Le tout en conservant à l'esprit que même si nous sommes instruits du fonctionnement des premières par les dernières nous ne saurions les confondre.

---

<sup>29</sup> « Mais dès lors que l'on s'approche de ces textes en philosophe, dès lors que l'on se demande si ici et là Platon a raison ou tort et quelle est la valeur de ses théories, de ses arguments, de ses remarques de détails, alors le dialogisme fonctionne plutôt comme obstacle, [...] » Livio Rosseti, *Le dialogue socratique*, 7. *Le côté inauthentique du dialoguer platonicien*, trad. M. Narcy, Les Belles Lettres, collection « encre marine, 2011, p. 261.

<sup>30</sup> « Le principal intérêt des écrits socratiques de Xénophon (*Mémoires*, *Banquet*, *Economique*, *Apologie*), est de nous offrir un portrait « alternatif » de Socrate : c'est le seul portrait complet, issus des milieux socratiques, que nous puissions opposer à celui de Platon. » Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. V – *Le Socrate de Xénophon*, PUF, 2004, p. 93.

Maintenant pour nous décider quant à la nécessité du verdict, nous pouvons commencer en posant que la parole d'un Socrate a forcément quelque chose qui la distingue du grand nombre, car en général les personnes n'en viennent pas à se faire exécuter pour ce qu'elles disent. Et ce d'autant plus en démocratie, puisqu'il est tenu que la voix d'un citoyen égale celle d'un autre. Ce qui prévaut, c'est l'isonomie<sup>31</sup>. Qu'importe que je sois un charpentier, un architecte, etc., lors d'un vote, mon choix pèsera autant que celui d'un autre. Nous avons tous la même valeur, et celle-ci est numérique. Je vauX un, tu vauX un. Ma qualité ne peut être donc ni un préjudice, pas plus qu'un avantage lorsqu'il s'agit de nous départager. Étant dans une cité où l'on se targue d'écouter sans ce genre de distinction, on s'étonnera qu'un homme de par son statut puisse être déprécié au point d'être exécuté. Conscient de cela, il serait logique de pointer ce qu'a pu dire l'accusé à la foule pour qu'elle réagisse avec pareille sévérité. Puisqu'on ne saurait distinguer un interlocuteur selon la catégorie à laquelle il appartient, c'est que le philosophe a dû offenser, ou bien enfreindre la loi. Sauf que se figurer les choses de cette manière, ce serait écarter une partie de l'explication que Socrate donne pour nous rendre intelligible la course des événements.

En effet, le philosophe connecte le verdict de culpabilité non seulement à ses propos, mais aussi à la sensibilité politique de sa cité<sup>32</sup>. Dans l'extrait de l'*Apologie*, il est clairement entendu que tant qu'Athènes sera gouvernée par le *grand nombre*, celle-ci ne pourra interpréter que défavorablement certaines personnes. Cependant, nous devons pondérer l'importance de l'aspect quantitatif dans ce phénomène, et ce en précisant que le sort de l'homme de bien découle tout autant d'un mode de scrutin que de la composition de la foule. De la sorte, nous tablons que si la majorité des citoyens avaient été semblables à Platon, ou encore à la frange de la population qui le fréquentait, Socrate aurait été probablement acquitté, puisque ces premiers goûtaient les paroles de ce dernier.

---

<sup>31</sup> « Pratiquement partout dans son œuvre, à l'exception peut-être du *Ménexène* (239a), Platon charge le terme *isonomia* d'une connotation négative, parce qu'il servait en quelque sorte de slogan à la démocratie qu'il condamne. » Luc Brisson, 2.1.2 – *Le problème de l'isonomia* (égalité des lois) dans l'introduction de la *Lettre VII*, Flammarion, Paris, 1994, p. 143.

<sup>32</sup> « (...), dans le modèle grec, la donnée première est une entité, la *polis*. Celle-ci, corps abstrait, Etat, source et centre de l'autorité, existe par elle-même. [...] A partir de cette notion de la πόλις se détermine le statut du πολίτης celui qui est membre de la πόλις, qui y participe de droit, qui reçoit d'elle charges et privilèges. Ce statut de participant à une entité primordiale est quelque chose de spécifique, à la fois référence d'origine, (...), contrainte d'état ; tout émane de cette liaison de dépendance à la πόλις, nécessaire et suffisante à définir le πολίτης. » Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Chap. XX, *Deux modèles linguistiques de la cité*, Gallimard, 1974, p. 278-279.

Constatant l'importance de ce facteur, nous nous devons de cerner comment la sensibilité varie d'un individu à un autre. La question étant de savoir pour quelles raisons un homme peut avoir la propension à s'exprimer de telle ou telle façon, et un autre à s'offusquer ou non en écoutant son vis-à-vis. Sur la même lignée, on pourra se demander comment une cité en vient à être contrôlée par un type d'hommes plutôt que par un autre, puis s'interroger si les sensibilités sont liées à tel ou tel type de fonctionnement. Et si oui, il faudrait découvrir ce qui vient en amont. Est-ce le système politique qui induit la sensibilité, ou est-ce cette dernière qui invite à administrer autrement ? Le but est d'expliquer ce qui conditionne le rejet d'un philosophe par une cité animée démocratiquement.

D'abord, la question de la nécessité nous conduira à vérifier s'il est possible de tenir un discours vraisemblable sur les *affaires humaines*. Difficulté que nous résoudrons en couplant l'étude du discours philosophique à celle des choses sensibles. Puisque le mis en cause avance que ce sont ses prises de parole qui lui ont été préjudiciables, et qu'il s'exprime sur les natures des hommes, des cités, etc. Ainsi, la nature d'une chose sera relative aux possibilités que celle-ci renferme de par sa constitution, soit sa dynamique. Dans ce cadre, le monde intelligible ne sera pas abordé tout en sachant que les choses sont comme elles sont en tant qu'elles participent des formes. Après, attendu que l'accusé pointe les discours en tant que principaux vecteurs des sentiments ayant conduit à sa condamnation, nous déterminerons comment ce qui ressort de l'intime finit par converger pour prendre une dimension publique.

Ensuite, ayant observé qu'une parole ne saurait valoir par son seul aspect rhétorique, mais qu'elle demande à être éprouvée en contexte pour s'assurer que l'interlocuteur veuille bien ce qu'il dit, nous déplacerons la réflexion dans le champ éthique. Ainsi, nous nous attacherons à saisir comment alors que tous se proclament justes, il peut y avoir pareil écart d'interprétation entre nos antagonistes. Là, c'est la proposition socratique, en l'espèce celle tenant qu'il vaut mieux subir une injustice que la commettre, qui nous permettra de lever le voile sur les véritables intentions des différents interlocuteurs. Enfin, après avoir souligné que son éthique était impliquée par son épistémologie, nous nous focaliserons sur le caractère scientifique de la démarche du philosophe. D'abord, en appréciant la dimension politique d'un enjeu qui peut sembler de prime abord exclusivement d'ordre scientifique, soit la définition. Et pour conclure, nous nous en retournerons au procès qui est le symbole de l'impasse dans laquelle se trouvent les éléments impliqués dans notre cycle.

Première section

---

# I – Les natures de la cité

---

# 1 – Quand la parole est physique

---

## 1.1 – Est-ce que la condamnation d'un Socrate était nécessaire ?

Au détour de nos premières réflexions, nous avons exposé ce qui relève de la nécessité aux yeux du philosophe. Soit qu'à chaque fois qu'un homme similaire à Socrate se confrontera à une masse de ce genre, les événements tendront à finir de la sorte. Car si des juges ont pu lui infliger pareille sanction, c'est que ceux-ci étaient majoritaires dans l'assemblée qui siégeait lors de son procès. Le verdict étant fonction de ce facteur numérique, nous supposons qu'être marginalisé vous destine plus facilement à être voué aux gémonies. En effet, vous aurez bien beau être innocent, si vos partisans sont moins nombreux que ceux soutenant l'accusation, les chances de l'emporter sont quasi nulles puisqu'il est impossible d'imposer votre vue dans ces conditions. Ainsi, il ne suffit pas d'avoir raison, ou encore d'être dans le vrai pour l'emporter, attendu que ce qui importe en la matière, c'est d'être plus nombreux. Nous nous trouvons donc là dans un domaine éthique à devoir prendre en compte un élément qui lui est totalement étranger, soit le nombre de personnes adhérant à une conception de la réalité.

Ensuite, il apparaît que si être un homme de bien vaut récrimination, c'est qu'entre eux les concitoyens (se) distinguent autrement qu'en comptant les gens qui les soutiennent. Ici, il faut noter la différence entre le processus entourant la *qualification* d'une personne et les *qualités* qui lui sont propres. Bien que la qualification dépende étroitement d'un aspect quantitatif, ce sont les qualités qui pour commencer orientent le vote. Sous cet angle, la prise de décision judiciaire semble déterminée *in fine* par un ensemble de choses extérieures à l'individu, soit la cité, et en amont par celles qui lui sont intrinsèques. Le problème, c'est qu'en plus de converger avec la position d'Arendt, cette extrapolation ne cadre déjà pas avec le reste du corpus platonicien. Alors avant même de poursuivre ce raisonnement, nous devons effectuer un détour afin de s'assurer que Platon pouvait rapporter la notion de *nécessité* aux *affaires humaines*.

En nous référant au *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, nous trouvons comme signification pour ἀνάγκη « nécessité, contrainte »<sup>33</sup>, avec un peu plus d'une vingtaine d'occurrences. Ce que je vous propose de faire, c'est d'abord de cibler l'usage qui en est fait dans un dialogue précis, puis d'observer les différents sens que ce mot peut recouvrir. Une fois cela fait, nous pourrions éprouver notre interprétation en lien avec notre sujet, soit la condamnation à mort de Socrate en particulier, et les *affaires humaines* en général. Si mon choix s'arrête au *Phédon* pour la présente démonstration, c'est que l'origine étymologique du mot *nécessité* a partie liée avec l'objet des discussions dans ce dialogue, en l'espèce la mort<sup>34</sup>. Le contexte est le suivant. La sérénité de Socrate à la veille de son exécution interroge ses disciples, la question étant de savoir s'il a pris la pleine mesure de la gravité du moment. Conscient de leurs tourments, ce premier tentera de les rassurer en se basant sur la connaissance du lot commun à tous. Ainsi, au passage 62c (πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ), nous trouvons une acception de *nécessité* signifiant par métonymie la mort. En nous expliquant que la mort nous est envoyée par le dieu, qu'elle nous est en sorte destinée, nous comprenons qu'elle est inévitable. Nos existences de fait impliquent cet évènement.

La *nécessité* vise ici ce qui est inhérent à un groupe de choses caractérisées par un ou plusieurs points communs. Pour exemple, chez l'homme la mort est un passage obligé, alors que pour un dieu il en va tout autrement. Ce qui apparaît, c'est que si nous regardons une nécessité comme ce qui est relatif à tous les éléments appartenant à un ensemble, il apparaît difficile à ce stade de poser que le rejet d'un Socrate par Athènes ressorte de l'ἀνάγκη. Car l'on peut vivre sans être philosophe, cet engagement n'est pas à mettre sur le même pied d'égalité que la respiration, l'alimentation, etc. Qui plus est, être un *homme de bien* en démocratie n'implique pas que vous deviez être inquieté par la justice. Pour rappel, les élèves et amis du philosophe n'ont pas subi un sort identique au sien, et ce alors que la foule pouvait les associer à lui en raison de son propre discours<sup>35</sup>. Quand bien même le sort de ses compagnons de routes différa grandement de celui de l'accusé, il est cependant intéressant de noter que Platon a connu des difficultés qui ne sont pas sans rappeler celles ayant coûté la vie à son maître lors de ses passages en Sicile (voir *La Lettre VII*). Si nous ne pouvons pas parler d'uniformité

<sup>33</sup> Édouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 38-39.

<sup>34</sup> Vous connaissez déjà ἀναγκαζω, *j'oblige*. Le sens de *nécessité* de ἀνάγκη doit résulter d'un affaiblissement du sens primitif, car dans les autres langues indo-européennes les mots qui lui sont apparentés (*henkan* en hittite et *ankou* en breton) signifient mort. Jean-Victor Vernhes, *Initiation au grec ancien*, Ophrys, 2003, p. 45.

<sup>35</sup> *Apologie de Socrate*, 33d-34a, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992. Dans ce passage, l'accusé propose crânement à Méléto, soit à l'accusation, de citer à comparaître l'entourage de ce premier. Nous trouvons au détour de cette énumération mention de l'auteur.



pour la réaction hostile à un discours philosophique, il semble néanmoins acté que celle-ci est fréquemment liée à la conjonction d'un élément en contexte que nous devons étudier de plus près.

Au 108c, nous trouvons une seconde acception d'ἀνάγκη : « *et quand les temps sont venus, la nécessité la mène jusqu'au séjour qui lui convient* (ὅν ἐλθόντων ὑπ'ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν). » Là, il s'agit de décrire le parcours d'une âme après la mort selon le comportement que l'individu aura eu de son vivant (107d-108b). La nécessité dans ce cas s'entend à nouveau comme un événement inéluctable auquel l'âme ne saurait réchapper. Ce qui diffère de la référence précédente, c'est que la nécessité n'est pas interne ou propre au fonctionnement de l'organisme en cause. Auparavant, nous avions un corps qui de par sa nature ne pouvait que dépérir. Ce processus une fois entamé ne pouvait se conclure que par la mort. Dans ce cas, la nécessité était ce qui est relatif à une catégorie d'êtres. On ne peut être un homme sans être mortel. En l'espèce, si l'âme est dirigée vers un lieu idoine, ce n'est pas tant qu'elle soit programmée pour aller ici plutôt qu'ailleurs, c'est que *c'est dans l'ordre des choses*. Il y a un *cosmos*, et en son sein chaque être occupe la place qu'il doit au moment où il le doit.

Sous cet aspect, la nécessité serait la disposition générale qui s'impose à toute volonté, y compris celle d'une psyché particulièrement récalcitrante. Si les choses ne peuvent tout simplement pas être autrement qu'elles sont actuellement, c'est donc au regard du fonctionnement de l'ensemble auquel celles-ci appartiennent. Les choses participent d'une organisation. Elles n'ont pas de liberté totale de mouvement, ou encore d'action. Les phénomènes qui les entourent s'apprécient à partir des règles s'appliquant à la matière dans cet univers. Si les choses subsistent ainsi, c'est que leur développement est contraint par ce niveau supérieur. Nous avons un usage similaire de ce terme au 108e-109a au travers de l'observation de notre planète. « Car un objet bien équilibré, placé au milieu d'un contenant homogène, ne pourra pencher ni plus ni moins d'un côté que de l'autre ; mais étant homogène lui-même, il reste à sa place, sans pencher. » Il est entendu que si la Terre ne saurait tomber, c'est bien parce qu'elle est constituée de telle sorte, et située dans tel endroit précis de l'univers, lui-même composé de tel et tel élément, etc.<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *Phédon*, 109a, traduction Renée et Bernard Piетtre, Librairie Générale Française, 1992.

Le dernier sens exploité est au 76e « (...), et si enfin nous lui comparons les réalités sensibles (καὶ ταῦτα ἐκείνη ἀπεικάζομεν), alors l'existence de ces essences implique nécessairement que notre âme existe, et qu'elle existait avant notre naissance (ἀναγκαῖον, οὕτως ὡσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς). Mais s'il n'en est rien, alors tout notre raisonnement serait vain (εἰ δὲ μὴ ἔστι ταῦτα, ἄλλως ἂν ὁ λόγος οὗτος εἰρημένος εἴη). ». Je vais commencer en précisant que la nécessité ici n'a pas trait à la nature de la chose discutée. Ce qui est visé sous ce concept, c'est ce qui soutient un raisonnement. Si j'ai posé **A**, alors, à moins de vouloir rentrer en contradiction avec ce que je viens de dire, je dois poursuivre sur cette base, car il est impossible de soutenir à la fois **A** et Non-**A**. Si je vous confie cinq cailloux, et que vous m'en rendez deux, il est nécessaire que vous en ayez plus que trois en votre possession, etc. Là, il s'agit de la logique contraignant les différents interlocuteurs. Sans elle nous ne pourrions pas articuler nos propositions pour construire un argument. Qu'importe ce qu'ils pensent, ils ne peuvent aller contre la règle qui pourvoit un sens à leurs discours. Même si nous disposons d'autres occurrences dans le *Phédon*, je vais m'arrêter ici, car je crois avoir recouvert les différentes acceptions que pouvait avoir ἀνάγκη dans le corpus platonicien.

Ainsi, nous pourrions scinder les sens d'ἀνάγκη en deux, avec un sens fort, et un autre plus faible. Un premier serait lié au *cosmos*, ainsi de par leur constitution, ou l'ordre des choses, les événements ne peuvent se dérouler différemment. Chez les hommes, il est nécessaire de mourir, l'eau doit entrer en ébullition à cent degrés Celsius, etc. Ensuite, nous avons une seconde acception qui serait plus de l'ordre de la contrainte imposée par un raisonnement. Pour exemple, la conditionnelle ne peut être vraie si **A** de son côté est faux, et de l'autre **B** est vrai, ou une conjonction ne peut être vraie que si ses conjoints sont tous vrais, etc. En allemand on retrouve cette même distinction avec *können* d'un côté, et *dürfen* d'un autre. « Je ne peux pas respirer sous l'eau », et « je ne peux pas fumer dans cette pièce » sont des propositions qui ne renvoient pas à la même idée en terme de contrainte, ou encore de possibilité. Maintenant que nous avons déterminé quel usage faisait Platon du concept de *nécessité*, il nous faut vérifier si sa notion était compatible avec le champ des *affaires humaines*. Et ce afin de savoir si oui ou non celui-ci aurait pu penser que la condamnation à mort de Socrate était nécessaire. Au vu de ce qui est ressorti de cette courte enquête, nous pouvons écarter le sens fort, car la conjonction d'un philosophe à une cité démocratique n'implique pas automatiquement un rejet aussi radical. Donc peut-être nous faut-il ici chercher le sens d'ἀνάγκη du côté d'une contrainte inhérente au raisonnement soutenu par Socrate.

## 1.2 – Peut-on tenir un discours vraisemblable sur le monde sensible ?

« Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer à faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours (τί τὸ ὄν ἀεὶ), sans jamais devenir (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), et qu'est-ce qui devient toujours (καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ), sans jamais être (ὄν δὲ οὐδέποτε) ? De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle (Τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), ce qui toujours reste identique (ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν). En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle (τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν), ce qui naît et se corrompt (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον), ce qui n'est réellement jamais (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). »<sup>37</sup>

À la lecture de ce passage du *Timée*, l'affirmation d'Arendt pourrait sembler être une transposition moderne de Platon, tant la possibilité d'achever l'analyse d'une chose semble conditionnée à la nature de cette dernière. Car aux yeux de l'auteur, la notion de nécessité implique des choses demeurant à l'identique, soit à qui il manquerait la possibilité de changer. Si je peux prévoir cela, ce n'est pas tant que je sois perspicace, c'est juste que j'ai pu observer qu'il n'y avait rien à attendre d'autre de cet objet. J'étais ainsi assuré du résultat. Un homme est destiné à mourir, la Terre à rester en suspension, etc. Une fois cela posé, il appert que ce sont principalement les choses appartenant au monde intelligible qui peuvent *faire l'objet d'une explication rationnelle*, ce qui par voie de conséquence exclut clairement les *affaires humaines*. Affaires qui par définition sont sujettes à évolutions chez un même individu, ou encore à des changements en passant d'une personne à une autre. L'homme passe du stade d'enfant à adulte, ou peut changer au cours de sa vie d'opinion politique. Quand un citoyen connaîtra des difficultés judiciaires, un autre sera épargné, etc. S'il y n'a pas de nécessité en ce domaine, cela signifie que nous faisons face à un nombre quasi illimité de possibilités, soit à une forme de chaos. Alors, comment dans ce cas soutenir que l'on pourrait déduire de l'observation des hommes leurs trajectoires, si derrière l'écran phénoménal, il n'y a pas un ordre supérieur à déceler, ordre qui nous permettrait d'écarter certaines éventualités pour en retenir d'autres ?

« Ce sentiment s'apparente (Προσέοικεν δὲ δὴ τινὶ μοι τοιῶδε τὸ πάθος), me semble-t-il, à celui qu'on éprouve quand, (...), on ressent l'envie de voir ces animaux bouger, rivaliser au combat en se comportant comme le laisse

<sup>37</sup> *Timée*, 27d-28a, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2001.

prévoir leur constitution physique (κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τὶ τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων). Voilà bien le sentiment que j'éprouve à l'égard de la cité dont je viens de décrire la constitution (ταῦτὸν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἣν διήλθομεν). »<sup>38</sup>

Alors que le débat paraissait à ce stade pour le moins clos, cet extrait offre de nous sortir de l'impasse, et ce en dévoilant une méthode pour suppléer aux difficultés inhérentes à l'étude d'objets changeant en permanence. Ce qui nous est enseigné dans ce passage du *Timée*, c'est qu'après avoir observé une chose sensible, Socrate éprouve un sentiment (πάθος). Sentiment que je qualifierai de raisonné. Le philosophe illustre son propos en s'en référant d'abord aux comportements d'animaux, puis au développement d'une cité. Ainsi, il regarde une chose, et partant de ce que son apparence laisse entrevoir comme possibilité (τὶ τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων), celui-ci table qu'elle prendra telle direction plutôt qu'une autre. De la sorte, nous avons confirmation qu'il est bien permis d'attendre un développement précis de choses sensibles, le tout sans entrer pour autant en contradiction avec la doctrine de Platon. Puisque la connaissance d'un modèle nous permet d'avoir *une opinion droite* quant aux limites de ses transformations<sup>39</sup>. Pour exemple, si je vois tel animal, je m'attends à telles séries de mouvements, ou encore à des comportements. Et en la matière, l'ordre de précision peut aller jusqu'à écarter certaines choses en raison des limites biomécaniques de l'être en question. Ainsi, je ne vais pas m'imaginer des courses similaires entre un éléphant et un guépard, ni que le premier puisse grimper à un arbre comme le dernier.

Il en sera de même pour une chose aussi complexe qu'une ville incarnée par ses habitants. Si je m'installe dans une cité comme Athènes, au vu des mœurs, de son fonctionnement politique, je m'attends à des bouleversements typiques de ce genre de société. Soit l'avènement d'une tyrannie, ou d'une guerre civile. Tandis que je me figurerais tout autre chose si je me situais cette fois à Sparte. Et ce parce que ses citoyens ont d'autres coutumes, un rapport différent aux richesses, puis ce n'est pas une démocratie, etc. Là, je concevrais qu'il puisse y avoir des aspirations révolutionnaires pour changer la donne d'un système sclérosé, etc. Certes, ces choses sont soumises au devenir, mais en tant que celles-ci sont constituées d'une façon et non d'une autre, je peux m'attendre raisonnablement à certains déroulés des événements. Car bien qu'elles soient soumises aux évolutions propres à ceux de leur espèce, ou

<sup>38</sup> *Ibid.*, 19b-c.

<sup>39</sup> « Et celui qui, pourvu d'une opinion droite à propos d'une réalité quelconque, y ajoute la différence que présente cette chose par rapport aux autres, celui-là se trouvera posséder la science de ce dont il avait seulement l'opinion. » *Théétète*, 208e, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

encore que chaque individu soit singulier, leur modèle impose un nombre limité de variables. Tout n'est pas possible. La forme contraint, et par-là nous informe de ce qui peut le plus probablement arriver. Ce qu'il nous manque maintenant, c'est de savoir comment présager ce que peut faire un homme au regard de ses capacités.

« Puisque le discours a le pouvoir de conduire l'âme (ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα), il faut que celui qui veut devenir un rhéteur sache combien il y a d'espèce d'âmes (τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἶδη ἔχει). [...] Une fois ces distinctions faites, on passe au discours : combien il y en a d'espèces, et de quelles sortes est chacun. Cela étant, pour la raison que j'ai dite, tels hommes sont persuadés, pour d'autres raisons tels autres, ne sont pas persuadés (οἱ μὲν οὖν τοιοῖδε ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν ἐς τὰ τοιάδε εὐπειθεῖς, οἱ δὲ τοιοῖδε διὰ τὰδε δυσπειθεῖς). Une fois que l'on a une idée suffisante de cela (δεῖ δὴ ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα), il faut poursuivre l'examen dans la pratique et au niveau des actions (μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα). Lorsque l'on peut dire de manière suffisante quel type d'homme est persuadé par quel type de discours (Ὅταν δὲ εἰπεῖν τε ἰκανῶς ἔχη οἷος ὑφ' οἷων πείθεται). [...] ; lorsqu'on est capable, cet homme étant là, de le percer à jour et de se dire à soi-même : voilà l'homme, voilà la nature dont autrefois on me parlait (οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ φύσις περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι), (...), alors on possède l'art à la perfection et de la plus belle façon (καλῶς τε καὶ τελῶς ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειρασμένη). »<sup>40</sup>

Dans cet extrait, il y a toute une méthode pour savoir ce qu'il y a à attendre d'une chose. D'abord le philosophe classe des éléments selon leur appartenance à une espèce, les âmes sont rangées avec les âmes, les discours avec les discours, etc. Puis, il y a une distinction opérée entre ceux ainsi regroupés en fonction d'une autre similarité, les âmes réceptives à tel discours sont mises d'un côté, etc. Enfin, Socrate relate ce qui a été recoupé de la sorte afin de mettre en évidence d'éventuelles connexions. Sous cet angle, il est entendu que dire que telle âme réagit comme cela à telle prise de parole, c'est se prononcer sur sa nature (φύσις), soit ce qu'il y a à attendre d'elle. Et si je considère ici que l'attente est raisonnablement fondée, c'est qu'elle est basée sur un *assez* grand nombre d'occurrences. En effet, si régulièrement je vois que tel évènement est concomitant avec la conjonction de certaines choses, je suis conduit à attendre un déroulé plutôt qu'un autre.

<sup>40</sup> *Phèdre*, 271c-272a, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

Le terme *ἰκανῶς*, traduit en l'occasion par *assez*, n'indique pas seulement que l'on met un point d'arrêt à notre réflexion parce que l'on aurait collecté suffisamment de données, mais aussi qu'une limite physique est atteinte. Certes, les choses changent, mais quand elles le font, celles-ci tendent à le faire d'une certaine manière en raison d'une forme donnée qui leur impose un mode de fonctionnement. Mode qui de fait plafonne le nombre de conséquences possibles. Alors quand nous actons que le devenir d'une chose est *figé*, nous ne faisons pas seulement étalage de notre avis, nous signifions aussi par là même la limite de ce qui peut arriver. Notre attente est fondée parce que la nature des choses est fixe. Puisque même si tout change, les modifications s'opèrent à l'identique. Un homme est mort, meurt, va mourir, de l'eau a gelé, gèle, gèlera à zéro degré Celsius, etc. Nous pouvons donc tenir un discours vraisemblable sur le monde sensible.

Toute chose n'étant pas égale par ailleurs, il est entendu dans ce cadre que plus l'objet est *idéal*, plus il est facile d'envisager son avenir. En effet, il sera toujours plus aisé d'apprécier la trajectoire d'une planète, que celle d'un homme, car la première est moins soumise à des variables que ce dernier. Alors oui, on peut déduire une suite d'évènements dans les *affaires humaines*. Cependant, il faut accepter que le degré de précision ne sera pas le même que celui que l'on peut escompter des corps célestes, ou de la matière dont sont constitués les êtres, etc. Il me faut cependant avertir le lecteur, ce que nous pouvons déterminer, c'est une direction générale, et en aucun cas le chemin particulier qu'empruntera tel ou tel individu. Ainsi, lorsque Socrate recourt à *αἰρεῖν*, traduit ici par *condamner*, au travers de quatre temporalités, il convient que les choses changent, mais que ce faisant celles-ci tendent à prendre une même orientation. Nous trouvons donc dans l'ordre suivant un présent (*τοῦτ' ἔστιν ὃ ἐμὲ αἰρεῖ*), puis un subjonctif (*ἐάνπερ αἰρή*). En effet, Socrate annonçant le verdict avant qu'il ne soit prononcé, son verdict demeure à ce moment encore hypothétique. Après, il y a un parfait qui ancre ce processus dans la durée (*ἤρηκεν*). Et enfin un futur assertant que ce cycle se poursuivra indépendamment de lui, ainsi que des acteurs impliqués actuellement (*αἰρήσει*).

Ce qui caractérise un homme, c'est une corpulence, une âme, etc., soit ce qu'il a en commun avec tous ceux de son espèce. Et il est entendu que ces similarités ne gommant pas le fait que chaque être soit exceptionnel, car la combinaison des éléments qui le constituent est unique. Ainsi, nous posons qu'aucune personne n'est dotée exactement des mêmes qualités et en même quantité qu'une autre. Et que de plus, le même individu à deux moments de sa vie pré-

sentera des différences permettant de statuer qu'il a évolué. Un enfant devenant adulte, un homme devenant marin, le démocrate d'un jour soutenant une oligarchie, etc. Ainsi, nous reconnaissons volontiers que les *hommes de bien* évoqués par Socrate étaient différents de lui, et qu'il en va de même pour l'assemblée des juges. Puisque ce ne sont clairement pas les mêmes personnes qui ont pu siéger à l'assemblée durant tout ce laps de temps. Si nous maintenons notre prétention à discourir sur des choses changeantes, c'est que nous retrouvons régulièrement des marques analogues pour distinguer les éléments impliqués. Et que de plus, les choses tendent généralement à tourner d'une façon plutôt qu'une autre. Observant cela, nous soutenons que certes il y a des transformations, mais que les choses restent à un certain niveau à l'identique. Sachant que la déductibilité de la condamnation d'un Socrate dépendait de la répétition de processus donnés, à l'avenir je préférerai la notion de *régularité* à celle de *nécessité*, et ce afin de préciser où doit nous emporter ce projet.

Dès le début, notre analyse du verdict de Socrate supposait que si ce dernier avait été condamné, c'était à cause de sa nature ainsi que du type de cité dans laquelle il évoluait. Sa démonstration s'appuyait sur l'observation de cas passés qui lui enseignèrent que génération après génération, les mêmes éléments étaient impliqués. En l'espèce, ce qui apparaissait, c'est que l'appartenance à un groupe social fixait les devenirs des personnes. Ainsi, nous avons là à prendre en compte dans nos calculs des critères tout à la fois d'ordre quantitatif et qualitatif. Est-ce que oui ou non le citoyen visé par mon étude appartient à la majorité ? Si oui, il a objectivement plus de chance d'être acquitté à cause du mode de scrutin. Est-il philosophe, ou un homme de bien ? Si oui, alors il a plus de chance de se faire condamner qu'un citoyen lambda, car l'image que se fait le grand nombre de ce type d'homme est négative. Tout le long de son raisonnement, il est tenu que c'est la conjonction des éléments listés, éléments issus de catégories type qui plus est dans un environnement propice, qui produit ce verdict de culpabilité. S'étant déjà comportée de la sorte avec d'autres de son espèce, et là avec lui à présent, la cité démocratique de par sa nature était appelée à le faire à nouveau. Ce que le philosophe attend, ce n'est pas l'inéluctable, mais bien une variation à l'identique.

La méthode de Socrate nous ayant permis de discourir du monde sensible, tâchons maintenant de sortir de l'impasse dans laquelle la performance tangible de ce dernier nous place<sup>41</sup>. Car il

---

<sup>41</sup> « La compétence, c'est l'homme abstraction faite des contraintes liées à la situation ; la performance, c'est l'homme pris dans les contraintes des situations qui déterminent ses actes de paroles. » Basil Bernstein, *Langage et classes sociales – Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Chap. 9 – Classe sociale, langage et

est apparu que des événements sont bien déductibles contrairement à ce qu'avancait Arendt. D'abord, nous devons convenir avec cette dernière qu'il n'y a pas de *vérités de raison* dans les affaires humaines pour ce qui est du particulier. Effectivement, au sujet de la condamnation de l'accusé, cela aurait pu lui arriver ou non sans que l'ordre du monde en soit pour autant chamboulé. C'est donc bien que ce verdict n'avait là rien de nécessaire, et que c'est acté, il n'y a pas de systématisme pour ce qui est de l'ordre du fortuit. Nous ajoutons même que sans les sources historiques relatant cet événement, nous n'en parlerions tout simplement pas. Et ce puisque nous n'aurions pas été en mesure de le déduire par les calculs les plus savants. Nous pouvons donc continuer avec Arendt de nous inquiéter du révisionnisme, car la *vérité de fait* est toujours aussi fragile<sup>42</sup>. Mais en tant que le rejet d'un Socrate par Athènes participe d'un cycle, sa condamnation présente une forme de régularité qui nous permet d'en parler. C'est ce que nous pouvons attendre raisonnablement. Par cycle, il faut entendre ce qui se répète à compter du moment où il y a la conjonction de certains éléments. Envisageons cela comme une boucle, avec au départ une génération, suivi d'un développement, et enfin une corruption.

Au départ, des éléments sont réunis, et de leurs interconnexions répétées émergeront des dynamiques individuelles, et collectives. Après, il nous vient un développement précis. Chaque élément lié au phénomène global évoluera en fonction de ses caractéristiques propres, ainsi que des relations avec les autres participants. Nous avons là un jeu mutuel de contraintes. L'activité des uns renvoyant à la passivité des autres à tour de rôle. Je subis une influence en vous écoutant. Ce sera l'inverse quand je vous adresserai la parole. Ainsi, j'ai un potentiel au départ bridé de par ma constitution, mais qui sera d'autant plus sujet à variation que je n'évolue pas seul dans la cité. La présence d'un interlocuteur selon nos sensibilités politiques respectives pourra d'autant plus, ou d'autant moins m'affecter. Si vous appartenez au même parti que moi, alors je serais plus enclin à accepter ce que vous me dites, etc. Si vous êtes mon adversaire déclaré, je serais plus rétif.

---

socialisation, traduction Jean-Claude Chamboredon, Les Editions de Minuit, 1975, p. 227.

<sup>42</sup> « Les chances qu'a la vérité de fait de survivre à l'assaut du pouvoir sont effectivement très minces ; elle est toujours en danger d'être mise hors du monde, par des manœuvres, non seulement pour un temps, mais, virtuellement, pour toujours. Les faits et les événements sont choses infiniment plus fragiles que les axiomes, (...) ; ils adviennent dans le champ perpétuellement changeant des affaires humaines, (...) » Hannah Arendt, *La crise de la culture, Vérité et politique I*, traduction Patrick Levy, Gallimard, 1972, p. 294 - 295.



Ce sont ces limites que nous cherchons à établir pour savoir ce que nous avons à attendre, car ce sont elles qui définissent les natures des choses. Enfin, le tout s'achève avec la corruption de l'ensemble. Chacun des éléments a épuisé ses possibilités. Ils ont fait tout ce qu'ils ont pu, aidés en cela, ou encore entravés par les circonstances. Circonstances que j'aurais estimé propices, si j'appartenais à la majorité, défavorables si j'étais philosophe, etc. La boucle est bouclée. Un autre cycle s'amorcera avec des éléments différents pour ce qui est de leurs particularités, mais qui conserveront exactement les mêmes spécificités que leurs prédécesseurs.

Qu'importe la localité, qu'importe l'époque, ainsi que les intervenants. Au fond, c'est un même phénomène qui s'enclenche du fait de la réunion de certaines conditions. Si nous savons quoi attendre, c'est que nous reconnaissons les choses au travers des variations qui leurs sont propres. Ici, il apparaît clairement qu'il y a un événement singulier à compter du moment où le philosophe se trouve confronté à une masse omnipotente. En premier lieu, nous tenons que ce qui se produit advient bien à cause de Socrate, car par ailleurs nous ne notons pas de réaction pareille lorsqu'un citoyen lambda s'exprime. Dans un second temps, nous remarquons que ce qui arrive se déroule aussi de la sorte à cause de la sensibilité de la foule. Par comparaison, le fait que les compagnons de route du philosophe trouvaient son discours aimable, nous induit à considérer que celui-ci était humainement supportable. Il n'y avait donc pas de nécessité à entrer en colère quand un homme de bien exposait ses convictions. Partant de là, nous en concluons qu'il y a une sensibilité politique qui induit une forme d'irascibilité à l'écoute de paroles socratiques. Susceptibilité qui est inhérente à la démocratie. Pour finir, nous tenons que le philosophe est légitime pour s'exprimer en la matière. Et ce puisqu'il a démontré sa capacité à déduire qu'il allait être condamné en comparant plusieurs courses d'événements spécifiques.

### **1.3 – Comment les verdicts des uns expliquent ceux des autres ?**

« Vous croyez peut-être, Messieurs, que me voilà perdu faute d'avoir su prononcer les discours qui m'auraient permis de vous persuader, si j'avais cru devoir tout faire et tout dire en vue de l'acquiescement. Si me voilà perdu, ce n'est assurément pas faute de savoir parler (οὐ μέντοι λόγων), mais faute d'audace et d'impudence, et pour n'avoir pas voulu adresser les propos qui vous auraient été les plus agréables à entendre (καὶ τοῦ μὴ ἐθέλειν λέγειν πρὸς ὑμᾶς τοιαῦτα οἷ' ἂν ὑμῖν μὲν ἥδιστα ἦν ἀκούειν),

avec lamentations, gémissements, et tant d'autres attitudes et paroles indignes de moi, je vous assure, comme ce que vous entendez d'habitude des autres accusés (οἷα δὴ καὶ εἴθισθε ὑμεῖς τῶν ἄλλων ἀκούειν). »<sup>43</sup>

Ici, la régularité du rejet du philosophe repose sur la relation entre deux cas de figure. En premier lieu, nous voyons que si le philosophe est reconnu coupable, c'est seulement parce qu'il a égratigné ses juges. Alors, en assignant au fait de tenir un discours déplaisant le symbole **A**, et au fait pour une assemblée de condamner l'accusé le symbole **B**, nous pouvons représenter l'évènement sous la forme d'une conditionnelle : Si **A**, alors **B**. Puis, en se basant sur ce que Socrate perçoit *d'habitude des autres accusés*, nous obtenons la contraposée à notre premier cas de figure : Si **non-A** (amadouer s'opposant au fait de blesser), alors **non-B** (être reconnu innocent étant contraire qu'être déclaré coupable). Comment dans ce cas pourrions-nous décider de ce qu'il y a à attendre à chaque fois ? Et ce, puisque pour des situations similaires, dans les deux cas, il s'agit de juger des citoyens en passant par une seule procédure, d'un côté nous observons une nette différence de rapport entre la personne et le tribunal, et d'un autre en fin de course les deux résultats sont diamétralement opposés.

Bien que ces tableaux soient proches au niveau du contenu, ils se distinguent néanmoins pour ce qui en est de la composition, ainsi que des relations entre éléments, car en passant de la conditionnelle à sa contraposée, nous ne faisons plus mention du même type d'homme. Donc, hormis le corps électoral de l'Héliée, les choses diffèrent du tout au tout. Ce qu'il nous faut donc découvrir, c'est pour quelle raison tel ou tel sentiment émerge selon la nature de l'interlocuteur dans la même assemblée. D'un côté, il y a des personnes pareilles à Socrate qui se comptent parmi les *hommes de bien*, de l'autre ceux que nous incluons dans *le grand nombre*. Ce qui nous permet de les distinguer, alors qu'ils appartiennent à une seule catégorie, en l'espèce celle des citoyens, ce sont leurs qualités respectives. Il est tenu que si ces deux sortes d'hommes sont de natures opposées, c'est que ce dont les uns sont pourvus, les autres en sont privés. D'une part, nous avons l'*audace*, ainsi que de l'*impudence* dont le philosophe saura faire montre, de l'autre la flagornerie, la crainte de la mort qui sont l'apanage de la foule. Et si nous tenons que c'est sa différence de nature qui a le plus certainement conduit à sa condamnation, c'est que Socrate affirme qu'il n'a pas pu se plier aux artifices qui lui auraient assuré un verdict favorable. Car pour ce faire, il aurait fallu qu'il soit doté de toutes autres caractéristiques que les siennes.

<sup>43</sup> *Apologie de Socrate*, 38d-e, traduction Renée et Bernard Piétte, Librairie Générale Française, 1992.

Dans ce cadre, si les relations entre l'accusé et l'assemblée peuvent changer du tout au tout, c'est qu'il faut avoir l'assentiment de la majorité pour obtenir une décision en sa faveur dans une démocratie. Ainsi, il est acquis qu'un discours sera rejeté dès lors qu'il froissera l'opinion publique. Attendu que les juges se montreront magnanimes ou sévères, selon qu'ils se sentent respectés ou non, nous en déduisons que l'audace du philosophe va plutôt desservir sa défense, et qu'à l'opposé des supplications par exemple tendrait à la renforcer. Si nous nous attendons à un certain verdict plutôt qu'un autre, c'est qu'après une assez longue suite d'observations, nous connaissons les limites des éléments impliqués dans ce phénomène. De la sorte, là où une personne s'exprimera sous les brouhahas, nous estimerons que son discours est perçu comme étant impertinent. Tandis que si un autre s'exprime dans un silence approbateur, nous conviendrons que le public adhère à ses propos. L'étude visant autant les natures de la cité, que la physique platonicienne, on notera que c'est bien parce que les choses renferment un nombre limité de possibilités dans un milieu donné, que nous approchons de ce qui arrivera le plus vraisemblablement.

Au-delà de la méthode pour repérer ce qu'il y a de fixe dans un monde changeant, il est capital de saisir que se prononcer quant à la probabilité du verdict, c'est implicitement reconnaître qu'il y a en fait deux sortes de procès, dont chaque issue est fonction de la nature de l'accusé. C'est donc soutenir qu'il n'y a pas de changement effectif à proprement parler lorsque nous passons d'un homme de bien à un autre citoyen adhérant aux valeurs démocratiques. Car bien que nous traitions d'une seule chose, un procès, nous visons en fait deux devenirs distincts l'un de l'autre. Puisqu'attendu que chaque homme choisit une voie relative à sa constitution, c'est en fait un déroulement spécifique à sa variation que nous observons. Soit tout procès est un chemin : le premier Alpha diffère d'un autre Oméga au niveau du parcours, ainsi que par la conclusion. Nous tenons que ces deux n'évoluent pas, et ce au sens où le chemin Alpha ne se transformera jamais en Oméga, etc. Dans ce cadre, il est posé qu'il découlera toujours d'Alpha une condamnation, et d'Oméga un acquittement. Ainsi, il est posé qu'un homme de bien est de telle nature dans la mesure où il empruntera le premier, tandis qu'un autre sera caractéristique de la majorité en tant qu'il choisit le second.

Si un philosophe suit la voie Alpha, c'est qu'il a une sensibilité qui l'incite à se comporter de la sorte. Sensibilité dont suivra un type de discours qui à son tour motivera les juges à le regarder sous un certain angle. Il est tenu pareillement que la sensibilité de son auditoire influe-

ra sur la réception de ce discours. Si le juge est du même bord que l'homme de bien, nous présageons que ce sera positif, et que si ce premier est un adversaire, l'avis sera négatif. Ainsi, nous comprenons que les mêmes gestes, paroles, etc. seront reçus diversement selon la nature de l'interlocuteur et celle de l'auditoire. Alors au vu de la configuration sociale, et du mode de scrutin, il est plus probable que l'assemblée votera pour condamner le philosophe. Sous cet angle, il est donc entendu que la fin de parcours est dictée par la combinaison des différentes natures. Et ce, puisque pour commencer c'est la spécificité du philosophe qui a motivé son attitude. Attitude précise qui aura ensuite affecté les juges d'une façon précise, et non d'une autre, etc. Tandis que sur l'autre voie, un citoyen lambda se fera charmeur, affable, ou tantôt il s'efforcera d'inspirer la pitié, etc. Car de par sa proximité avec les valeurs démocratiques, il conçoit tout l'intérêt qu'il y a à faire plaisir afin de préserver son existence. Cela lui vient naturellement à l'esprit. Et compte tenu de la proportion de personnes ayant sa sensibilité, nous en déduisons que celui-là aura alors les plus grandes chances d'être acquitté.

Dans ce schème<sup>44</sup>, si nous nous attendons raisonnablement à ce qu'une personne subisse tel sort plutôt qu'un autre, c'est que nous avons connaissance des possibilités que renferme la voie que celle-ci emprunte. Voie qui est relative à sa nature, c'est la variation à l'identique. Si une conjonction d'éléments produit peu ou prou les mêmes conclusions, c'est qu'il s'agit là de limites naturelles. Ainsi, je n'escompte pas qu'un lapin ait le même comportement qu'un renard dans un poulailler, et je ne m'imagine pas plus qu'un philosophe joue la comédie pour se défendre d'accusations aussi graves soient-elles, comme pourrait le faire le tout-venant. Ce sur quoi je veux attirer l'attention, c'est que bien que ces deux éventualités découlent de la scission d'un premier modèle, mettons l'homme originel dont seraient issus le philosophe et le citoyen démocrate, reste néanmoins que ces divergences participent de l'animation d'un seul cycle. Et ce, car la conditionnelle (Si **A**, alors **B**) ainsi que son opposée (Si **non-A**, alors **non-B**) sont l'endroit et l'envers d'une seule règle de fonctionnement.

En clair, l'une se déduit de l'autre. Puisque si dans un système donné, déplaire à la foule vous assure plutôt d'être condamné, il en suit qu'en adoptant l'attitude contraire vous soyez acquitté. Et à cette hauteur de vue, il apparaît que les devenir de ces deux types opposés sont cependant étroitement relatés en tant qu'ils agissent et pâtissent d'un seul ordre des choses. Pré-

---

<sup>44</sup> « Un schème est la structure ou l'organisation des actions, telles qu'elles se transfèrent ou se généralisent lors de la répétition de cette action en des circonstances semblables ou analogues. » Jean Piaget et Bärbel Inhelder, *Psychologie de l'enfant*, Chap. I. *L'intelligence sensori-moteur*, I. *L'intelligence sensori-moteur*, Quadrige, 2011, p. 16.

cédemment, il avait été fait mention du *cosmos* quand il s'agissait d'établir quel sens recouvrait le mot *nécessité* dans le corpus platonicien. Lors, le sens fort d'*ἀνάγκη* s'appliquait tantôt à une âme quand elle se rendait là où elle devait, tantôt pour dire pourquoi la Terre demeurerait en suspension. Et ce, parce que leurs devenir étaient relatifs à ce qui régissait le fonctionnement de l'univers auquel celles-ci appartenaient. Et de la sorte, nous convenions que ces choses étaient fonction d'un ordonnancement qui leur était supérieur.

De même, nous tenons que bien que leurs devenir soient distincts, les philosophes, les juges, la foule ne s'en rapportent pas moins les uns aux autres en toute cohérence<sup>45</sup>. Cohérence qui est aux hommes, ce que le cosmos est aux astres, ce que la matière est aux corps, etc. Et sous cet angle, les différents chemins possibles apparaissent être les circuits d'une seule machine sociale. En l'espèce, la cité démocratique. Si nous tenons que l'ostracisme et le plébiscite se conçoivent comme résultant de l'application d'une seule règle, c'est que si en démocratie il est acté que la foule est mue par le plaisir, alors les verdicts bien qu'opposés pour nos deux types de citoyens s'expliquent l'un l'autre en raison de ce seul ordre des choses. C'est comme si nous étudions une fonction mathématique :  $f(x) = y$ . Nous aurions bien beau changer les valeurs des constantes, que nous ne nous en reporterions pas moins à la même fonction.

Et partant de ce constat, nous tenons que la variation des verdicts n'est pas un obstacle à la compréhension du cas du philosophe, mais au contraire un moyen d'en éclairer plus profondément les causes. Alors, compte tenu du fait que l'agent du rejet c'est la majorité, et que celui qui en pâtit est trop souvent de la nature d'un Socrate, je poserai que selon Platon une cité démocratique tend régulièrement à rejeter le philosophe. Cependant, il pourra être objecté que jusqu'à maintenant seule l'attente du philosophe a été prise en compte pour soutenir pareille hypothèse. Sauf que si Socrate a pu observer que la plupart des gens adoptaient un comportement à l'opposé du sien, c'est que ces derniers, bien qu'étant d'une sensibilité différente, avaient la même appréhension des rouages judiciaires. Cela n'implique pas que ces derniers en avaient la même conception, auquel cas ils se seraient comportés tout comme lui, mais seulement que ceux-ci avaient cerné l'attitude à adopter afin d'obtenir un verdict favorable.

---

<sup>45</sup> « « Cohérence », au sens où on l'emploie ici, signifie que les idées fondamentales en fonction desquelles le schème est développé se présupposent mutuellement, de telle sorte qu'isolément elles sont dénuées de sens. » Alfred North Whitehead, *Procès et réalité, Première partie – Le schème spéculatif, Chapitre premier – La philosophie spéculative – Section I*, trad. dirigée par Dominique Janicaud, Gallimard, 1995, p. 45.

D'abord, nous avons vérifié que nous pouvions bien déduire la conclusion d'une affaire humaine à partir de l'observation prolongée d'une suite d'événements. Puis, nous avons compris que s'il était faisable de tenir un discours vraisemblable sur le monde sensible, c'était que les choses en passaient par les mêmes phases. Les choses étant constituées matériellement d'une sorte qui leur confère des limites, il y a là une forme de régularité que nous pouvons exploiter pour nous renseigner sur les devenirs. Ainsi, nous en avons conclu que, bien que le monde sensible soit le domaine du changement permanent, reste que tout n'est pas possible. Car même si les choses sensibles ne sont pas plus immuables qu'éternelles, en tant qu'elles se répètent, il est donné de déduire les suites les plus probables. S'attendre raisonnablement à tel ou tel événement, c'est ainsi apprécier les transformations d'une chose dans sa globalité. Soit l'identifier au travers d'un modèle représentatif de la constance de ses variations. Alors à partir du moment où je circonscris les capacités inhérentes aux éléments spécifiques impliqués dans un phénomène, il est posé que je peux savoir plus ou moins à quoi m'attendre. Un chien ne peut pas voler, et clairement un philosophe ne peut pas plus se rabaisser à cajoler une foule quand celle-ci n'est pas dans le vrai, etc.

Maintenant que cela est établi, ce qui va nous occuper, c'est de clarifier ce que Socrate entend par *nature*. Et pour ce faire nous allons revenir de plus près sur les fondements de sa démonstration. Si dans notre cas d'espèce, certains éléments ont été isolés, ou mis en cause, c'était en raison de leurs caractéristiques. Et après observation, il est apparu que de par leurs spécificités, ces derniers tendaient dans le milieu propice à offrir un résultat singulier. Cependant, bien que le devenir de chaque individu soit distinct, le procès d'un philosophe ne sera pas assimilable à celui d'un citoyen lambda, il n'en demeure pas moins qu'ils fonctionnent corrélativement. Ici, ce qui l'illustre, c'est la cohérence avec laquelle la cité démocratique répond régulièrement à la condamnation d'un innocent par l'acquiescement d'un répréhensible. Car si nous sommes en mesure de déduire une issue plutôt qu'une autre en nous rapportant aux circonstances, c'est que pour commencer il y a un ordre des choses. Ordre qui sous-tend les relations des citoyens selon leurs natures dans ce milieu. En effet, si Socrate s'attend à une condamnation pour ses diverses prises de parole, c'est qu'il reconnaît au travers de sa cité une configuration type. Configuration qui tend à diriger, ainsi qu'à propager sa haine contre ceux de son espèce.

Là, nous voyons ce sentiment grandir d'une part à cause de la sensibilité de la foule, et d'autre part en raison du discours du philosophe. Ainsi, il est tenu que la passivité de la première est

le pendant de l'action de ce dernier, et inversement. Ce qui signifie que pour un seul phénomène, selon l'angle d'observation, nous apprécierons une personne, une collectivité, ou encore des institutions tantôt comme agent, et tantôt comme patient. Dans ce cadre, en avançant que la majorité se caractérise par son hostilité à l'endroit des *hommes de bien*, le Socrate de Platon pose que celle-ci est identifiable par ce trait social. Et nous tenons que ce que le philosophe a repéré, c'est une variation à l'identique, soit la marque d'un système. Car en la matière, la cité démocratique se distingue des différents régimes, pour exemple une aristocratie aurait pu faire bon accueil à une personne de son genre. Il n'y avait donc pas là nécessité à condamner, puisque ce rejet est purement une question de sensibilité *politique*. Et sous cet angle, en tant qu'elle est régulière, la réaction *pathologique* de la démocratie nous apparaît être dans sa *nature*. Terme qui dans la Grèce antique permettait de souligner les différentes caractéristiques par lesquels une chose était reconnaissable<sup>46</sup>, la distinction en ce domaine valant identification.

Ainsi, la nature d'une chose serait la façon dont celle-ci change, soit ce que l'on est en droit d'attendre de cette dernière. Dans le cas qui nous occupe, le verdict attesterait du fait qu'il est dans la nature du grand nombre de donner la primauté au plaisir. Et ce, en partant du constat que le discours d'un accusé conduit à sa condamnation selon qu'il soit *agréable* ou non aux juges. Ce facteur pesant plus lourd dans la décision que la correspondance des actes avec les incriminations, la recherche du plaisir se révèle être ce qui motive au fond la majorité. Si la nature d'une chose permet de la distinguer d'autres, c'est que son développement lui est à la fois propre et redondant. Pour exemple, quelques influences que subisse un arbre, son cycle restera analogue. Et ce, puisque de telle ou telle circonstance, il suivra à peu près les mêmes changements. Sans eau, il s'asséchera, avec trop d'eau il pourrira sur pied, etc. Et c'est déjà partant de ce constat que Socrate attendait tel mouvement d'un animal, ou tel développement politique dans une cité.

Dans notre cadre, nous soutenons que la nature d'une chose, c'est le nombre limité de réponses que celle-ci offre dans un milieu précis, le tout s'envisageant sous deux angles. Un premier connecté à l'activité de ladite chose : elle a des effets, pour exemple le discours du

---

<sup>46</sup> « La nature, c'est cela même que l'on connaît lorsque l'on connaît une chose donnée que l'on sait différencier et reconnaître. Ce sens de propriété distinctive est le sens originellement attesté du terme φύσις, (...). » Arnaud Macé, *Naissance de la nature en Grèce ancienne – La nature avant la nature – Une fonction épistémologique indifférente à la différence du nature et du social*, p. 53. « La « nature » (*phusis*) n'est ni le « tout », ni l'« univers », mais, comme chez les médecins, la constitution d'un être particulier, analysable selon ce qu'elle est – selon sa nature. » Jean Bollack, *La Grèce de personne, Le Logos héraclitéen*, Seuil, p. 297.

philosophe vexe la foule. Et un second qui, lui, sera lié à sa passivité, là il s'agira d'observer le seuil d'acceptation de ladite foule<sup>47</sup>. En l'espèce, nous notons que celle-ci n'est pas en mesure de supporter indéfiniment l'expression d'un Socrate. Ainsi, au fil du temps, plus l'homme de bien agira sur le grand nombre, plus ce dernier en pâtira, ce qui en retour occasionnera un surcroît d'agressivité à l'endroit du premier. Et sous cet angle, le procès appert être la dernière forme qu'emprunte le rejet qui avait commencé par la calomnie. Chaque chose se conformant à ce que lui permettent ses attributs, chacune sera devenue ce qu'elle pouvait être. Ce qu'il nous faudra étudier soigneusement, c'est comment les relations des unes et des autres influent sur l'évolution de l'ensemble que constitue la cité. Cité que je qualifierai de démocratique, d'une part au vu de la nature de ses résidents, et d'autre part en raison de son mode de fonctionnement. Le but sera de s'expliquer sa variation à l'identique, soit le rejet du philosophe, en tant qu'elle la caractérise.

Dire d'une chose qu'elle a une nature, c'est donc poser qu'elle obéit à un ensemble de contraintes relatives aux éléments entrant dans sa composition, et qu'en tant que telle, la chose est limitée par son développement, soit l'enchaînement singulier d'étapes par lesquelles celle-ci doit en passer pour devenir ce qu'elle est appelée à être. Les variations mises en évidence se répétant assez souvent pour concevoir qu'il y ait une relation de cause à effet entre les éléments ainsi relatés, nous tenons qu'il s'agit là d'un cycle. Soit ce qui suit d'un ensemble de conditions réunies. Ce qui inclut les éléments nécessaires à l'amorce de la réaction en chaîne, ainsi que l'environnement propice à son développement dans une direction singulière. Pour rappel, si le philosophe s'attendait à sa condamnation, c'est qu'il s'était basé sur l'observation de *différents cas similaires*. Nous les tenons pour différents, puisqu'il n'était pas question des mêmes individus de part et d'autre à chaque fois. Et nous considérons cependant qu'ils sont similaires, car leurs marques distinctives présentent entre elles de très fortes analogies. Un homme de bien adoptera en générale une attitude plutôt revêche face à la foule, ladite foule sera plutôt irritable à l'écoute d'un Socrate, etc.

---

<sup>47</sup> « (...) il suffit d'approfondir le concept de φύσις : la nature est origine, processus, résultat : elle est le principe du mouvement de chaque chose. Or on trouve chez Platon, (...), une façon de concevoir la nature particulière de chaque chose comme ce qui s'exprime à travers une puissance de produire des effets et d'en subir. C'est ainsi comme puissance d'agir et de pâtir que s'exprime la philosophie platonicienne de la nature : puissance d'agir et de pâtir des cités et des âmes, puissance d'agir et de pâtir des corps qui peuplent l'univers sous l'égide de l'âme du monde. » Arnaud Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir, Introduction*, Academia Verlag-Sankt Augustin, 2006, p. 8.



Dans ce schème, il est donc tenu que les uns pâtissent des discours des autres, et vice et versa. Et que c'est la connaissance de ce qui régit ce tissage complexe de relations qui nous permet d'estimer comme probables certains développements à l'exclusion d'autres. Et si nous concevons ce phénomène en tant que cycle, c'est qu'il apparaît que le rejet du discours philosophique est la phase paroxystique d'un modèle. Soit ce qui émerge finalement à partir du moment où tous ces éléments caractéristiques ont épuisé leurs potentiels. Maintenant qu'a été circonscrit ce qu'ont en commun toutes ces choses, soit une forme spécifique de redondances, il nous faut préciser ce qu'il y a à attendre d'une parole relativement à sa nature en démocratie.

## 2 – Les discours sont des êtres

---

### 2.1 – Les natures des discours

Jusqu'à maintenant, l'appréciation des circonstances entourant la condamnation de Socrate s'opérait au regard des différentes prises de parole. Et ce, puisqu'il était tenu que si ce dernier avait fini par être condamné par sa cité, c'était en raison d'une réaction en chaîne impliquant différentes natures de discours. Le processus avait été initié par l'habitude qu'avait le philosophe de s'exprimer en tenant certains propos, propos ayant la spécificité d'exaspérer la majorité. L'intéressé persistant dans son attitude, au fil du temps les gens heurtés par ses prises de position en vinrent à nourrir une profonde hostilité à son endroit. La calomnie dont il est fait mention dans *l'Apologie*<sup>48</sup>, c'était la conversion de ce sentiment précis en acte. Et sous cet angle, le procès n'était que la manifestation d'un mécontentement, qui à force d'aller grandissant mobilisa jusqu'aux institutions judiciaires.

Cependant, quand bien même la relation entre le philosophe et la cité démocratique semblait irrémédiablement détériorée, l'accusé avait encore une échappatoire. Car au vu de ce qui assurait un verdict clément à l'accoutumée, si Socrate avait fini par s'accommoder des standards contemporains, nous supposons qu'il aurait pu se sauver<sup>49</sup>. Mais en raison des valeurs qui orientaient déjà son discours, il se refusa jusqu'au bout à jouer la comédie, quitte à en perdre la vie. Ayant pu observer que dans des cas similaires l'issue variait déjà à l'identique, nous tenions que c'était la réunion précise des éléments impliqués qui étaient en cause. Ainsi, cons-

---

<sup>48</sup> *Apologie de Socrate*, 28a-b, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>49</sup> En effet, le verdict de culpabilité prononcé par les juges, c'est une chose, la condamnation c'en est une autre, tout comme le fait pour Socrate d'avoir demandé en guise de punition une récompense. Dans ce contexte, ceci ne peut être interprété que comme une provocation du philosophe, et en tant que facteur aggravant. Néanmoins, je dois préciser au lecteur que sur ce point la version de Xénophon diverge de celle de Platon, et nous sommes par là même invités à y voir un message de l'auteur. L'insolence serait donc relative à la conception que Platon se fait des choses, et non à celle du Socrate historique (cf. Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. V, *Le Socrate de Xénophon*, PUF, 2004). Et ce, car il y a un écart entre le fait de se refuser au moindre compromis et celui de manifester ouvertement son mépris.

tatant que c'est bien un entremêlement spécifique de paroles qui motivèrent la condamnation, nous étions d'autant plus justifiés à saisir pleinement leurs natures respectives afin d'expliquer ce cycle.

« Mais voilà une chose que tu dirais, je pense : à savoir qu'il faut que tout discours soit composé comme un être vivant (δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι), avec un corps (σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ), de façon à n'être dépourvu ni de tête, ni de pieds, mais à avoir des parties médianes et des parties extrêmes, qui soient écrites de manière à être appropriées les unes les autres et à l'ensemble (πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα). »<sup>50</sup>

Lorsqu'il s'agissait de disserter sur les natures des animaux, ou des cités, il était plutôt aisé de définir la chose. Et ce, car il suffisait de corrélérer leurs constitutions respectives à un contexte donné (τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων)<sup>51</sup>. Si je vois un animal en présence d'un autre de son espèce durant la période de reproduction, je pourrai déduire le comportement le plus probable de sa part. Il me faudra m'enquérir auparavant des développements habituels, en lien avec telle ou telle condition, pour ensuite me rapporter aux circonstances actuelles. Est-ce que son vis-à-vis est un partenaire possible ou un autre prétendant ? Quels sont leurs statuts respectifs ? Là, les réponses varieront selon les marques distinctives des individus, et les rites en vigueur dans leur groupe. Si je me trouve dans une ville, en observant quels genres de citoyens la composent, ainsi que leurs proportions, je saurai à quel type de cité j'ai à faire. S'il y a une minorité extrêmement riche, ce sera une oligarchie. Et partant de là, je m'attendrai à ce qu'émergent des démagogues qui en appelleront aux appétits des plus miséreux afin de renverser le pouvoir en place. La prochaine étape sera une démocratie, etc. Ce qui vient d'être illustré, c'est la recherche de dynamiques, soit les possibilités offertes à des choses en lien avec un milieu donné. Car c'est bien parce que j'avais connaissance de la façon dont celles-ci tendent à varier dans telles circonstances, que je m'attendais à tel développement plutôt qu'un autre. Reste que la méthode employée pour appréhender la nature d'un animal, ou encore d'une cité, ne peut être transposée directement aux discours.

Puisque même si un texte peut être apprécié comme un *être vivant*, avec une *tête*, soit une introduction, des pieds, ou autrement dit une conclusion, etc., nous ne saurions calculer les

<sup>50</sup> *Phèdre*, 264c, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

<sup>51</sup> *Timée*, 19b-c, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2001.

éventuelles trajectoires au regard de la disposition de ses seuls constituants<sup>52</sup>. Intervient aussi la question de la tonalité, parce qu'il apparaît que celle du philosophe a heurté. Alors bien que les discours de Socrate et de Ménon aient chacun une amorce, des transitions, etc., je ne saurais à quoi m'attendre comme réaction d'un public visé en m'arrêtant à la forme de leurs propos respectifs. Car à ce niveau la forme d'un discours n'est pas ce qui altère les individus sur le plan psychologique, ou encore la cité à un niveau politique. Certes, la structuration d'un propos me donne à connaître le degré d'éducation, ou l'état mental de mon interlocuteur, et en ce sens m'influence. Mais ce critère est bien trop éloigné des causes entourant le rejet du philosophe pour éclairer notre appréhension du phénomène. Si l'homme de bien a été condamné, ce n'est certainement pas parce que celui-ci a présenté ses pensées de façon décousue, mais parce qu'il a fâché tribunal du peuple, l'Héliée.

Si nous nous en retournons à la déduction de Socrate, nous pouvons déjà retenir une façon de s'exprimer chez lui qui traduit ses sentiments à l'endroit de la foule. Et de la sorte, nous pourrions poser que si le grand nombre le calomniait, c'est qu'au départ celui-ci se considérait méprisé par le philosophe. Reste que nous ne saurions nous contenter de ce seul critère pour justifier du rejet de celui-ci. Et ce, parce que les personnes méprisantes, ou supposés telles, ne connaissent pas toute un sort aussi cruel. Et que partant de là, nous tiendrons que certes être désagréable ne facilite pas l'établissement de liens sociaux, mais qu'il y a encore loin à se voir exilé, ou condamné à mort, sous un prétexte aussi anodin et qui ne contrevient pas à la loi. Au pire une communauté aura tendance à isoler une personne qui est peu avenante, et ce serait là une forme de respect de son irrespect.

En général, la société permet, ou incite, aux contacts sociaux sans pour autant les imposer, car du fait d'être enclos, et de partager un idiome, les conditions génèrent forcément des rencontres entre les éléments appartenant à cet ensemble. Dans un certain sens, nous irons jusqu'à dire que la cité *ordonne* ses relations en demandant à ce que l'on respecte la loi. Reste qu'il y a toujours un choix, alors, exception faite des fêtes religieuses, des obligations civiques, des guerres, etc., les gens sont libres de s'associer, ou de se dissocier, selon que leur interlocuteur leur semble sympathique ou non, ou qu'ils partagent les mêmes valeurs ou non,

---

<sup>52</sup> « Quand on dit que tel élément de la langue, (...), a un sens, on entend par là une propriété que cet élément possède en tant que signifiant, de constituer une unité distinctive, oppositive, délimitée par d'autres unités, et identifiable pour des locuteurs natifs, de qui cette langue est *la* langue. Ce « sens » est implicite, inhérent au système linguistique et à ses parties. » E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* I, Chap. X, *Les niveaux de l'analyse linguistique*, Gallimard, 1966, p. 127-128.

etc. Sachant que la forme des discours importe peu au regard de nos préoccupations, et que la tonalité des propos, bien que significative, est manifestement un indice trop faible, qu'est-ce qui fait qu'une parole suscitera tel ou tel sentiment ? Qu'est-ce qui dans une parole constitue ce qui nous permettrait d'estimer plus correctement ce qu'il y a à attendre de celle-ci ?

Jusqu'à présent, il a été convenu que pour comprendre la nature des paroles, nous devons en passer par la délimitation du champ de leur possible. Ainsi, une nature était étroitement liée à ce qu'elle seule pouvait accomplir. Pour exemple, la parole d'un philosophe se caractérisait en tant qu'elle irrite des gens de telle sensibilité politique. De la sorte, il est posé que si la nature d'une chose implique de fait une dynamique, il en suit son corolaire, soit que ladite dynamique est nécessairement fondée par la constitution de la chose visée. Nous devons donc avoir à l'esprit que le concept de *nature* nous rapporte à des pouvoirs spécifiques en tant qu'ils sont rattachés à des corps en constante évolution. Et sous cet angle, il est tenu que la dynamique se conçoit comme conséquent de la nature. Car si une chose peut effectuer ceci, c'est uniquement parce qu'elle est constituée comme cela. Ce qui nous empêche d'avancer dans l'appréhension des paroles, c'est qu'en partant de la seule disposition de leurs éléments, en l'espèce les mots, nous ne saurions toujours pas déduire leurs possibilités. Ce qu'il nous faut, c'est donc préciser le concept de φύσις, afin de déterminer quelles caractéristiques nous devrions retenir en plus dans un discours pour justifier des variations chez les différents citoyens.

La présente étude ayant aussi pour but de s'assurer de la validité de l'enquête sur les natures, soit la physique, ce sera là l'occasion de noter ce qu'exige la pratique sur un plan épistémologique. Et sous cette perspective, il nous faut alors concevoir la démarche de Platon au regard de l'histoire de la philosophie pour la rendre plus intelligible. Nous nous en sommes déjà référés au *Phédon* pour illustrer les différentes significations recouvertes par le terme ἀνάγκη, et cette fois je voudrai y revenir brièvement afin de cerner la problématique entourant la physique telle que l'envisage Platon. Il est entendu par ce dernier, tout comme par le Socrate historique, que si la réflexion des philosophes se doit d'innover en ce domaine, c'est que jusque-là les enquêtes sur les natures mettaient surtout en exergue leurs carences. Et précisément parce qu'elles n'achevaient pas véritablement de démonstration.

Ainsi, lorsque Socrate dit que sa présence en prison ne résulte pas seulement d'une cause mécanique, mais d'abord de la décision d'Athènes, et de son souhait de la respecter<sup>53</sup>, il ne fait pas qu'expliquer une chose, il s'explique sur ce qu'il pense d'une science qu'il a aimé pratiquer. Ce qui vaut en l'espèce, c'est donc aussi l'idée que Platon proposerait une nouvelle physique en réponse à l'insuffisance de l'ancienne<sup>54</sup>. Certes, il y a toujours besoin de savoir comparer, ou spécifier les choses pour anticiper leurs devenir, mais on ne saurait s'arrêter à ce seul aspect pour justifier du déroulé des faits. Et sous cet angle, la philosophie de Platon nous apparaît en tant qu'elle est critique, tout comme l'a pu être celle de Kant à son époque<sup>55</sup>. Ce qu'il nous faudrait donc pour avancer, c'est saisir ce qui dans le *corps* d'une parole agit sur les âmes, le tout en appréciant la qualité de son approche. Et c'est la conscience de ce double obstacle qui doit nous faire préciser ce qui est entendu par *nature*. Car si nous sommes en mesure de définir avec plus d'acuité ce concept, d'une part il sera plus facile d'identifier ce qui dans les discours est corrélable à leurs dynamiques respectives, et d'autre part nous saurons en quoi la physique platonicienne est autrement valable que celles de ses prédécesseurs.

Dans la Grèce antique, si l'idée de Nature au sens de l'ensemble des choses sensibles n'était pas concevable, c'est que l'on avait coutume de relier la notion aux individus indépendamment les uns des autres. Certes, chaque chose sensible avait sa nature, mais il n'en était pas déduit pour autant que ces dernières relevaient d'une autre les englobant toutes. Si les choses participaient à un ordre commun, soit le κόσμος, ce n'était que dans la mesure où celles-ci tenaient la place qui leur avait été assignée au vu de ce qui semblait le plus harmonieux. Le second point à préciser, c'est qu'à l'époque le fait qu'une chose soit fabriquée ne lui interdisait pas d'avoir une nature<sup>56</sup>. Puisque sous le concept de nature était signifié ce qu'il y avait à

<sup>53</sup> « (...) : il dirait d'abord que la raison pour laquelle je suis assis ici et maintenant est que mon corps est composé d'os et de muscles, [...], sans se soucier de dire les véritables causes : à savoir que, puisque les Athéniens ont jugé que le mieux était de me condamner, pour cette même raison j'ai jugé à mon tour meilleur pour moi d'être assis en ce lieu, et plus juste de rester ici pour subir telle peine qu'ils auront ordonnée. » *Phédon*, 98d-e, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>54</sup> « Socrate – Quand j'étais jeune, (...), c'était merveilleux comme j'étais avide de cette science qu'on appelle connaissance de la nature. Je trouvais que c'était une science superbe : savoir les causes de chaque chose, pourquoi chacune d'elles vient à naître, pourquoi elle disparaît, pourquoi elle existe ! » *Ibid.*, 96a.

<sup>55</sup> « C'est dans la figure d'Anaxagore, tour à tour loué et critiqué (...) que se joue la complexité du rapport de Platon à la physique préplatonicienne : d'un côté le rejet d'une explication du devenir à partir des seules actions, et de l'autre restauration de cette causalité une fois refondée sur d'autres principes. Anaxagore, selon Platon, a laissé entrevoir cet autre principe qui rend aux actions leur causalité, et le développement de la physique platonicienne peut dès lors se poser comme l'épanouissement du projet anaxagoréen. » Arnaud Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Partie II : *Action et devenir dans l'action physique* ; Chap. I : §1. *La question de la causalité dans le cadre de l'« enquête sur la nature » : la déficience causale de l'action*, Academia Verlag-Sankt Augustin, 2006, p. 96.

<sup>56</sup> « On ne saurait, (...), différencier le social du naturel du point de vue de l'institution des choses : l'univers est tout aussi institué que la société. Plus encore, les mêmes dieux reçoivent en partage des choses indifféremment

attendre d'une chose compte tenu de ce qui entrait dans sa composition. J'attends d'un oiseau qu'il vole parce qu'il a des ailes, d'un bateau de naviguer parce qu'il est conçu pour flotter et accueillir un équipage, etc. Dans ce cadre, il est donc logique de tenir que les paroles ont une nature, quand bien même leur conception est artificielle. Maintenant que nous venons d'explicitier le sens que recouvrait ce mot du temps de Platon, il nous faut établir l'usage spécifique qu'en faisait ce dernier dans ses dialogues.

« Eh bien ne dis-tu pas qu'il y a un mal pour chaque chose, et un bien pour chaque chose ? Par exemple, pour les yeux l'ophtalmie, et pour tout le corps la maladie ; pour le blé la nielle, pour le bois la pourriture, pour le cuivre et le fer la corrosion, et, c'est ce que j'affirme, pour presque tous les êtres un mal naturel (σύμφυτον) et une maladie pour chacun ? [...] Si donc nous découvrons, parmi les êtres qui existent (Ἐὰν ἄρα τι εὕρισκωμεν τῶν ὄντων), un être avec un mal qui le rend mauvais, mais qui est toutefois incapable de le dissoudre pour le détruire, ne serons-nous pas dès lors convaincus que ce qui possède cette disposition naturelle (πεφυκότος) ne saurait être périssable ? »<sup>57</sup>

Ce passage de la *République* vaut dans la démonstration en tant qu'il rend manifeste la structure argumentative du discours de Socrate, et par là nous autorise à assimiler la philosophie à une sorte de physique. Dans ce cadre, le défi sera ici de savoir distinguer le thème, soit l'immortalité de l'âme, de sa méthode afin de la décliner pour l'étude des paroles. Si je qualifie Platon de physicien, en l'occurrence des âmes, c'est que pour en arriver à sa conclusion, il se base sur l'observation des natures<sup>58</sup>. Observation raisonnée qui ne pourrait se concevoir sans croiser les deux angles d'approche nous permettant d'appréhender le sujet dans sa globalité.

D'une part, nous nous focaliserons sur la chose seule. Il s'agira d'évaluer ce qui entre dans sa constitution en regardant comment ses éléments se rapportent les uns aux autres, leurs différentes intrications relativement à un contexte, ainsi que la façon dont ces différents facteurs impactent la dynamique de la chose dans son entier. Un arbre n'est un arbre, ou un homme n'est un homme que dans la mesure où ils sont composés de tels ou tels éléments, qui eux-

---

sociales et naturelles à nos yeux modernes. » Arnaud Macé, *Naissance de la Nature en Grèce ancienne – La Nature avant la Nature, Une fonction épistémologique indifférente à la différence du nature et du social*, p. 51.

<sup>57</sup> *République*, X, 608e-609b, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>58</sup> Je me suis basé sur la traduction faite par E. Chambry et citée par Serge Margel dans *Logique de la nature – Le fantôme, la technique et la mort*, Galilée, 2000, p. 45. Dans sa traduction nous trouvons en lieu et place de σύμφυτον « par la nature », et pour τῶν ὄντων « dans la nature ».

mêmes sont relatés de telle ou telle manière à un environnement, et qui réagiront de telle ou telle sorte compte tenu de ceci ou de cela, etc.

Et d'autre part, l'analyse de la φύσις aura trait aux comparaisons ou aux corrélations qui pourront être établies entre une chose et d'autres selon qu'elles soient ou non de son espèce. Sous la première optique, la nature d'une chose exprime donc sa singularité. Singularité induite par son *corps*. Reste que la singularité ne nous est pas donnée, mais résulte d'une précédente conquête scientifique. Puisque dire d'une chose qu'elle est singulière implique au préalable d'avoir su trouver à quel point elle diffère du reste de l'univers. Ce qu'il nous faudra alors noter, c'est en quoi précisément consistent ses différences. Donc, pour résumer tantôt l'on portera l'attention sur la chose en elle-même, soit ce qui lui est propre, et tantôt nous nous concentrerons sur ce qui lui fait défaut, ou qu'elle a en supplément, comparée aux autres. Dans ce cadre, l'analyse qui va suivre remplira donc un double objectif. Soit celui de fonder nos attentes quant au devenir de la cité, tout en nous munissant d'une méthode éprouvée pour vérifier l'hypothèse du Socrate de Platon.

Dans la démonstration de la *République*, il appert que pour chaque nature on peut définir un mal spécifique tout comme on pourrait définir aussi le bien. C'est l'approche corrélatrice, une chose vaut en tant que celle-ci est liée à telle ou telle autre. Ainsi, ce qui régit les liens entre ces divers éléments est représentable sous la forme d'une fonction : Si  $x$  est une chose, alors  $x$  doit souffrir d'un mal qui lui est propre  $y$ . Il y a *la pourriture* pour le *bois*, *la corrosion* pour le *cuivre*, etc. Dans un second temps, il est posé qu'il suivra systématiquement de l'apparition du mal la destruction de la chose à laquelle ce dernier est attaché. Ce qui nous donne : attendu que  $x$  souffre du mal qui lui est propre  $y$ , alors  $x$  commence à dégénérer. Là, le philosophe vient de souligner ce que toutes ces choses avaient de commun, et ce afin de dégager ce qui concordait chez elles de façon redondante. Redondance indicatrice d'une nature, mais qui ne pourrait suffire à elle seule pour nous éclairer, sauf à penser que Socrate voulait seulement mettre en exergue ce point. En effet, si le cycle de l'âme était semblable à celui des autres choses, le rapport à son mal ne serait plus d'aucune utilité dans son argumentaire pour la distinguer.



Lorsque nous lisons σύμφυτον ou πεφυκός, tous deux dérivés de φύειν<sup>59</sup>, nous sommes renvoyés à des idées impliquant « engendrer, pousser », ou « naître, croître », « exister, être (naturellement) », « fait (pour) », « être en relation », conceptions nous autorisant à croiser nos deux perspectives, car il est entendu que l'impossibilité d'être corrélée à un mal qui la détruirait est *une propriété spécifique* de l'âme, soit sa nature. Nous connaissons l'objectif du physicien : identifier par différenciation une chose du reste des autres (τῶν ὄντων). Ainsi, dans la phase comparatiste de sa démonstration, le travail d'identification repose cette fois sur la mise en évidence de ce qui différencie l'âme des autres êtres. Et sous cette perspective, il est noté que tandis qu'à l'accoutumée du mal il suit la destruction de la chose, l'âme au contraire parvient à subsister. Comme celle-ci ne connaît pas de dégradation, le philosophe retient ce trait pour la caractériser (πεφυκός). Enfin, Socrate achève de préciser son attente à son sujet en la rangeant parmi les choses immortelles (ὄλεθρος οὐκ ἦν).

Ainsi, en soulignant que l'âme se distingue par son incapacité à être dissoute, le philosophe assimile la δύναμις d'une chose à sa φύσις. Ce qu'il faut éclairer, c'est le lien entre ces deux conceptions de la chose. Il semblera contre-intuitif de poser qu'il y a là identité, car un adulte n'est clairement pas l'enfant qu'il a été. Reste que l'ensemble des étapes préalables ayant concouru à son développement sont effectivement connectées à son état actuel. Car c'est en grande partie parce que d'abord il était constitué comme ceci, puis qu'il s'est développé comme cela, que finalement il en est à cet état. Si nous tenons qu'il y a une forme d'identité entre différentes phases, c'est que durant chacune d'elles la chose ne change pas de nature, elle ne fait que se transformer. Si ce n'est pas la chose qui change, c'est alors que c'est notre regard qui évolue. Car tantôt on se focalise sur la chose en tant qu'elle peut devenir, c'est sa dynamique, et tantôt on s'attache à la décrire sous sa forme statique, c'est son corps, sa nature qui fixe notre intérêt.

Pour rappel, la question initiale portait sur la corrélation entre les verdicts et l'appartenance des accusés à tel ou tel groupe. Et dans ce cadre, le concept de φύσις nous montre précisément qu'une chose est relatée à d'autres selon ses propres possibilités, soit sa δύναμις. Ici, la nature des hommes de bien est caractérisée par le fait qu'ils puissent irriter le grand nombre, pour en retour pâtir de la haine de ce dernier, etc. Cela ne démontre pas une nécessité dans le cours des choses, mais atteste de l'émergence régulière de tel ou tel fait. D'un ensemble spécifique

---

<sup>59</sup> Je m'en suis référé pour la définition des termes φύσις et φύειν à Édouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Les Belles lettres, 2003, p. 555 et 557.

de constitutions imbriquées les unes avec les autres, il ressort que les possibilités de ceux-là conditionnent celles de ceux-ci, etc. Et partant de ce constat se justifie d'autant mieux la notion de *systematicité* en l'espèce. Car dans ce schème seules les choses apparaissent limitées par leurs possibilités, non l'enchaînement des événements.

Ce qui se vérifie par ce détour, c'est que la philosophie s'apparente bien à une physique, puisque ses conclusions reposent sur l'observation raisonnée (σκοπεῖν) des natures<sup>60</sup>. Car tout le long de l'analyse, nous nous sommes juste évertués à lier tel développement à telle constitution. Socrate nous ayant enseigné comment préciser nos attentes en général, nous appliquerons sa méthode afin de découvrir ce qui dans une parole explique qu'elle produise un effet différent d'une autre. Et pour ce faire, nous partirons d'abord d'un tronc commun, pour ensuite nous mettre en quête des spécificités, le but étant de saisir ce qui provoque uniquement le rejet du discours philosophique en démocratie. Ainsi, en jetant à nouveau un regard sur les extraits précédemment abordés de l'*Apologie*, nous réaliserons qu'en fait les récriminations de Socrate relevaient déjà d'une étude des nature des discours<sup>61</sup>.

Car le philosophe détermina ce qu'il y avait à attendre de sa parole en indiquant ce qui lui faisait défaut. Il traitait alors de ce qui entrait dans sa composition. Là où il manquait à l'âme de se dissoudre comparée aux autres choses, nous découvrons que celui-ci se distinguait de la masse par son irrévérence. D'ailleurs, c'est partant de ce constat, que nous supposons à bon droit que c'est la nature de sa parole qui le fit condamner. Puisqu'il est explicitement notifié que ce qui faisait défaut au philosophe était commun au reste des citoyens (*comme ce que vous entendez des autres accusés*). Car si la majorité des personnes coupables réchappaient souvent à la condamnation, seule sa différence de nature expliquait la sévérité de son traitement. Sous cet angle, ce sens spécifique de l'honneur qui l'identifiait, nous enseignait tout ce qu'il y avait à attendre de lui, soit sa dynamique.

De la sorte, quand il affirma que des *propos agréables*, des *lamentations*, et des *gémissements* lui auraient assuré la clémence, celui-ci définissait sa nature par la négative. Et dans ce cadre, la *systematicité* des verdicts appert bien découler d'une corrélation entre les propriétés spéci-

---

<sup>60</sup> « Voici alors – dit-il – ce qu'il me sembla devoir faire : me réfugier du côté des raisonnements (εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα) et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν). » *Phédon*, 99e traduction Monique Dixsaut, passage cité par Giuseppe Cambiano, *La méthode par hypothèse en République II* (Texte figurant dans *Études sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, sous la direction de M. Dixsaut, Vrin, 2005, p. 10).

<sup>61</sup> *Apologie de Socrate*, 38d-e, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

fiques au discours de Socrate et la susceptibilité du grand nombre. Car c'est bien parce que ce tribunal du peuple ne pouvait souffrir une parole franche et honnête que celui-ci voua une pareille haine au philosophe. Ici, l'absence de surprise au verdict se comprend donc d'autant mieux que l'accusé était instruit de la nature des éléments constituant la majorité. Connaissant sa propension à contrarier, ainsi que la façon dont Athènes pâtirait de sa parole, la condamnation à mort était l'issue la plus probable au vu des possibilités définissant les parties prenantes. La philosophie se spécifiant par son objet<sup>62</sup>, sa science prend bien les contours d'une physique des âmes, constat épistémologique qui cadre avec la méthode employée par Socrate dans le *Phèdre*<sup>63</sup>, méthode qui, pour rappel, classifiait déjà les paroles en fonction de leurs effets psychologiques.

Le schème explicatif était le suivant : si j'attribuais telle nature à telle parole, c'est qu'elle persuadait (εὐπειθεῖς) ou dissuadait (δυσπειθεῖς) tel genre d'âme, etc., indice qui nous donne à penser que le principe actif du discours, c'est-à-dire ce qui affecte, se situe dans son message. En l'espèce, c'est partant de cette conjonction que Socrate put déterminer son verdict avant même qu'il lui soit prononcé. Sachant que les âmes les plus susceptibles de détester ses propos étaient celles le plus largement représentées, il pouvait ainsi tableur qu'il était plus probable qu'il se fasse condamner qu'acquitter. Parce que des cités semblables à Athènes jugèrent régulièrement des hommes partageant les valeurs socratiques de la sorte. Il était donc logique qu'une cité *constituée* pareillement réitère cela à présent, puis que toutes celles de ce genre poursuivent de cette manière avec d'autres hommes de bien à l'avenir. Sous cet angle, il était manifeste que le traitement judiciaire du philosophe n'avait rien de particulier, puisqu'il s'agissait d'une variation à l'identique caractérisant une relation singulière entre un genre d'individu et un organisme social type. Soit un entrelacement des dynamiques relatives aux natures impliquées, un cycle.

Ainsi, en inscrivant notre réflexion dans ce cadre plus large, il apparaît que la nature d'un discours est constitutive d'un pouvoir, soit celui de diriger les âmes (ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα). Pouvoir qui dépend tout à la fois étroitement de la teneur de son message et de l'inclination du destinataire. Mais bien que nous ayons saisi quand les choses varient à l'identique, il nous manque pourtant l'essentiel, soit de savoir expliquer le phéno-

---

<sup>62</sup> La branche philosophique ayant trait à la justice se nomme l'éthique, alors que celle ayant pour objet l'art s'intitule l'esthétique, etc.

<sup>63</sup> *Phèdre*, 271c-272a, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

mène dans son entier. Ce qui réclame à ce que nous découvriions d'abord quelles autres caractéristiques les discours ont en commun pour ensuite comprendre celles qui les distinguent. La question étant de savoir comment une prise de parole va reconforter, tandis qu'une autre va blesser ? Ou encore comment une âme en vient à être affectée différemment d'une autre, alors qu'elles sont toutes deux soumises aux mêmes stimuli ? Mais en digressant de la sorte, ne perd-on pas de vue ce qui a motivé au départ notre enquête ? En effet, la démonstration ayant à charge de savoir si l'on peut attendre certains développements dans les *affaires humaines*, l'analyse des discours ne nous éloignerait-elle pas de notre objet ? Après tout la parole n'est pas l'homme, celle-ci ne faisant qu'indiquer la nature de ce dernier médiatement.

« Car le risque est bien plus grand lorsqu'on achète des enseignements que lorsqu'on achète des aliments (πολὸν μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὄνῃ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων). En effet, les aliments et les boissons que l'on achète, (...), on peut les emporter dans des récipients distincts de soi, (...). Des enseignements, en revanche, il n'est pas possible de les emporter dans un récipient distinct de soi (μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγεῖῳ ἀπενεγκεῖν), mais il est nécessaire (ἀλλ' ἀνάγκη), (...) de prendre l'enseignement dans son âme même (καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα) (...). »<sup>64</sup>

Certes, la parole n'est pas l'homme, reste que la distance entre la première et ce dernier n'est pas du même ordre que celle qu'il entreprendrait avec une chaise, dût-il être assis dessus et l'avoir conçu de ses propres mains. Car il n'y a pas de réel écart entre un orateur et ce qu'il énonce ou entend. Si aux yeux de Socrate, le *risque* de toxicité est bien moindre pour des *aliments* que des *enseignements*, c'est que les premiers sont transportables *dans des récipients distincts* de la personne. Par contraste, c'est poser qu'il n'y a nulle distance *spatiale* entre une parole et son réceptacle, et considérer que cette dernière est l'empreinte directe de l'âme<sup>65</sup>. Ainsi, nous aurions là un embryon de réponse pour notre enquête, car sous cette optique, à l'image d'un drap recouvrant un meuble, les choix d'un locuteur face à telle ou telle situation

<sup>64</sup> *Protagoras*, 314a-b, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>65</sup> « Pour voir quelque chose il faut ce qu'on appelle du *champ*. Je ne vois distinctement cet encrier, ce livre, que parce qu'une certaine distance m'en sépare. (...), la connaissance immédiate est en réalité toujours médiante. Elle s'opère par l'intermédiaire d'une distance *minima*. Or, c'est un fait que l'être se connaît, par l'homme ou par n'importe quelle conscience. Il faut donc que l'être soit à distance de lui-même. [...] Les distances sur lesquelles nous appuyons le concept qui leur correspond habituellement dans notre esprit, sont des distances trouvées. Trouvées, elles le sont, il est vrai à l'intérieur d'un champ qui avant d'être spatial, et un champ phénoménologique. Mais la distance, en tant qu'elle caractérise maintenant l'extension (...) non spatiale de ce champ pure, n'est point à son tour trouvée. » Michel Henry, *L'essence de la manifestation, Le monisme ontologique*, PUF, 1990, p. 74-76. Et sous cet angle, il est tenu que les rapports que nous entretenons avec les choses sont si étroits qu'ils sont constitutifs de notre être.

seraient des indices de sa nature. Notre pleine compréhension du phénomène dépendant de notre capacité à retisser le réseau des possibilités propres aux diverses choses intriquées dans la condamnation, il nous faut poursuivre la réflexion en comparant la nature de l'expression du philosophe à celle de ses interlocuteurs. L'intérêt de la manœuvre sera de contribuer à une meilleure intelligence de son rejet en se figurant le rapport que Socrate entretenait avec la cité dans son entier.

## **2.2 – Analyse des diverses sensibilités majoritaires**

Socrate tenant que les verdicts variaient selon que l'accusé appartienne ou non à une certaine classe d'hommes, il avait été supposé que les *affaires humaines* recelaient quelques régularités. Hypothèse qui de prime abord paraissait aller tant contre l'observation, que la doctrine platonicienne. Le débat fut éclairci en notant que certes les choses sensibles changeaient, mais seulement dans certaines limites. Car un corps ne peut pas tout. Les devenir étant balisés par les constitutions des êtres, nous étions donc en mesure d'anticiper les trajectoires les plus probables. Dès lors ce qui était calculé, ce n'était pas le destin particulier d'un individu, mais les cheminements spécifiques de tous ceux appartenant à son espèce. Sous cet angle, les corps sont tout à la fois un moyen d'identification, ainsi que ce à quoi on attribue une suite d'effets. C'est le rapport antécédent conséquent ici symbolisé respectivement par les termes φύσις et δύναμις. Un être peut ce qu'il entreprend au regard de sa nature.

Ainsi, un homme est appelé à mourir, une âme à subsister, une démocratie à se muter en tyrannie, etc. Si d'aventure, nous trouvions des divergences entre deux cas d'apparence similaires, c'est soit que nous avons manqué d'apercevoir que ceux-là n'étaient pas en fait de la même nature, ou soit qu'ils n'avaient pas bénéficié des mêmes circonstances. Ici, la différence de traitement par l'institution judiciaire se comprend à l'aune de la sensibilité du public et de l'intéressé. Il n'y a donc pas un changement du tout au tout pour un seul type de citoyen, mais bien à chaque fois la reconduction d'un développement relatif à la sorte d'âme qui s'expose devant le tribunal du peuple. Dans ce cadre, la dynamique étant relative à la nature, les changements ne nous égarent pas, puisque ce sont précisément eux qui nous indiquent à quelle issue nous préparer<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> « L'Etranger – Je dis que ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir – même dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même

Une fois repérées les variations à l'identique lors de la réunion de certains éléments dans les conditions propices, ce qu'il nous fallait pour avancer, c'était de savoir relier le discours du philosophe à celui de l'ensemble dans lequel il évoluait. Car observer que de telle passion suivait telle action, c'était connecter des faits. Mais il nous restait encore à expliquer le phénomène de rejet dans son entier. Comment se fait-il qu'une cité type en déprécie certains, pour en adouber d'autres sur le plan éthique ? La justice étant un pilier fondateur, ne devrait-elle pas être la même pour tous ? Ne devrait-elle pas au contraire gommer des distinctions qui au regard de son importance sont superficielles ? Et vu que l'on observe qu'il y a réciproquement discrimination, comment décider de ceux qui ont raison en ce domaine ? Problématique qui nous conduit en amont à nous demander comment des personnes appartenant à la même catégorie en viennent à concevoir les choses de façon diamétralement opposée.

L'étude portant d'abord sur la nature du discours du philosophe, il pourra être demandé pour quelle raison devrait-on maintenant s'enquérir de celle de ses antagonistes pour avancer ? En effet, comment la connaissance de la parole d'un acteur spécifique gagnerait en précision en se focalisant sur celle de ses pairs ? En premier lieu, la manœuvre s'explique du fait qu'elle participe de la démarche physicienne de Platon. Démarche qui implique d'appréhender les natures d'autres paroles pour obtenir des points de comparaison afin de mettre ainsi en rapport les puissances. Car si la parole d'un Socrate parvient sous nos yeux à prendre forme, forme indicatrice d'une nature, c'est en se distinguant d'un fond, fond constitué d'énoncés autres que les siens. Ainsi, concevoir la φύσις de sa parole au regard de celle de ses concitoyens, ce serait une autre manière de savoir quoi escompter à son sujet.

En effet, sachant qu'il est d'une nature opposée à celle de ses détracteurs, si ces derniers tendent à agir d'une certaine façon, je m'attends à ce que le philosophe les prenne à contre-pied. C'est d'ailleurs ce que nous constatons lors du procès. Secondement, le détour se justifie du fait que le problème du condamné ne ressort pas tant de la rhétorique que du politique. Ce n'est pas la forme qu'a pris la présentation des idées du philosophe qui a fait problème, mais bien la profession publique de sa doctrine, le tout conjugué à une sensibilité typique. Compte tenu de cela, s'arrêter au seul aspect rhétorique du discours, ce serait là manquer l'essentiel.

---

si cela n'arrive qu'une seule fois – tout cela, je dis, existe réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance. » *Le Sophiste*, 247d-e, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

Car le rejet de la parole socratique ne fait sens que dans un contexte précis, en l'espèce celui de la démocratie.

Si nous pouvons écarter une explication exclusivement d'ordre rhétorique pour rendre compte de sa condamnation, c'est qu'il apparaît que Socrate n'a pas failli faute d'éloquence, et pas plus pour une question d'insolence. En effet, bien que celui-ci ait posé que son discours ait d'abord alimenté le processus, puis conditionné son issue, nous devons garder à l'esprit qu'il n'a aucunement pointé une incapacité à trouver les *bons* mots. Car il est compris que ce qui lui faisait défaut, soit la possibilité de faire plaisir, ne découlait pas de son ignorance dans ce domaine, mais bien de l'exercice de sa volonté. Si nous affirmons que le motif profond du rejet n'avait pas trait à l'art des discours, ou encore sa tonalité, c'est d'abord qu'il n'y avait pour commencer aucune manière plaisante de présenter les choses de façon à satisfaire ce public précis. Le discours d'un physicien ayant pour but de dévoiler les natures, ce dernier ne peut en l'état satisfaire des exigences démagogiques. C'est là une question relative aux spécificités des paroles, ainsi qu'à l'intrication de leurs puissances respectives. Et en l'espèce, nous conviendrons que la vérité d'une science ne saurait atteindre un objectif rhétorique, soit faire plaisir.

Sachant que le peuple athénien se distingue, en tant que celui-ci ne retient que ce qui le grise, il est tenu que si ce premier se fâche contre le philosophe, c'est probablement parce que la réalité dépeinte par ce dernier est peu flatteuse. Et nous admettrons que qualifier les gens de couards n'est pas plus agréable que gratifiant. Sauf que nous avons déjà saisi que le philosophe n'en a cure. Si les choses sont telles qu'elles sont, en tant que physicien celui-ci a charge de les décrire de la sorte. Et si la rhétorique semble avoir un rôle mineur dans le processus, c'est que le discours socratique n'est pas d'une virulence absolue, mais bien relative à la sensibilité d'un public déjà hostile. Et dans ce cadre, nous faisons l'hypothèse que ladite hostilité a partie liée avec ce rapport au plaisir. En résumé, si le peuple déteste Socrate, c'est qu'il conçoit à travers son discours que le philosophe ne veut pas la même chose que ce premier quand ce dernier parle, et qu'il y a là clairement un conflit d'intérêts. En effet, si des gens sont en train de mentir, il apparaît tout l'inconvénient qu'il aurait pour eux à être dénoncés, alors qu'ils passaient jusque-là inaperçus.

Ensuite, conscients du fait que le philosophe savait ce qu'il fallait dire pour être sauvé, nous posons que si celui-ci s'est abstenu de charmer le tribunal, c'est donc à dessein parce qu'il

voulait profiter du procès pour afficher ses valeurs. Après tout, si ce dernier savait que son message était insupportable pour cet auditoire, il aurait pu se passer de communiquer sur le sujet. C'est lui qui était en accusation, et non la cité. Si donc Socrate s'est saisi de ce thème, c'est qu'il ne s'agissait donc pas pour lui de *mieux* parler, un mieux relatif à des critères que clairement celui-ci méprisait. Car ce qui lui importait, c'était de dire ce qui était effectivement juste. Et sous cet angle, nous posons que ce discours tenait tout autant de l'enseignement sur les natures, que de la manifestation d'un choix politique.

Ainsi, en soulignant ce qui distinguait les uns des autres, il permettait d'identifier chacun selon son genre de sensibilité, et ce tout en marquant sa désapprobation. Donc nous tiendrons que lorsque le philosophe se montrait désagréable, là où la majorité aurait préféré qu'il cherche à faire pitié, il signifiait publiquement sa défiance envers le système. Et c'est ce point qui confère un caractère éminemment politique à sa prise de parole. Puisque non seulement celui-ci s'intéressait à la chose politique en décrivant le fonctionnement de sa cité, mais aussi parce qu'il participait à son animation rien qu'en abordant le sujet dans ses discours. Car de fait, critiquer ou soutenir un régime, c'est inciter des citoyens à poursuivre des dynamiques sociales qui auront pour effet de changer ou de préserver la nature de l'ensemble. Et de la sorte, nous partons du constat que l'enseignement en la matière n'est pas neutre, le verdict apparaissant sous ce jour comme la *légitime défense* d'un peuple qui se sentait à raison attaqué. Ce qui peut être un début d'explication pour justifier de la radicalité de la réaction de la démocratie envers ses contempteurs.

Sous cet angle, l'observation des forces en présence donne à voir tant ce qu'il y a à attendre des hommes de bien que de leurs adversaires naturels dans pareil environnement. Et ce, parce que l'accusation en creux du philosophe était une claire indication quant à la nature des âmes majoritaires, et par extension ciblait la cité dans son entier. Socrate écartant la sincérité de ceux-là mêmes qui se donnaient en spectacle, il était sous-entendu par celui-ci que jouer la carte du *pathos* devant le tribunal de l'Héliée, c'était se définir. Soit s'afficher en tant que personne clairement préoccupée par son plaisir, mais aucunement attachée à la justice. En clair, il disqualifiait la majorité. Car on ne peut être crédible en matière d'éthique, au seul prétexte qu'on articule le mot *justice*, ou que l'on présente une façade vertueuse en public. Ainsi, nous comprenons qu'au travers de la critique d'un stratagème d'évitement de la sanction, le philosophe dénonce l'absence de rapport entre ce qui est dit et la réalité.



Dans la droite ligne de cet argument, nous en déduisons à bon droit que les gens optant pour cette attitude craignaient donc plus de souffrir, ou de périr, que de respecter la loi. Ce trait isolé chez un individu est déjà mauvais, mais corrélé à la quantité, celui-ci est d'autant plus dommageable, que ce défaut impactera le devenir de l'ensemble. Puisque si une majorité de citoyens parvient tant à (se) mentir, c'est que la cité a abandonné son principe fondateur, principe voulant que, dans son enceinte sacrée, les hommes n'aient plus à se comporter comme des bêtes pour combler leurs besoins, mais doivent se parler afin de les satisfaire au mieux<sup>67</sup>. Dans ce cadre, le terme justice désignait l'ensemble des règles permettant à chacun de vivre en paix et harmonieusement. Idéal qui n'avait de réalité effective que s'il y avait application desdites règles dans l'esprit qui avait présidé à leur adoption. Le problème, c'est que si la parole est détournée pour s'arranger avec les faits, celle-ci corrompt autant la cité que ne l'aurait fait la violence. En effet, si nous ne voulons pas ce que nous affirmons, et si derechef nous n'agissons pas conformément à nos professions de foi, les choses n'en seront pas moins relatives à ce que nous pensons et faisons actuellement. Alors à compter du moment où la majorité avait coutume d'adopter une attitude inique, ce n'est pas seulement que le mot justice était totalement vidé de son sens, c'est que ses institutions étaient devenues inopérantes.

« Eh bien donc, (...), essayons d'expliquer de quelle manière la timocratie pourrait naître de l'aristocratie. N'est-ce pas en vertu d'un principe simple et net ? Toute constitution politique se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner, quand la discorde se produit au sein de cet élément. Tant que cet élément maintient sa cohésion, même s'il s'agit d'un groupe restreint, il est impossible de l'ébranler. »<sup>68</sup>

Si nous achevons d'accorder principalement un caractère politique au rejet de la parole du philosophe, c'est qu'en liant les verdicts aux natures des âmes, celui-ci incriminait ni plus ni moins la nature de la démocratie. Et c'est afin de soutenir cette si grave accusation que je vais

---

<sup>67</sup> « (...), la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de pas se suffire à lui-même, mais au contraire à manquer de beaucoup de choses, [...]. Dès lors, un homme recourt à un autre pour un besoin particulier, puis un autre en fonction de tel autre besoin, et parce qu'ils manquent d'une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider. C'est bien à cette société que nous avons donné le nom de cité. » *République*, II, 396b, trad. G. Leroux, Flammarion, Paris, 2002. « (...), dans le modèle grec, la donnée première est une entité, la *polis*. Celle-ci corps abstrait, Etat, source et centre de l'autorité, existe par elle-même. Elle ne s'incarne ni en un édifice, ni en une institution, ni en une assemblée. Elle est indépendante des hommes, et sa seule assise matérielle est l'étendue du territoire qui la fonde. A partir de cette notion de la πόλις se détermine le statut du πολίτης celui qui est membre de la πόλις, qui y participe de droit, qui reçoit d'elle charges et privilèges. Ce statut de participant à une entité primordiale est quelque chose de spécifique, à la fois référence d'origine, lieu d'appartenance, (...), contrainte d'état ; tout émane de cette liaison de dépendance à la *polis*, nécessaire et suffisante à définir le πολίτης. » *Problème de linguistique générale*, II, Chap. XX, Gallimard, 1974, p. 278-279.

<sup>68</sup> *République*, VIII, 545c-d, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

en passer par la comparaison d'Athènes aux autres de son espèce. Car en l'absence de la mise en rapport des dynamiques propres aux différents types de régimes, il serait bien difficile d'imputer ce développement précis à la seule spécificité des démocraties. Au travers de cet extrait de la *République*, nous saisissons que dans un milieu où c'est la parole qui régit les relations interpersonnelles, et par voie de conséquence le devenir de la collectivité, la différence entre une timocratie, une oligarchie, etc. est fonction des priorités qu'un groupe se donne à un moment donné. Ainsi, c'est parce qu'en passant d'un système politique à un autre, les gens se disent des choses différentes que les dynamiques entre ces ensembles sont distinctes.

Ayant pour motivation l'honneur, une timocratie verra son effort porter sur la guerre. Et partant de là, nous supposons que la cohésion en sera d'autant plus grande que cet idéal demande à chacun d'assurer la survie du groupe. Le problème, c'est que les guerres incessantes finiront par affecter les individus selon leur rang. Les plus nobles qui luttent en première ligne verront de plus grands bénéfices à cette politique, et ce car ils cumuleront des richesses. Tandis que les plus humbles de par leur condition de départ souffriront d'un appauvrissement, leurs émoluments ne pouvant compenser à eux seuls les désagréments de la guerre (destruction des habitats, des récoltes, etc.). Le tout s'est muté en oligarchie. Cette politique suscitera au fil du temps un mécontentement qui servira de terreau à la démocratie, soit la configuration sociale qui donne la prime à ce qui fait plaisir à la majorité. Sous cet angle, nous comprenons que si les tribunaux défailaient si régulièrement, c'est que ce nouvel ordre des choses déteignait sur leur fonctionnement.

Et ce, parce que passé ce stade de décrépitude des institutions, la majorité ayant perdu de vue ce qu'impliquait l'éthique, l'écart entre les mots et les intentions est bien trop grand pour que l'action des juges porte sur ce qui vaut en ce domaine. Nous avons déjà constaté cela avec la haine des hommes de bien. Haine dont la calomnie avait servi de vecteur à ce sentiment dans un premier temps, pour achever de se matérialiser sous la forme d'un procès. Dans ce cadre, il était acté que de par sa constitution, soit en raison d'un appareil législatif faisant la part belle au plaisir, toute cité démocratique tendait à nier dans la pratique les valeurs qui avaient motivé sa fondation. Lors, ce qui était en cause, ce n'était pas seulement la règle voulant que le grand nombre fixe la norme, mais le fait que les individus qui contreviennent à ce nouvel ordre, qui n'avait d'ordre que le nom, soient trop souvent rejetés. Si la cité démocratique appert dans son essence comme inique, c'est que ceux-là même qui *font la loi* la bafouent au

nom de leur nouvel idéal. Le problème n'étant pas au fond le respect de tel texte, mais bien le fait que l'on méprise une finalité sacrée. Car les juges ne s'expriment plus en fonction de la justice, mais au regard de leurs désirs.

Dans le cas d'un Socrate, nous mesurons bien que c'est la sensibilité du tribunal qui influa sur la décision, et non l'éventuelle commission d'actes répréhensibles. Sachant que les juges étaient mus par la préservation de leur image, leur verdict n'avait aucune valeur éthique. En effet, si une personne est prête à jouer la comédie, soit mentir, quand elle est accusée, pour quelle raison son verdict recèlerait quelque part de vérité une fois qu'elle serait de l'autre côté en train de juger ? Nous en déduisons que si le philosophe s'était rendu coupable d'une chose, c'était seulement d'avoir froissé des susceptibilités. Reste qu'il n'y avait aucune automaticité dans le déroulé des événements au prétexte que le grand nombre décidait. Le discours d'un Socrate aurait pu être tenu devant un autre public sans qu'il en suive une condamnation pour autant. C'est donc parce que la majorité était douée d'une nature spécifique qu'elle finit par se braquer contre celui-là même qui la remettait en cause.

Ce que le philosophe reprochait à sa cité sur le plan politique, c'était de manquer à sa parole pour un idéal qu'elle n'aurait su avouer sans rougir de honte. Normalement, quand je parle, je signifie à mon interlocuteur ce que j'effectue. Et au regard de notre histoire, ou encore du contexte, celui-ci est censé déduire les raisons pour lesquelles j'agis de la sorte. Les tribunaux œuvrant pour appliquer la loi, tout citoyen était fondé à croire que ces premiers s'exprimaient quant à la justice, et non par rapport à une chose qui lui serait étrangère. Alors quand il est tenu qu'en fait les verdicts étaient fonction du bon plaisir de la majorité, il apparaît que la démocratie est par nature injuste. Le détournement de l'appareil législatif à cette échelle ne pouvant mener qu'à plus de nuisances, on attend de ce type de régime les conséquences les plus funestes.

Et ce, puisqu'à partir du moment où la justice est systématiquement dévoyée par la majorité, la cité qui fonctionne de la sorte n'est plus en mesure de remplir sa mission, soit veiller au bonheur en gardant sains et saufs ses éléments. Car dès lors que les discours éthiques sont déconnectés d'intentions nobles, mais sont en fait relatifs au plaisir, nous n'avons pas plus de raison de penser que les actes relatés à ces premiers servent en réalité la justice. Dans ce schème, il est entendu que si une personne agit de façon inique, elle aura bien beau se décrire comme juste, que ses actes seront toujours de la nature relative au fond de sa pensée, ainsi

qu'à ses faits et gestes. Et par voie de conséquent, celle-ci ne pourra s'attendre qu'à une dynamique en lien avec la spécificité de ses agissements.

Mentir, ou se mentir sur le sujet, c'est uniquement se voir offerte la possibilité de réchapper à une condamnation, de tromper son monde au quotidien, mais ce n'est sûrement pas le moyen de changer véritablement les choses. Certes, parler, c'est le pouvoir d'affecter les âmes, et par extension celui d'altérer les événements. Mais en aucun cas un discours ne saura pour autant changer la nature d'une chose. Si quelqu'un agit mal, quoi qu'il dise, celui-ci ne modifiera pas la chose intrinsèquement. Et sous cet angle, nous commençons à approcher la raison pour laquelle deux citoyens comprenant le fonctionnement des institutions judiciaires peuvent agir à l'opposé lors de leur procès. C'est une question de rapports qui ne saurait être expliquée de façon purement mécanique, et vers laquelle nous reviendrons ultérieurement. Ce qui sera supposé, c'est que si la tonalité du discours socratique heurte certaines sensibilités, c'est que même des remarques impertinentes, aussi badines soient elles, laissent transparaître une différence notable de rapport à la parole. Ici, ce qui est en question, c'est de savoir si un citoyen exprime ce qu'il pense, et par extension ce qu'il fait.

En incluant ce rapport aux discours, nous tenons que si la politique de la démocratie n'œuvre pas pour le bien, cela implique qu'elle est nocive pour le peuple, et que ce dernier court les plus grands dangers. Sa δύναμις découlant de sa φύσις, ou autrement dit ses effets s'expliquant à l'aune des discours des citoyens qui la composent, la cité se trouve complètement transie. Car plus les gens se parlent, plus ils en viennent à éprouver simultanément le même sentiment, sentiment qui les conduira finalement à agir de concert. Et sous cet angle, il ressort que c'est la propre politique de la cité qui la condamne en premier lieu, non le philosophe par son commentaire. Sous cet angle, que la relation entre ce dernier et l'ensemble auquel il appartient s'envenime est surtout considéré en tant qu'épiphénomène révélateur d'un mal plus profond. En clair, Athènes ne s'en porterait pas mieux, ou ne serait pas d'une nature différente en l'absence des hommes de biens. Car avec pour seul horizon le plaisir du grand nombre, la démocratie ne peut qu'entraîner les éléments qui l'animent passionnément à sa perte. Dans ce cadre plus large, le rejet du philosophe n'est que le signe avant-coureur d'une plus grande décadence, soit un symptôme.

D'abord, nous avons défini le terme φύσις afin de cerner le point de vue qu'adoptait Socrate lorsqu'il s'exprimait sur les natures des discours. Ainsi, il fut compris que s'interroger sur la

φύσις d'une chose, c'était d'une part se focaliser sur sa composition, et d'autre part sur ce qui la distinguait du reste du monde. Puis, il est apparu qu'en décrivant la nature d'une chose nous touchions à sa δύναμις, soit l'ensemble de ses possibilités. Ce qui avait été posé, c'est que c'est seulement parce qu'une chose est constituée de telle sorte, que cette dernière a tel ou tel effet. Il s'agissait lors de savoir comment procéder pour calculer les trajectoires les plus probables tant pour un individu, ou encore une cité type. Ici, le but étant d'approcher les spécificités du discours philosophique, nous en sommes après passés par une phase comparative des paroles. Ce qui est apparu, c'est que le discours philosophique recelait, en plus d'un enseignement sur la physique des âmes, une charge politique. Et ce, car sa critique du système impliquait une influence qui n'était pas sans conséquence. De plus, nous avons émis l'idée qu'une parole laisse transparaitre un certain rapport aux choses évoquées. Et que c'est la connaissance de la différence entre celui du philosophe et de la majorité qui induirait le rejet de ce premier. Munis d'une compréhension plus globale de l'environnement hostile dans lequel l'homme de bien évolue, il nous faut à présent entrer dans le détail pour comprendre exactement comment ses adversaires politiques propagent leur calomnie à son encontre.

### **2.3 – Orchestration de la calomnie**

Nous venons de traiter du mal endémique qui gangrène la cité démocratique, mal que nous concevons comme étant propre à ce genre de régime. En effet, un système politique se définissant par les valeurs qu'un groupe met en avant, nous tenons que sa nature, ainsi que sa dynamique sont relatives aux discours dominants. En l'espèce, ce qui portait atteinte à l'intégrité de l'ensemble, et par extension aux éléments participant à son animation, c'était un mal constitutif de la priorité donnée au plaisir sur la justice. Sous cet angle, il apparaissait donc que si le devenir d'Athènes ne pouvait qu'empirer, c'était qu'à compter du moment où la cité était structurée de la sorte, les institutions judiciaires censées garantir la sauvegarde de l'ensemble n'étaient plus opérantes. Et ce puisqu'en faisant prévaloir le plaisir de la majorité, les tribunaux en venaient à condamner ceux-là mêmes qu'ils devaient protéger, soit les hommes de bien. Ainsi, le rejet du discours philosophique en démocratie était compris en tant que ce premier est la réponse politique type d'un régime. Et partant de ce constat, la fréquence de ces verdicts iniques nous donnait la pleine mesure du degré de corruption de la cité.

Ce qu'il nous faut à présent pour avancer dans notre compréhension du phénomène, c'est préciser comment la parole circulait chez ceux appartenant au grand nombre. La question étant de savoir s'ils étaient tous d'une seule nature au prétexte qu'ils étaient opposés au même type d'âmes. Et s'il s'avérait qu'il y avait en fait à l'intérieur de cette catégorie plusieurs niveaux d'opposition aux philosophes, alors il nous faudra établir ce qui différenciait ces citoyens d'apparences similaires. Sachant que le sentiment d'hostilité à l'endroit d'un Socrate s'est diffusé de proche en proche dans la société pour finir par se canaliser sous forme d'un procès, le principal objectif sera d'élucider comment ce qui au départ n'est que de l'ordre des psychés en vient à être une affaire politique de premier rang.

D'abord, nous décrirons les deux genres de citoyens majoritaires, citoyens que nous distinguerons au regard de leur maîtrise de l'outil langagier. Il s'agira de ranger ceux-ci selon le type d'âme qu'ils présentent, et que leurs discours révèlent. Ainsi, alors que nous avons écarté la rhétorique comme motif du rejet du philosophe, là nous nous en saisirons pour expliquer comment certains apparaissent être les principaux vecteurs des émotions influant sur la politique de la cité. Puis, nous nous intéresserons à la hiérarchie qui gouvernait les relations entre ces deux sortes d'âme. Ainsi, nous nous efforcerons de saisir comment les unes se rapportent aux autres pour colporter la haine. Et ce, pour découvrir par quels biais la masse en vient à être sous l'emprise de quelques-uns. En l'espèce, nous nous focaliserons sur ce en quoi réside l'impact de la parole d'un sophiste, impact qui comparé à celui du citoyen lambda semble déjà décuplé.

Enfin, nous nous arrêterons sur le point commun à toutes les prises de parole, et ce en les considérant comme des *actes concrets*. Sous cet angle, nous nous efforcerons d'appréhender en quoi un discours peut altérer des choses tout comme n'importe quel autre objet. Pour exemple, même si cela ne nous renvoie pas aux mêmes registres de douleurs, je conviens que l'on puisse blesser tout autant par maladresse avec un marteau que sciemment avec des propos humiliants. Tenant que ce qui affecte un individu le motive pour effectuer tel ou tel acte, le but sera de montrer comment ce qui touche à la sensibilité de la cité démocratique conduit celle-ci à condamner un Socrate.

Ayant convenu que la parole indique la nature de l'homme au titre que celle-ci nous rapporte médiatement à son âme, la chose peut être conçue sous la forme d'une relation. Relation qui s'établirait entre un ensemble de départ et un autre d'arrivée. De la sorte, nous aurions d'une

part celui des discours, et de l'autre celui des citoyens. Et partant de là, se dégage au travers des commentaires du philosophe une image représentant la nature du système démocratique. Attendu que la proportion des types d'énoncés équivaut à celle des types d'âmes, nous convenons que la somme des propos plaisants constitue la part essentielle de la cité démocratique, et ce en tant que celle-ci est relative à la majorité des citoyens. Informés sur ce point, ce à quoi nous allons nous employer, c'est de découvrir comment des sentiments qui relèvent à l'origine de l'intime, comme la haine, finissent par converger à une plus grande échelle, achevant ainsi de conférer à la chose un caractère public. Et derrière cette question, ce qui va nous occuper, c'est de savoir comment des psychés, par définitions isolées les unes des autres, en viennent à s'unir contre le philosophe.

Avant d'aller plus loin, il me semble utile de rappeler qu'ici les sophistes sont des *constructions fictives* dont Platon use afin de nous renvoyer à la réalité, et non des figures réelles<sup>69</sup>. Ainsi, nous notons que des textes d'éminents sophistes s'accordent par endroit avec la conception des choses qu'a le philosophe. Comme par exemple lorsque Gorgias expose l'idée qu'il se fait de la puissance des paroles, idée qui n'est pas sans rappeler la définition platonicienne figurant dans le *Phèdre*<sup>70</sup>. Et sous cet angle, il apparaît que ce qui les diffère fondamentalement, c'est la façon dont ils considèrent ce qu'il y a à faire d'un pareil potentiel. Car, si un Socrate s'est refusé à emprunter aux ruses de cet *art* pour s'attirer la clémence des juges, c'est parce que celui-ci en désapprouvait la pratique si cela dérogeait à l'éthique. Et que pour le moins, le philosophe estimait que le mal qui serait retombé sur la cité excédait le bénéfice

---

<sup>69</sup> « Selon Grote, la Sophistique devait être considérée non comme une secte ou comme une école, mais comme une profession. De plus l'accusation d'enseigner des doctrines immorales ne fut jamais portée par Platon contre les sophistes Protagoras, Prodicos, Hippias ou Gorgias ; qui plus est, ni Calliclès ni Thrasymaque n'auraient pu développer en public les doctrines qui leur furent attribuées par Platon dans le *Gorgias* ou la *République*. » Luc Brisson, *Les Sophistes*, in *La philosophie grecques*, sous la direction de M. Canto-Sperber, PUF, 1997, p. 91. Conscient que la présente approche pourra paraître par trop sommaire, ou réductrice, et ce au regard de tout ce que représentait les sophistes dans la Grèce antique, je renvoie à *L'effet sophistique* de Barbara Cassin, Gallimard, 1995. « Fait d'histoire, effet de structure : le point de soudure, qui constitue l'objet sophistique, est un artefact platonicien, le produit des dialogues. L'essence de l'artefact est tout simplement de faire du sophiste l'*alter ego* négatif du philosophe, son mauvais autre. » *Ibid.*, *Introduction – La sophistique, fait d'histoire, effet de structure*, p. 9. Ici, Cassin prend le parti d'aborder la question sophistique autrement que sous la perspective de Platon, et ce pour juger l'apport d'une science à la société qui l'a vue naître. En ce domaine, il y a un intérêt à penser la sophistique en tant qu'elle répond à un besoin politique, à moins que ce ne soit l'émergence de la conscience du pouvoir des discours qui ait suscité des vocations.

<sup>70</sup> « Il y a le même rapport entre pouvoir du discours et disposition de l'âme qu'entre dispositif des drogues et natures des corps ; comme telle drogue fait sortir du corps telle humeur, (...), ainsi, parmi les discours, certains chagrinent, d'autres charment, font peur, mettent l'auditoire en hardiesse, et certains, par quelque mauvaise persuasion, droguent l'âme et l'ensorcellent. » *Ibid.*, *Gorgias, l'Éloge d'Hélène*, trad. Barbara Cassin, p. 146. « Puisque le discours a le pouvoir de conduire l'âme, il faut que celui qui veut devenir rhéteur sache combien il y a d'espèce d'âmes. » *Phèdre*, 271c-272a, trad. L. Mouze, Librairie Générale Française, 2007. En l'espèce, le tronc commun entre le philosophe et le sophiste appert être la claire conscience que les discours ont le pouvoir d'affecter les âmes.

qu'il aurait pu en tirer sur le plan individuel. En clair, il valait mieux fâcher le peuple en lui disant la vérité, que le berner. Par la suite, ce qu'il nous faudra apprécier, c'est de savoir si l'appréhension de l'usage qu'ils se font, chacun de leur côté, d'une même *puissance* n'explique pas leur différence de traitement par la société. Une fois passé ce dénominateur commun qui nous autorise surtout à marquer une différence de nature morale, reste à étudier le pouvoir spécifique qu'exerce ce genre de personnage sur la foule.

« Or, je me rends bien compte que toi, tu as beau être un malin (καίπερ ὄντος δεινοῦ), à chaque fois que l'occasion se présente, tu n'es jamais capable de contredire (οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν) celui que tu aimes quand il dit ceci ou cela, et tu te laisses entraîner de tous les côtés à la fois. À l'assemblée, si tu dis quelque chose, et si Démos d'Athènes, lui, ne parle pas comme toi, tu changes d'avis et tu finis par dire tout ce que Démos d'Athènes veut que tu dises (μεταβαλλόμενος λέγεις ἅ ἐκεῖνος βούλεται). »<sup>71</sup>

Ici, le ton badin de Socrate sert à témoigner de sa défiance à l'égard d'un système fluctuant au gré d'une majorité versatile. Alors quand le philosophe expose les motivations du stratagème peu glorieux de Calliclès, il ne décrit pas seulement le fonctionnement spécifique d'un individu, mais celui de la cité dans son entier. Car en dénonçant le fait que l'orateur varie afin de s'aligner sur les positions du peuple, nous nous en trouvons éclairés quant au caractère pernicieux des institutions démocratiques. La chose nous est présentée d'une façon pour le moins étrange. Alors que nous nous attendrions à une démonstration de force, la capacité de l'orateur apparaît là comme résultant d'un handicap. Ainsi, le sophiste serait celui qui n'aurait pas la capacité de contredire le peuple (οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν). Constat qui de prime abord semble incompatible avec l'idée que l'on se fait de ce dernier. Et ce puisque l'on se demande bien comment une personne pourrait en contrôler tant d'autres grâce à ses discours, si pour commencer celle-ci n'était pas en mesure de leur résister. Très vite ce doute quant au pouvoir de l'orateur est dissipé lorsqu'il est clair que c'est à dessein qu'il subit ladite influence. Car au vu de la concomitance des revirements (μεταβαλλόμενος λέγεις ἅ ἐκεῖνος βούλεται), nous pouvons soutenir que si Calliclès varie si souvent de la sorte, ce n'est sûrement pas par conviction personnelle, mais seulement parce qu'il a connaissance des dynamiques émotionnelles à provoquer pour se garantir un plébiscite. Et en cela ce type d'âmes est à ranger dans la catégorie de celles étant prêtes à jouer la comédie devant les juges afin d'obtenir la clémence de ces derniers.

<sup>71</sup> *Gorgias*, 481d-e, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.



Car de part et d'autre, ces individus se caractérisent par le fait de *savoir* s'accorder sur ce qu'ils s'imaginent être le désir de leurs interlocuteurs respectifs pour s'assurer de leur adhésion. Donc derrière ce qui s'apparentait à une faiblesse, ce qui ressort, c'est une propension hors du commun à s'adapter à ce que dicte la situation pour imposer sa volonté. Si l'orateur se soumet au dictat du peuple, ce n'est donc pas tant qu'il ne peut pas faire autrement, c'est que celui-ci ne veut surtout pas contrarier son public. Et ce car le sophiste a observé qu'en se positionnant comme le souhaite la majorité, il avait plus de probabilité d'obtenir son soutien qu'en la contestant frontalement. Et sous ce prisme, il est manifeste que ce genre de personnage ne convainc pas le public au sens où il serait véritablement en mesure d'altérer la sensibilité de ce dernier, car pour l'essentiel la manipulation consiste à faire passer ses objectifs personnels sous l'angle qui conviendra le plus à ses interlocuteurs.

Compte tenu des natures des citoyens majoritaires, natures extrêmement sensibles au plaisir, deux choses sont acquises. La première, c'est que tant qu'un propos ne froisse pas ce type de public, ce dernier n'a pas de raison de s'opposer à l'orateur. La seconde, c'est que si le message conforte les valeurs de ce même auditoire, il est probable que son soutien soit d'autant plus grand qu'il s'imaginera accomplir ce qu'il souhaitait. Ce qui nous donne deux dynamiques, dont l'une pourra être qualifiée de minimale, et l'autre d'optimale. Là, encore nous trouvons sous une autre forme les deux circuits possibles participant du fonctionnement d'une même machine sociale. Et dans ce schème, il est entendu qu'il n'y a pas donc véritablement de changements chez Calliclès, mais juste une adaptation de son discours afin de conserver à l'identique un rapport. En l'espèce, celui que le public veut avoir avec les choses.

Ainsi, en dépit de ce qui apparaissait être de prime abord un renoncement de son affirmation, ce que le philosophe parvient à dévoiler, c'est la constance avec laquelle un orateur parvient à imposer en fait sa volonté. Ici, sa nature torve implique qu'il tendra à se caler sur le sentiment qu'éprouve une majorité au moment où il lui adresse la parole, plutôt que s'en référer à la réalité, ou encore ce qu'il croit être la vérité. Ce qui différencie alors le sophiste du citoyen lambda, c'est que bien qu'ils fassent preuve d'une même bassesse, là où le premier est un professionnel, le second agit par simple mimétisme. En effet, l'ignorant de la rhétorique sait grossièrement ce qui fonctionne grâce à une observation rudimentaire des us et coutumes, et de la sorte va se contenter de *faire comme tout le monde* puisque cela garanti statistiquement

plus de succès (οἷα δὴ καὶ εἴθισθε ὑμεῖς τῶν ἄλλων ἀκούειν<sup>72</sup>). Mais la capacité de ce dernier à s'adapter selon l'humeur de son auditoire ne signifie nullement qu'il ait pleinement saisi le mécanisme dont il use. Au contraire, nous supposons que si la foule se laisse si souvent duper par pareille tactique, c'est que l'individu moyen recourt à un subterfuge dont il n'est pas conscient d'être lui-même, la première victime lorsqu'il écoute naïvement l'orateur. Et sous ce prisme, nous tenons que si l'ignorant se distingue du sophiste, c'est que ce premier ne sait pas à quel point il pâtit des discours du dernier.

Que les discours influent sur les personnes en jouant avec leurs émotions, c'est ce dont l'*Apologie* est la dramatique illustration. Et dans ce cadre, nous concevons le procès de Socrate comme la manifestation des haines multiples. Haines qui avaient fini par peser sur la cité au point que celle-ci dut mobiliser ses institutions judiciaires pour se débarrasser de ce personnage jugé par trop importun. Car c'est bien parce qu'une majorité d'âmes ne pouvaient plus souffrir le discours du philosophe qu'Athènes en fin de cycle se décida à le châtier. Le pouvoir d'une chose relevant de sa nature, nous avons encore là confirmation premièrement que l'une des principales raisons d'être des discours, c'est d'informer une âme pour la diriger, et secondement qu'ils ne sont pas à eux seuls les facteurs déclenchants dans les prises de décisions.

Et ce puisque si une personne opte pour ce que lui dit son interlocuteur, c'est aussi relativement à sa propre inclinaison psychologique. Pour exemple, bien que l'orateur et le philosophe soient de nature savante, car ils sont tous deux avertis des effets de la parole, ils ne sont pas pour autant réceptifs aux mêmes genres de discours. Ainsi, c'est seulement lorsqu'une parole spécifique est corrélée à une sorte d'âmes qu'il en suivra plus probablement une amplification de son impact. Une fois cela saisi, nous regardons l'emprise d'un orateur sur la démocratie comme fonction du degré de connaissance, ainsi que du compas moral des éléments qui la constituent. Et partant de là, on comprend d'autant mieux que pareille configuration sociale bénéficie plus particulièrement à un type de personnage.

« Les orateurs ne sont-ils pas comme les tyrans (ὥσπερ οἱ τύραννοι) ? Ne font-ils pas périr qui ils veulent (ἀπορκετινύασίν τε ὃν ἄν βούλωνται), n'exilent-ils pas de la cité qui leur plaît (ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἄν δοκῆ αὐτοῖς;), ne le dépouillent-ils pas de ses richesses ? »<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *Apologie de Socrate*, 38e, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>73</sup> *Gorgias*, 466b-c, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

Au travers de ce passage du *Gorgias*, nous allons éclairer comment l'incapacité du sophiste à contredire son public peut se traduire dans les faits en une faculté à faire périr qui bon lui semble. Jusque-là, nous avons noté que ladite incapacité à résister à la volonté du peuple n'était qu'une feinte pour rallier ce dernier à celle de l'orateur, et ce puisque c'était à dessein que celui-ci s'alignait sur ce qu'il savait être le désir du grand nombre. En clair, son adhésion de façade n'était qu'un moyen pour en arriver à ses fins. Car s'il variait, c'était toujours dans l'idée de donner à croire que celui-ci voyait les choses sous le même angle que le peuple. Le subterfuge est le suivant. Si je vois les choses comme toi, c'est *apparemment* que je veux la même chose que toi. Ainsi, les multiples revirements de l'orateur ne représentaient pas là un aveu de faiblesse, mais signalaient plutôt la façon dont il s'y prenait pour contrôler la masse. Et si l'impact du sophiste sur la foule est optimal, c'est que tout à la fois celle-ci partage les valeurs morales de l'orateur, et que ses éléments pour la plupart sont ignorants de leur propre nature. Soit la façon dont ces derniers pâtissent en général des discours. Maintenant que sont connus ces différents facteurs, ainsi que leurs répercussions, apparaissent les raisons pour lesquelles la dynamique qui en procède octroie au sophiste la possibilité de nuire au philosophe.

Lorsqu'il s'agissait d'expliquer la régularité avec laquelle des verdicts iniques étaient prononcés, il a été souligné qu'un citoyen ne risque pas également d'être acquitté ou condamné, mais que selon sa nature il est plus probable qu'il subisse tel sort plutôt qu'un autre. Et ce parce que lorsque celui-ci s'exprime, sa parole induit un type de relations avec les juges, type de relations qui est porteur de réactions qui leurs sont propres. Soit une dynamique. Ainsi, nous nous attendions à ce que si un individu égratigne une foule mue par son plaisir, celle-ci en retour tende à être plus sévère à son égard, tandis que si ce premier la cajole, il peut vraisemblablement escompter la clémence de cette dernière. Dans ce cadre, il est donc tenu que si le pouvoir de contrôler la foule dépend du fait d'abonder en son sens, ceci alors implique d'éliminer d'autant plus facilement celui qui la contredit. Car si la majorité est d'autant prête à se soumettre, consciemment ou pas, à celui qui lui fait plaisir, nous en déduisons qu'elle se fera forte de soumettre à son tour celui qui s'opposera à celle-ci.

En l'espèce, le sophiste n'a pas beaucoup d'efforts à fournir pour convaincre que l'homme de bien est une nuisance, et ce puisque les gens aiguillés par leur plaisir en sont déjà persuadés. Tout ce qui reste à faire à l'orchestrateur des calomnies, c'est d'instiller chez des gens par

nature hostiles au philosophe, que les choses ne sauraient continuer en l'état. Ici, la finalité de l'expert, c'est de rendre intelligible que la continuation de la performance philosophique menace le rapport au plaisir que les gens entretiennent avec les choses. De la sorte, il doit être entendu que tolérer plus longtemps ce contestataire de l'ordre établi serait synonyme de souffrances. Et sous cet angle, nous comprenons que le sophiste n'a pu orienter la foule, que dans la mesure où Socrate s'est désigné comme cible en s'attaquant ouvertement aux valeurs prônées par la majorité. Ainsi, nous tenons que Méléto ne s'est employé qu'à attiser une colère que le philosophe avait suscitée de par la nature de son discours.

Et partant de ce constat, l'agir du sophiste apparaît être le corolaire du pâtir du philosophe. Car si la dynamique de ce dernier implique qu'il doit souffrir plus que tout autre type de citoyen, et ce en raison de ses propos, il en suit que l'orateur qui est d'une nature opposée pourra d'autant plus lui nuire. Et ce parce que pour commencer le rejet du philosophe ne serait pas aussi fort, si la parole de celui-ci n'avait déjà un certain effet. Si par exemple, le discours socratique était considéré comme anodin, nous parlerions alors d'indifférence. Et alors il n'y aurait pas de mécontentements dont l'on pourrait s'emparer pour s'attaquer à notre interlocuteur. Si la dynamique de l'orateur est optimale quand il s'agit de menacer l'homme de bien, c'est que cette première est conjuguée à celle de ce dernier. Dynamique qui, nous le savons, est relative à la parole qui suscite le plus de colères dans la cité démocratique. Les conséquents suivant de leurs antécédents, nous en déduisons que si un sophiste contrôle la foule juste en abondant dans son sens, il est posé que la rage de la multitude est sienne. Et que si nous nous attendons à ce que le philosophe pâtisse effectivement de la situation, c'est que l'orateur est celui qui est le plus en capacité de faire exécuter ses moindres désirs. Puisque contrairement à une personne isolée, celui-ci bénéficie de nombreux relais dans la cité pour matérialiser chacun de ses souhaits.

Et sous ce prisme, il apparaît bien à nouveau que les possibilités sociales qui sont spécifiques au philosophe et au sophiste ont aussi toutes deux partie liée à une autre contrainte, soit le milieu précis dans lequel ils opèrent. Car le sort d'un Socrate condamné à mort pour des raisons purement politiques s'explique par le triomphe de son ennemi naturel. Le fait que l'échec de l'un signifie le couronnement de l'autre, nous confirme que nous observons donc là un seul fonctionnement, ou ordre des choses, soit un cosmos. Et ce puisque les variations des éléments impliqués dans ledit phénomène s'effectuent corrélativement. Puisqu'en rapportant les variations des uns aux autres, nous tenons pourquoi leur développement respectif diffère. Le

sophiste concentrant en lui tous les pouvoirs de la majorité, en tant que dépositaire de la sensibilité de cette dernière, le philosophe sera d'autant plus sujet à la haine, qu'il s'oppose frontalement à ce rapport aux choses. Soit le plaisir.

Ainsi, en dépit de leur point commun, soit une connaissance de l'effet de la parole, nous ne saurions trouver de plus grandes différences dans la cité démocratique que celles existant entre la dynamique des hommes de bien et celle des sophistes. Car là où le refus de manipuler grâce à son savoir signifiait pour le philosophe la condamnation à mort, ou encore l'exil, de l'attitude opposée résultait la désignation au poste suprême. Chaque type d'énoncé indiquant à quelle sorte de citoyen nous faisons face, la δύναμις d'un homme, c'est-à-dire *tout* son possible, appert effectivement suivre de sa φύσις. Et ce puisque parler c'est marquer son appartenance politique, ou plus simplement son type psychologique, en véhiculant les valeurs propres à son groupe. Valeurs éthiques qui portent en elles tout un réseau de potentialités, tel discours écartant telle ou telle relation pour en privilégier telle ou telle autre, etc. De la sorte, nous saisissons qu'en décidant de se confronter au grand nombre, Socrate n'a fait que faciliter le travail des calomniateurs. Ce qu'il nous faudrait à présent afin de compléter notre vision d'ensemble de la cité, c'est d'y intégrer le genre de citoyens le plus répandu.

« L'Étranger – Il me semble en tout cas distinguer une forme spéciale d'ignorance (εἶδος), difficile à saisir et qui égale à elle seule toutes les autres (πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσιν). Théétète – Laquelle ? Socrate – Celle qui nous fait croire que nous possédons le savoir quand, en réalité, nous en sommes dépourvus (Τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι). C'est bien de là, je crois, que viennent toutes les erreurs contre lesquelles trébuche notre pensée (πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίνεσθαι πᾶσιν). »<sup>74</sup>

« Socrate – Mais alors, c'est bien clair, ceux-là ne désirent pas les mauvaises choses (Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν), qui ignorent qu'elles sont telles (οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά) ; ce sont au contraire celles qui croyaient être bonnes (ἀλλὰ ἐκείνων ἃ ᾔοντο ἀγαθὰ εἶναι), tandis que ces choses sont en vérité mauvaises (ἔστιν δὲ ταῦτά γε κακά) ; par conséquent, ceux qui sont, à leur égard, dans cette ignorance et qui les croient bonnes, désirent, (...), les choses bonnes (ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦ-

<sup>74</sup> *Le Sophiste*, 229c, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

σιν). N'en est-il pas ainsi ? – Ménon – Il y a des chances que ce soit leur cas. »<sup>75</sup>

Tandis que le premier passage traite d'une forme spéciale d'ignorance, ici le terme εἶδος doit être entendu au sens de classe, ou encore type, le second extrait, lui, précise ce sur quoi porte ladite ignorance. Ainsi, l'articulation de ces deux textes visera à montrer comment ce genre de nature d'âme participe de l'omnipotence de l'orateur. Et sous cet angle, il sera posé que si ce dernier parvient à subjuguier autant de personnes, ce n'est que dans la mesure où celles-ci s'imaginent savoir ce qu'elles se disent. Ainsi, nous distinguerons ce type d'ignorance de la méconnaissance que peut avoir une personne dans tel ou tel domaine. Là, on ne reprochera pas seulement aux gens de ne pas savoir quels effets ont les paroles sur leurs propres psychés. Ici, notre problème s'inscrit dans un autre plus global. Comment des gens pourraient savoir ce qu'ils font, alors qu'ils ignorent la véritable nature de ce dont ils parlent, ou encore ce qui les motive au fond ? Ci-dessus, nous expliquions que si l'orateur pouvait nuire en général, et plus particulièrement au philosophe, c'est que ce premier parvenait à faire embrasser ses objectifs sous le prisme qui convenait à la majorité. Et sous cet angle, vu que l'orateur maîtrise les effets des paroles, et ce contrairement au gros de la population, qui en l'espèce pâtit de la rhétorique, il est tenu que ce premier est plus que tout autre responsable de la montée en puissance de la haine à l'endroit du philosophe.

Là, au travers de ces deux derniers extraits, il apparaît que les gens peuvent d'autant plus faire du mal à celui désigné à la vindicte populaire, que les ignorants pensent bien faire (οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν). En résumé, les citoyens de ce type ne nuisent que dans la mesure où ils estiment agir correctement. Et dans ce cadre, si la dynamique des cités démocratiques est bridée, et par là même peut être déduite, c'est que la nature précise du grand nombre conditionne son devenir. En comparaison, nous supposons qu'une cité constituée majoritairement de philosophes ne pourrait tomber sous la coupe d'un sophiste. D'un côté parce que ceux-ci seraient conscients du mécanisme d'enchantement de la parole, et d'un autre en raison de leur rapport aux choses. Rapport qui privilégie l'âme au corps, la raison au sentiment, la justice au plaisir, etc.

Maintenant que la toute-puissance de l'orateur a été relatée à la passivité de l'ignorant, je voudrais mettre l'accent sur la principale similitude qu'il y a entre ces deux types. Car excep-

---

<sup>75</sup> *Ménon*, 77d-e, traduction Léon Robin, Gallimard, 1999.

tion faite d'un degré de connaissance spécifique, ces citoyens sont à ranger dans la même catégorie, soit celle des opposants aux philosophes. Et ce puisque tant les sophistes que leurs subordonnés se caractérisent par leur mépris de ce qu'est la véritable justice. Pour rappel, il suffit de s'en référer aux motivations profondes de leurs verdicts. Si ceux-ci condamnaient Socrate, ce n'était pas en vertu d'une éventuelle correspondance de ses actes avec l'accusation, mais bien parce qu'il leur avait déplu.

Si le sophiste n'a aucune emprise sur le philosophe, c'est que le premier ne partage pas les valeurs morales du dernier. Et pour être plus précis, nous irons jusqu'à dire que partant du fait que l'orateur à dessein *ignore* la justice, nous tiendrons que celui-ci n'a aucune valeur éthique. Car son rapport au plaisir est le seul qu'il se sent d'honorer de façon effective. Et dans ce cadre, cela signifie que nous sommes en droit de ranger nos deux sous-catégories de citoyens sous la même étiquette. Puisqu'en ce domaine, l'ignorance décrit bien l'aveuglement d'une personne qui s'imagine bien faire à compter du moment où elle se fait plaisir. Ainsi, nous ne saurions voir de différences fondamentales entre les deux, puisque s'ils arrivent à s'entendre, c'est qu'ils ont exactement le même rapport aux choses.

Et pour en attester, il suffit de s'en référer à *l'Apologie* où nous voyons comment la haine s'est communiquée des simples suiveurs à d'éminents hommes politiques, leur masse critique faisant le reste grâce à quelques orchestrateurs. Et sous cet angle, nous estimons que si ce qu'il y avait là en sommeil a pu prendre de telles proportions, c'est que l'ignorance de chacun des agents a permis de catalyser pour le pire un sentiment. Car c'est parce qu'ils s'imaginaient savoir ce dont ils parlaient, et qu'ils étaient d'une pareille sensibilité, qu'ils ont pu à ce point se fourvoyer. L'ironie, c'est qu'alors que ces gens proclamaient parler au nom de la justice, ceux-là mêmes précisément la bafouaient en s'en prenant à son plus digne représentant, soit Socrate. Cependant, il doit être souligné que nos deux types majoritaires n'ont pas agi mal sciemment, et ce, bien qu'ils aient voulu faire des choses que nous considérons mauvaises (οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτοι μὲν οὐ τῶν κακῶν ἐπιθυμοῦσιν, οἱ ἀγνοοῦντες αὐτά). Dans ce schème, l'ignorance est l'antécédent, la méchanceté, le conséquent.

Et si nous en déduisons que leurs actions ne pourront qu'empirer, c'est parce que tant que les ignorants penseront bien faire, ils continueront de se comporter de la sorte (ὥστε οἱ ἀγνοοῦντες αὐτὰ καὶ οἰόμενοι ἀγαθὰ εἶναι δῆλον ὅτι τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν). Signaler le rôle d'une caractéristique comme l'ignorance dans le processus de rejet du philosophe, ce

n'est pas uniquement relever que c'est un trait commun à un trop grand nombre de gens. C'est aussi reconnaître à quel point en tant que telle, celle-ci est cardinale pour ce qui est de notre appréhension physique. C'est savoir apprécier les comportements au regard de la nature des discours, et donc à l'aune d'un certain rapport aux choses, soit ce qui définit précisément la nature d'une personne.

Si le besoin s'est fait ressentir dans l'argumentation de mettre en relation ces deux sortes de citoyens, c'est que la conjonction précise de la masse d'ignorants au savoir-faire de l'orateur induit en grande partie le rejet des hommes de bien. Et dans ce schème, il est clairement apparu que l'incapacité à comprendre pleinement l'effet des mots n'interdit en rien à une personne d'affecter l'ensemble auquel elle appartient. Nous en voulons pour exemple, la forte proportion de citoyens jouant la comédie devant l'Héliée pour orienter le verdict en leur faveur. Puisque si les sanctions varient régulièrement selon que l'attitude de l'accusé soit hostile ou docile envers la foule, c'est qu'il est bien possible de manipuler sans pour autant avoir conscience d'être soi-même à la merci du mécanisme dont on use pour se tirer d'affaire. Reste que si ce type d'âme est qualifiée d'ignorante, ce n'est pas seulement au regard de sa méconnaissance de la rhétorique. Dans le *Ménon*, le philosophe précise que c'est le fait de concevoir une chose comme étant bonne alors qu'elle est en fait mauvaise qui est le fond du problème. En ce sens, l'ignorance dont souffre la majorité est donc surtout relative à la connaissance des natures de la cité, ainsi qu'à l'éthique. Et au vu de leur nombre rapporté à l'ensemble, nous nous attendons plutôt au pire.

« Or sais-tu, (...), qu'il existe nécessairement autant d'espèces de caractères d'hommes qu'il existe d'espèce de constitutions politiques ? Ou alors crois-tu que les constitutions politiques surgissent « des chênes ou des rochers », et non des caractères de ceux qui habitent dans les cités, lesquels, comme lorsque les poids de la balance renversent, finissent par entraîner tout le reste du côté où ils penchent ? »<sup>76</sup>

Précédemment, nous avons posé que la politique d'une cité, ou en d'autres termes sa sensibilité, était relative aux discours sur lesquels le groupe la constituant s'accordait<sup>77</sup>. Les natures des paroles suivant de celles des âmes, nous tenions que la conduite d'un ensemble reflétait donc celle de ses habitants. Au travers de cet extrait de la *République* proche dans ce dialogue

<sup>76</sup> *République*, VIII, 544d-e, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>77</sup> *Ibid.*, VIII, 545c-d.



de celui ayant permis de soutenir ladite argumentation, nous convenons à nouveau qu'il y a un rapport étroit entre la nature des âmes et la dynamique des collectivités auxquelles ces premières appartiennent. Car si le devenir d'une cité dépend des paroles, et par voie de conséquence de la façon dont les gens qui la peuplent en pâtissent, alors le développement de la situation tendra à prendre certaines directions à l'exclusion d'autres. Pour exemple, si nous nous représentons une oligarchie, elle différera d'une démocratie en cela que les motivations seront diamétralement opposées. Et ce puisque là où l'une se souciera des conditions des plus riches, l'autre se préoccupera des plus pauvres. Chacune des décisions politiques qui suivront de ces constitutions impactera la population à sa manière, et ainsi mènera à des réactions qui à leur tour susciteront des discussions qui tendront à faire évoluer la collectivité dans un sens spécifique. En résumé, les potentiels différeront d'une cité à l'autre en fonction du discours qui aura su s'imposer.

Dans ce cadre, il est déjà convenu que si l'avènement du sophiste, ou encore de gens qui recourraient à sa technique, est possible, c'est que l'ignorant est le genre le plus représenté. C'est la règle tenant que la politique d'une cité suit des sensibilités de ses éléments qui auront su imposer leur volonté. Le corps électoral est donc la plus importante des préconditions au rejet du philosophe, car sachant que le pouvoir d'affecter les âmes dépend du rapport aux choses, il est entendu que des gens qui auraient une toute autre perspective ne seraient guère influençables par un beau-parleur. Si j'insiste sur cet aspect, c'est que si la cité était constituée autrement sur un plan démographique, les haineux ne pourraient tout simplement pas *faire la loi* comme ils l'entendent.

Et par-là, il est posé que la nature d'une cité se conçoit tout à la fois sur un plan quantitatif et qualitatif. Le quantitatif renvoyant à la proportion des individus, tandis que le qualitatif se rapporte à la classe à laquelle ceux-ci appartiennent. Et sous cet angle, nous concevons que les réalités que recouvrent les termes *oligarchie*, *démocratie*, ou encore *tyrannie* ne sont que les conséquences de la combinaison de ces deux facteurs dans un milieu donné. En résumé, le mot d'ordre qui impulse la cité ne vient qu'après que celle-ci se soit constituée spécifiquement. Ainsi, nous convenons que c'est bien parce qu'il y a d'abord une majorité de résidents de telle nature à Athènes qu'il en suivra plutôt telle politique. Et si c'est en démocratie qu'il est plus probable que le tyran nuise à qui bon lui semble au nom de la loi, c'est qu'en raison de sa nature, ce type de cité renferme en elle cette possibilité plus que tout autre.

Ici, le nombre décidant encore plus que partout ailleurs des devenirs, l'appareil législatif en arrive à n'être plus qu'un moyen d'exercer la volonté du peuple, et non de rendre la justice. Volonté qui serait restée lettre morte, si ce n'était la quantité de personnes sensibilisées par ce qu'elles s'imaginent être juste. Ceci n'est pas un plaidoyer pour les dictatures, que les résidents d'une cité conviennent de ce qui est bien ou mal n'est pas constitutif d'un problème. Ce qui l'est, c'est lorsque ceux-ci sont pour la plupart des ignorants, et s'accordent pour croire que le plaisir est la priorité. Ainsi, nous conviendrons que pareil exercice politique sera mauvais en tant qu'il incarne un manquement grave à l'éthique. Et sous ce prisme, il apparaît que la condamnation d'un Socrate résulte donc bien d'une possibilité d'*interprétation* inhérente à la majorité. En effet, les articles de loi ne stipulent pas explicitement d'ostraciser puis de martyriser les hommes de bien.

Dans ce schème, nous saisissons que c'est à la fois l'aspect quantitatif et qualitatif qui expliquent en grande partie pour quelle raison les régimes de ce genre en viennent si régulièrement à exclure la minorité des philosophes. D'abord parce qu'il est tenu que c'est parce que les ignorants sont surreprésentés qu'ils peuvent déterminer les sujets de préoccupation, ainsi que la façon dont ils doivent être administrés. Ensuite, en raison de la perspective sous laquelle la masse envisage les choses. Conscient qu'il y a là une différence de rapport, en cela éclairée par les déclarations publiques du philosophe, et ignorant des principes sous-jacents à la cité, un groupe de cette nature ne peut qu'abuser de la configuration. Pour quelles raisons, alors qu'elle contrôle la cité, la masse devrait tolérer plus longtemps une minime fraction dissidente qui clairement lui signifie son mépris, et son intention de lui faire obstacle ? En démocratie, il y a là une opportunité, la conjonction des souhaits et des moyens. Dans ces conditions, si faire preuve de retenue est impensable, c'est qu'elle se conçoit en tant que privation d'un plaisir achevable. Sachant que l'alternative, serait synonyme de souffrance, le choix nous apparaît se conformer aux natures de la cité démocratique.

Maintenant, au-delà de son caractère instructif quant aux spécificités du phénomène de rejet du philosophe, ce que je voudrai rappeler au sujet du discours de ce dernier, c'est que celui-ci recèle une charge éminemment politique. Car ce qu'un Socrate interroge au fond, c'est la prétention du citoyen à savoir ce qui conviendrait le mieux à la collectivité, alors que par ailleurs ce dernier ne saurait même pas ce qui gouverne ses propres choix. Une fois cela dit, on est en droit de se demander pourquoi devrait-on embrasser la vision de l'ignorant pour mieux la cerner. En quoi un homme inconscient de sa propre nature pourrait nous éclairer dans un do-

maine autrement plus complexe ? En effet, comment celui qui ne sait pas lui-même qui il est, ni ce dont il parle, pourrait dans le même temps nous indiquer ce qu'est sa cité ? Là, pour répondre, il va nous falloir opérer deux distinctions quant à l'usage d'une donnée d'ordre purement linguistique, soit la parole de l'ignorant.

En premier lieu, le discours des gens de son espèce est riche d'enseignements en tant que celui-ci contribue à la dynamique de l'ensemble. Ainsi bien que les ignorants n'aient aucune idée de leur propre nature, et de celle de la cité, cela ne leur interdit en rien d'influer grandement sur la conduite de l'ensemble. Puisqu'il apparaît que ces éléments pèsent si grandement sur les devenirs qu'ils font basculer les choses dans leur sens, nous tenons qu'il nous faut les étudier d'autant plus. Apprendre des ignorants, et ce en se saisissant de leur nature profonde, c'est se donner de la sorte les moyens de savoir quoi attendre d'une cité dirigée par ce genre de multitude. Car c'est parce que ceux-là conçoivent leur bon plaisir comme étant de la première importance qu'ils en viennent à prendre régulièrement certaines décisions. Décisions qui de par leurs spécificités infléchiront la politique vers une direction précise, soit ici le rejet du philosophe. Et secondement, prendre connaissance de la parole de l'ignorant vaut en tant que cela nous permettra d'évaluer à quel genre de locuteur nous faisons face. La sensibilité d'un citoyen se déduisant de sa parole, nous nous devons de comparer différents modèles pour savoir de quelle nature est celui qui s'exprime. L'étude des deux espèces d'ignorants ayant été motivée, je souhaiterai m'en retourner à ce que celle-ci implique.

Ce dont nous avons été instruits jusqu'à présent, c'est que si l'ignorant est prompt à condamner l'homme de bien, c'est que ce premier se base régulièrement sur ce qui lui semble le plus agréable. Et que dans la mesure où ce spectateur est aveugle sur ce qui l'anime, il ne peut que (se) tromper et être dupé. Ici, la difficulté qu'éprouve le philosophe à ouvrir les yeux à grand nombre de ses concitoyens est relative à une illusion spécifique. Illusion qui est d'autant plus forte que la conviction de savoir chez ce type de personnes est grande. Ainsi, lorsqu'il est dit dans le *Sophiste* que cette ignorance particulière à *elle seule égale toutes les autres*, c'est pour mieux souligner qu'en dépit de son caractère protéiforme, ce mal est à la racine de tous les autres maux. Et sous ce prisme, il est entendu que ce qui est condamnable pour le philosophe, c'est d'assimiler le plaisir en particulier, ou les sentiments en général, à une véritable connaissance.

Nous avons déjà posé que la politique d'une cité dépendait des discours autour desquels ses habitants se soudaient afin d'avancer dans une direction propre à leurs engagements. Alors, si nous devons décrire la ligne de conduite d'une démocratie, elle aurait pour structure le raisonnement fantasque suivant. Attendu que nous sommes les plus nombreux, nous avons de fait raison. Et nous tenons que si une chose nous plaît, puisqu'elle est réelle, ce que nous en disons est vrai. Enfin, partant de ce postulat, nous *savons* que ce qui nous reste à faire, c'est de matérialiser nos souhaits avec les moyens dont nous aurons convenus au préalable, soit nos lois. Ainsi, nous nous accordons avec Socrate lorsque celui-ci soutenait dans le *Ménon* que si les ignorants se comportaient injustement, c'est qu'ils croyaient bien faire<sup>78</sup>. Et si nous estimons que pareille méconnaissance est de loin celle ayant la plus grave incidence, c'est qu'elle *condamne* tant l'avenir de la personne qui en pâtit, que la cité.

D'abord, sur un plan individuel, nous comprenons que de par le différentiel de puissance entre la parole d'un ignorant lambda et celle d'un sophiste, le premier tendra plus à subir l'impact du dernier que l'inverse, puisqu'une âme illusionnée sera d'autant plus encline à être influencée que de par sa nature celle-ci est prédisposée à être manipulée. Et le sophiste lui de son côté aura plus de propension à user de son charme, qu'il dispose déjà de ce pouvoir, ainsi que d'un compas moral *légitimant* pareille pratique du langage. Ce que nous constatons, c'est que tandis que le citoyen lambda pensait exercer sa liberté, c'est là même que celui-ci la perdait au profit du sophiste. Car la distorsion entre la puissance des paroles de ces deux genres d'interlocuteurs majoritaires scelle un rapport définitivement asymétrique. Rapport qui de par sa nature ne pourra aller qu'en s'aggravant. Un ignorant n'en apprendra pas plus sur sa nature en écoutant un sophiste, de même ce dernier ne va pas plus s'amender en parlant plus de justice, etc. En résumé, plus le temps passera, plus les moyens dont ceux-ci disposent pour échapper à leurs conditionnements leurs feront défaut. La nature de la cité dépendant de celle des âmes, il est convenu que la multiplication des catastrophes personnelles achèvera de leurs conférer un caractère institutionnel. Car si un homme d'une telle sensibilité se fourvoie, et que sa nature est la plus représentée, c'est que la cité entière est déjà perdue.

« Or, comme ce n'est pas pour faire plaisir qu'à chaque fois je dis ce que je dis (οὐ πρὸς τὸ ἡδιστόν), comme c'est pour faire voir, non pas ce qui est le plus agréable, mais ce qui est le mieux (ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον), et comme je ne veux pas faire les jolies choses que tu me conseilles, je se-

---

<sup>78</sup> *Ménon*, 77d-e, traduction Léon Robin, Gallimard, 1950.

rai incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit (οὐχ ἔξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ)! Ce que j'expliquais à Polos s'applique également ici. Car je serai jugé, comme un médecin traduit devant un tribunal d'enfants (κρινοῦμαι γὰρ ὡς ἐν παιδίῳ ἰατρός), et contre lequel un confiseur porterait plainte. [...] Que penses-tu donc qu'il arrive au médecin livré à un sort si fâcheux ? Peut-il dire, même si c'est la vérité : « Mes enfants, tout ce que j'ai fait, je l'ai fait pour votre santé ! » D'après toi, quelle clameur va retentir chez ces terribles juges ? Une clameur immense (πόσον τι οἶει ἂν ἀναβοῆσαι τοιούτους δικαστάς; Οὐ μέγα;) ? »<sup>79</sup>

Jusqu'à maintenant nous avons caractérisé trois principaux types d'interlocuteurs, soit le philosophe, l'orateur, et l'ignorant lambda. Et de prime abord, il apparaît dans le texte ci-dessus que la nature de chacune de ces âmes les rapporte à leur puissance respective. En effet, si Socrate se trouve *incapable de dire quoi que ce soit*, c'est d'une part parce qu'il ne saurait se résoudre à *faire plaisir*, et d'autre part à cause de la foule. Et sous cet aspect, nous observons bien que sa δύναμις découle de sa φύσις. Suit en toute cohérence avec ce qui vient d'être démontré qu'à l'inverse le sophiste voit son pouvoir décuplé en raison de la spécificité de ce même auditoire. Car c'est bien parce que nous sommes dans une démocratie, régime qui se caractérise par la surreprésentation des ignorants, que l'orateur peut préempter la place du tyran<sup>80</sup>.

Dans cet ensemble, le pouvoir de ce dernier est donc à rapporter tout à la fois à la démographie, ainsi qu'à sa propre sensibilité et celle du public. Opportunité dont saura se saisir sans aucune honte l'intéressé, et ce puisqu'il est inscrit dans sa nature de pouvoir se rabaisser moralement pour s'élever socialement. Donc lorsque Socrate pare le sophiste du titre saugrenu de *confiseur*, il ne fait que retranscrire le rapport que nous avons déjà mis en évidence dans cet autre passage du *Gorgias* (481d-e). Sauf qu'en lieu et place du confiseur et des enfants, nous avons un Calliclès qui variait selon ce que désirait son bien aimé, en l'espèce le Démos. Restent maintenant à apprécier les rapports de force pour juger des causes effectives du rejet du philosophe.

<sup>79</sup> *Gorgias*, 521d-522a, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>80</sup> « Or de tels gens agissent ainsi parce qu'ils sont aveugles sur les conséquences et font une erreur de calcul sur leur propre avantage ; ils en restent au niveau du plaisir et de la douleur : (...). » Arnaud Macé, *Gorgias, Socrate et Polos : l'impuissance de la toute-puissance*, Ellipses, 2003, p. 53.

Le handicap du philosophe résulte d'un terrain social peu favorable à son écoute, soit ce parler d'*enfants* ne sachant distinguer les discours de la réalité<sup>81</sup>. Et au vu des contraintes auxquelles il est soumis, il apparaît que Socrate ne lutte tout simplement pas à armes égales. Puisque tandis que le philosophe doit s'évertuer de convaincre un auditoire par nature revêché à son type de discours, le sophiste lui bénéficie dès le départ d'une écoute compassionnelle. En fait, les ignorants étant déjà convaincus que ce qui leur fait plaisir est louable, tout ce qui manque alors à l'orateur, c'est de présenter ses attentes à lui sous l'angle qui suscitera l'envie de ces premiers. Ce que vous aimez est bien, d'ailleurs c'est aussi ce que je veux, et que je pourrai entreprendre dès lors que vous m'en donnerez les moyens, etc. Ici, nous rappelons que la force de l'argument ne réside pas particulièrement dans la formulation, mais bien plutôt dans le rapport aux choses. Car si des gens sont convaincus par ce type de prêche, c'est qu'il n'y a de valable à leurs yeux que les sensations du moment.

Et sous cet angle, nous convenons que si le sophiste emporte régulièrement plus de succès, c'est que dès l'écoute d'un discours mielleux, les ignorants sont déjà satisfaits. En fait, le sophiste n'a rien d'autre à faire que parler, et ce puisque ce que ces *enfants* ressentent en leur for intérieur correspond déjà à ce que leur en dit l'orateur. Quand nous signalons que le problème, c'est le rapport aux choses, il est entendu que si la personne ne se relate pas à ce dont elle parle, soit la réalité, mais à son plaisir, alors il n'y a rien à accomplir pour la satisfaire. Puisque son rapport n'est pas hétérogène, au sens où elle n'est en lien avec autre chose qu'elle-même. Donc lorsqu'elle s'exprime, même si elle l'ignore, elle ne parle pas de tel ou tel sujet, mais encore et encore de sa psyché. Ce que nous venons de décrire, ce n'est pas seulement une boucle comportementale puérile. Ce qui doit nous inquiéter au plus haut point, c'est qu'il s'agit là d'un conditionnement qui ne peut aller qu'en se renforçant. Et ce car chez les ignorants, il n'y a rien d'autre à faire que *se raconter* pour obtenir entière satisfaction.

Le philosophe se posant en antithèse du beau parleur, ce premier s'attend donc logiquement à des cris de réprobation. Et sous cet aspect, son rejet apparaît bien résulté du fait que le vulgaire pâtit de son discours, et ce en réagissant par la haine. Enfin, ce qui ressort de plus pré-

---

<sup>81</sup> « D'autres auteurs encore ont mis en lumière l'importance du phénomène de l'enfance prolongée pour la compréhension de la nature humaine, mais dans une perspective différente. Ils font surtout remarquer que, du fait de la prolongation de l'enfance, l'humanité est apte à subir toutes sortes de conditionnements – (...), il y a certaines choses qui, de façon typique, arrivent à l'homme – et c'est pourquoi, (...), j'essaierai de montrer, non pas comment les êtres humains, marqués par le processus de l'enfance prolongée, réagissent à certaines institutions, mais comment les institutions elles-mêmes sont conditionnées par notre infantilisme permanent. » Géza Roheim, *Origine et fonction de la culture*, Chap. 1 *Le problème du développement*, 2. *L'enfance prolongée*, traduction Roger Dadoun, Gallimard, 1972, p. 37.

occupant, c'est que le danger est d'autant plus grand pour Socrate, qu'il s'avère que le sophiste n'a nul besoin de décrire la réalité pour l'altérer. Cependant, reste la question de savoir si on ne modifie pas plus radicalement les choses encore au moyen de la vérité quand on est philosophe. Question qui sera abordée en profondeur ultérieurement.

« Et dire, n'est-ce pas aussi une action (Ἄρ' οὐκ οὐ καὶ τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν;) ? »<sup>82</sup>

Si parler est un acte aussi concret qu'un autre, c'est que parler affecte. Le processus est le suivant : le discours affecte d'abord l'âme de l'auditeur qui ensuite réalisera avec son corps ce qu'il se sera lui-même raconté, ou qu'un autre lui aura inspiré. Et sous cet angle, il apparaît que parler, c'est bien changer effectivement quelque chose, puisque nous agissons relativement aux effets que les paroles ont sur nous. Dans ce schème, le pouvoir de guider les âmes n'est pas conditionné par le seul fait que les discours soient en adéquation avec la réalité, bien que cela implique des conséquences différentes. En l'espèce, nous avons observé que plus l'orateur auprès d'un certain public s'affranchissait de la vérité, pour lui préférer le plaisir, plus ce premier avait de probabilité d'être plébiscité. Et sous cet angle, il apparaît que le rapport aux choses induit une dynamique différente selon le type d'âme ciblée. Tandis qu'un ignorant sera plus impacté par un sophiste, un philosophe le sera autant moins qu'il est averti. Et en cela, montrer en quoi une parole affecte différemment d'une autre, c'est indiquer sa nature.

Après avoir saisi en quoi la condamnation des hommes de type socratique avait quelque chose de systématique, il a été vu en quoi la parole a une nature. Ensuite, il a été posé comment la philosophie était assimilable à une physique spécifiée par son objet, ici en l'occurrence l'âme. Enfin, nous avons appris à distinguer les trois sortes d'interlocuteurs impliqués dans le cycle du rejet. Le but était de croiser leurs possibilités respectives afin de déterminer la nature de la cité que ceux-ci animaient par leur prise de parole. À présent, l'attention va se porter sur le sort du condamné. Dans ce cadre, l'impact d'une parole se mesurant au nombre de personnes affectées, se posera la question du réel poids politique du répréhensible. Socrate savait très bien ce qui pouvait lui arriver en pareilles circonstances, pourtant il s'est abstenu de se rabaisser pour satisfaire l'Héliée. Alors finalement est-ce Athènes qui condamna le philosophe, ou est-ce plutôt ce dernier qui en forçant la main de ses concitoyens emporta la décision contre laquelle il prétendait lutter ?

<sup>82</sup> *Cratyle*, 387b, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

## 3 – Incidences politiques

---

### 3.1 – Pourquoi prendre comme point de départ l'Apologie ?

La question qui se posait au début de notre enquête, c'était de savoir si des vérités de raison étaient concevables dans le champ de la nature humaine. D'un côté Socrate répondait par l'affirmative, et ce en faisant observer que les condamnations des gens de son type advenaient assez régulièrement pour être déductibles. Ainsi, avant même qu'un verdict soit prononcé, on pouvait le connaître en se basant sur la nature de l'accusé et celle du public. De l'autre côté, Hannah Arendt soutenait le contraire en déclarant que les affaires humaines, et ce de par leurs permanentes fluctuations, étaient imprévisibles. Le débat fut d'abord tranché en reconnaissant qu'il n'était effectivement pas possible de redécouvrir un événement passé, ou d'en prédire un autre futur, par le seul truchement d'un raisonnement. Et ce car il n'y avait aucune nécessité à ce que telle chose particulière arrive plutôt qu'une autre. Reste que bien que les affaires humaines changent constamment, il était notable que celles-ci tendaient à le faire d'une manière spécifique et redondante. Par voie de conséquence, en s'enquérant de la présence de tel ou tel élément, de leurs natures respectives, ainsi que de leur environnement, on était fondé à s'attendre à tel développement plutôt qu'un autre.

Pour exemple, Socrate s'appuya sur le fait que de par le passé des gens dotés des mêmes caractéristiques que les siennes connurent un sort identique dans des circonstances similaires. Ce qui était posé en arrière-plan, c'est que si certains discours prédominaient en démocratie, c'est qu'ils étaient complaisants envers ceux-là mêmes qui étaient les plus en capacité à se faire entendre. Et que partant de ce constat, toute voix discordante se verrait plus probablement exclue de ce type de milieu au prétexte que celle-ci heurte la sensibilité de ceux-là mêmes qui régissent la cité. Dans ce cadre, nous convenons que la majorité était déjà mal prédisposée à l'endroit d'une personne qui détonnait au vu des standards approuvés par la masse. En l'espèce, l'homme de bien se distinguait en faisant la promotion d'un code moral qui implicitement condamnait ceux-là mêmes qui le jugeaient. Et conscient de cela, la calom-



nie dont l'accusé fut l'objet avant son procès s'appréciait non comme un évènement isolé, mais comme participant à un phénomène plus globale.

Si nous considérons que la médisance ne vaut pas ici par elle seule, c'est qu'en prenant du recul, celle-ci apparaît être le signe annonciateur de la condamnation du réprouvé. Car il est manifeste que c'est en grande partie puisque la nature de l'intéressé était défectueuse, et ce comparée à la normale, que celui-ci fut condamné. Pour rappel, de l'aveu même de Socrate, il lui manquait l'audace et l'impudence qui caractérisait le grand nombre. Si donc il avait été reconnu coupable, c'est non parce que celui-ci aurait enfreint la loi, mais parce qu'il n'avait pas le potentiel de (se) mentir devant les juges. Dans ce schème, nous comprenons que le discours philosophique n'a fait qu'aggraver une situation qui de par la configuration sociale était déjà périlleuse pour ce genre d'individu. D'une part à cause de la nature de celui-ci, la singularité sur le plan éthique valant en la matière stigmatisation. Puis d'autre part en raison du mot d'ordre déterminant la dynamique de l'ensemble, soit le plaisir. Et sous cet angle, on suppose à bon droit que toute personne contestant cet *ordre* se trouvera plus probablement rejetée parce qu'elle fait obstacle à la volonté du groupe. Enfin, nous notons que tout en ayant exposé les véritables motifs de sa condamnation, Socrate avait démontré qu'il était faisable de déduire un évènement relativement à sa spécificité.

Reste que bien que son analyse démontre que les choses tendent à devenir ce qu'elles peuvent, et ce au regard du couplage de leur constitution à tel ou tel milieu, dans le même temps ses conclusions lèvent une sérieuse interrogation quant à l'utilité du sacrifice concédé. Car si les gens ne peuvent s'empêcher d'agir comme les incite leur nature, est-ce que l'obstination du philosophe avait encore un sens ? N'était-il pas irréaliste de s'imaginer qu'à force de leur parler droitement ceux-ci en viendraient à s'amender ? Si nous supposons que la démarche d'un Socrate n'était pas vaine, c'est justement parce que celui-ci alla jusqu'à donner sa vie afin de sauver de leurs propres travers des citoyens dont les natures différaient de la sienne. Sans quoi nous concevons mal pour quel autre motif, l'accusé se serait entêté jusqu'à la toute fin à éclairer ses contemporains, s'il n'espérait pas lui-même être capable de changer les choses à certains niveaux. Si non la politique du peuple dans son entier, il devait au moins escompter infléchir l'attitude de quelques-uns.

Nous en voulons pour preuve le fait qu'il était en mesure de calculer les trajectoires les plus probables, et ce en liant ce dont sont constitués les hommes à leurs différents potentiels. Si

vous êtes doté de tel type d'âme, alors vous vous comporterez plus probablement de la sorte, et ce *primo* puisque vous êtes enclin à le faire, et *secundo* car vous le pouvez, etc. Ce degré de compréhension de la nature humaine implique *a minima* la connaissance des limites de vos interlocuteurs. Car pour commencer si un expert en ce domaine sait envisager assez précisément les agissements les plus plausibles chez un individu, ou un groupe, c'est qu'il a déjà connaissance de ce qui peut oui ou non excéder les capacités de ceux-ci. En clair, si Socrate était en mesure de calculer ce que pouvait accomplir un ignorant, de fait le philosophe pouvait d'abord tabler sur ce que ce dernier serait capable ou non de changer en lui-même.

Ainsi, nous tenons que si le philosophe insista, et ce quitte à en perdre la vie, c'est qu'il était convaincu qu'il était possible de changer la nature d'une personne en lui parlant, qu'importe son conditionnement. Nous irons même jusqu'à dire qu'il y avait là consensus en ce domaine, puisque ses accusateurs lui reprochaient précisément de corrompre la jeunesse, soit modifier le rapport que celle-ci pouvait avoir au us et coutumes athéniens. Dans ce cadre, nous attestons tout à la fois de pareille possibilité, ainsi que du fait qu'au travers de certains effets on en déduisait couramment que l'âme d'une personne avait bel et bien été altérée<sup>83</sup>. Et en reconnaissant cela, nous signifions que l'ignorant n'est pas *destiné* à reproduire un seul devenir, mais seulement condamné à le revivre tant qu'il persiste à emprunter la même voie.

En effet, si un membre éloquent (ou non) de la majorité acceptait des valeurs étrangères à la norme ambiante, il en suivrait pour celui-ci certainement une toute autre course d'évènements que celle auparavant envisagée. De la sorte, nous tenons que ces changements personnels entraîneront une réaction sociale qui produira à son endroit non plus de l'adhésion mais du rejet. Car il est dans la nature d'une cité d'adopter une réaction spécifique envers ses différents membres, et ce au regard de leur type d'âme, et du régime politique défendu dans son enceinte. En résumé, l'environnement s'adaptant à un comportement inédit chez la personne, nous assisterons à un recalibrage de toutes ses relations. Ainsi, une fois son revirement moral rendu public par son nouveau discours, la personne qui de par le passé avait bonne réputation, sera soudainement en proie à la calomnie. Cette mauvaise publicité causera des prises de position qui participeront à la création d'une boucle alimentant ledit phénomène. J'agissais avant comme ceci, puis maintenant à l'inverse, j'ai changé. Tu en es contrarié, ce qui te pousse à

---

<sup>83</sup> Plus loin nous reviendrons sur le fait que la jeunesse renonce subitement à ses anciennes fréquentations, ou encore des signes distinctifs comme les « oreilles déchirées » qui montraient leur tendance réactionnaire en adoptant les goûts spartiates. Citation partielle de la note 218 incluse dans le *Gorgias* traduit par Monique Canto-Sperber.

partager tes émotions en t'exprimant sur le sujet. De cercle en cercle, ton discours affectera diversement les gens, soit relativement à leur nature, et dorénavant ils se défieront de ma personne, ou au contraire me rallieront, etc.

À ce stade de la réflexion, nous avons donc prouvé qu'en s'attachant à ce qu'un événement avait de spécifique, nous pouvions dégager un modèle facilitant l'analyse d'autres cas similaires. Car quand bien même les hommes changeaient, leur δύναμις dépendant de leur φύσις, ceux-ci conservaient des attitudes types. En résumé, c'est parce qu'il leur était difficile, voire même impossible de faire autrement que ceux-ci se répétaient. Et que c'est connaissant ces limites inhérentes à leurs natures que nous nous attendions à certains développements tout en excluant d'autres. Ici, la concomitance des condamnations et des acquittements selon le genre de citoyens, nous permettait non seulement de devancer la décision des juges, mais aussi de saisir la nature des différents protagonistes, ainsi que celle de la cité. Et dans ce schème, le mot *nature* désignait ce qui entrait dans la composition d'une chose. Tandis que la *dynamique* était relative aux possibilités offertes par une nature donnée. Par exemple, c'est bien parce que Socrate était muni d'un *défait*, défaut relatif à ce que la majorité estimait être convenable, que celui-ci était incapable de tenir un discours accommodant. Et que par voie de conséquence, étant handicapé de la sorte, il était plus probable que le philosophe se fasse condamner qu'acquitter par un peuple déjà hostile envers ses semblables.

Ainsi, à compter du moment où nous tenions que les choses variaient à l'*identique*, ce qui appert, c'est la conservation d'un modèle permettant d'anticiper le plus probable. Car si dès lors que les mêmes conditions sont réunies, il en suit une série type d'événements, les circonstances supposent qu'advienne ce qui s'est déjà produit à de multiples reprises dans le passé. Les variations des uns s'expliquant à l'aune de celles des autres, la notion de *cosmos* nous renvoie ici à la cohérence de l'évolution de chacun des éléments impliqués dans un phénomène plus global. Et ce puisque si Socrate en est passé du stade de *simple* citoyen, à celui d'accusé, pour finir coupable, c'est que celui-ci avait achevé d'irriter toute une cité.

Car avant que le philosophe entre en scène, ce n'est pas tant que la cité était heureuse, qu'elle pouvait se bercer d'illusions. Mais, une fois que le voile fut levé sur les natures de la cité par le physicien, le public ne souhaitait qu'une chose, soit retourner à son état de torpeur. Et sous cet angle, pour le peuple condamner cet agitateur, c'était échanger un mensonge plaisant contre une vérité cruelle, le tout pour continuer à vivre comme bon lui semblait. Le discours

socratique avait affecté l'ensemble, et en retour ce dernier entendait effectuer ce qu'il devait pour retrouver une forme de félicité. Ici, le plaisir étant l'impératif de la majorité, les décisions de l'Héliée apparaissaient comme le moyen idoine pour celle-ci de retrouver sa quiétude. Et dans ce cadre, la *justesse* relative du verdict ne s'appréhende qu'en la mettant en perspective avec le souci qu'avait Athènes de rétablir un équilibre. Équilibre politique qui ne pouvait être retrouvé qu'au travers de la suppression de l'élément jugé par trop disruptif.

En dépassant les particularités de surface, ce qui se conçoit derrière la réitération des mêmes occurrences, c'est au fond l'imbrication de contraintes. Certes, un homme de bien se distingue de ses pairs en raison de son histoire personnelle, et en ce sens Solon n'était pas identique à Socrate, pas plus que ce dernier l'était à Platon, etc. Reste qu'en dépit d'attributs que nous jugerons anecdotiques au regard de notre sujet, de par certaines de leurs propriétés spécifiques, nous sommes autorisés à les ranger dans une même catégorie. Afin de l'illustrer, nous mettrons en avant leur probité, leur amour de la sagesse, une certaine défiance envers la démocratie, etc. Et il en allait de même pour Athènes, car malgré le fait que toutes les cités démocratiques différaient de cette première au niveau de l'urbanisme, de leur population, il n'en demeurait pas moins qu'elles étaient similaires à celle-ci quant au mode de fonctionnement. Mode que nous savons relatif à un certain rapport aux choses, soit le plaisir. Le nombre de suites potentielles étant limitées par ces traits communs, nous en déduisons que si une combinaison type de citoyens se représentait, les différents protagonistes emprunteront à nouveau les circuits qui sont propres à ceux de leur espèce.

Ensuite, les choses étant captées sous le prisme du discours socratique, il s'est posé la question de l'analyse critique de ce dernier. Et ce afin de savoir d'une part comment le philosophe découvrait les natures, et d'autre part comment il enseignait ce qu'il avait compris à leur sujet. Et pour ce faire, nous avons commencé en faisant ressortir les différentes hauteurs de vue qu'impliquait le mot *nature*. Ainsi, la nature d'une chose se concevait selon deux approches. Une première ayant trait à sa composition, la question étant de savoir quels étaient ses éléments ? Comment interagissaient-ils entre eux ? Et comment cela conditionnait le devenir de la chose dans son entier ? Et sous un autre angle, la *nature* d'une chose se concevait au travers de ce qui la distinguait. Là, il nous fallait comparer celle-ci à d'autres de son espèce, ou encore à des modèles hétérogènes afin de faire ressortir ses spécificités. Et ce pour dégager clairement ce qui n'était propre qu'à elle seule.

Dans ce cadre, s'intéresser à la nature d'une chose au regard de sa constitution, ce serait par exemple avec l'homme et la cité, noter que le premier est composé d'une âme, d'un corps, tandis que la seconde nous rapporterait à un peuple, ainsi qu'à la façon dont celui-ci se gouverne. Sous cet angle, il sera tenu que l'âme d'un citoyen a une influence sur sa personne, et ce en tant qu'elle l'incline à tenir tel discours, puis accomplir tel genre d'action, etc. Et de même, nous conviendrons que la sensibilité des résidents d'une cité infléchira sa politique dans telle direction plutôt qu'une autre. Alors que quand il s'agira de viser en quoi une chose diffère d'une autre, et ce en déterminant en quoi elle lui est comparable ou non, nous la mettrons en parallèle tant avec des êtres qui lui sembleront proches, ou éloignés. Et de la sorte, nous nous efforcerons d'apprendre de la nature d'un orateur en l'approchant de celle d'un philosophe, *idem* avec une oligarchie et une démocratie, etc.

Une fois munis de cette méthode éprouvée, nous l'avons appliquée à notre sujet. Si nous qualifions deux personnes, l'une et l'autre de citoyen, c'est que ces deux sont détenteurs des mêmes droits. Mais il n'en suivra pas automatiquement qu'ils aient les mêmes possibilités, car leurs différences en ce domaine pèsent plus que leurs points communs. Si un sophiste a une emprise sur la foule, et ce contrairement à un citoyen lambda, c'est que ce premier connaît les effets de la parole. Et si un philosophe alors qu'il connaît la rhétorique ne peut avoir le succès d'un orateur, c'est que ce premier est limité par son code de l'honneur, etc. Et partant de là, il est effectivement apparu que la politique d'une cité était bien fonction de la nature de sa population. Sachant qu'elle se développait relativement à la spécificité des habitants, ainsi que leur proportion, nous étions ainsi fondés à nous attendre à tel développement plutôt qu'un autre. Puisque dès lors qu'étaient croisée certaines quantités et qualités d'individus dans un milieu précis, nous obtenions le plus souvent un résultat type. Et de la sorte, nous conviendrons qu'une démocratie est identifiable par l'ignorance de sa majorité, ignorance dont découle le traitement peu enviable qu'elle réserve aux hommes de bien.

Le diagnostic étant posé, nous avons ensuite vérifié que la politique d'une cité était bien à la projection des discours de ses résidents. Le travail s'effectua en relatant les trois types de citoyens caractérisant la cité démocratique, types qui eux-mêmes se subdivisaient en deux grandes catégories. Ainsi, d'une part nous avons tous ceux à ranger sous l'étiquette de philosophe, et de l'autre nous avons les ignorants dont nous venons de largement parler. Je vais donc me focaliser sur la nature du philosophe, attendu que son discours va être l'objet de notre attention. Au travers du cas de Socrate, il apparaît qu'un philosophe se distingue par un

amour inconditionné de la justice, et ce au sens où son attachement n'est pas superficiel. Il ne s'agissait pas pour lui de s'arranger avec la loi dans le but de satisfaire ses désirs, mais d'être juste indépendamment des conséquences.

Définir le philosophe sous ce prisme, c'est soutenir que l'éthique, tout comme la connaissance des natures, sont des caractéristiques distinctives. Et qu'en tant que telles, nous émettons l'hypothèse que les deux sont liées. En clair, il est supposé que chez le philosophe son *savoir* est l'antécédent, et sa morale le conséquent. Car si Socrate agit de la sorte, c'est que pour lui est acquis le fait que le plaisir est un rapport mensonger aux choses. Pour rappel, dans notre schème explicatif, nous avons établi que ce choix précis du citoyen lambda ou du sophiste procède de l'ignorance. Et que c'est précisément ce rapport déviant à la réalité qui dit tout ce qu'il est, ainsi que tout ce qu'il peut en l'état. Donc en cohérence, les variations des uns rendant compte de celles des autres, poser que l'éthique du philosophe est un calcul propre à un physicien nous semble somme toute logique. Avant le bien ou le mal, il y aurait donc respectivement le vrai ou le faux.

Et sous cet angle, nous comprendrions d'autant mieux le procès en incompétence intenté par Socrate contre Athènes. En effet, comment pourrait-on oser parler de morale, si l'on ignore soi-même de quoi est constitué un citoyen, ce que sont ses véritables besoins, ses failles, etc. Ce serait pour le moins absurde, car l'on aurait aucun moyen sérieux de déterminer ce qu'il faut entreprendre, et par voie de conséquent la législation idoine à adopter. Plus loin, il nous faudra préciser ce qui est ici entendu par *savoir*, car l'accusé s'est défendu à de multiples reprises en prétendant être le plus ignorant des hommes et, chose la plus troublante, y compris lors de son procès<sup>84</sup>. Après avoir expliqué comment les choses sont intriquées, il nous faut à présent regarder en quoi un type de régime diffère d'un autre. Et ce afin de justifier de la façon dont le philosophe déprécie la démocratie.

« Tu affirmais qu'une cité comme celle que tu venais de décrire constituait pour toi une cité excellente, de même que l'homme qui lui ressemble, (...). Mais tu en conclusais toutefois que si cette cité est juste, alors les autres sont défectueuses. [...] De cette manière, après les avoir toutes examinées et après s'être entendus sur ce que devaient être l'homme le meilleur et le pire, nous pouvions discuter

<sup>84</sup> « Car enfin, moi, j'ai bien conscience de n'avoir de sagesse ni grande ni petite. » *Apologie de Socrate*, 21b, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992. « Le plus sage d'entre vous, hommes, c'est celui qui comme Socrate a reconnu qu'en vérité il ne vaut rien sous le rapport de la sagesse. » *Ibid.*, 23b.

pour savoir si le meilleur est le plus heureux et le pire le plus malheureux, ou s'il en va autrement. »<sup>85</sup>

Ce qui ressort au travers de ce passage, c'est que la nature des cités a partie liée avec celle de ses résidents. Et c'est ce qui a déjà été mis en avant en relatant l'inclination des âmes à la sensibilité politique d'une collectivité. Ici, ce qui attire notre attention, c'est le fait que soit souligné explicitement le fait qu'il ne peut y avoir d'équivalence entre les constitutions. De même que nous ne mettons pas sur un pied d'égalité un individu méprisable et un autre honorable, de même les cités ne se vaudraient pas toutes. La démocratie faisant l'objet des critiques du philosophe, nous comprenons que si son discours est d'autant plus acerbe à l'endroit de ce régime, c'est qu'il doit être d'autant plus défectueux à ses yeux. Ce qui est manifeste dès l'entame du Livre VIII de la *République*, c'est que l'éloge d'une politique axée sur le bien et non sur les richesses, est une attaque en creux contre Athènes<sup>86</sup>. Ce qui est visé, ce n'est pas précisément la cité, mais ce qu'elle véhicule comme valeurs, soit un appétit démesuré pour le plaisir. Ce qu'il nous faut maintenant vérifier, c'est dans quelle mesure cet élément était propre à la démocratie, et en quoi il impactait la réception du discours philosophique. Le but étant de savoir si nous devons donner tort ou raison à Socrate en la matière.

Ayant mis en évidence que chaque système politique était fonction des discours mis en avant, il nous revient de savoir si la démocratie était unique dans cette poursuite du plaisir, ou si elle en représentait plutôt un degré relatif, ou encore extrême. Pour rappel, l'oligarchie se définissait au regard de sa principale préoccupation, soit ce qui garantissait la prospérité d'une minorité. Tandis que pour une timocratie, la politique était orientée par les discours belliqueux, et ce puisque chaque conflit était l'occasion rêvée pour démontrer sa valeur, etc. Dans chacun de ces cas, il était manifeste que les paroles autour desquelles le groupe donné s'accordait avaient en commun de satisfaire celui-ci. En résumé, ce qui guidait un peuple sous diverses formes, c'était au fond une même chose, soit ce qui lui faisait plaisir. Partant de là, ce qu'il nous faudra alors éclaircir, c'est d'une part si nous observons une gradation du plaisir en passant d'un régime à l'autre. Et si oui, est-ce que celle-ci varie en fonction de l'objectif fixé, ou encore du nombre, ainsi que de la nature des gens qui lui sont attachés ?

<sup>85</sup> *République*, VIII, 543c-544a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>86</sup> « Personne n'y possédera quoi que ce soit en propre, ces habitations étant la propriété de tous. [...], nous pensions qu'aucun d'entre eux ne devraient posséder rien de ce que possèdent à présent d'autres gouvernants, (...), ils devraient recevoir des autres une compensation pour leur garde (...) de manière à assurer le nécessaire pour eux-mêmes et à veiller sur l'ensemble de la cité. » *Ibid.*, VIII, 543b.

Si l'on compare, il est apparemment plus noble de risquer de mourir en étant héroïque qu'en s'écharpant pour priver son voisin de ses affaires. Sous ce prisme, indépendamment du fait que ceux-ci semblent être à chaque fois des facteurs importants, les plaisirs ne sont que relativement comparables. Et ce car les uns ne sont pas autant dommageables que d'autres. Il est même plutôt clair que cet élément n'est pas une mauvaise chose dans l'absolu. En effet, nous supposons que Socrate se réjouissait d'enseigner ou d'apprendre tout comme ses compagnons, et ce sans pour autant y voir le moindre mal<sup>87</sup>. Donc, il est possible d'assimiler cette émotion spécifique à une chose qui ne soit pas nocive, mais au contraire salvatrice. Et en cela, l'amour de la sagesse en est un vibrant exemple. Ici, il nous faut donc tenir compte de choses comme la nature de l'âme, l'horizon qu'elle s'est fixée, etc. Après, il nous faudra regarder si la finalité dans un projet est corrélable à une seconde donnée qui elle se rapporterait au nombre. Il est convenu que là où une timocratie, ou une oligarchie sont l'affaire d'une petite portion de la cité, et ce quand bien même le reste de la population est entraînée à sa suite, en démocratie, c'est la majorité qui instrumentalise la politique pour achever ce qu'elle estime être dans son intérêt. Ce qu'il nous faudra alors déterminer, c'est si la situation se détériore d'autant plus, que l'objectif est médiocre, et que la quantité de gens directement à la manœuvre est importante.

Pour l'instant, nous pouvons seulement statuer que la démocratie n'est pas le seul régime politique à souffrir du plaisir. Mais en tant que celle-ci incarne une forme particulière de déséquilibre, et ce tant des psychés que des institutions, elle nous intéresse en raison d'un trait caractéristique. En l'espèce, le rejet du discours philosophique. Dans ce contexte, il est tenu qu'à compter du moment où une personne ne parvient pas à se cantonner à ce qui lui est *nécessaire*, il lui sera d'autant plus difficile de respecter la justice tout en poursuivant son principal objectif. Soit cette satisfaction malade du moindre de ses désirs. Pour rappel, le verdict du procès de Socrate résultait déjà de cette logique. Sachant qu'une cité conditionne chacun de ses éléments, tout comme ces derniers influent sur la première, les décisions des tribunaux se conçoivent donc comme étant tout à la fois fonction des âmes participantes, ainsi que du milieu dans lequel se déroule le processus.

---

<sup>87</sup> « Apollodore – En tout cas, pour ce qui me concerne du reste, c'est un fait que parler moi-même de philosophie, ou entendre quelqu'un d'autre en parler, constitue pour moi, indépendamment de l'utilité que cela représente à mes yeux, un plaisir très vif. » *Le Banquet*, 173c, traduction Luc Brisson, Flammarion.



Si l'exclusion d'un Socrate du champ politique apparaît effectivement résulter d'un mal inhérent à la cité démocratique, c'est que ce sont les valeurs dont Athènes faisait la promotion à outrance qui motivèrent d'abord la sévérité du traitement inique du philosophe. Ainsi, à partir du moment où il est établi que les institutions censées être garantes du droit se fourvoient dans le seul but d'assurer la sauvegarde d'un ensemble corrompu, il apparaît que les attaques d'un Socrate sont plus que fondées. Dans ce cadre, c'est la dévalorisation du mot *justice* qui nous semble être un indicateur de la nature de la cité en question. Puisque si ce concept n'est plus aussi efficient qu'il devrait l'être, c'est que pour commencer une majorité de personnes n'en font pas une priorité. Et que par conséquent celles-ci s'entendront plutôt pour contourner la justice dans les limites *jugées* acceptables par la communauté. Tenant que les discours façonnent concrètement les devenirs, il apparaît que la démocratie en tant que telle présente une faille structurelle, car c'est son mot d'ordre qui participe le plus de la déliquescence de la cité. Après avoir remis en perspective ce qui a été établi jusqu'à maintenant, et donné raison au discours socratique sur les démocraties, nous allons justifier du fait de se baser sur l'*Apologie* de Platon pour orienter l'enquête sur les natures de la cité.

En premier lieu, il s'agira de motiver le recours à ce dialogue précis, ainsi qu'à la version de Xénophon. Le tout sera fait en arguant qu'il semble difficile de trouver une situation plus proche du cas de figure dont nous tentons de dégager les caractéristiques. Dans un second temps, il s'agira d'éprouver ce choix méthodologique tout en continuant notre enquête sur les natures de la cité. Ainsi, nous continuerons de nous inscrire dans une démarche critique de la physique platonicienne, le tout en appréhendant le phénomène de rejet. La nouveauté, c'est que nous allons là surtout nous focaliser sur la valeur du discours philosophique. Enfin, nous nous interrogerons sur le ton pour le moins désinvolte qu'adopta Socrate durant son procès. Nous avons déjà vu que le verdict de l'accusé s'expliquait en partie de par la nature de son discours, nature impliquant une connaissance aigüe des effets de la parole. Reste que sachant ce qu'il attendait, celui-ci ne se refusa pas seulement à tenir un discours agréable, il se montra clairement désobligeant à l'endroit de l'Héliée. La question sera donc de savoir si le philosophe se défendait, où s'il visait un tout autre but en s'exprimant de la sorte.

Ce choix partisan de se baser sur l'*Apologie* tient d'abord au rapport étroit que son contenu entretient avec ce qui réclame à être prouvé. Soit la condamnation d'un homme en fonction des natures se relatant les unes aux autres dans un environnement donné. Et sous cet aspect, la prévalence donnée à ce texte vaudra en tant que l'ordre narratif du corpus platonicien nous

éclairera quant à l'évolution des dynamiques en jeu. Ainsi d'autant la démocratie nous instruisait sur les cités en tant qu'elle en représentait le stade final, d'autant l'*Apologie* nous indiquera sur ce qu'il en est de la phase ultime du rejet des hommes de bien. En effet, si la condamnation de Socrate résulte du cumul des tensions qui n'était plus supportable par Athènes, lire le reste des dialogues à l'aune de celui reportant son procès, c'est apprécier le rejet à l'intérieur d'un phénomène plus global. Donc, il ne s'agit pas seulement de s'en tenir à l'*Apologie*, c'est-à-dire isolément, mais de lire Platon à partir de ce dialogue précis.

Ensuite, la démarche qui consiste à utiliser l'ordre narratif comme argument vaut en tant que celui-ci nous permet de déduire la puissance de certains types d'hommes. Jusque-là, nous avons tenu que si une chose était constituée de telle façon, c'est qu'elle recelait telle ou telle possibilité à l'exclusion d'autres. Un oiseau peut voler parce qu'il a des ailes, une âme de par sa composition est immortelle, etc. Et lorsqu'il a fallu approcher la nature des hommes, nous nous sommes rapportés à leurs discours. Car médiatement ces derniers nous indiquaient certaines de leurs inclinaisons psychiques, politiques, etc. Parles-moi, et je serai instruit de quel genre de personne tu es. Dans ce cadre, connaître les propos que Socrate a eu sur le long terme, ainsi que le développement de son statut social, ce serait obtenir une compréhension qui ne soit pas valable ponctuellement, mais bien évolutive. La priorité n'étant pas tant de savoir qu'il a été à un moment, que de cerner ce qu'il a pu ou non devenir, et ce relativement aux natures régissant la cité.

« D'autres, il est vrai, ont écrit sur ce fait, et tous ont bien rendu la noble fierté de son langage, ce qui prouve qu'en cette circonstance Socrate parla bien ainsi. Mais comment dès lors Socrate était convaincu que pour lui la mort était préférable, c'est ce qu'ils n'ont point fait voir clairement ; (...). »<sup>88</sup>

Enfin, la réflexion s'orientant en fonction de la destination vers un moment précis, soit le procès de Socrate, nous nous en référons tout aussi bien à la version de Xénophon. Ici, la démarche vaut en tant que nous considérons ce dernier être un philosophe au même titre que Platon<sup>89</sup>. La nature d'un citoyen type pouvant ressortir tant au travers de comparaisons avec

<sup>88</sup> *Apologie de Socrate*, 1, Xénophon, traduction Eugène Talbot.

<sup>89</sup> « Au nom de quelle conception de la philosophie reproche-t-on à Xénophon de ne pas être un philosophe ? Il appert que cette critique s'adosse à une conception qui voit dans la philosophie une activité essentiellement critique et spéculative ; or comme les écrits socratiques de Xénophon sont assez peu critiques ou spéculatifs, l'on conclut, comme si cela allait de soi, que leur intérêt philosophique est négligeable. » Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. V *Le Socrate de Xénophon*, PUF, 2004, p. 94.

ceux qui lui sont apparentés, qu'avec ceux qui lui sont opposés, ce sera là l'occasion de discerner quels traits lui sont spécifiques. Pour exemple, nous avons commencé à définir la nature des orateurs d'abord en la mettant en parallèle avec celle d'un Socrate, pour ensuite la distinguer de celle d'un citoyen lambda de même sensibilité politique. En l'espèce, nous aurions un point de comparaison qui cette fois ne fonctionnerait pas sur la dissemblance. Il en suit que si nous trouvions des traits identiques, nous conviendrions que c'est là ce qui le caractérise. Ainsi, en croisant les conceptions que se sont faits du procès ces deux auteurs, nous pourrions affiner tant notre image du condamné, que celle de la cité démocratique. Et ce puisque nous bénéficierions d'une description supplémentaire pour apprécier les spécificités du tribunal de chacun.

De plus, Xénophon exposant directement les motivations des deux parties, là où Platon nous enseigne par le biais des déclarations des protagonistes, l'apport du premier vaut en tant qu'il diffère du dernier sur un plan formel. C'est d'ailleurs ainsi que dès l'introduction, l'auteur justifie la nécessité de son récit. L'évènement étant déjà connu, ainsi que reporté de diverses manières, il n'y avait pas d'autre raison à compiler une énième version, sinon celle de clarifier aux yeux du public la pensée du condamné. Et ce afin d'éviter le plus possible toute équivoque. Certes, chez Platon le discours de son Socrate est pour le moins explicite, et ce puisqu'il nous instruit quant à ce qui anime les diverses sortes de citoyens. Reste qu'en dévoilant le fond de la pensée de l'accusé, la démarche d'un Xénophon vaut en tant qu'elle nous permet d'éprouver notre interprétation dudit phénomène de rejet. Pour rappel, là où le sentiment du grand nombre, soit la haine, nous est reporté médiatement par Socrate (28a-b) chez Platon, il nous en est fait mention sans détour par son pair<sup>90</sup>. Et dans ce cadre, l'analyse de ce dernier sera un instrument de comparaison précieux afin de mettre en perspective, voir contredire Platon<sup>91</sup>. Ayant achevé de motiver de la place donnée ici à l'*Apologie*, il nous reste à tester la validité de notre approche des natures de la cité démocratique.

<sup>90</sup> « En entendant ces mots, les juges murmurèrent, les uns n'accordant aucune confiance à ce qu'il disait, les autres jaloux des préférences que les dieux lui accordaient. » Xénophon, *Apologie de Socrate*, 14, traduction Eugène Talbot. « Socrate, il est vrai, en parlant de lui avec tant de fierté devant le tribunal, souleva la jalousie, et fit que les juges furent plus disposés à le condamner. » *Ibid.*, 32.

<sup>91</sup> « Les œuvres des deux auteurs gagnent à être considérés simultanément et selon une même démarche. Par leurs points communs comme par leurs discordances, elles s'éclairent mutuellement. » Pierre Pontier, *Trouble et Ordre chez Platon et Xénophon*, Vrin, 2006, p. 19. « Il ne fait aucun doute que le Socrate de Xénophon est irréductible au Socrate de Platon et que leurs doctrines respectives sont irréconciliables. Ceux qui prétendent le contraire se contentent en fait de recoupements superficiels qui masquent des désaccords plus profonds, et ils négligent de rendre compte des nombreuses différences que l'on relève entre les deux. » L. –A Dorion, *Socrate*, Chap. V *Le Socrate de Xénophon*, PUF, 2004, p. 96-100. Dorion mentionne 21 points de divergences dont le dernier a trait au fait que le Socrate de Xénophon « refuse catégoriquement de proposer une peine après le vote

### 3.2 – L'Apologie en tant que point de fuite

« Comment mes accusateurs ont agi sur vous, Athéniens, je l'ignore : le fait est que moi-même c'est tout juste s'ils ne m'ont pas fait oublier qui je suis, tant leurs discours étaient persuasifs (οὕτω πιθανῶς ἔλεγον). Et pourtant, si je peux me permettre, ils n'ont rien dit de vrai (Καίτοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν). »<sup>92</sup>

Le début de l'*Apologie* est pour le moins abrupt, nous laissant pratiquement aussi déboussolés que le principal intéressé. Pas de rencontres hasardeuses, pas plus que de références à une fête, ou à une bataille pour nous repérer. Et si Platon n'a nul besoin de s'encombrer d'un quelconque artifice afin d'amorcer sa machine littéraire, c'est que le titre suffit amplement pour nous situer. Car l'*Apologie* nous rapporte à un événement historique, soit le procès de son maître. Ce que nous savons, et qui nous sert par là même de contexte, c'est que Socrate a vécu en philosopant à Athènes, et ce jusqu'à ce qu'il soit accusé de pervertir la jeunesse, ainsi que d'introduire des nouveaux dieux. Nous connaissons l'issue de cette mascarade de justice, soit sa condamnation à mort. Donc, si nous nous fions à l'instant relaté, bien qu'étant un dialogue de jeunesse de l'auteur, dans l'ordre narratif nous nous situons à la fin de cycle de l'homme de bien. Et si le corpus platonicien était un tableau représentant un paysage, alors ce dialogue en serait le point de fuite. Mais qu'est-ce à dire ?

Cela signifie qu'en considérant l'*Apologie* en tant que prolongation des autres dialogues, nous pourrions modéliser en général plus convenablement les natures de la cité, et en particulier celle du philosophe. Nous savons déjà qu'un régime est fonction des personnes qui le constituent, et ce puisque la politique dépend de l'inclination des âmes qui la composent. Ainsi, selon la proportion et la nature des résidents, seront offertes aux personnes, qui tout à la fois agissent dans le système et en pâtissent, telle ou telle possibilité. Dans ce schème, il s'agit là d'une causalité circulaire (*A* est la cause de *B*, et par la suite *B* cause *A*, etc.). Les gens s'entendent pour achever un objectif à plusieurs dans certaines limites, et c'est cette première décision politique qui conditionnera les devenir particuliers et publics. Il y a là un phénomène de renforcement qui perpétue une puissance. Et c'est connaissant la corrélation des natures à leurs dynamiques respectives que nous sommes fondés à attendre certaines choses à l'exclusion d'autres.

---

(cf. *Apologie*. 23), alors que le Socrate de Platon accepte d'en proposer une (cf. *Apologie*. 36e-37b). »

<sup>92</sup> *Apologie de Socrate*, 17a, traduction Renée et Bernard Pietre, Librairie Générale Française, 1992.

Ce que je veux ici proposer, c'est d'approcher la nature du philosophe, et ce en nous inspirant de l'ordre narratif, car nous pourrions alors évaluer les effets d'une parole au regard de l'évolution de celui qui la porte. Le raisonnement est le suivant. Connaissant le parcours dans son entier de Socrate, nous appréhenderions chacune de ses actions, donc aussi chacun de ses dire, ainsi que chaque chose qu'il a subi, non pas comme des faits épars, mais comme les éléments *ordonnés* aboutissant à son rejet. Et sous cet angle, les événements qui précèdent la condamnation de Socrate seraient appréciés comme des étapes s'enchaînant selon un ordre naturel. De la sorte, tel mot impliquant telle dynamique, un propos qui semblerait de prime abord anodin prendrait une toute autre tonalité une fois relaté à l'*Apologie*<sup>93</sup>. Car en se rapportant à la fin de l'existence, j'ai déjà une idée de son devenir, et partant de là, je conçois pleinement les moments passés comme les événements qui l'auront conditionné.

« Une telle charge, Hippias, signifie que l'on est à la vérité un homme accompli ! Car toi, tu es également capable, (...), de recevoir de la part des jeunes gens beaucoup d'argent en leur procurant un avantage supérieur à celui que tu reçois, et d'autre part, à titre public, d'œuvrer pour le bien de ta cité, comme doit le faire qui se destine non à être méprisé, mais à être distingué du sein de la multitude. »<sup>94</sup>

« C'est qu'en effet il n'y a rien de fondé là-dedans, (...), si vous avez entendu dire que j'entreprends l'éducation des gens et que j'y gagne de l'argent (οὐδέ γ' εἶ τινος ἀκηκόατε ὡς ἐγὼ παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους καὶ χρήματα πράττομαι), cela non plus n'est pas vrai (οὐδὲ τοῦτο ἀληθές) ... Sur ce point je dois dire que justement je trouve très beau d'être éventuellement capable d'éduquer les gens (Ἐπεὶ καὶ τοῦτό γέ μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἶ τις οἴός τ' εἶη παιδεύειν ἀνθρώπους) comme Gorgias de Léontini, Prodicos de Céos, et Hippias d'Élis. »<sup>95</sup>

Ces passages sont les premiers d'une série de couplages d'extraits qui vont être commentés afin de démontrer la pertinence qu'il y a à lire les dialogues de Platon avec en ligne de mire l'*Apologie*. Mais avant de commencer, il doit être notifié que le fait que ces textes pour beau-

<sup>93</sup> « (...), Calliclès s'en prend à la philosophie (...) en tant qu'elle fait ignorer les lois de la cité, les usages de la parole dans les affaires privées et publiques, les plaisirs et les passions des hommes. On est alors incapable de se défendre, (...). La philosophie est le meilleur moyen de subir l'injustice, d'être injustement accusé et condamné par m'importe qui devant n'importe quel tribunal. Cette annonce prémonitoire du procès de Socrate donne une dernière touche à l'opposition radicale des deux hommes. Rétrospectivement (le *Gorgias* est écrit après le procès), le personnage de Calliclès justifie par avance le procès de Socrate : en s'attardant à l'étude de la philosophie, il s'est mis dans la position de se faire accuser et condamner. » Arnaud Macé, *Gorgias, Socrate et Calliclès : l'échec de l'hypothèse hédoniste*, Ellipses, 2003, p. 59.

<sup>94</sup> *Hippias majeur*, 281b-c, traduction Jean-François Balaudé, Librairie Générale Française, 2004.

<sup>95</sup> *Apologie de Socrate*, 19d-e, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

coup aient en commun la figure de l'Étranger n'est pas un hasard. L'évocation de ce personnage type est récurrente dans le corpus platonicien, et il nous appartiendra de démontrer en quoi cela est significatif. Ensuite, si cet interlocuteur caractéristique présente un intérêt, c'est que nous est offerte ici l'opportunité de saisir au plus près la nature de la parole d'un philosophe en le relatant à un *alter ego*. Et ce en le comparant à un modèle qui bien que similaire sur quelques points, reste néanmoins bien différent quant à l'essentiel. Pour l'illustrer, nous noterons que Socrate prétend lui aussi enseigner, tout en précisant que, contrairement à son vis-à-vis, lui ne se fait pas rémunérer.

Nous avons déjà remarqué que le philosophe, ainsi que l'orateur présentaient des caractéristiques communes. Alors, il s'agissait de déterminer la nature de chacun de ces hommes, et ce en procédant par comparaison. Et dans ce cadre, nous avons convenu que le fait qu'on reconnaisse aux deux de *savoir parler*, nous conduisait à penser que ce facteur n'expliquait que partiellement la sévérité du verdict d'un Socrate. Et ce puisque si l'Étranger circule de cité en cité, c'est qu'indépendamment de la sensibilité politique, ou l'inclination morale, il reçoit plutôt généralement bon accueil. Ainsi, la première conception que l'on se fera de l'Étranger engloberait tous les individus connaissant les effets de la parole, et par extension la nature humaine, la première supposant *a minima* celle de la seconde.

En effet, comment savoir quelle sorte de discours tenir en public, si l'on ne sait pas déjà à quoi les gens sont réceptifs, et pour quels motifs ? D'ailleurs, les confrontations répétées entre le philosophe et l'orateur tendent à montrer qu'à défaut de se respecter, ceux-ci reconnaissent à tort ou à raison *pouvoir* s'exprimer en connaissance de cause. Même s'il nous faut ici opérer une nette distinction entre *savoir de quoi on parle* et *savoir quoi dire*. Distinction qui fait l'objet de nombreux dialogues, et au rang desquels on comptera l'*Apologie*<sup>96</sup>. Par voie de conséquence, nous supposons que c'est précisément parce qu'ils avaient en quelque sorte la *même* activité de prédilection, soit parler, et ce quand bien même c'était pour manifester leurs désaccords, que le grand public était amené à les confondre. Là où le reste de la population en ce domaine était constitué d'amateurs, ceux-ci apparaissaient être des professionnels. Et c'est probablement en raison de cela que Socrate entame sa défense en prenant bien soin de se défendre de pareille association. Sous cet aspect, nous en déduisons que si ces personnages étaient illustres, c'est que la valeur de leur savoir était inversement proportionnelle au nombre

---

<sup>96</sup> « Socrate – Alors va, dis à ces messieurs qui les rend meilleurs. Car il est évident que tu le sais, puisque tu te mêles de cela. » *Ibid.*, 24d.

des initiés, et qu'ils gagnaient en renommée en dispensant leurs connaissances, ou en les appliquant de cité en cité.

« Socrate – Car de même que tu mets ton espoir dans la cité, lui démontrant que tu es pour elle de la plus grande valeur et que tu pourras exercer sur-le-champ tout le pouvoir, de même j'espère exercer la même puissance sur toi, t'ayant démontré que je suis d'une très grande valeur pour toi et que ni ton tuteur, ni un parent, ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu. »<sup>97</sup>

« De surcroît, les jeunes gens qui spontanément me suivent, ceux qui ont le plus de loisir, les fils des plus riches, se plaisent à m'entendre interroger les gens, et eux-mêmes souvent m'imitent : ils entreprennent ensuite d'en interroger d'autres. Ce faisant je crois qu'ils découvrent à l'envi des gens qui croient savoir quelque chose mais ne savent que peu de choses ou même rien du tout. »<sup>98</sup>

En se focalisant sur la figure de l'Étranger, nous noterons un autre point commun entre le philosophe et le sophiste, soit leur public, qui est en l'espèce composé principalement de jeunes appartenant à l'élite. En premier lieu, il doit être rappelé que nous sommes à une époque où il n'y a pas à proprement parler de système éducatif équivalent à nos standards contemporains à Athènes. Donc, il serait compliqué d'assimiler ce phénomène à un effet de mode auquel aurait été réceptive une frange de la population particulièrement sensible aux nouveautés. Dans l'*Apologie*<sup>99</sup>, ou encore le *Lachès*<sup>100</sup>, ainsi que d'autres dialogues, la démonstration tourne souvent autour du choix que fera un père pour instruire son fils, et ce pour arguer de la définition de telle ou telle qualité. C'est dire que c'était une question largement partagée dans pareille cité. Exception faite de Sparte qui élevait en commun ses citoyens dès leur plus jeune âge, pour éduquer leurs enfants, les parents qui en avaient les moyens devaient s'en remettre à leur propre expertise pour trouver un enseignant digne de ce nom.

Si ce qui est reporté dans l'extrait de l'*Apologie* semble découler naturellement de ce qui est exprimé dans l'*Alcibiade*, c'est que sont croisées là deux perspectives sur une même chose,

<sup>97</sup> *Alcibiade*, 105e, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>98</sup> *Apologie de Socrate*, 23c, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>99</sup> « Mais puisque en réalité tes fils sont des hommes, quel maître as-tu en tête d'engager pour eux ? » *Ibid.*, 20a-b, « Car ce serait un grand bonheur pour les jeunes gens si c'était vrai qu'un seul les corrompe et que les autres leurs soient utiles. » *Ibid.*, 25c.

<sup>100</sup> « Voici nos fils : (...). Comme nous savons que vous aussi avez des fils, nous avons pensé que vous vous êtes préoccupés, comme personne au monde, de savoir comment il faut en prendre soin pour qu'ils deviennent meilleurs. » *Lachès*, 179a-b, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

soit l'éducation. Ainsi, tantôt nous la concevons sous la perspective du maître, et tantôt nous l'appréhendons sous celle de ses disciples. Dans l'extrait issu d'*Alcibiade*, il est manifeste que le rapport entre le maître et son élève est fonction du souhait du premier d'éduquer au mieux le dernier, et ce afin que cela profite tant à la personne éduquée qu'à la cité. On notera au passage que tandis qu'à son procès on accusa Socrate de vouloir corrompre la jeunesse, nous découvrons un homme qui au contraire affirme veiller à ce qu'elle s'élève. Après, au travers de la citation de l'*Apologie*, il en ressort que la considération est mutuelle, puisque les jeunes semblent adhérer à ses thèses. Et en atteste le zèle qu'ils démontrent en appliquant à la lettre les leçons de leur maître. Précédemment, nous tenions que les gens se reconnaissaient en parlant, puis agissaient de concert s'ils observaient une forme de correspondance entre eux. Sauf que jusque-là, nous avons apprécié surtout la relation type entre ignorants, soit entre sophistes et ignorants lambda. Là, c'est l'occasion de voir l'effet d'une parole entre philosophes, c'est-à-dire dans un cadre où la finalité n'est plus de tromper, mais d'éclairer.

La dynamique d'un citoyen suivant de la nature de son âme, il est d'autant plus manifeste que c'est parce que ces jeunes avaient la même sensibilité que l'accusé, qu'ils pouvaient s'appropriier ses idées. Ici, l'imitation démontre qu'il ne s'agit donc pas d'une adhésion de façade à des principes, mais bien d'une ferme conviction. Et partant de là, nous avons confirmation que la réception d'un discours type nous indique médiatement la nature d'un individu, et par extension vaut appartenance à une certaine communauté politique<sup>101</sup>. Pour achever de justifier de ce rapprochement entre les passages issus de l'*Apologie* et les extraits des autres œuvres de Platon, nous nous arrêterons à la dernière phrase adressée par Socrate à Alcibiade (*ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu*). Fragment qui nous ramène explicitement à l'un des chefs d'accusation reportés dans l'*Apologie*, en l'espèce celui relatif à l'introduction de nouvelles divinités. Ici, nous supposerons que Platon devait avoir à cœur de laver le nom de Socrate. Ce qui sous cet angle donnerait à concevoir par endroits le corpus platonicien comme une sorte d'apologie du philosophe. Et de la sorte, à chaque fois que l'on verrait une allusion au procès, nous pourrions y trouver un moyen de défense, ainsi qu'une explication du rejet.

---

<sup>101</sup> « Davantage encore que la présence du philosophe à Athènes en 403, c'est son inscription dans un réseau de sociabilité singulier qui conférait une coloration oligarchique à son attitude. Dans la société de face-à-face qu'était Athènes de l'époque classique, l'identité individuelle était en grande partie définie par une pluralité de cercles d'appartenance. » Paulin Isnard, *L'évènement Socrate, Chapitre 3 – Socrate l'oligarque*, Flammarion, 2017, p. 117.



Si le sujet de l'éducation de la jeunesse était épineux, c'est que pour un régime il n'y avait rien de plus précieux que ceux-là mêmes sur qui reposait l'avenir de la cité. Constat qui donne à percevoir la gravité des griefs reprochés à Socrate ... parce que ce n'était pas seulement qu'à une partie de la population qu'il portait préjudice, mais à la cité dans son entier. Si ce domaine était de la plus grande importance, c'est qu'arrêter son choix sur un mauvais éducateur, c'était compromettre l'avenir de tous les résidents. Et ce puisqu'il était déduit que si l'on se fourvoyait sur le choix des personnes chargées d'inculquer les valeurs sur l'échelle d'une génération, cela aurait de fait impliqué les plus grands malheurs. Car, on aurait formé des gens inaptes à partir à la guerre, ou encore incapables de savoir comment administrer dans les différents domaines la population. De catastrophe en catastrophe, on aurait tout simplement conduit la cité à son amoindrissement, voire à sa disparition. Si nous devions à nouveau préciser son portrait type, l'Étranger serait donc une personne capable de modeler tant les individus pris isolément, que les foules, et qui aurait comme auditoire privilégié les jeunes gens appartenant à l'élite. Ce qui, nous le reconnaissons, ne peut aller sans avoir d'incidence sur un plan politique.

« Hippias – En fait, pour les Lacédémoniens, il n'est pas conforme à la règle ancestrale de faire évoluer les lois, et d'éduquer leurs enfants à l'encontre des coutumes. [...] chez eux il n'est pas légal de donner une éducation étrangère à leurs enfants : (...). »<sup>102</sup>

« Socrate – Cependant, toi, dis-nous : comment prétends-tu, Méléτος, que je corromps les jeunes ? A l'évidence, n'est-ce pas, selon la plainte que tu as rédigée, c'est en enseignant à ne pas croire aux dieux qu'honore la cité, mais à d'autres choses, des affaires de démon d'un nouveau genre. »<sup>103</sup>

Comprendre la nature d'un phénomène, c'est tout à la fois saisir ce qu'il peut avoir de commun, et de différent avec les autres, et l'expliquer en fonction d'un seul ordre des choses. Sous cet angle, apprécier l'ensemble des dialogues comme la progression d'une histoire spécifique, c'est noter d'une part ce qui distingue chacun d'eux, d'une autre ce qui les rallie. Le tout afin de dégager en quoi des philosophes varient à l'identique. C'est déjà de la sorte que nous établissons un lien entre ce dont une personne est composée et ce qu'elle peut effectuer. Car, si j'en conclus qu'un tel est capable de ceci contrairement à tel autre, c'est que j'ai observé que beaucoup de ceux ayant les caractéristiques du premier étaient dotés de ce qui man-

<sup>102</sup> *Hippias majeur*, 284b-c, traduction Jean-François Balaudé, Librairie Générale Française, 2004.

<sup>103</sup> *Apologie de Socrate*, 26b, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

quait au dernier. Ainsi, nous avons convenu que les effets de la parole du sophiste et du philosophe agissent inversement à cause de l'usage qu'ils font de leur connaissance des natures de la cité. C'était leur différence de rapport aux choses qui justifiait en la matière de leur dynamique respective. Les uns relatant leur plaisir, les autres la réalité.

Si l'évocation de l'Étranger vaut dans l'approche physicienne, c'est en tant qu'elle met aussi en perspective les dynamiques inhérentes à chaque type de régime. Car en se référant à de multiples reprises à d'autres collectivités, Platon montre que la question des natures n'est pas propre à une ville en particulier, mais bien à un genre de constitutions, d'âmes, etc. De la sorte, cette figure caractéristique nous permettrait de confirmer que le rejet par un environnement type est probablement lié au fait qu'un certain discours déroge à la règle. Et nous en voulons pour preuve que si autant de sophistes pouvaient aller d'un lieu à un autre, pour faire commerce de leur technique, c'est que ces derniers recevaient généralement plutôt un bon accueil. Ce qui signifie que la transmission des connaissances n'était pas rédhitoire en elle-même, pas plus que les innovations étaient condamnables. Constat qui appuierait l'idée que c'est bien le rapport aux choses du philosophe qui est l'une des causes moteur de son rejet. Ainsi, en comparant des personnes si éloignées que le sophiste et le philosophe, nous en concluons que c'est l'adéquation d'une parole avec les us et coutumes d'une cité qui rend compte de la variation à l'identique.

Ce que je veux souligner par-là, c'est que la parole seule du philosophe ne saurait avoir pareil effet. Et que c'est seulement parce que celle-ci est combinée à une société type, que nous obtenons une situation explosive. Si nous en déduisons que la spécificité du discours philosophique n'est pas l'unique raison de son rejet en démocratie, c'est qu'il apparaît que cet élément doit être apposé à un milieu donné pour provoquer une réaction. En effet, nous ne saurions trouver plus opposées que Sparte et Athènes, reste que nous pouvons observer la même réaction à l'introduction de nouvelles mœurs. Ici, cherchant à mettre en évidence un dénominateur commun, la comparaison vaut parce que ces deux régimes diffèrent pratiquement du tout au tout. Ainsi, en observant que le rejet est indépendant de la politique en place, mais bien relatif à un groupe de constitutions, nous aurions là une constante propre aux régimes défectueux. Et sous cet angle, il apparaîtrait que risquer d'être condamné, pour avoir dit certaines vérités dans ce type d'environnements, serait finalement tout ce qu'il y a de plus *normal*.

D'ailleurs, c'est ce que nous avons déjà spécifié en notant qu'il y avait une gradation du plaisir relative aux constitutions, et que le degré d'avancement de la corruption était relatif à la dose de l'empoisonnement. En l'espèce, les discours mensongers. Pour rappel, nous tenions que le plaisir n'était pas mal dans l'absolu, mais plus ou moins condamnable selon la nature de l'âme, ou encore de la population<sup>104</sup>. Là, ce que nous visons, c'est de montrer qu'il y a un rapport étroit entre la puissance du mensonge et l'intensité du rejet. Le problème, c'est donc celui du rapport aux choses, et nous posons que le plaisir peut être souhaitable tant que ce rapport n'est pas faussé. Il en suit la converse de ce postulat, soit que si un plaisir est plus ou moins bon, c'est qu'il est plus ou moins néfaste, et que par conséquent celui-ci a plus ou moins d'influence sur le contrôle des individus.

Et partant de là, nous en concluons alors que le rejet du discours *étranger* sera plus ou moins fort selon le degré de perdition de la cité. Dans ce cadre, nous supposons que plus la cité sera proche de l'idéal, plus il sera possible au philosophe de se faire entendre, et inversement. En comparaison, notre cas regardant Athènes, nous réalisons qu'il s'agit là du pire cas de figure, parce que le rapport aux choses de la majorité ne saurait être plus opposé à celui du philosophe. Et ce comme l'illustre le procès du médecin accusé des pires maux par un confiseur devant un tribunal constitué d'enfants<sup>105</sup>. Ainsi, il est établi que certes la parole socratique est un stimulus, mais que la réaction est imputable à des cités types, et en tant que tel, le rejet ne peut se comprendre qu'au regard d'un ordre des choses. Ce qui va nous intéresser, c'est de cerner de plus près les raisons pour lesquelles les gens sont incapables d'écouter une personne qui, manifestement contrairement à eux, est dans le vrai.

« Il est difficile qu'une cité structurée comme la vôtre soit ébranlée. Mais puisque, pour tout ce qui est né, il y a corruption, cette structure non plus ne pourra se maintenir à jamais, mais elle se dissoudra. Et voici comment se produira cette dissolution. »<sup>106</sup>

« Un étranger qui se rend dans de grandes cités ( *ένον γάρ άνδρα και ίοντα εις πόλεις μεγάλας*), et qui y persuade l'élite des jeunes gens de renoncer à toutes leurs fréquentations (*και έν ταύταις πείθοντα τών νέωντους βελτίστους άπολείποντας τας τών άλλων συνουσίας*),

<sup>104</sup> « Tu affirmais qu'une cité comme celle que tu venais de décrire constituait pour toi une cité excellente, (...). Mais tu en conclus toutefois que si cette cité est juste, alors les autres sont défectueuses. » *République*, VIII, 543c-544a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>105</sup> *Gorgias*, 522a.

<sup>106</sup> *République*, VIII, 546a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

compatriotes comme étrangers (καὶ οἰκεῖων καὶ ὀθνεῖων), vieux comme jeunes, pour le fréquenter exclusivement, afin qu'ils deviennent meilleurs en le fréquentant (ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἔσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν), un homme qui agit de la sorte doit effectivement prendre des précautions (χρὴ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα) ! Il suscite en effet des jalousies très fortes, des hostilités et des complots (περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίνονται καὶ ἄλλαι δυσμένεαί τε καὶ ἐπιβουλαί). »<sup>107</sup>

Ici, la corrélation de ces deux extraits nous apparaît pertinente en tant qu'elle nous invite à embrasser dans son entier le processus menant au rejet effectif de l'homme de bien. Et dans ce cadre, lire le reste des dialogues à partir de *l'Apologie*, c'est considérer ces premiers comme les antécédents d'un procès qui est leur conséquent. Ainsi, par le biais de ce passage du *Protagoras*, nous nous situons à la genèse du cycle du rejet du philosophe. Dès son arrivée, il est constaté que l'Étranger distille ses idées qui commencent à infuser dans certaines strates de la société. Nous l'avions évoqué précédemment en indiquant les troubles que causèrent les imitateurs de Socrate, ces derniers inspirés par son discours s'étant décidés à vérifier ses dires. Sans compter le harcèlement d'une classe politique qui voit son autorité contestée, nous notons que les premiers effets de la parole socratique se font aussi ressentir par des changements d'attitudes. Cela se comprend du fait que les gens réceptifs à la nature de la parole socratique en sont affectés, et qu'ils ne peuvent tout simplement plus tolérer ce qu'ils acceptaient avant que leur âme soit altérée. C'est ce qu'implique tout bonnement le fait que les dynamiques suivent des natures. Ainsi, certaines relations qui étaient auparavant possibles à présent ne le sont plus. Et nous savons comment l'intrication des liens sociaux finira par porter préjudice à celui qu'on juge responsable de ce trouble, soit Socrate.

Car d'un côté ce qui se tisse, c'est un réseau de partisans, tandis que de l'autre se rassemblent ses ennemis. Une fois chacun de ces pôles constitués, ceux-ci tendront à effectuer tout ce qui est en leur pouvoir afin d'imposer leurs vues politiques à la cité. Nous supposons que dans une démocratie, en raison de la proportion d'ignorants, les hommes de bien probablement échoueront à convaincre leurs concitoyens. Et que cette défaite se traduira par un rejet qui prendra la forme d'une condamnation. Alors quand bien même ces propos fictifs sont à mettre au compte de Protagoras, il est logique d'y voir une claire allusion de l'auteur à Socrate. Tant la calomnie dont l'Étranger fait ici l'objet correspond à ce dont il est fait mention dans

---

<sup>107</sup> *Protagoras*, 316c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

l'*Apologie*<sup>108</sup>, puisqu'en l'espèce, on a précisément accusé le philosophe d'avoir perverti la jeunesse. Et sous cet angle, nous concevons que le rejet de Socrate a dû suivre de la perception que les gens avaient de son effet dans la cité.

Pour exemple, nous avons ici les sentiments que l'Étranger *suscite*. Nous parlons de *jalousies très fortes*, ainsi que d'*hostilités*, sentiments qui ne sont pas sans rappeler *les multiples haines* mentionnées dans l'*Apologie* (28a-b). La raison en est que la majorité estime que l'ordre des choses était dans tel état avant que le philosophe dispense son enseignement. Tenant qu'il est le seul à contrevenir ouvertement à l'ordre des choses, il est alors logique de lui imputer tous les changements d'attitudes récents. Changements dont se saisissent ses accusateurs pour démontrer que le philosophe a bel et bien altéré les âmes de ses admirateurs. Et il sera d'autant plus facile d'établir une relation de cause à effet, que le lien est apparent. Dans ce schème, il est important de saisir que le philosophe n'est pas condamné pour ce qu'il aurait pu faire, soit renverser un pouvoir. S'il est reconnu coupable, c'est que ses ennemis considèrent qu'il est déjà passé à l'acte, et que si on ne met pas un terme à son action, alors il achèvera l'objectif dont pourtant il se défend sur un plan rhétorique, soit faire de la politique<sup>109</sup>.

Que le philosophe se refuse à la violence pour faire passer ses idées, ne change rien à la gravité de l'affaire. Car un homme *sachant* parler peut bien destituer un régime sans même verser une goutte de sang. Nous savons que ce n'est l'apanage que de quelques-uns, que de pouvoir infiltrer les psychés<sup>110</sup>, et ce soit pour les éclairer comme le font les hommes de bien, ou encore pour les aveugler comme s'y emploient les sophistes. Et en ce sens, le philosophe est véritablement reconnu pour ce qu'il est, un citoyen capable de remodeler assez de gens pour altérer la nature de la cité. Si on ne l'arrêtait pas là, *in fine* Athènes ne serait plus Athènes. Dire que la parole socratique a un effet, et que c'est la perception qu'en a une cité qui condi-

<sup>108</sup> « De là donc la colère de ceux qu'ils ont interrogés : ils se fâchent contre moi au lieu de s'en prendre à eux-mêmes et ils racontent qu'il y a un certain Socrate, la pire infection, qui corrompt la jeunesse. » *Apologie*, 23c-d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>109</sup> « Qu'est-ce que je mérite comme peine (...) parce que, au lieu de mener une vie tranquille, négligeant ce dont se préoccupe le grand nombre, le gain, les intérêts domestiques, les commandements militaires, les harangues au peuple, et tout le reste de la vie politique, (...), je me suis trouvé trop honnête pour risquer ma vie dans ces engagements-là ? » *Ibid.*, 36b. Non sans rire Socrate avance que son rapport aux choses est si éloigné de celui de ses contemporains, qu'il était trop dangereux pour lui d'entrer en politique. Reste que nous estimons qu'avoir un impact sur sa cité consiste à faire véritablement de la politique. C'est juste que le philosophe faisait de la politique autrement, soit conformément à sa nature. Certes, non en racontant tout et n'importe quoi, mais à compter du moment où vous influez sur la dynamique de la πόλις, les choses sont actées.

<sup>110</sup> « Or, à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leurs corps. » *Théétète*, 150b-c, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

tionne le rejet, c'est souligner que l'éthique ne relève pas du respect de telle ou telle loi en particulier, mais qu'elle dépend surtout d'une évaluation plus générale, elle-même relative à notre rapport aux choses.

Ainsi, considérer le philosophe et l'orateur comme des *égaux*, attendu que les deux ont connaissance de la rhétorique, c'est apprécier leur antagonisme à l'aune de leur potentiel respectif. Et ce car il apparaît que chacun est l'un des rares à pouvoir annuler l'effet escompté de l'autre, puisque dans les conditions adéquates, un Socrate pourrait bien dissuader une foule de ce dont l'a convaincu un sophiste<sup>111</sup>. Si donc la tension est si grande entre ces deux types d'interlocuteurs, c'est qu'il y a une claire conscience de part et d'autre, du fait que leur pouvoir d'affecter pourrait tout simplement être aboli. Nous noterons cependant une différence de natures. Attendu que le sophiste ne fait que jouer avec les sentiments, nous tenons que le changement n'est même pas momentané, mais qu'il est tout simplement inexistant. Et ce puisque la personne affectée par ses propos mensongers varie à l'identique. Alors que le philosophe altère la sensibilité, ce qui nous renvoie à des modifications durables. D'une part au niveau de l'individu qui adoptera un nouveau rapport aux choses, et d'autre part à l'échelle de la cité qui voit l'un de ses éléments ne plus participer à l'élan collectif.

Jusqu'ici nous avons cherché à traquer ce qui au début du parcours du philosophe explique que celui-ci ait pu être traité de la sorte. Le but est de cerner ce qui se reproduit à l'identique dans telle ou telle condition, et ce afin de déduire les suites d'évènements les plus probables. Cependant la réaction d'un public, en l'espèce l'hostilité, ne saurait nous aider à désigner la réelle nature d'un sujet. En effet, un sophiste pourrait être rejeté à Spartes, cela n'en ferait pas pour autant un homme de bien, et la cité n'en serait pas plus une démocratie. Tout bouleversement institutionnel amenant son lot d'émotions, il nous faut alors nous rapporter à d'autres caractéristiques pour spécifier la nature du philosophe. Reste qu'en corrélant le pouvoir exceptionnel qu'ont ces deux types d'interlocuteurs à leur connaissance des natures de la cité, nous disposons déjà d'assez d'éléments pour reconnaître l'impact phénoménal qu'ont leurs paroles sur une communauté.

---

<sup>111</sup> « Mais je m'étonne bien davantage du résultat chiffré des votes de part et d'autre : car pour moi je ne pensais pas que l'écart serait si serré, (...), si trente voix seulement s'étaient déplacée, j'aurais été acquitté. » 36a. « Car, à mon avis si chez vous avait cours, comme dans d'autres cités, une loi interdisant de juger un procès capital en un seul jour, je vous aurais persuadé. » *Apologie de Socrate*, 37b, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

Qu'importe que vous soyez en minorité, puisque si vous savez parler, votre capacité d'affecter de cercle en cercle en sera d'autant plus décuplée. Il en suit la converse que vous serez plus probablement l'objet de nombreuses discussions. Et ce car on ne peut faire la promotion de ses idées sans soi-même s'exposer dans les mêmes proportions. Sous cet aspect, le rejet extrême se comprendrait à l'aune du poids de la parole. D'autant vous êtes une personne lambda, et vos discours auront une portée relativement privée, d'autant vous êtes exceptionnel, et vos propos rendront vos affaires publiques. Et dans ce schème, la condamnation d'un Socrate découlerait aussi de son potentiel, car c'est parce qu'il peut altérer sa cité comme nul autre, qu'en retour celui-ci peut être frappé d'anathème. Constat qui étaye une fois de plus que c'est en raison de leurs natures respectives, que ces protagonistes sont régulièrement portés à la confrontation. En résumé, le philosophe et le sophiste sont d'autant plus enclins à se battre, que ceux-ci en ont la capacité, et qu'ils sont de sensibilités diamétralement opposées.

Ici, il est entendu que si ces deux types d'hommes s'expriment, c'est soit pour maintenir les choses en l'état, ou soit pour renverser l'ordre des choses. La question de savoir si c'est pour les dégrader ou les améliorer est, nous l'avons compris, relative à la perspective qu'embrasse votre vis-à-vis. Et là, il apparaît à nouveau que la cité va pâtir des différents discours relativement à sa nature, ainsi qu'à celle de l'interlocuteur. Nous supposons qu'un philosophe tendra à brusquer des ignorants, parce qu'il est soucieux de la justice, et que ces derniers sont d'une toute autre sensibilité. Tandis qu'un sophiste veillera à conforter ce même public, et ce afin d'accentuer sur lui son emprise. Les choses variant les unes par rapport aux autres, soit en cohérence, le rejet du philosophe explique effectivement le plébiscite du sophiste. Et c'est ce dont témoignent les relations qu'entretiennent ce type d'individus. Car selon qu'ils partagent ou non un socle de valeurs éthiques, ils pourront (ou non) se parler. Pour exemple, nous en concluons que les jeunes gens adhérant aux propos de Socrate sont de la même nature que ce dernier, sans quoi ceux-ci l'auraient homni ou chahuté. Par conséquent, nous en déduisons que si une cité type est heurtée par un philosophe, c'est qu'elle est donc constituée pour majorité d'ignorants. Suit la réciproque, c'est que si un interlocuteur est de nature socratique, alors son rapport aux choses n'est pas dicté par le plaisir.

Admettre qu'il y a un ordre des choses qui contraint à un certain développement, soit un cosmos, c'est poser que l'on est tant défini par sa constitution que celle de ses opposants, et qu'un Socrate est identifiable tant grâce à son âme, son sens inné de la justice, son degré de connaissance, etc., qu'à cause de la nature de ses adversaires. Partant de ce constat, nous pou-

vons estimer que tous ceux qui ne veulent littéralement plus entendre parler de lui sont les ennemis naturels du philosophe sur un plan politique. Et ce en raison de la haine qu'ils (se) communiquent à son sujet. Dis-moi la sorte de personnes que tu détestes, et je saurais quel genre d'hommes tu es. Le nombre décuplant l'effet du sentiment, nous postulons que la masse saura détourner les institutions afin de le rejeter définitivement de la cité. Et sous cet angle, il appert que le jeu des relations possibles est bien le calque du schème que nous avons au début modélisé. Les éléments animant le cycle ayant été classés puis mis en rapport selon leur φύσις, nous allons associer cette fois la figure de l'Étranger exclusivement à Socrate. Et ce pour pleinement apprécier la δύναμις inhérente à celui-ci dans ce système démocratique.

« Car c'est ainsi : je comparais aujourd'hui pour la première fois devant un tribunal, à l'âge de soixante-dix ans ; je suis donc tout bonnement étranger à la langue en usage ici (ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως). Alors, de la même façon que si j'étais réellement étranger (εἰ τῷ ὄντι ξένος ἐτύγχανον ὄν) vous me pardonneriez, je le suppose, (...), je vous prie maintenant en toute justice, (...), de me laisser ma manière de parler (ὥς γέ μοι δοκῶ, τὸν μὲν τρόπον τῆς λέξεως ἔαν) – (...) – pour n'examiner qu'une seule chose et y porter toute votre attention : à savoir si mes paroles sont justes ou non (αὐτὸ δὲ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή). »<sup>112</sup>

« Et tout cela, il ne sait même pas qu'il ne le sait pas. (...) : c'est qu'en fait son corps seul gît dans la cité, il y réside en étranger : (...), explorant enfin sous tous ses aspects la nature entière de chacun des êtres en général, sans s'abaisser elle-même vers rien de ce qui l'environne. »<sup>113</sup>

Ici, on peut noter que dès l'entame de son procès, Socrate se présente comme étranger aux propres coutumes de sa propre cité. Lisant le corpus platonicien à l'aune de l'*Apologie*, je couple ce passage avec cet autre extrait du *Théétète* afin d'attirer l'attention sur ce point précis. Et ce pour signifier que son sentiment d'étrangeté ne serait pas sans lien avec son rejet. En ce sens, le terme *étranger* ne renverrait pas cette fois au caractère hors norme de ce type de personnage, soit au fait qu'il excelle dans la maîtrise de la langue. J'en veux d'ailleurs pour preuve que l'accusé se présente comme emprunté devant l'Héliée. Mais, peut-être s'agit-t-il là d'ironie. Car lorsqu'il sut tenir front devant la même assemblée, il n'était pas le moins du

<sup>112</sup> *Apologie de Socrate*, 17d-18a, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>113</sup> *Théétète*, 173e-174a, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.



monde intimidé. Et ce dans des contextes où bien qu'il ne soit pas l'accusé, il risquait tout autant en se dressant contre une foule en colère, ou encore des dictateurs.

Reste que le problème ici n'est pas constitutif du fait de connaître les effets de la parole, mais de ne pas être de la même nature que celle de sa cité. Sous cet angle, être comme un étranger dans une ville serait relatif au décalage qu'on éprouve en coexistant avec ses concitoyens. Le sujet semble si délicat, que le philosophe demande explicitement au tribunal du peuple de ne pas se sentir offensé par sa façon de s'exprimer. Façon qui à son avis devait trahir le fait qu'il ne faisait pas véritablement corps avec le reste de la cité. Ne nous méprenons pas. Socrate n'était en aucun cas déloyal envers Athènes. Il a toujours eu à cœur de la défendre, que ce soit avec des mots, ou en prenant les armes<sup>114</sup>. Il s'agit donc d'une sorte d'inadéquation avec les valeurs en usage sur un plan politique, ou encore moral. Je suis étranger dans la mesure où je ne peux m'identifier à votre ensemble<sup>115</sup>.

Cela se comprend d'autant mieux, en ayant à l'esprit la nature dudit ensemble. Nous parlons de cités démocratiques, donc composées pour la plupart d'ignorants. Et c'est en raison de cela que Socrate argue après le verdict qu'il ne lui servirait à rien de s'exiler, car partout ailleurs le même phénomène se reproduirait. En effet, les natures des cités étant ce qu'elles sont, soit plus ou moins défectueuses, celles-ci varieront pour lui à l'identique dès lors qu'il commencera à afficher publiquement son désaccord. Nous n'actons pas ici que les conséquences seront toujours aussi dramatiques, mais seulement qu'elles tendront vers une forme de rejet. Ainsi, ce qui ressort au travers de ce constat, c'est que le sentiment d'étrangeté est lié à une divergence de fond. C'est parce qu'il n'a pas les mêmes priorités que ses concitoyens que l'homme de bien ne se trouve pour ainsi dire pas à sa place. Une fois cela observé, il est manifeste que c'est le cœur du message socratique, soit son rapport singulier aux choses, qui a en partie motivé la réaction d'Athènes. Et ce parce que l'intéressé avait signalé ouvertement que la politique actuellement promue par la démocratie lui déplaisait.

---

<sup>114</sup> « Lachès – Les sentiments que tu m'inspires remontent à ce jour où tu as affronté le danger avec moi et où tu m'as donné la preuve de ta valeur, celle que l'on doit à juste titre fournir le moment venu. » *Lachès*, 189b, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>115</sup> « Pourquoi avoir cherché une figure aussi étrangère à sa propre société ? Celui que l'on pourra décrire, dans le *Gorgias*, comme quelqu'un qui a refusé de « s'assimiler au peuple athénien », qui a refusé de « devenir semblable » à ses concitoyens ? Socrate constamment mis en scène face à des étrangers, (...), est, bien que né à Athènes, le véritable étranger qui traverse ces dialogues. Il n'y a de ce point de vue que peu de divergence entre les bons Athéniens, les Criton, Adimante, Glaucon, Polos et Calliclès, et les étrangers comme Gorgias ou Céphale : tous participent de cette morale commune qui ne semble pas connaître de frontière. Socrate est le seul exilé, dans sa propre cité. » Arnaud Macé, *Gorgias, Introduction, I – Le Gorgias, une polémique philosophique contre la morale commune*, Ellipses, 2003, p. 8.

Dans ce cadre, nous comprenons que si un Socrate est rejeté, c'est parce qu'il refuse publiquement de s'aligner sur les valeurs éthiques de ses concitoyens. En comparaison, un homme qui ne serait pas natif d'une cité pourrait tout de même y importer de nouvelles idées, et ce à compter du moment où celles-ci cadraient avec celles déjà en place. Et de la sorte, il apparaît qu'être étranger, ce n'est donc pas une question de localité, mais bien de sensibilité politique. Partant de ce constat, nous en déduisons que ce qui cause effectivement problème dans notre cas d'espèce, c'est que Socrate ait instigué ce qui s'apparente pour ses adversaires politiques à une forme de sédition. Sous leur optique, *être étranger* désignerait surtout le fait d'être écarté de par la mécanique des institutions, ainsi qu'en raison de sa nature. Car à partir du moment où votre voix est celle d'un marginal, que vous soyez citoyen ou non de plein droit ne changera rien à la donne.

Ici, nous comprenons que ce n'est pas tant le fait d'être minoritaire, que d'être contre la majorité qui vous met au banc de la société. En effet nous avons à Athènes une élite qui faisait la promotion de la démocratie, élite dont faisaient partie les accusateurs en chefs du philosophe<sup>116</sup>. C'est donc qu'appartenir à une minorité ne faisait pas automatiquement de vous un paria, pour cela il fallait encore que vous dénotiez de l'ensemble. Dans ce schème, il apparaît que la haine procède du désaccord quant à la bonne marche de la cité. Et que le facteur quantitatif ne décuple le rejet du philosophe que dans la mesure où ce premier est relaté à la toute-puissance d'une masse d'ignorants.

« Bref, tu fais bien à te résoudre à ne point prendre la mer pour quitter ces lieux, ni même à t'absenter d'ici ; car si résidant comme étranger dans un autre pays, tu t'y comportais de pareille façon, bien vite tu serais mené, pour sorcellerie, devant les autorités ! (εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιοῖς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθείης)»<sup>117</sup>

Si je range les gens qui haïssent le philosophe sous l'étiquette d'ennemis naturels, c'est que la sorte d'âme dont ils sont constitués explique la raison de leur positionnement politique. En effet, la réception d'une parole étant relative à l'âme, le fait que le grand nombre *ignore* la justice découle grandement d'un facteur qui est lié à la nature des individus. Car soit qu'ils ne

---

<sup>116</sup> « Parmi eux, pour m'attaquer, se sont trouvés Méléto, Anytos et Lykon, Méléto m'ayant en haine au nom des poètes, Anytos au nom des artisans et des hommes politiques, Lykon au nom des orateurs. » *Apologie*, 23e, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>117</sup> *Ménon*, 80b, traduction Léon Robin, Gallimard, 1950.

fassent pas de la question éthique une priorité, ou soit qu'ils ne conçoivent pas le caractère inique de leur démarche, reste qu'ils sont enclins à agir de la sorte. Et s'ils sont incités à adopter ce type de comportement, c'est que leur psyché leur a commandé. Chez une personne, agir de telle manière, parler ainsi, s'émouvoir comme cela, etc. ne renvoie pas au chaos, mais à un cosmos. Car à ces différentes choses est corrélable une nature d'individu. Si donc nous achevons de considérer les membres de la majorité comme les ennemis naturels du philosophe, c'est que ceux-ci haïssent ce dernier en raison de ce qui les constitue. Après, les dynamiques suivant des natures, nous en déduisons derechef que l'antagonisme persistera. Et ce tant que ces deux groupements politiques seront amenés à coexister.

Ainsi au travers de la figure de l'étranger, il est rappelé que le cycle que nous décrivons n'est pas une question de particularités, mais bien de spécificités. Socrate sera tout autant un étranger dans la ville qui l'a vu naître que dans une contrée lointaine. Sous cet angle, que l'homme de bien apparaisse en tant qu'ennemi déclaré de la démocratie résulte d'une appréhension par le grand nombre d'une différence de nature. Reste que si chaque camp est conscient dudit antagonisme, le philosophe se distingue parce qu'il veut le bien du peuple, tandis que ce dernier s'évertue juste à lui nuire pour avoir la paix. Et sous cet angle, nous percevons que ce ne sont pas seulement les discours qui sont opposés, mais aussi les actes. La première chose que nous tirons de la corrélation entre les mots et les faits, c'est que la tension ira grandissante dans la cité. Et ce puisqu'au quotidien tout un chacun se trouvera de plus en plus contrarié par les agissements de ses ennemis déclarés.

En effet, compte tenu de la montée en puissance des groupes antagonistes, les discours se propageant un peu plus, les changements d'attitudes devenant plus perceptibles, le seuil de tolérance de la majorité finira par être plus vite atteint. Ce qui est vécu par la foule comme des vexations répétées ne va pas la désensibiliser au discours philosophique. Bien au contraire, et en atteste la toute première citation de l'*Apologie* mettant en exergue l'effet prolongé de la calomnie. En clair, plus les ignorants devront entendre un Socrate, et moins ils pourront le supporter. Et dans ce schème, on ne saurait s'attendre à une forme de concordance entre des gens qui ne peuvent déjà plus se fréquenter parce que pour commencer ils n'arrivent plus à se parler.

« Ménon – Socrate, avant même d'être en relation avec toi, j'avais bien entendu dire que tu ne fais rien d'autre que de douter de toi-même et qu'amener les autres à douter

(ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν); et, à présent, telle est l'impression que tu me donnes : (...). Une véritable torpeur envahit en effet mon âme aussi bien que ma bouche (τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ), je ne sais que te répondre. Et pourtant, oui, j'ai sur la vertu mille et mille fois copieusement parlé (Καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἶρηκα καὶ πρὸς πολλούς), et devant de grands auditoires, enfin, au moins si je m'en crois, avec plein succès ! »<sup>118</sup>

De nouveau, et ce au travers de ce qui apparaît être une lutte d'influence pour contrôler l'ensemble des citoyens, il ressort des accusations des adversaires politiques de Socrate que ceux-ci étaient tout autant convaincus que ce dernier que l'on pouvait altérer l'âme d'un individu. Sans quoi, ils ne se seraient pas tant souciés de l'influence que le philosophe avait dans un cercle que nous qualifierions de restreint, et ce au regard de la majorité qui restait sourde à son discours. Dans ce cadre, ce que nous apprécions, ce n'est pas la fédération des citoyens selon leur nature, car il est manifeste que les hommes se rapprochent les uns des autres en fonction de leurs affinités. En l'espèce, ce qui détonne, c'est que dans ce cas de figure, soit celui qui voit se confronter des hommes de bien à des partisans de la démocratie, il semble que l'inimitié est telle, que celle-ci exclue que la coexistence puisse s'éterniser. En résumé, chaque moment passé nous rapproche du rejet de ceux qui n'auront pas su imposer leurs conceptions des choses à la tête de la cité.

Ici, cet extrait du *Ménon*, qui vient en amont du précédent, tout en nous confortant dans l'idée qu'un homme de bien peut altérer les âmes, nous informe que celui-ci peut effectivement peser sur l'ensemble. Et ce alors qu'il est en minorité. Ce qui en l'état ne saurait être toléré par la démocratie. Car si le nombre ne signifie plus rien, alors c'est le *credo* même de ce type de régime qui devient lettre morte. En l'occurrence, nous voyons l'opposant à Socrate se revendiquer piteusement de la quantité pour finalement reconnaître qu'elle ne valait rien dans un débat. Puisque celui-ci reconnaît à demi-mot que le nombre de votants n'est pas l'indice de la vérité, ou du moins un indice suffisant pour statuer en la matière. Ce qui signifie qu'au fond le grand nombre n'a aucune *légitimité*.

Dans ce cadre, si nous considérons que le discours philosophique constitue une attaque frontale à la politique d'Athènes, c'est que la remise en cause vise spécifiquement le mode de dé-

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 80a-b.

cision. En effet, si je commence à émettre des doutes au sujet d'un discours plébiscité, ou pire que je découvre que ce dernier était erroné, le problème dépassera ce cas particulier. Et ce puisque je n'aurais découvert cette erreur que parce qu'un étranger à ce système me l'avait notifié. Jusque-là tout me semblait normal, donc bien. Nous comprenons d'autant mieux le trouble qui agitait Ménon, car reconnaître que le philosophe avait raison, ce serait s'avouer que la cité pouvait manquer de discernement à l'occasion. Et que le problème était d'autant plus grave, que celui-ci ne pouvait même pas s'en apercevoir de par son ignorance flagrante. Par extension, la masse ne sachant faire autorité pour décider de la nature des choses, il en aurait déduit tout comme nous qu'elle était défectueuse en général.

Sous cet angle, si la parole du philosophe invalide le système judiciaire dans son entier, c'est en démontrant que celui-ci n'est pas moins légitime que ses accusateurs. Car si tu ne sais pas plus que moi, ce qu'est la vertu, tu ne saurais pas plus m'accuser d'avoir porté atteinte aux fondements de la cité. De la sorte, si nous devons trouver une genèse à la dynamique des antagonismes, nous pourrions la fixer en cet endroit. Et ce parce que la nature du discours philosophe se conçoit d'entrée comme une remise en cause radicale. La parole socratique n'est pas une proposition politique parmi tant d'autres, c'en est une toute autre au sens où ce qui est proposé, c'est de changer tant les natures des âmes, que celle du régime. Dans ce cadre, si nous concevons qu'un Socrate puisse être taxé de révolutionnaire, c'est que ses positions publiques requéraient un changement systémique<sup>119</sup>. Soit une altération radicale des natures ; sont visés l'ensemble, ainsi que les éléments lui appartenant.

« Voici maintenant, (...), de quelle manière à peu près il se forme. Il arrivera à l'occasion qu'il soit le jeune fils d'un homme de bien, résident d'une cité régie par une mauvaise constitution politique ; cet homme fuit les honneurs, les responsabilités, les procès et tout cet affairément public, jusqu'à consentir à s'effacer pour ne pas avoir d'ennui. »<sup>120</sup>

<sup>119</sup> « Platon ne dissimule d'ailleurs pas la difficulté inhérente à un tel programme de politisation des sentiments, puisqu'il va suggérer qu'elle dépend d'une modification radicale des modes de pensées (par exemple : que chaque individu substitue à la représentation qu'il a de son bien celle de l'intérêt de l'Etat). Mais s'il y tient envers et contre tout, c'est parce que l'unité des sentiments et la communauté des opinions sont les seuls fondements qu'il reconnaisse à l'unité de l'Etat. Or cette unité est, selon lui, la condition de tous les biens politiques : il n'y a une cité, nous dit Platon, que s'il y a une cité *une* (*République*, 422e). » Monique Cantosperber, *Platon*, 4. *La philosophie politique*, in *La philosophie grecque*, sous la direction de Monique Cantosperber, PUF, 1997, p. 279.

<sup>120</sup> *République*, VIII, 549c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

Si j'ai commencé à justifier de l'usage qui sera fait ici de l'*Apologie*, et ce en passant par la figure de l'Étranger, c'est qu'il apparaissait que ce type de personnage était un puissant réactif dans la cité et que la disproportion des contre-mesures qui lui étaient appliquées, ici on tue ou on exile un homme en raison de son discours, prendrait un tout autre sens si on les mettait en perspective avec ce qui était en jeu. Nous conserverions la gravité, mais ce tout en appréciant la logique qui présidait aux décisions de la majorité d'obédience démocratique. Ayant déjà exposé le déplaisir que provoquait sa parole chez la multitude, le but était ici de saisir le danger que cette dernière concevait à voir plus longtemps un Socrate s'exprimer. Les différents interlocuteurs s'affectant mutuellement, c'était là aussi l'occasion de prendre conscience que bien qu'ignorants, ceux-ci étaient bien avertis de la menace que constituait pour leurs intérêts le philosophe. En résumé, d'autant plus le peuple comprenait les intentions du philosophe, d'autant plus ce premier était incité à rejeter ce dernier.

Cependant, quand bien même nous savons que Socrate fut la victime expiatoire d'un système, il apparaît ici qu'il ait initié ce processus, et ce en abandonnant une certaine forme de neutralité. Son discours, nous le savons, ne pouvait aller sans avoir d'incidences politiques. Car d'autant plus il se diffusait, d'autant plus celui-ci communiquait ses valeurs. La première conséquence se traduisait par l'augmentation de ses partisans, la seconde, elle, suivait de la précédente. Car ce n'était plus un seul homme qui harcelait les autorités, mais une frange non négligeable de la population. De fait, allant avec sa propagation, c'est la puissance effective de la parole socratique qui s'en trouvait démultipliée. Ayant considéré qu'à elle-seule la parole du philosophe avait déjà un très fort impact, nous convenons que la capacité de celui-ci à remodeler la cité ne pouvait être que plus prégnante. Nous savons que Socrate avait une incidence politique qui excédait la normale, nous le lions maintenant au fait que son discours altérait la fabrique du tissu social. Et sous cet angle, il nous faut bien reconnaître que l'accusé, tout en étant innocent, avait effectivement commencé les hostilités.

Si je pose qu'un Socrate a déclenché la réaction, c'est que même si de par sa nature Athènes était enclin à détester les hommes de bien, reste qu'il est manifeste que la haine n'est allée grandissant qu'à compter du moment où celui-ci a rendu publiques ses convictions. En clair, nous supposons donc qu'un Socrate aurait pu être toléré si de lui-même il s'était tu. Sachant que l'intéressé ne pouvait ignorer son sort, il nous faudra plus tard élucider le pourquoi de son attitude. Pour l'instant, il appert que si l'on se place sous la perspective de la cité, cette dernière estimait pâtir d'une forme de violence, et ce dès lors que Socrate s'est exprimé quant à

la nature de ses résidents. Dans ce cadre, nous avons déjà lié l'hypersensibilité du peuple à son attachement démesuré au plaisir. D'autant plus celui-ci était sujet à l'addiction, d'autant plus violemment celui-ci rejettera ce qui fait obstacle à son obtention, en l'espèce le philosophe. Ainsi, nous posons que conditionnée à concevoir les choses sous un prisme biaisé par leur nature, la majorité souffrait véritablement de la parole socratique.

Et sous cet angle, nous en déduisons que si la foule en vient à se liguier contre celui désigné comme responsable des maux de la collectivité, ce n'est pas seulement que celui-ci a appelé de ses vœux une révolution, mais qu'il a déjà amorcé ce mouvement. Nous avons déjà perçu cela au travers de changements d'attitudes, des questionnements qui se multipliaient sur ce qui auparavant allait de soi, etc. Là, le problème prend une toute autre envergure, quand il est manifeste que c'est la façon dont les choix politique sont arrêtés qui s'en trouve soudainement changée. Car, on ne s'en remet plus à la volonté du peuple, mais à ce qu'a estimé pertinent une fraction non élue, et pour le moins non représentative de la nature de l'ensemble. Cela n'avaient rien d'anecdotique, mais signaient le début d'un délitement de la cité pour ceux-là mêmes qui souhaitaient la conserver en l'état. Au passage, notre but étant d'approcher au mieux la nature de la parole philosophique, nous noterons son caractère performatif. Car, Socrate ne se contentait pas de dire que les choses devaient aller autrement, il les changeait tout bonnement. Et c'est parce que ses détracteurs ont pu le constater qu'ils ont pris les mesures qu'ils s'imaginaient être les plus appropriées.

Un nouvel ordre était tout doucement en train de s'établir, et s'il avait continué sur sa dynamique, celui-ci était conduit à renverser tout ce qui était en place. Conscient de ce qui se tramait, la majorité n'aurait su tolérer plus longtemps au sein de la cité une personne qui, non contente de dire ce qu'il fallait faire, avait déjà entrepris d'agir à sa guise. Car, bien que nous ne pourrions pas prendre un Socrate en défaut, et ce puisqu'il respecta la loi quand bien même ce fût à son détriment<sup>121</sup>, reste que celui-ci défiait la cité par ses prises de position. En effet, traiter la classe politique d'incompétente, et ce en raillant la foule pour son aveuglement, c'était faire état publiquement du peu de considération qu'il avait pour les institutions. Et sous ce prisme, il apparaît que l'amour du philosophe pour son peuple, amour dont témoigne son

---

<sup>121</sup> En effet, alors qu'il était détenu Socrate a refusé de s'évader, et ce pour rester en accord avec ce qu'il professait, soit son amour de la justice. Ceci fait d'ailleurs l'objet d'un dialogue précis, le *Criton*.

effort inlassable pour le faire évoluer, n'impliquait aucunement l'acceptation des fourvoiements de ce dernier.

L'action de l'agent expliquant celle du patient, nous déduisons de la réaction véhémement du peuple, que le message du philosophe ne s'apparentait à rien d'autre qu'une menace. Un homme clamait qu'il allait s'en prendre à leur mode de vie, et tout le monde pouvait observer que celui-ci avait initié un mouvement en y incorporant la jeunesse. Soit la frange précise de la population sur laquelle repose l'avenir de la cité. Et le tout sans en passer par le vote. Dans ce contexte, ce qui rend d'autant plus insupportable le discours philosophique, c'est que si l'on éduque les jeunes, c'est que généralement on cherche à leur transmettre ses *propres* valeurs. La finalité est de conserver un régime, ainsi que le mode de vie attendant. C'est ce que nous avons admis dès lors que nous avons remarqué que la réaction à un discours variait selon que celui-ci respecte ou non les usages de son auditoire. Le problème, ce n'est pas d'être un Étranger, mais de savoir si oui ou non votre enseignement déroge à une certaine tradition, ou, pour être plus précis, à un rapport spécifique aux choses<sup>122</sup>. Quand à ce premier facteur vous rajoutez la nature du grand nombre, nature marquée par l'ignorance, le philosophe était averti du danger qu'il y avait à poursuivre sur cette voie (*un homme qui agit de la sorte doit effectivement prendre des précautions*). Et ce car il savait pertinemment que son discours ne pouvait être accepté dans pareilles conditions.

Là s'achève la mise en perspective des entrelacs de relations entre les principales sortes d'interlocuteurs participant au rejet du philosophe dans la cité démocratique. En premier lieu, nous avons découvert que les changements n'indiquaient pas de véritables bouleversements, mais au contraire la persistance de certains modèles de développement à travers le temps. Puis, il est apparu que le dénominateur commun à toutes ces variations à l'identique, c'était la parole. Et sous cet angle, il était manifeste que la nature de l'âme expliquait pour quelle raison d'aucuns acceptaient un discours tandis que d'autres s'y opposaient. Enfin, ayant compris que la devenir potentiel d'une cité dépendait de sa constitution, soit de la nature de ses résidents, connaître le rapport aux choses des citoyens, ainsi que leurs proportions, nous permettait de savoir peu ou prou à quoi nous attendre. Et de la sorte, conscients du maillage des relations,

---

<sup>122</sup> « Mais vraiment, c'est un grand attachement à la vie qui me posséderait, si je pouvais l'inconséquence jusqu'à ne pouvoir calculer que si vous mes concitoyens, vous n'avez pas été capables de me supporter mes sermons et mes discours, et qu'ils vous soient au contraire devenus plus pénibles et odieux au point que vous cherchiez maintenant à vous en débarrasser, d'autres alors ne risquent pas de le supporter facilement – (...) » *Apologie de Socrate*, 37c-d, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.



nous pouvions achever de tracer les trajectoires les plus probables pour notre personnage central, le philosophe.

« Ne me répètes pas ce que tu as déjà dit plusieurs fois – que celui qui veut me tuer me tuera (Μὴ εἴπῃς ὁ πολλάκις εἶρηκας, ὅτι ἀποκτενεῖ με ὁ βουλόμενος) ! »<sup>123</sup>

Dire de l'*Apologie* qu'elle est le point de fuite du corpus platonicien, c'est poser qu'elle désigne tout ce qu'il y a à attendre de la relation entre le philosophe et la cité démocratique. Et en cela, l'extrait ci-dessus illustre en quoi l'analyse d'un dialogue qui se place en amont dans l'ordre narratif peut être enrichie par la lecture des épisodes précédents. Pour exemple, quand nous lisons des menaces comme là à l'encontre de Socrate, celles-ci ne peuvent faire qu'écho au sort qu'il a connu. Le contexte est le suivant, Calliclès fait remarquer à Socrate que s'il tenait en pratique sa position, alors il ne manquerait pas de se faire tuer par l'orateur-tyran. Son interlocuteur veut donc s'assurer que le philosophe a bien saisi les conséquences effectives de son mode de vie s'il persiste de la sorte. Nous retrouvons le motif du rejet, soit la montée en puissance de la haine, mais cette fois le phénomène nous est présenté du point de vue du sophiste. Ce qu'il y a de notable, c'est que l'adversaire du philosophe a la même représentation des choses que ce dernier. Si ces personnes de natures opposées s'attendent à une même fin, c'est que l'analyse de Socrate est tout sauf subjective, et que nous pouvons bien aussi la partager. Car ce que suppose l'ennemi du philosophe est basé sur les mêmes observations. Il y a un certain ordre des choses.

En effet, sachant qu'ils ne sauraient avoir les mêmes sensibilités, l'un ne tolérant pas le discours de l'autre, s'ils conçoivent le déroulement des choses à l'identique, c'est que celles-ci se présentent à l'identique. Donc, indépendamment de la nature de l'observateur, les calculs seront les mêmes. Qu'importe votre opinion sur la démocratie. S'il est posé que telle quantité de telle sorte de citoyens en vient à se confronter à une autre, il est probable que les choses se terminent de telle manière. Et, changeant ce qui doit en être changé, en atteste ce qui a eu lieu de par le passé, etc. Cependant, cela ne signifie pas que nos deux interlocuteurs soient tombés subitement d'accord. Ce n'est pas parce qu'ils auraient la même appréhension de la nature de la cité, qu'ils en auraient pour autant la même évaluation.

---

<sup>123</sup> *Gorgias*, 521b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

En l'espèce, si nos deux antagonistes divergent, c'est non au sujet de la systématique du rejet, mais sur la conduite à adopter au vu de la constitution de la cité. Là, où le sophiste prône l'adaptation aux souhaits du public afin de mieux le contrôler, le philosophe, lui, préfère en rester à sa ligne de conduite. Dire la vérité, quitte à déplaire, et à diminuer de la sorte le peu de chances qu'il avait d'emporter la conviction de la foule. Ainsi, lorsque Socrate intime à son interlocuteur de ne plus lui répéter ce qui pour lui est une évidence, il affirme qu'il préfère mourir que dénaturer son discours<sup>124</sup>. Et si ce passage du *Gorgias* est si instructif, c'est qu'au vu du contenu de l'*Apologie*, il nous est permis d'affirmer que Socrate a tenu parole. Ici, la recherche avançant à l'aide des corrélations entre les discours et des actes, le fait de savoir à quoi s'attendre s'avérera être un outil précieux pour approcher la φύσις du philosophe, ainsi que par extension celle de la cité démocratique.

Et pour en attester, il est possible de se reporter au moment déjà évoqué où le philosophe dans le *Gorgias*<sup>125</sup> ironise sur l'amour de l'orateur à l'endroit du *Démos*. Ici, Socrate insinue que pour Calliclès ce qui prime, ce n'est pas ce dont il est convaincu, mais d'être au diapason avec la foule. En clair, si celui-ci est si versatile, c'est qu'il n'adhère pas véritablement à ce qu'il dit, mais qu'il est attentif à ce qu'il profère, et ce afin d'entrer en résonance avec son audience. Nous ne reprocherons pas à une personne de changer d'avis, d'ailleurs nous supposons que la démarche d'un Socrate vaut parce qu'il estime qu'une personne peut aller jusqu'à altérer son âme. Ce qui nous permettrait de douter de la sincérité du sophiste, c'est le moment particulier auquel ce dernier opère son revirement. Il est bien précisé que *si tu dis quelque chose, et si Démos d'Athènes, lui, ne parle pas comme toi, tu changes d'avis et tu finis par dire tout ce que Démos d'Athènes veut que tu dises*. Si Calliclès était à l'initiative, nous pourrions convenir d'un possible attachement à son discours, mais dès lors que son comportement relève de l'alignement docile, nous n'y voyons qu'un stratagème.

Alors si pareille distinction pouvait être faite entre ceux qui veulent ou pas ce qu'ils disent, nous pourrions comparer des paroles en dépassant leur seul contenu linguistique. Dans les cas où deux personnes tiendraient exactement le même propos, cela permettrait de les évaluer en fonction de l'adhésion à la parole donnée<sup>126</sup>. Si je m'attends à ce que ce type d'homme agisse

<sup>124</sup> « Il existe donc deux sortes de mal, commettre l'injustice et la subir, et nous déclarons que le plus grave de ces deux maux est de la commettre, alors que la subir est un moindre mal. » *Ibid.*, 509c. En tant qu'elle définit le philosophe, cette proposition fera l'objet d'un traitement plus approfondi dans les chapitres suivants.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 481d-e.

<sup>126</sup> « La culture dote la conscience d'une nouvelle faculté qui s'oppose en apparence à la faculté d'oubli : la

de la sorte, c'est que de par le passé j'ai pu observer telle corrélation entre son discours et ses actes, etc. Ainsi, l'*Apologie* fonctionnerait à plein comme un principe explicatif. Et ce au sens où elle serait ce à quoi le lecteur peut remonter pour s'instruire tant des natures que de la façon de philosopher. Partant de là, tout le long de la recherche ce dialogue précis sera le centre à partir duquel la pensée va rayonner. Pour clore cette section, va se poser le problème de savoir à qui incombe la responsabilité du verdict.

### 3.3 – Qui a condamné qui ?

Si l'*Apologie* vaut ici, c'est en tant qu'elle nous rapporte à la phase finale des relations entre le philosophe et la cité démocratique. Phase qui se matérialisa sous la forme d'un procès dont l'issue fut sa condamnation à mort. Et si l'attitude de Socrate peut être taxée d'étrange au regard du comportement de la majorité, c'est de par son refus d'amadouer les juges alors que sa vie était en jeu. Ainsi, il ne témoigna pas seulement de ce qu'il pensait être véritablement le bien, mais aussi de sa φύσις. Et ce en alliant son discours à ses actes jusqu'au bout. Preuve que l'idée qu'il se faisait de la droiture n'était pas de vains mots. Sous cet angle, si un homme de bien doit être considéré comme un *étranger*, c'est seulement au regard d'une donnée statistique. Car, dans le type de cité que nous décrivons, peu d'hommes sont constitués psychiquement comme lui. Maintenant que nous avons relaté les uns aux autres pour démontrer qu'en dépit des particularités, les choses variaient à l'identique en raison d'un certain ordre des choses, reste cependant un trouble à la lecture de ce dialogue précis. Comment, alors qu'il connaissait les effets de sa parole, ainsi que la nature de son auditoire, Socrate a choisi ce moment-là pour exacerber la haine déjà prégnante ?

« Mais il se peut que l'un d'entre vous s'indigne en se souvenant de son propre comportement à l'occasion d'un procès qu'il affrontait (Τάχα δ' ἄν τις ὑμῶν ἀγανακτήσειεν ἀναμνησθεὶς ἑαυτοῦ), même moins important que le mien aujourd'hui, où il suppliait et implorait les juges avec force larmes (ἰκέτευσε τοὺς δικαστὰς μετὰ πολλῶν δα-

---

mémoire. Mais la mémoire dont il s'agit ici n'est pas la mémoire des traces. Cette mémoire originale n'est plus fonction du passé, mais fonction du futur. Elle n'est pas mémoire de la sensibilité, mais de la volonté. Elle n'est pas mémoire des traces, mais des paroles. Elle est faculté de promettre, engagement de l'avenir, souvenir du futur lui-même. Se souvenir de la promesse qu'on a faite n'est pas se rappeler que l'on a fait à tel moment passé, mais qu'on doit la tenir à tel moment futur. Voilà précisément l'objet sélectif de la culture : former un homme capable de promettre, donc de disposer de l'avenir, l'homme libre et puissant. » Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie – Ressentiment et conscience*, PUF, 1977, p. 154.

κρύων), (...) là où moi je n'aurai bien sûr aucun de ces comportements (ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄρα τούτων ποιήσω), et cela quand j'encours (καὶ ταῦτα κινδυνεύων), j'en ai bien l'air, le péril suprême (ὡς ἂν δόξαμι, τὸν ἔσχατον κίνδυνον). Il se peut donc que cette pensée indispose plus fortement à mon égard (Τάχ' ἂν οὖν τις ταῦτα ἐννοήσας ἀθαδέστερον ἂν πρὸς με σχοίη), et qu'irrité de mon comportement même, on vote sous l'empire de la colère (καὶ ὀργισθεὶς αὐτοῖς τούτοις θεῖτο ἂν μετ' ὀργῆς τὴν ψήφον). »<sup>127</sup>

Effectivement, en pareille occasion, là où le *bon sens* aurait voulu faire profil bas, il semble plutôt contre-indiqué d'humilier en énumérant les déconvenues qu'a pu connaître votre vis-à-vis, ou encore de pérorer en affichant crânement son opinion. Ce qui trouble, c'est qu'alors que Socrate est conscient de l'enjeu, ce dernier ne trouve rien de plus malin que de ridiculiser ceux-là mêmes qui tiennent sa vie entre leurs mains. Sachant qu'à l'accoutumée le discours du philosophe irrite par nature la foule, le philosophe se doute bien qu'après avoir ridiculisé ce public de la sorte, il ne pouvait qu'avoir aggravé son cas. Donc, lorsque l'accusé demande à ces juges de ne pas prendre offense de son commentaire vexatoire, il achève de se moquer d'eux. Et ce car il leur demande de réaliser l'impossible. En effet, dire à ces gens qu'ils jouent la comédie afin d'obtenir la clémence devant l'Héliée, c'est leur signifier qu'ils sont insincères. Insincérité qui se double de la lâcheté puisque rarement ceux-ci sont dans sa situations, soit menacés de perdre leur vie. Ainsi, leur intimer de ne pas prendre ombrage de pareille attaque, c'est leur demander de reconnaître tacitement qu'il a raison. Vous n'avez pas à être fâchés contre moi, et ce puisque je n'ai fait que dire la vérité. Le fait que celle-ci soit désagréable résulte d'une part de votre sensibilité, et d'une autre de la triste réalité qui découle premièrement de vos choix. En clair, la colère était en un certain sens légitime, sauf qu'il aurait fallu la diriger contre le véritable responsable, soit le peuple.

Ce qui va nous occuper, c'est de comprendre qui a exactement condamné qui. D'un côté, il semble plutôt évident que c'est Athènes qui condamna Socrate, mais d'un autre il apparaît que l'accusé avait aussi des griefs contre sa propre cité. Et qu'il ne s'est pas privé de l'occasion pour le faire savoir. En ce sens, en réclamant une récompense, l'homme de bien signifia au tribunal du peuple, qu'il n'avait cure de ce qu'il pouvait raconter à son sujet, et qu'il préférerait plutôt mourir que donner à croire à ses juges qu'ils avaient raison. Si condamner une personne, c'est en altérer la nature au point de la supprimer, physiquement s'entend, parce que le rapport aux choses du philosophe lui a clairement survécu, il pourra être dit que seule la cité

<sup>127</sup> *Apologie de Socrate*, 34c-d, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

est arrivée à ses fin. Mais si condamner peut vouloir aussi dire démontrer à une cité qu'elle est en tort, et que ses errements sont fonction de sa nature, il sera dit qu'en éclairant ses concitoyens, celui-ci aura changé leur existence à jamais. Ainsi, là où la condamnation des ignorants est nocive, nous observons que celle du philosophe est salvatrice.

Donc ici, en dehors de démêler le fil des incitations pour savoir quelle partie aura été le plus poussée dans ses retranchements, le but sera d'approcher l'accusation à revers, et ce en opposant à chaque mensonge sur l'accusé une vérité sur la nature de la cité. Nous commencerons par évoquer la nature du peuple, ainsi que son mode de gouvernance. Puis, nous en passerons par une clarification quant au choix de tonalité adoptée dans l'*Apologie*, tonalité que nous qualifierons pour le moins d'agressive. Et en conclusion, nous tenterons d'établir, non à qui incombait la responsabilité du verdict, mais ce que cela pouvait signifier pour la majorité d'être affectée par la parole d'un homme si singulier.

« (...) au moment où vous vouliez juger tous ensemble les dix stratèges qui n'avaient pas relevé les morts après le combat naval : c'était contraire à la loi, comme vous l'avez tous reconnu par la suite (παράνομως, ὡς ἐν τῷ ὑστέρῳ χρόνῳ πᾶσιν ὑμῶν ἔδοξεν). À cette occasion, moi seul d'entre les prytanes, je me suis opposé à ce que vous fassiez rien de contraire à la loi, et j'ai voté contre (Τότ' ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων ἠναντιώθην ὑμῶν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην), (...). »<sup>128</sup>

« Mais quand vint l'oligarchie, les Trente à leur tour me mandèrent avec quatre autres à la Tholos et m'ordonnèrent de ramener de Salamine Léon le Salaminien pour le faire mourir : (...). Ce jour-là j'ai démontré une nouvelle fois non en paroles mais en actes (οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ), que je me soucie de la mort (...) comme d'un rien, mais de ne rien faire ni d'injuste ni d'impie, là est tout mon souci. »<sup>129</sup>

Là aussi en creux, nous pouvons apprécier à quel point le philosophe méprise la foule. Car en renvoyant dos à dos démocratie avec l'affaire des généraux qui n'avaient pas récupéré les corps, et oligarchie, avec l'affaire de Léon, il est manifeste que le problème est lié à la nature des citoyens. Pour rappel, nous avons mis en évidence qu'il y avait une gradation du plaisir selon la spécificité du régime. Ce moteur émotionnel n'était pas mauvais dans l'absolu, puisqu'un Socrate se délecte de sagesse, mais le plaisir devait être tempéré en fonction de

<sup>128</sup> *Ibid.*, 32b.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 32c.

deux autres facteurs. En l'espèce, l'horizon de l'individu, ainsi que la nature de son âme, le premier dépendant fortement de la seconde. La constitution d'une cité découlant des quantités et spécificités de ses résidents, nous avons conclu que le plaisir pouvait être plus ou moins dommageable. Dans ce cadre, il était apparu que même si c'est la démocratie qui fait l'objet de toute notre attention, l'ensemble des régimes, exception faite de la cité idéale de Platon, étaient eux aussi plus ou moins défectueux. Et ce en tant que leur rapport aux choses était plus ou moins faussé.

De la sorte, en ciblant deux moments relatifs à deux configurations politiques distinctes, il apparaît que le point commun, c'est la foule. Et que c'est en raison du fait que cette constante ressort régulièrement en dépit des multiples variations, que nous supposons que le philosophe déprécie la masse en tant qu'elle est ignorante. En clair, si les régimes sont défectueux, ce n'est pas d'abord en raison d'un mode de fonctionnement qui serait plus ou moins heureux. Le cœur du problème, c'est la nature du peuple, soit la perspective sous laquelle il décide de se représenter les choses. Si un Socrate est prompt à porter le fer contre les résidents de sa propre cité, c'est donc qu'il table que si ces derniers avaient une autre nature, ils ne se seraient tout simplement pas comportés de la sorte. Et pour preuve, nous en voulons la conduite courageuse du philosophe. Conduite qui atteste qu'il était bien du domaine du *possible* d'agir différemment. Car, parler droitement, marcher conformément aux valeurs éthiques que l'on prétend par ailleurs défendre, et ce quand bien même vous devez faire face à la mort, ne demande pas un effort *surhumain*. Et sous cet angle, il apparaît qu'être un homme de bien en démocratie est du domaine du faisable.

Ensuite, ce qui ressort de tout ce qui vient d'être mis en évidence, c'est le degré d'exactitude du discours philosophique. Notre démarche s'inscrivant dans une lecture critique de la philosophie platonicienne, il est important de rappeler que le caractère vexatoire est secondaire. Et que si le peuple est heurté par les propos de Socrate, c'est que ce dernier est dans le vrai. C'est parce que les choses sont ainsi faites, qu'elles se déroulent de la sorte, et en cela elles sont ou pas acceptables, etc. Et au regard de ce qui est, il est préférable de se comporter ainsi, et non comme cela, etc. Reste que ce qui fait problème ici, ou du moins interroge, c'est le ton cassant qu'emploie l'accusé. En clair, il aurait pu inculquer le même savoir en prenant soin de ménager son auditoire. Nous savons que pareil public privilégie ce qui lui plaît, et ce quitte à s'écarter de l'esprit de la loi. Alors pour quelle raison un homme connaissant les effets de la parole, donc par extension l'hypersensibilité de son peuple, voudrait-il le rudoyer ? Car, il est

évident qu'au vu de leur φύσις, ces mêmes gens ne pouvaient pas se soucier de ce que Socrate estimait être bien, sans quoi ils se seraient déjà ralliés à sa personne.

En effet, nous comprenons que ce qui a suscité en amont la haine de la foule, ce sont les prises de paroles pour le moins renversantes du philosophe. Car c'est le sentiment propre à chacune des psychés froissées par son discours qui aura achevé de confluer pour donner à son rejet un tour plus effectif. En l'état, la situation est le fruit d'un phénomène d'usure, soit celui de son action sur une masse. Là encore, nous constatons par le biais des variations la conservation d'un seul modèle de développement, modèle que nous disons inhérent à la démocratie. Les dynamiques suivant des natures, la tolérance potentielle des gens s'amenuisait au fur et à mesure que le philosophe les alertait sur leurs travers. Si leur âme n'avait pas été altérée lors du processus d'écoute, c'est que celle-ci commençait à éprouver un fort ressentiment envers celui-là même qui la blessait.

Dans l'extrait ci-dessus, Socrate juge opportun de rappeler que lui seul avait raison, là où les ignorants s'étaient fourvoyés. Entre les lignes, nous pouvons lire que c'est la démocratie que le philosophe condamne en tant que telle. Et ce en se refusant à tenir compte du poids électoral pour juger de la pertinence d'une décision politique. Le philosophe ne peut pas plus afficher son désaccord avec le système, puisqu'il en critique la constitution morale. Selon lui, la démocratie ne saurait avoir raison, car elle appuie chacune de ses décisions sur une majorité d'ignorants. Nous nous étions déjà aperçus que Socrate, ainsi qu'une part de l'*élite des jeunes gens*, rejetait la cité à un niveau interpersonnel. Ce qui se manifestait par des ruptures des relations avec les ignorants. Et ce parce qu'il apparaissait à ces philosophes qu'ils ne pouvaient plus en l'état continuer à fréquenter des gens avec qui ils ne partageaient plus les mêmes valeurs. Puis, il était apparu que le rejet était aussi d'ordre institutionnel. Car le même groupe harcelait les autorités, et ce en questionnant la nature de leur savoir, ou encore la pertinence de leurs actions, etc. Qu'un homme décide de ne plus avoir le même cercle d'amis ne ressort que de la sphère privée, et ne saurait impacter l'ensemble qu'à une certaine échelle. Là, nous tenons que l'effet sera relatif à la publicité.

« Car je ne passe mes journées à rien d'autre qu'à vous persuader, jeunes ou vieux, de pas vous préoccuper de vos corps et de l'argent ni prioritairement ni même avec un zèle égal au soin de perfectionner votre âme : je vous dis que la vertu ne naît pas de l'argent, mais que c'est de la vertu que naissent et l'argent et tout le reste des biens

utiles aux hommes, aussi bien privés que publics. Si en disant cela je corromps les jeunes, voilà donc la morale d'où viendrait le dommage ; (...). Là-dessus j'oserais vous déclarer Athéniens : laissez-vous persuader par Anytos ou ne vous laissez pas persuader, acquittez-moi ou ne m'acquitez pas, mais dites-vous que je n'agirai pas autrement, dussé-je souffrir mille morts. »<sup>130</sup>

Ainsi, nous comprenons que l'engagement philosophique induisait d'aller frontalement à l'encontre de sa cité dans son entier. Et dans ce schème, il appert que la découverte de la nature de la cité démocratique est ce qui motive le discours éthique du philosophe. Au regard de l'ordre des choses, il ne peut tout simplement pas se taire, puisque ce serait pour lui comme se rendre complice par inaction. En effet, si en tant que physicien, celui-ci conçoit à quel point ce milieu est néfaste, son devoir de philosophe, c'est d'éclairer sur la nature du danger ceux-là mêmes qui sont aveuglés. Et ce car les ignorants pâtissent tout autant du système que les personnes qu'ils haïssent<sup>131</sup>. Les uns perdant la pureté de leur âme, les autres, leur vie. Si ne rien dire de ce qu'il sait, constituerait là une forme de renoncement incompatible avec sa nature, c'est que le philosophe participerait par son silence de la dynamique mortifère. Certes, dans une moindre mesure qu'un sophiste, ou un citoyen lambda, reste que pour l'homme de bien, le fait de pas intervenir n'est pas neutre, et ce parce que lui, contrairement à la majorité, peut changer la donne en affectant les âmes prêtes à l'entendre.

Et sous cet angle, la persistance du philosophe à délivrer son message ne se conçoit plus comme un entêtement vain, mais bien plutôt comme l'expression de son attachement indéfectible au bien, au vrai, etc. Parce que dans son cas, parler, c'est rendre effectifs les valeurs qu'il promeut. C'est là aussi une question de rapport aux choses. Si la justice vaut effectivement plus que sa personne, tant qu'il y aura moyen pour lui de changer les choses, il sera de son devoir de s'y essayer. Même si les ignorants ne pouvaient apprécier la valeur du discours socratique, et ce en raison de leur biais cognitif, il ne pouvait échapper à ceux-ci qu'ils étaient la cible de ce discours. Car par définition, on ne peut s'attaquer à la démocratie sans viser les éléments qui la constituent, en l'espèce les citoyens.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, 30b-c.

<sup>131</sup> « (...), mais je tiens pour un mal bien plus grand d'agir comme il fait, lui, en entreprenant de tuer un homme injustement. En réalité donc, Athéniens, je suis bien loin de plaider pour ma défense propre, comme on pourrait le croire, mais c'est pour vous que je plaide, de peur que vous rendiez fautifs envers le présent que le dieu vous a fait, en votant ma condamnation. » *Ibid.*, 30d-e.



Si un Socrate peut arguer que le nombre de voix ne compte pas, c'est d'abord parce qu'il est maintenant évident que ce facteur ne garantit aucunement d'être dans son bon droit, ou encore d'avoir raison. Dans un système où les décisions sont entérinées par le vote majoritaire, on n'est pas moins étonné du caractère fracassant du discours philosophique<sup>132</sup>. Il ne pouvait pas y avoir d'attaque plus frontale aux institutions que celle-ci. Puisque sous l'approche physicienne, la démocratie apparaît comme une politique gouvernée par l'absurde. Car, il est peu probable de déduire la vérité factuelle en se basant sur son bon plaisir, ou encore ses craintes, etc. C'était donc une critique en règle de la façon de procéder pour aboutir à une décision viable. Ce qui était donc manifeste, c'est que l'accusé était en train de juger non tel ou tel également, mais les causes structurelles de pareil dévoiement. Ce n'étaient pas des accidents isolés, mais bien les suites naturelles d'un certain ordre des choses. C'est parce que vous êtes de telle nature, et que vous l'ignorez, qu'importe que ce soit sciemment ou non, que vous vous retrouvez à vous repentir de vos choix.

Ensuite, si le philosophe se trouve à minorer le facteur quantitatif, c'est qu'une parole ne vaudrait que s'il y avait une étroite correspondance entre ce que dit un interlocuteur et ce qu'il fait (où λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ). Et force est de constater qu'en démocratie on ignore pareille subtilité. On comprend depuis le début, c'est que si un Socrate ne peut pas plus prendre au sérieux un Calliclès qui opine comme le Démos, ou encore ceux qui jouent la comédie dans l'espoir de sauver leur vie, c'est qu'à aucun moment ceux-ci ne veulent réellement ce qu'ils disent. Ces gens ne visent que l'effet qu'ils auront sur leur public du jour, donc pour quelle raison devrait-on tenir compte de personnes qui elles-mêmes ne croient pas en ce qu'elles racontent ? Et si Socrate pouvait s'exprimer si franchement, c'est que contrairement à eux celui-ci avait démontré qu'il était prêt à accomplir ce à quoi il s'était engagé.

Donc, lorsque le philosophe mentionne le risque qu'il prit en refusant d'arrêter Léon de Salamine, ce n'est pas pour fanfaronner, mais pour enseigner sur ce qu'il en est véritablement des natures de la cité. Car, c'est dans un contexte de mort imminente que les individus se dévoilent, et qu'il est possible à tout un chacun de savoir si son attachement à la justice est réel ou

---

<sup>132</sup> « Dans les cités de l'époque archaïque et classique, une assemblée majoritaire devenait à l'instant même de sa proclamation celle de la cité unanime, la minorité n'étant jamais décomptée, comme si la scission provisoire du corps civique devait être immédiatement refoulée. » Paulin Isnard, *L'évènement Socrate*, Chap. 2 – *La cité au procès*, Flammarion, 2017, p. 69. « C'est en ce sens que deux aspects caractéristiques du fonctionnement démocratique athénien sont critiqués par Socrate aussi bien chez Platon que chez Xénophon : la décision majoritaire et la pratique du tirage au sort. » *Ibid.*, Chap. 3 – *Socrate l'oligarque*, p. 107. « Le fait est indiscutable : la condamnation de Socrate s'explique en grande partie par la perception communément partagée par les Athéniens selon laquelle le philosophe était un adversaire résolu du régime démocratique. » *Ibid.*, p. 126.

factice. De la sorte, nous comprenons qu'il n'y avait pas là volonté d'humilier, mais de renvoyer le peuple à son examen de conscience. Et, il devait être manifeste aux yeux de ses concitoyens que le courage dont le philosophe su faire preuve à l'époque contrastait avec ce qu'avait été l'attitude de la majorité<sup>133</sup>.

Si la parole de l'accusé faisait autant violence à la démocratie, c'est qu'elle pesait si lourd, et ce comparé à son poids électoral, qu'elle remettait en cause le système dans son entier. Car en prouvant qu'il voulait ce qu'il professait, et qu'il *savait* ce qu'il disait, le philosophe signifiait qu'un homme seul avec des principes pouvait valoir bien plus qu'une multitude d'agités par la sensation du moment. La bonne décision politique, ce n'est pas celle qui se décide sur ce qui suscite le plus de plaisir, mais sur ce qui prévaut sur nos vies, soit l'ordre des choses, le vrai, le bien, etc. Ce qui force le respect, c'est que Socrate alla jusqu'à mourir pour achever sa démonstration. C'était sa noblesse, et ce qui en faisait le véritable héros de la cité<sup>134</sup>.

Sous cet aspect, son mépris de la foule se comprend d'autant mieux, que celle-ci ne pouvait pas déceimment ... lui donner de leçon en la matière. Et encore moins l'incriminer. Car, tout en étant opposé à ce qu'estime juste la majorité, on peut visiblement agir en respectant la justice. Ainsi, par son mode de défense, ce que le philosophe indiquait à sa cité, c'est que bien qu'observant formellement ses lois, il ne lui reconnaissait aucune légitimité. Si celui-ci se dressait en face d'elle à prendre responsabilité pour ses actes et ses propos, puis pour accepter sa peine, c'était à cause de ses seuls principes. Il n'est pas difficile d'imaginer la réaction d'un public venu à l'origine pour juger, et qui s'en retrouve finalement à se faire tancer de la sorte. Non, décidément il aurait été difficile de s'imaginer pire façon d'opérer en pareilles circonstances. Sauf que l'Étranger en question n'était pas un sophiste, et qu'en tant que philosophe, il ne pouvait faire autrement.

« Socrate – En effet, il est clair pour moi que cet homme se contredit lui-même dans son acte d'accusation. C'est comme s'il disait : « Socrate est coupable de ne pas croire

<sup>133</sup> « Diodore de Sicile indique que les Trente poussèrent à l'exil plus de la moitié des Athéniens, (...) » Paulin Isnard, *L'évènement Socrate, Chapitre 3. Socrate l'oligarque*, collection Champs Histoire, Flammarion, 2017, p. 114.

<sup>134</sup> « Il est possible que le sens primitif de ἥρωος ait été celui d'homme mort. La langue des inscriptions, qui est celle du vulgaire, et qui est en même temps celle où le sens ancien des mots persiste le plus, emploie quelquefois ἥρωος avec la simple signification que nous donnons au mot défunt : ἥρωος χρησθεε, χαϊρε (...). Les Thébains avaient une vieille expression pour signifier mourir, ἥρωα γέννεσθαι » Fustel de Coulanges, *La cité antique, Livre premier – Antiques croyances, Chap. 2 – Le culte des morts*, Flammarion, collection Champs classiques, note figurant p. 551 et 552.

aux dieux, mais de croire aux dieux. [...] Donc, si vraiment, comme tu le dis toi-même, je pense qu'il existe des démons, et si les démons sont une sorte de dieux, puis, à l'inverse, que j'y crois, puisque du moins je crois aux démons. (...), qui donc croirait qu'il existe des enfants des dieux, mais qu'il n'existe pas de dieux ? Ce serait en effet aussi absurde que les mulets sont les rejetons ... de chevaux et d'ânes, sans croire à l'existence des chevaux ni des ânes. »<sup>135</sup>

« Maintenant, comment prétendre que j'introduis des extravagances démoniaques, quand je dis que la voix d'un dieu se fait entendre à moi pour m'indiquer ce que je dois faire (ὄ τι χρῆ ποιεῖν) ? Car ceux qui tirent des présages des chants des oiseaux ou des paroles des hommes se laissent évidemment influencer par des voix (φωναῖς δῆπου τεκμαίρονται). »<sup>136</sup>

« Socrate – Vraiment j'admire d'abord, Athéniens, sur quoi se fonde Méléto, pour avancer que je ne crois pas aux dieux que reconnaît l'Etat ; quand tout le monde m'a vu, aussi bien que Méléto lui-même, toutes les fois qu'il a voulu, sacrifier dans les fêtes solennelles et sur les autels publics. Comment prétendre que j'introduis des divinités nouvelles, en disant qu'une voix divine se manifeste à moi pour me prescrire ce que je dois faire ? Ceux qui tirent des présages du chant des oiseaux et des paroles des hommes, s'en rapportent à des voix. [...] Eh bien ! La divinité prévoit l'avenir, et le révèle à qui bon lui semble ; voilà ce que je dis, ce que tout dit et pense avec moi : (...). Moi, j'appelle tout cela la voix de Dieu ; et je crois, en cela, dire plus vrai, parler plus religieusement, que ceux qui attribuent à des oiseaux la puissance des dieux. »<sup>137</sup>

Ici, le sujet a trait au second chef d'accusation, soit celui d'impiété. En l'espèce, on accuse le philosophe d'avoir voulu intégrer des dieux *étrangers* aux rites traditionnels de la cité. Si pareille accusation est extrêmement grave, c'est que pour les gens à l'époque la chose religieuse était intriquée avec le politique. Et c'est pour donner à concevoir cette absence de démarcation que je m'en réfère aux processions religieuses dont il est fait mention dans le second extrait afin d'illustrer à quel point celles-ci étaient considérées comme des actes politiques<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> *Apologie de Socrate*, Platon, 27a-e, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>136</sup> *Apologie de Socrate*, Xénophon, 12, traduction Eugène Talbot.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> « Aussi enflèrent-ils ces griefs et clamèrent-ils que les mystères et les mutilations d'Hermès tendaient au renversement du gouvernement démocratique, et qu'Alcibiade avait trempé dans toutes ces affaires ; ils donnaient comme preuve à l'appui la licence antidémocratique de toute sa conduite. » Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, VII, XXVIII, trad. J. Voilquin, Garnier Frères, 1966. Nous supposons que ce type d'incident ne pouvait que nuire à l'image du philosophe qui était déjà déplorable auprès du peuple. Voir sur le

Dans ce cadre, nous observons que la conservation du statut de citoyen passait par la présence obligée à ce type de cérémonies. En cas d'absence, vous pouviez être condamné, ou privé en partie ou totalité de vos droits jusqu'au retour de la date symbolique de la création de votre cité. La religion ne pouvait être prise à la légère, car dans l'esprit des résidents d'une *cité*, il fallait conserver les coutumes qui avaient garanti le succès à leurs pères fondateurs. Être citoyen, c'était adopter une religion<sup>139</sup>, puis par là même la recette du succès ayant conditionné la venue au monde de la communauté. Et si ce genre de protocoles revêtaient un caractère éminemment politique, c'est que le culte que les résidents d'une ville avaient en commun était la cause première de leur réunion. C'est dire la gravité des faits reprochés. Car pour une majorité Socrate avait condamné le futur de la cité tout à la fois en corrompant la jeunesse, ainsi qu'en portant atteinte à ses rites ancestraux. Pour exemple, souvent lors de la guerre du Péloponnèse, nous voyons Thucydide nous expliquer que ses contemporains concevaient le plus souvent leurs défaites comme signes du mécontentements des dieux, plutôt que relevant de leur aveuglement, ou encore de la piètre qualité des stratèges<sup>140</sup>.

Chez Platon, la défense porte sur la croyance en général. On ne saurait dire de Socrate qu'il ne croit pas aux dieux, et ce parce que sa croyance s'inscrit dans une sous-catégorie. Ainsi, on ne peut reprocher à l'accusé de ne pas croire aux dieux tout en admettant de l'autre côté que celui-ci croit en son *démon*. Car sa croyance *ipso facto* est incluse dans celle qu'on lui dénie d'avoir. Et si mettre en parallèle la façon dont Platon traite du sujet avec celle dont l'a fait Xénophon présente ici un intérêt, c'est en tant que le caractère révolutionnaire du philosophe

---

sujet l'ouvrage de P. Ismard déjà cité, et plus précisément le chapitre 3 – *Socrate l'oligarque*.

<sup>139</sup> « Cité et ville n'étaient pas des mots synonymes chez les anciens. La cité était l'association religieuse et politique des familles et des tribus ; la ville était le lieu de réunion, le domicile et surtout le sanctuaire de cette association. [...] Une ville, chez les anciens, ne se formait pas à la longue, (...). On fondait une ville ... d'un seul coup, tout entière en un jour. [...] Une fois que les familles, (...), étaient convenues de s'unir et d'avoir un même culte, aussitôt on fondait la ville pour être le sanctuaire de ce culte commun. Aussi la fondation d'une ville était toujours un acte religieux. ». « C'est qu'une ville ne pouvait pas perdre le souvenir de la cérémonie sainte qui avait marqué sa naissance, car chaque année elle en célébrait l'anniversaire par un sacrifice. » Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Livre premier – Antiques croyances, Chapitre 4, La Ville, Flammarion, Paris, 1984, p. 193, 201. « La perte du droit de cité était la punition de l'homme qui ne s'était pas fait inscrire. Cette sévérité s'explique. L'homme qui n'avait pas pris part à l'acte religieux, (...), ne pouvait plus être un membre de la cité. Vis-à-vis des dieux, qui avaient été présent lors de la cérémonie, il n'était plus un citoyen. » *Ibid.*, Chapitre 7, La religion de la cité, p. 229.

<sup>140</sup> « Quand cette nouvelle parvint à Athènes, on refusa pendant longtemps de croire à un désastre si complet, même sur le témoignage des soldats les plus braves et les plus dignes de foi, (...). Il fallut bien se rendre à l'évidence. Ce fut alors une explosion de haine contre les orateurs qui avaient poussé à l'expédition, comme si le peuple lui-même ne l'avait pas autorisée par ses suffrages. La colère était vive aussi contre les colporteurs d'oracles, les devins et tous ceux qui par leurs prophéties avaient fait naître l'espoir trompeur de conquérir la Sicile. » Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, VIII, I, trad. J. Voilquin, Garnier Frères, 1966.

m'apparaît être plus manifeste chez ce dernier. Et c'est ce que je vais à présent tenter de mettre en exergue.

Chez Xénophon, quand il s'agit de se défendre du chef d'accusation d'impiété, le philosophe va jusqu'à mettre le peuple en demeure d'observer sa pratique quotidienne de la religion. L'argument est tout à la fois habile et malicieux, puisque celui-ci soumet l'auditoire à ses propres contradictions. En effet, les juges ne peuvent pas dans un même temps accuser Socrate d'être impie, et ne pas prêter eux-mêmes foi à leurs propres usages. Car il se trouve qu'au quotidien, ces mêmes gens acceptent comme émanant des dieux, ce qui reste au fond des mouvements ou des cris d'animaux. À bon droit, Socrate demande sous quel prétexte il serait coupable d'avoir introduit des nouveautés dans le culte, alors que son exercice de la religion n'est pas plus extravagant que ceux tolérés d'ordinaire. Se faisant, le philosophe lève un doute quant à la réalité de l'attachement de la majorité à ses traditions. Analyse qui peut être rapprochée de celle émise par Fustel de Coulanges dans *La cité antique*<sup>141</sup>. Son hypothèse voulant que le ferment des révolutions repose dans un affaïssement des croyances ayant présidé à la mise en place d'un système. Sous cet aspect, le discours du philosophe aurait irrité dans la mesure où il leva le voile sur l'un des non-dits des institutions fondatrices de la cité. Ce qui *in fine* tendrait à nous faire considérer son apologie non comme une défense, mais en tant qu'une attaque en règle de la démocratie. Et ce car à l'époque les décisions politiques en démocratie ressortaient tout autant, sinon plus, du tirage au sort que du vote<sup>142</sup>.

« Les dieux ont donc bien fait de s'opposer (Ὀρθῶς δὲ οἱ θεοὶ τότε μου ἠναντιοῦντο) au dessein que j'avais de préparer un discours (τοῦ λόγου ἐπισκέψαι), quand nous pensions devoir, par tous les moyens, chercher à me sauver (ὄτε ἐδόκει ἡμῖν ζητητέα εἶναι ἐκ παντὸς τρόπου τὰ ἀποφευκτικά). »<sup>143</sup>

« En réalité donc, Athéniens, je suis bien loin de plaider pour ma défense propre (πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἑμαυτοῦ

<sup>141</sup> « Ce qui est certain, c'est que, dès le septième siècle avant notre ère, cette organisation sociale était discutée et attaquée presque partout [...]. Les causes qui l'ont fait périr peuvent se réduire à deux. L'une est le changement opéré à la longue dans les idées par suite du développement naturel de l'esprit humain, et qui, en effaçant les antiques croyances, a fait crouler en même temps l'édifice social que ces croyances avaient élevé et pouvaient seules soutenir [...]. Lors donc que les croyances sur lesquelles ce régime social était fondé se sont affaiblies, et que les intérêts de la majorité des hommes ont été en désaccord avec ce régime, il a dû tomber. » Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Livre IV *Les révolutions*, Flammarion, Paris, 2009, p. 319.

<sup>142</sup> « Alors que l'élection était le plus souvent considérée comme caractéristique des régimes oligarchiques, le tirage au sort désignait plus que toute autre chose une constitution démocratique. » Paulin Isnard, *L'évènement Socrate*, Chapitre 4 – *Socrate l'oligarque*, Flammarion, 2017, p. 108.

<sup>143</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 8.

ἀπολογεῖσθαι), comme on pourrait le croire, mais c'est pour vous que je plaide (ἀλλὰ ὑπὲρ ὑμῶν), (...). »<sup>144</sup>

Ici, les lectures conjointes de Platon et Xénophon nous permettent à nouveau de lever au moins un doute quant à la fin du comportement pour le moins cavalier de leur maître. Nous devons bien comprendre qu'il n'avait jamais été dans l'intention de Socrate de se défendre. Et cela rend toute sa cohérence à sa demande de sanction jugée insultante, à savoir un privilège<sup>145</sup>. Car il était en son âme convaincu d'avoir œuvré pour le bien de sa cité<sup>146</sup>. De plus, occasion est encore faite de corrélérer sa parole à ses actes, et ce en dépit du danger. Soit ce qui caractérise la φύσις des hommes de bien. Dans ce contexte, nous comprenons que dire autre chose eût été nier sa nature, en l'espèce son attachement à la justice. Si celui-ci préféra mourir, c'est qu'il ne pouvait pas y avoir un début de reconnaissance des institutions de sa part sans invalider son parcours. C'était zéro ou un. En clair, un régime plus ou moins défectueux, n'en demeure pas moins un désastre en progression. Ici, la gradation n'interdit nullement la catégorisation. Seule la cité idéale aurait eu grâce à ses yeux.

Et pour savoir à qui incombe la condamnation, est-ce la susceptibilité des juges, ou encore le ton provocateur de l'accusé ? Nous savons que si le philosophe a échoué à convaincre son auditoire, ce n'était pas en raison d'une série de maladresses, et ce puisque sa condamnation était inhérente au système. Certes, son discours était irrecevable en l'état, mais après avoir examiné la nature de l'ensemble que Socrate critiqua, qu'importait la forme, puisqu'au fond il n'y avait aucun moyen d'être accommodant. La cité démocratique était détestable en raison de son principal constituant, en l'espèce une majorité d'ignorants. Dans ce schème chacun ne fit qu'épuiser son potentiel. Le processus résultait de l'intrication des discours avec les actions, chacun tour à tour passant du statut d'agent à celui de patient. En résumé, la condamnation fut mutuelle.

« (...) ; mais vous, je n'arrive pas à vous en persuader (ἀλλὰ ὑμᾶς τοῦτο οὐ πείθω). C'est que nous avons eu peu de temps pour dialoguer ensemble (ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διειλέγμεθα). (...), il n'est pas facile, dans un si court délai, de se délivrer de grandes calomnies (νῦν δ'οὐ ῥάδιον ἐν χρόνῳ ὀλίγῳ μεγάλας διαβολὰς ἀπολύεσθαι). »<sup>147</sup>

<sup>144</sup> *Apologie de Socrate*, 30d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>145</sup> « Qu'est-ce que je mérite donc qu'on me fasse pour une telle conduite ? Du bien, Athéniens, si du moins il s'agit de proposer réellement un salaire mérité. » *Ibid.*, 36d.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 36b-c.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 37a-b.

« Mais tu vois bien qu'il est nécessaire, Socrate de se soucier aussi de l'opinion du grand nombre (Ἀλλ' ὄρας δὴ ὅτι ἀνάγκη, ὦ Σώκρατες, καὶ τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλειν). Ce qui arrive aujourd'hui montre assez que le grand nombre est capable de produire des maux, et non les moindres, mais les plus grands qu'il se trouve, quand on est calomnié auprès de lui (εἰάν τις ἐν αὐτοῖς διαβεβλημένος ἦ). »<sup>148</sup>

La condamnation de Socrate n'est donc pas du fait du temps imparti à son apologie, et encore moins depuis que nous savons qu'il n'était pas dans son intention de se défendre. Ce qui l'a perdu, c'est la constitution morale de sa cité, constitution dont découle une dynamique qu'il lui était impossible d'inverser à ce stade. Socrate de son propre aveu s'était lancé dans une course à la fin de laquelle ses adversaires étaient déjà arrivés. Qu'importe que cela ait été en dehors d'une enceinte judiciaire, calomnier cet homme partout ailleurs dans la cité, c'était déjà lui porter un préjudice effectif. Car en présentant le philosophe au quotidien comme étant une source de nuisances, ses accusateurs ne pouvaient que provoquer à plus ou moins long terme son rejet. Et ce puisqu'à compter du moment où une parole est énoncée, elle participe de ce qui est. Dire que *la parole participe de ce qui est*, c'est poser qu'elle affecte son auditoire, et qu'à ce titre elle pèse au même titre qu'une sécheresse sur le devenir de la cité. Une fois affectée par une parole, la foule effectue ce qu'elle s'est proposée. Occasionnant de la sorte des discours qui à leur tour entraîneront de nouvelles actions, etc. Il y a là causalité circulaire entre les mots et les actes. Nous retrouvons le cycle qui sera notre objet d'étude.

La majorité ajustant son comportement sur *les dires* et non sur les faits, Socrate était déjà condamné avant même de se présenter. Son procès dans les bouches avait de trop loin précédé celui dans l'Héliée pour qu'il puisse inverser la tendance lourde de sa cité. L'accumulation de calomnies et d'inimitiés en était arrivée à un tel point qu'elles conditionnèrent de fait le verdict. Les juges n'avaient fait que s'accorder au discours ambiant sur le philosophe. Et c'est parce que la condamnation participait d'un cycle immuable que je la conçois comme systématique. La nature de la cité démocratique, c'est de voter selon son bon plaisir, celle du philosophe de parler droitement. Qu'importe l'identité de la cité ou du citoyen, du moment où ils entrent dans les catégories requises, la séquence conduira à l'identique au *même* résultat.

---

<sup>148</sup> *Criton*, 44d, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

Après avoir posé les premières bases notionnelles, ainsi que méthodologiques, il reste à reprendre méticuleusement ce qu'implique chacune des choses mises en évidence. Pour la suite, nous allons traiter de la question morale, et ce puisque pour savoir s'il est juste ou non d'agir de telle ou telle façon, il nous faut au préalable définir ce qu'est le *Bien*. Dans ce cadre, les natures des différents éléments participant au cycle du rejet du discours philosophique seront étudiées, et ce afin de cartographier les relations entre individus afin de comprendre en quoi celles-ci influent sur la conduite de la cité. En conclusion, la focale portera sur l'usage particulier que Platon aura su faire de la définition. Nous verrons en l'occasion comment d'une quête épistémologique, dotée d'un versant éthique, découlent des conséquences politiques.



Seconde section

---

## II – Éthique, comment nous regardons

---

## 4 – Les trois niveaux de discours

---

### 4.1 – Selon les natures des paroles

« (...), il est évident que les choses ont-elles-mêmes une certaine réalité stable qui leur appartient et qui n'est pas relative à nous (δηλον δὲ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα), qu'elles ne sont pas dépendantes de nous, entraînées çà et là par notre imagination (οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἐλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι) : elles ont par elles-mêmes un rapport à leur propre réalité conformément à leur nature (ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἢπερ πέφυκεν). [...], les actions se réalisent, elles aussi, selon leur propre nature et non selon notre opinion (Κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν). »<sup>149</sup>

Nous avons commencé en tenant que le philosophe est régulièrement rejeté en démocratie en raison de son discours. Postulat contre-intuitif, car tandis que les affaires humaines apparaissent soumises à de perpétuelles fluctuations, cela impliquait que certains comportements étaient prédictibles, donc fixes. Nous avons surmonté ce qui semblait être là antinomique, en démontrant que les humains, bien que changeant constamment, pouvaient adopter des attitudes type relatives à leurs caractéristiques. Sous ce prisme, nous concevions que certaines personnes, tout en étant pas identiques à d'autres, et bien qu'évoluant tout le long de leur existence, agiraient spécifiquement. La question qui se posait, c'était de savoir comment alors que des choses sont en devenir, celles-ci peuvent être associées à des modèles reconnaissables en différents lieux, et à travers le temps.

S'il y avait la conservation de *patterns*, c'est parce qu'un être quel qu'il soit ne peut pas tout, celui-ci ayant des limites inhérentes à sa constitution. Un homme a un corps qui lui interdit de voler, ou de respirer sous l'eau, etc. Sous ce prisme, le fait que nous observions dans une classe d'individus les mêmes réponses découlait donc des éléments entrant dans leur composition, ainsi que de leur environnement. Une fois enrichis par les constats passés, en classifiant,

---

<sup>149</sup> *Cratyle*, 386d-387a, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

puis relatant les choses, soit certaines âmes avec certains discours, ou encore certains citoyens de diverses sortes entre eux, nous étions en mesure de tableur sur les développements les plus probables. Nous formions des attentes. L'objectif étant double, car il nous fallait prouver ledit phénomène, tout en éprouvant la physique platonicienne, nous nous sommes appuyés sur l'enseignement de Socrate. Puisque ce dernier avait pointé son discours comme cause de sa condamnation, il y avait là matière à étudier les natures de la cité. Et vu que le philosophe était parvenu à calculer son verdict avant même que le tribunal se soit prononcé, nous pouvions approcher de façon critique son enquête.

Pour rappel, la méthode socratique reposait sur la corrélation des natures à des potentiels<sup>150</sup>. Le raisonnement est le suivant. Si un individu réagit différemment d'un autre à un même discours, c'est qu'un ou plusieurs éléments entrant dans leur composition les distinguent. Un sophiste et un philosophe pourront ce qu'un citoyen lambda ne pourra pas, et ce parce que les deux premiers ont une connaissance des effets de la parole qui manque au dernier. Et dans ce schème, le citoyen ordinaire sera d'autant plus influençable qu'il ne sera pas conscient d'être le jouet de ses propres émotions. Posant que bien qu'un sophiste et un philosophe connaissent tous deux les effets de paroles, nous tenions que cependant il serait plus facile au premier qu'au dernier de convaincre des ignorants. Les performances étant donc relatives aux natures, la variation de résultat s'expliquait parce que nos deux interlocuteurs n'ont ni le même type d'âme, c'est-à-dire de rapport aux choses, et encore moins le même code moral.

Ainsi, là où un interlocuteur sera favorisé par la configuration politique, et de par son caractère débridé, un autre sera limité par son respect de la justice, ainsi qu'à cause de la haine dont il fait déjà l'objet. Au-delà de ce qui était illustré, soit un type d'enquête scientifique, il ressortait que les discours étaient révélateurs d'une psyché, et par extension d'une φύσις. Et en la matière, s'il était apparu pertinent de qualifier la philosophie de *physique*, c'est que celle-ci nous fournissait une représentation cohérente des choses. Car derrière tous ces flux, il y avait un ordre, un cosmos. Si les uns les autres agissaient ou pâtissaient diversement de l'ordre des choses, c'était relativement à une même règle. J'aime ou déteste ce que tu me dis parce que je suis de telle nature, et si tu m'adresse la parole de la sorte, j'en déduis que nos âmes sont proches ou opposées. C'est la variation à l'identique. Certes tout change, mais pour des motifs similaires.

---

<sup>150</sup> *Phèdre*, 271c-272a, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

Supposer que le discours philosophique sera régulièrement rejeté en démocratie, et ce tout en expliquant comment des êtres différents varient à l'identique, c'est admettre que la nature d'une chose soit observable par n'importe qui et n'importe où. Reste que si l'hypothèse du rejet est manifestement corroborée par les faits, il nous reste à préciser en quoi réside la *stabilité* dans les affaires humaines (οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν). Ainsi, il nous faudra d'abord prouver que ce sont bien les choses qui sont synchrones, et non les commentaires qui coïncident. Puis une fois vérifié que les correspondances ne se cantonnent pas à un niveau discursif, mais sont véritablement effectives, la preuve devra être apportée que la corrélation suit indépendamment des particularités des citoyens, et autres témoins du dit phénomène (οὐ πρὸς ἡμᾶς). En effet, quand bien même nous tenons que le philosophe est honnête, nous ne pouvons pas écarter l'idée que sa sensibilité le prédispose à déprécier la démocratie. Ce qu'il nous faut poser, c'est si la cité dégénère comme il le pense lorsque la majorité de ses résidents sont obnubilés par le plaisir.

Dans ce cadre, ce qui nous intéressera, c'est de savoir comment des gens selon leur nature concevaient la politique, et comment ceux-ci se comportaient dans des circonstances spécifiques. Ainsi, on mesurera la distance entre les actes et les principes affichés selon que les personnes soient ou non en danger, pour ensuite les ranger dans la catégorie idoine. Notre démarche étant critique, il s'agira là de s'assurer que notre conception des choses ne soit pas biaisée par Platon. Et ce en se référant à un autre philosophe, Xénophon, ou en s'inspirant des travaux d'un historien, Thucydide, ou encore aux ignorants. Ainsi, nous continuerons de nous en référer au procès de Socrate, mais ce tout en le mettant en parallèle avec l'épisode de la peste durant la guerre du Péloponnèse par exemple. Car pour que la modélisation soit recevable, les déroulements des faits doivent dépendre de l'appartenance des personnes à des groupes précis, non de leurs particularités, et encore moins des convictions d'un penseur. S'il s'avère à la fin que différentes sources décrivent les mêmes processus, nous serions alors assurés que notre classification des choses, la façon dont nous les relatons, correspondent à la réalité, et pas seulement à ce qu'en dit Platon.

Si nous avons donné une place prépondérante au philosophe et au sophiste, c'est qu'à compter du moment où leurs prises de parole sont publiques, il est acté que celles-ci influent plus que toutes autres sur le cours des choses. Ils ne font pas uniquement partie intégrante du système, ils en sont des éléments moteurs. Et ce parce que de par leurs natures, ainsi que celles de leur

environnement, en l'espèce la démocratie, leur pouvoir d'affecter les âmes en est d'autant plus décuplé, qu'ils sont entourés majoritairement de gens limités, soit les ignorants. Sous cet angle, nous comprenons que si Socrate s'est vu d'abord calomnié, pour à la fin être condamné, c'est qu'il analysait plutôt sévèrement la conduite de ses concitoyens, et par extension la politique d'Athènes. Et qu'en raison de la sensibilité majoritaire, ce message en tant que tel ne pouvait qu'heurter la cité démocratique.

Il est entendu que si son discours dérange, c'est qu'il y a des répercussions autres que vexatoires, car la parole socratique abolit de fait un certain ordre, et ce puisque des gens agissent autrement dès lors que leur rapport aux choses est durablement altéré. Nous ne parlons donc pas d'une manipulation des sentiments qui visera à exciter, ou calmer une personne. Pour exemple, nous avons les jeunes élèves de Socrate qui se plaisent, tout comme lui, à interroger les personnes les plus en vue pour s'assurer de leurs natures<sup>151</sup>. Les philosophes découvrant que ces gens pour la plupart sont des incompetents, nous comprenons que les politiques en place en pâtissent. En effet, la gouvernance étant attribuée en fonction de l'image, les révélations de ce genre délégitiment des personnes en particulier, et une politique en général. Ce qu'il nous fallait alors expliquer, c'est pour quelle raison ce service rendu par le philosophe à la cité est perçu par ses ennemis comme une nuisance.

C'est que les accusateurs de Socrate évaluent les choses en fonction de ce qui leur fait plaisir. La fonction d'un sophiste n'est pas celle d'un physicien qui, lui, a à charge d'éclairer sur les natures, car pour ce premier la finalité, c'est d'obtenir une forme d'emprise<sup>152</sup>. Et sous cet angle, alors que le mensonge en science est rédhibitoire, ici nous constatons qu'il participe de la toute-puissance de l'orateur. Puisqu'à partir du moment où le rapport aux choses d'un auditoire est faussé par le plaisir, nous tenons qu'il sera plus réceptif à une parole qui se situe au plus près de ses souhaits. Ainsi, nous posons qu'un discours mensonger n'est pas moins capable d'influencer, et que même au contraire il sera d'autant plus efficace qu'il sera éloigné de la vérité. Et sous cet angle, il est manifeste que (se) mentir est tout autant caractéristique d'une nature, que constitutif d'un stratagème. Ce qui importe, c'est que la parole renforce le conditionnement des éléments appartenant à l'ensemble.

---

<sup>151</sup> *Apologie de Socrate*, 23c.

<sup>152</sup> *Gorgias*, 466b-c.

Partant de là, nous sommes conscients qu'en appeler à l'analyse de toutes les paroles, ne permettra pas de réconcilier ces deux conceptions incompatibles, tant sur le plan éthique, politique, qu'épistémologique. Car en raison de leur inclinaison propre, il n'est tout simplement pas possible à ces deux parties d'envisager les choses pareillement. Reste qu'au travers des justifications des différences de résultats des performances entre le sophiste et le philosophe, il en ressort qu'il n'y a pas de véritables changements. Et ce au sens où les choses changeraient du tout au tout sans aucune raison, que le monde sensible serait ainsi le règne du chaos. Si nous tenons qu'il y a un ordre des choses, c'est que nous n'observons pas qu'ils puissent arriver diverses aventures à un même genre d'individu. Car en fait l'on passe d'un devenir spécifique à un autre qui lui est totalement étranger.

En clair, le devenir du sophiste tendra le plus souvent à donner cela, celui d'un philosophe ceci. Chacun conservant ce qui lui est propre, soit sa nature, il n'y a donc pas véritablement de changements. Si nous y voyons la manifestation d'un ordre, c'est qu'il apparaît que leurs développements réciproques s'expliquent mutuellement. Comme lorsque nous voyons que le plébiscite du sophiste se conçoit comme le pendant du rejet du philosophe. Et dans ce schème, les différences de potentiels témoignent seulement des adaptations d'un milieu précis à des agents spécifiques qui pâtiennent des relations qu'ils génèrent en s'exprimant. Certes, les événements prennent une tournure différente selon la nature du citoyen, mais la mécanique sociale de la démocratie est stable. Il s'agit d'un système, soit de l'ordonnement de relations entre éléments en vertu des mêmes règles.

Ce protocole ne valant que lorsqu'il nous assure de nous en référer aux natures des choses, et non à *notre opinion*, si nous observions à nouveau ce processus de rejet de l'homme de bien, ainsi que le délitement de la cité démocratique, nous aurions là démontré que la philosophie platonicienne relève d'une physique. En premier lieu, nous nous intéresserons à la fréquence d'un certain type de jugements. La question sera de savoir pour quelle raison un innocent a plus de probabilité de se faire condamner qu'une personne clairement coupable. Secondement, nous définirons l'éthique de notre interlocuteur selon son rapport aux choses. En comparant les deux principaux genres d'âmes, nous expliquerons la diversité des réponses dans des circonstances équivalentes. Enfin, nous verrons comment le discours moral d'un individu signe son appartenance à un groupe politique. Le but sera d'appréhender en quoi le rejet du philosophe nous rapporte au fonctionnement singulier de la cité démocratique.

« Ne vois-tu pas que les tribunaux d'Athènes ont souvent, sous l'impression d'un mauvais discours, fait mourir des innocents (Οὐχ ὄρας τὰ Ἀθηναίων δικαστήρια ὡς πολλάκις μὲν οὐδὲν ἀδικοῦντας λόγῳ παραχθέντες ἀπέκτειναν), et que souvent aussi, attendris ou charmés par leur langage, ils ont absous des coupables (πολλάκις δὲ ἀδικοῦντας ἢ ἐκ τοῦ λόγου οἰκτίσαντες ἢ ἐπιχαρίτως εἰπόντας ἀπέλυσαν;) ? »<sup>153</sup>

La stabilité dans les affaires humaines nous est ici représenté sous la forme d'une statistique. Ainsi, lorsque Xénophon souligne que c'est le plus *souvent* l'injustice qui triomphe, il est sous-entendu que la répétition du phénomène n'est pas imputable au hasard. Le *hasard* se comprenant au sens où tous les citoyens auraient la même probabilité d'être frappés d'iniquité. En ce domaine, il appert qu'un groupe est plus particulièrement visé, soit celui des *innocents*. Nous comprenons qu'en raison de leur refus de dire ce que les juges souhaitent entendre, ils risquent plus qu'à la normale d'être reconnu coupables. Ceux-ci sont donc identifiables au titre qu'ils présentent une sorte de vulnérabilité à la rhétorique. Et dans ce cadre, leur surreprésentation est donc indicatrice de plusieurs natures.

Une première que nous situerons à un niveau politique, il s'agit là de se focaliser sur ce qui entre dans la composition de l'ensemble, pour ensuite estimer la manière dont cela impacte son développement. La méthode consistera à observer comment la conjonction de différentes qualités et quantités de citoyens permet le déploiement de certaines possibilités et en écarte d'autres, la trajectoire qu'empruntera une cité étant comprise au regard de la φύσις de ses résidents. En l'occurrence, si ce genre d'innocents ont plus de probabilité d'être condamnés que des coupables, c'est que leur rejet est relatif à la forte proportion d'ignorants. Car si c'est précisément leur parole qui les incrimine, c'est que celle-ci ne correspond pas aux valeurs portées en étendard par la majorité. Ce qui est en cause, c'est donc bien la spécificité d'un système, la réception de l'auditoire se concevant en fonction de la politique en place. La sensibilité d'un peuple étant liée à la prédominance de certains discours, nous en déduisons que le témoignage des hommes de bien n'est pas inacceptable dans l'absolu, c'est seulement qu'il est rendu intolérable par la nature de la démocratie. Observation qui derechef nous amène à comprendre les effets des paroles comme résultant d'une combinaison. Ainsi, nous aurions la valeur intrinsèques d'une expression singulière qu'il nous faudrait coupler à la tolérance qui est propre à un type d'environnement pour déterminer à quoi nous attendre.

---

<sup>153</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 4.

Non content d'éclairer sur la politique, ce qu'indiquent d'autre les condamnations régulières des innocents, c'est la nature éthique des interlocuteurs. Ici, nous distinguons principalement deux sortes de citoyens. D'une part, celle de l'homme de type socratique, et d'une autre celle des ignorants. Si nous n'opérons pas de distinction sur ce plan avec ce dernier groupe, c'est qu'en ce domaine peu importe que la personne subisse une influence, ou qu'elle manipule. Et ce parce que tant celui qui pâtit que celui qui agit embrassent une même vision du *Bien*, vision que nous savons étrangère à la justice. Pour rappel, si les différents revirements de la foule nous avaient éclairés sur une chose, c'était bien sur le fait que cette première était peu préoccupée par le sujet dont elle prétendait pourtant s'emparer<sup>154</sup>. Ce qui primait avant tout, c'était le plaisir procuré durant l'écoute d'un discours. Et généralement, une fois l'émotion du moment passée, et non après mûre réflexion, le peuple se repentait de choix qui se révélaient finalement à tous peu judicieux<sup>155</sup>.

Si nous présentons ce repentir comme découlant d'un désengagement émotionnel, et non d'une prise de conscience rationnelle, c'est que le grand nombre reproduira ce type d'erreurs pour un motif identique. En effet, quand bien même les circonstances, ou encore l'objet des délibérations varient, il n'en demeure pas moins que la nature qui induit précisément ces décisions iniques est la même. Et ce puisque les gens s'orientent par rapport à ce qu'ils *savent* être plaisant, et non relativement à ce qu'ils pourraient estimer juste pour l'ensemble. Ainsi, bien que nous ne saurions mettre un trait d'égalité entre la démocratie et une dictature, car il y a un écart entre régir à l'aide de propos plaisants ou menaçants, reste l'ignorance. Soit le point commun expliquant la persistance d'un *pattern* en dépit des changements chez un groupe type. En comparaison, nous convenons que si Socrate est en mesure de prendre les décisions idoines dans les mêmes conditions, c'est que celui-ci est véritablement attentif à ce qui convient de faire.

Ainsi, en relatant nos deux modèles éthiques, nous en concluons que le positionnement sur la justice ne sert ici que de prétexte à la majorité, là où il est de la première importance pour le

---

<sup>154</sup> Voir l'épisode de Léon de Salamine, ou encore la condamnation des généraux qui n'avaient pas récupéré les corps de leurs soldats dans l'*Apologie de Socrate*, 32b-e.

<sup>155</sup> « Les Athéniens se repentirent aussitôt, au point de fermer palestres et gymnases. Et les uns, ils les bannirent, tandis que Méléto, ils le condamnèrent à mort. Et à Socrate, ils firent hommage de son effigie en bronze, qui fut l'œuvre de Lysippe, et qu'ils placèrent dans le Pompéion. Et quand Anytos vint s'établir chez eux, les habitants d'Héraclée l'expulsèrent le jour même. » Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2, 43. J'extrait ce passage d'un argument de Paulin Ismard dans l'Événement Socrate, Chapitre 6 – *Circonscrire l'énigme*, Flammarion, 2013, p. 207.



philosophe. Car il apparaît que ce qui dicte la conduite des démocrates, c'est leur bon plaisir, ou encore leur crainte, et non un attachement inconditionnel à un idéal. Cependant, il doit être précisé que nous n'insinuons pas que les gens décident sciemment d'accomplir de mauvaises actions. Ici, nous soulignons que de par leur nature, ils sont limités dans leur appréhension des choses. Et qu'en raison de leur psyché, ils seront plus probablement portés à se tromper quand il sera question de justice<sup>156</sup>. Car si votre conception est biaisée par ce qui vous attire ou vous révolte, que vous pensiez à bien ne change rien à l'arrivée. Et ce parce qu'en subordonnant vos émotions à l'éthique, vous ne pratiquez pas la justice, vous ne faites qu'en parler. Ce n'est pas que la prise en compte des sentiments ne soit pas recevable, c'est que passé un certain cap elle obscurcit le jugement. Et si un Socrate critique sévèrement la démocratie, c'est que celle-ci ne peut aller qu'en entravant les institutions censées garantir la viabilité de l'ensemble.

Dans ce schème, le fait que le philosophe soit considéré comme étant un citoyen défectueux en raison de son *λόγος*, nous permet d'appréhender comment une question éthique participe à l'accélération de son rejet de la cité démocratique. Nous avons là des attaques croisées, et ce au sens où chacun remet en cause la nature de la partie adverse. En clair, si ce que je fais ou dis me semble positif, il en ressort que mes adversaires percevront négativement mon activité, et réciproquement<sup>157</sup>. Et sous cet angle, nous posons que bien que leurs objectifs respectifs soient divergent, les dynamiques de ces deux groupes ne font que renforcer un seul mouvement. Car ce qui s'organise au travers de l'étalage des positions sur la justice, ce ne sont pas uniquement des délibérations dont l'impact s'arrête à la fin d'un procès. Ce qui prend racine, c'est un entrelacs relationnel qui va nourrir l'antagonisme entre nos deux forces politiques. Qu'importe qu'elles ne soient pas d'égale puissance, puisque ce qui accélère le phénomène, c'est la propagation de propos conflictuels. En résumé, plus on parle de justice, plus l'hostilité autour du philosophe s'attise, du moment qu'en abordant ce sujet, ce qui ressort au premier plan, c'est ce qui oppose une fraction minoritaire à la majorité. Et s'il arrive souvent à des innocents de se faire condamner, c'est qu'en pareilles occasions, ils apparaissent comme des anomalies.

---

<sup>156</sup> Voir *Protagoras*, 352d-e, ainsi que *Le Sophiste*, 228c.

<sup>157</sup> « Apollodore – Quand au contraire j'entends d'autres propos, les vôtres en particulier, ceux de gens riches et qui font des affaires, cela me pèse et j'ai pitié de vous mes amis, parce que vous vous imaginez faire quelque chose, alors que vous ne faites rien. En revanche, c'est sans doute moi que vous tenez pour malheureux, et j'estime que vous êtes dans le vrai en le pensant. » *Le Banquet*, 173c, traduction Luc Brisson, Flammarion.

Ici, le défaut d'un Socrate est donc relatif à ce qui est la norme en démocratie, et il faut l'entendre au sens de l'absence de qualités permettant à un individu de s'insérer, ou encore de faire accepter ses idées. La parole se concevant comme un instrument dont la *valeur d'usage* dépasse celle du simple outil de communication, il ne suffit pas de dire que l'on est innocent, ou encore de le démontrer pour obtenir gain de cause<sup>158</sup>. En la matière, si on parle, c'est aussi pour assurer le public de sa nature. Ainsi, l'auditoire peut savoir si oui ou non on lui est apparenté. Si je recours à ce concept fortement connoté de valeur d'usage, c'est que je veux souligner que la rhétorique compte, mais pas au sens où les mots emporteraient à eux-seuls la conviction. Certes, un discours peut affecter l'humeur de l'auditoire, et nous convenons qu'il vaut mieux flatter, ou plutôt faire profil bas, qu'heurter un public dont l'ignorance le dispute à l'immaturité. Reste que lorsqu'un interlocuteur s'exprime, l'enjeu est d'une toute autre envergure qu'émotionnelle ou rationnelle, car il ne s'agit pas strictement de morale. Et ce puisque ce qui domine de façon sous-jacente les débats, c'est une question politique. Ici, l'accusé dévoile si oui ou non il adhère pleinement aux valeurs promues par le groupe au pouvoir.

Observant cela, nous convenons que parler, ce n'est pas seulement émouvoir, ou éclairer des interlocuteurs, c'est aussi soit pactiser ou soit se désolidariser d'un ensemble. Ce n'est pas que la signification du mot n'est plus d'aucune utilité pour se défendre, c'est qu'elle apparaît dans ce contexte secondaire. Et ce puisque lors du procès, le principal message transmis est relatif à l'éthique de la personne, non à la matérialité des faits qui lui sont reprochés. Si je parle, c'est avant tout pour afficher mon appartenance à telle ou telle communauté<sup>159</sup>. Je me sers de ma parole pour indiquer de quelle nature je suis. Dans ce cadre, nous notons que c'est donc une distinction totalement déconnectée des chefs d'accusation qui achève de convaincre les juges de l'innocence ou de la culpabilité d'un citoyen. Ainsi, nous tenons que ce que Xénophon assimile à une déficience n'est pas un raté de la part des tribunaux, car c'est seulement au regard de l'idéal philosophique qu'il s'agit là d'erreurs de jugement. Car en démocratie la démarche judiciaire répond à une certaine logique qui reflète la sensibilité de la cité. Sensibili-

---

<sup>158</sup> « Le caractère utile d'une chose en fait une valeur d'usage. Mais cette utilité n'est pas suspendue dans les airs. Elle est conditionnée par les propriétés de la marchandise en tant que corps et n'existe pas sans ce corps. » Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, Chap. I – *La Marchandise*, trad. collective, PUF, 1993, p. 40.

<sup>159</sup> « (...) plus l'identification entre les locuteurs est étroite, plus est grand l'ensemble des intérêts qu'ils partagent, plus il est probable que le discours prendra une forme particulière. (...) Ainsi la forme de ces relations sociales entraîne une sélection des significations transmises par le discours. L'intention du partenaire peut être considérée comme allant de soi, car le discours se déploie sur un fond de présupposés communs, d'histoires communes, d'intérêts communs. » Basil Bernstein, *Langage et classes sociales – Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Chap. 9 – *Classe sociale, Langage et socialisation*, trad. J. –C Chamboredon, Les Editions de Minuits, 1975, p. 233.

té que nous savons éloignée de l'éthique. Et dans la mesure où la procuration de plaisirs est le véritable objectif, ce qui pour un homme de bien est manifestement un échec consacre en fait pour ses opposants une réussite.

Conscient de cet état des choses, nous mesurons toute la difficulté que peut avoir un Socrate à enseigner les natures de la cité à ce public singulier. Car il ne suffit pas de faire reconnaître aux gens qu'ils se sont à de multiples reprises égarés, au mieux admettront-ils qu'ils se sont trompés sur le verdict. Le problème, c'est de les faire revenir sur les critères qui les ont motivés, ce qui impliquerait un reniement de leur nature, ainsi qu'un abandon du système. Alors, quand bien même ceux-ci nous apparaissent aveuglés par le plaisir, il n'en demeure pas moins sous leur perspective que leurs choix sont fondés parce que couronnés de succès. Et ce puisqu'à leurs yeux, ils ne peuvent pas avoir échoué à prendre les bonnes décisions, attendu que ceux-ci ont obtenu sur le moment pleinement ce qu'ils désiraient. Nous aurions bien beau leur faire constater le mal qu'il y a eu à condamner des innocents de la sorte, si l'inclination de leurs âmes ne changeait pas, ils répéteraient le même type de faute.

Et si nous ne concevons plus ce type de comportements comme une déviance de la justice en démocratie, mais comme une direction spécifique, c'est que les tribunaux adoptent une ligne de conduite qui se raccorde *parfaitement* à leurs discours. Partant de là, nous comprenons que si le philosophe s'oppose si farouchement à la démocratie, c'est n'est pas seulement parce que la démonétisation du mot *justice* a pour conséquence de l'écarter du lieu où elle devrait pourtant être centrale. Ce qui inquiète principalement un Socrate, c'est la sauvegarde de l'ensemble. Le mal qui est dénoncé, c'est la fréquence. Car si pour commencer la justice ne s'applique pas régulièrement dans l'enceinte qui lui est pourtant dédiée, il n'y a pas plus de raison de croire qu'elle soit plus opérante dans le reste de la cité. Nous avons convenu que l'idéal autour duquel se réunissaient des humains visait une cohabitation harmonieuse. Les hommes avaient choisi de ne plus se comporter comme des bêtes, la parole prévalant pour régler les conflits. La loi recouvrait l'ensemble de conventions permettant à chacun d'exercer dans la limite de l'acceptable sa volonté. Il est donc entendu qu'à chaque fois que l'on échoue à rendre le bon verdict, on s'écarte d'autant plus du véritable objectif, en l'espèce maintenir la paix civile.

Sous cet aspect éthique, nous comprenons que ce ne sont plus seulement les hommes de bien qui pâtissent de la situation, et ce puisque les ignorants souffriront tout autant que ces pre-

miers de ce climat délétère. Car si le grand nombre se comporte mal impunément, de par la quantité de gens impliqués, c'est forcément ce même groupe qui en subira le plus le désagrément. C'est là une question de proportion. De fait, même si les erreurs visent plus les innocents que les coupables lors des procès, reste qu'en dehors de ce cadre le gros des victimes est constitué de citoyens lambda. En effet, par définition en démocratie ceux étant minoritaires ne peuvent pas être en nombre ceux qui pâtissent le plus de pareil système en dehors des tribunaux. Partant de ce constat, nous comprenons que si les partisans de la démocratie ignorent effectivement la justice au quotidien, il en suit que ces derniers enfreignent la loi en portant atteinte d'abord à leurs *semblables*.

Ce que nous soulignons de la sorte, c'est que ces personnes ne peuvent pas plus bénéficier de leurs décisions, si celles-ci sont véritablement mauvaises au prétexte qu'elles parviennent à (se) mentir à leur sujet. Et ce car les retombées de leur propos n'en seront pas moins réelles. Si vous cautionnez massivement des actions iniques, de fait vous laissez place dans la cité à un comportement type qui portera préjudice à l'ensemble<sup>160</sup>. Ici, l'impunité est donc toute relative. Certes, les citoyens lambda peuvent plus facilement échapper à une sanction devant les tribunaux, mais il n'en demeure pas moins qu'en détournant les institutions, ces derniers façonnent une dynamique négative. Et en la matière, nous en concluons que la nature de leur parole en éthique conduira le plus certainement la cité à sa perte.

Dans ce cadre, ce qui signe le fonctionnement des autorités judiciaires en démocratie, c'est que les verdicts apparaissent résulter d'une instrumentation excessive de la parole. Je ne parle pas de ce que j'ai fait, mais de mon rapport aux choses afin que vous sachiez si oui ou non nous sommes du même bord. Et sous ce prisme nous observons à nouveau que la question de la justice est bien accessoire. Cet usage spécieux est donc une constante. Ainsi, nous retrouvons *λόγῳ* lorsque la cité porte atteinte à un citoyen innocent (*οὐδὲν ἀδικοῦντας*), et *ἐκ τοῦ λόγου* quand il s'agit de laver de tous soupçons une personne manifestement coupable (*ἀδικοῦντας*). En l'espèce, les variations du verdict entre nos deux types d'individus s'expliquent de par la présence ou l'absence d'éléments spécifiques dans leurs discours respectifs. Ici, la réaction émotionnelle des juges est conditionnée par l'appartenance indiquée

---

<sup>160</sup> « Socrate – Et lorsque l'orateur, ignorant ce que sont le bien et le mal, trouve une cité qui l'ignore également et entreprend de la persuader, non pas en faisant l'éloge de l'ombre d'un âne comme si c'était un cheval, mais en faisant l'éloge d'un mal comme si c'était un bien ; lorsque, après s'être informé des opinions de la foule, il la persuade d'agir mal et non pas bien, - quel fruit penses-tu que la rhétorique récolte de ce qu'elle a semé ? Phèdre – Un fruit d'assez mauvaise qualité, en tout cas. » *Phèdre*, 260c-d, trad. L. Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

médiatement par l'accusé. Pour le premier cas, nous supposons que la personne n'aura pas su faire plaisir, et quant au second nous tenons qu'elle aura su ravir. Et de la sorte, nous tenons que la parole est soumise à un protocole de validation qui ne regarde plus seulement les faits, puisque les juges se préoccupent surtout du degré d'intégration du citoyen aux normes en vigueur.

Observations qui au passage confirment que les barrières éthiques fixées par les personnes de type socratique sont clairement un handicap pour elles en démocratie. Car plus vous êtes digne, moins vous avez de probabilité d'avoir les faveurs des juges qui ont une toute autre orientation que la vôtre. D'un côté parce que ces derniers privilégient en fait un autre idéal que celui proclamé. Nous comprenons que chez ce genre de personnes l'éthique est étroitement connectée au plaisir éprouvé, et que ce processus psychique prend le pas sur la morale. Si un choix leur permet de conjuguer les deux tant mieux, mais si ce n'est pas le cas, elles opteront en général pour ce qui les reconforte contre ce qui leur semble désavantageux. D'un autre côté, vous peinerez d'autant plus à vous faire entendre qu'en conscience vous ne pourrez pas feindre de vous rallier à des gens dont vous méprisez par ailleurs le mode d'existence. Et en cohérence, nous saisissons que ces mêmes juges ne peuvent pas faire bon accueil à un discours qui ouvertement les désapprouve.

Ainsi, il apparaît que l'appartenance à un groupe spécifique vaut condamnation. Constat qui à nouveau donne confirmation que c'est la nature précise d'un individu qui est liée à sa différence de traitement. Nous en déduisons que si Socrate a été rejeté, ce n'est pas donc seulement parce qu'il parlait en mal de sa cité. Car un sophiste pouvait obtenir l'adhésion du même public tout en étant critique sur la politique menée. En effet, pour inciter à prendre telle ou telle décision, celui-ci pouvait amener le peuple à concevoir des défauts afin d'obtenir des changements. Il est donc possible en démocratie de tenir un discours qui aille à un certain niveau contre l'état actuel de la cité. Le tout, c'est de ne pas critiquer sa nature. C'est là ce qui conditionne la puissance d'affecter d'un discours. D'autant vous respectez cette règle tacite, vous serez largement suivi, et d'autant vous la défiez, alors vous serez calomnié. Ce qui était au fond reproché au philosophe, c'était de marquer une différence insupportable sur le long terme dans pareil système. Et c'était là une limite qu'un citoyen ne pouvait franchir sans se mettre à dos la majorité. Puisque la personne témoignait de son refus d'adhérer pleinement au projet politique. Dans notre cas d'espèce, nous comprenons que si Socrate fut condamné, c'est

que son discours l'incriminait, car son positionnement éthique était manifestement contraire à l'esprit qui animait sa cité.

En effet, si un homme de bien estime qu'il manquerait à honorer sa parole en prétendant supporter des valeurs qui le répugnent, c'est que son âme n'est pas de la nature du type de citoyen le plus largement représenté. Pour rappel, quand nous faisons mention plus haut d'un *défaut*, il s'agissait de signifier que l'alliage d'audace et d'impudence caractérisant la foule manquera toujours au philosophe. Et partant de là, il est convenu que si la δύναμις de l'innocent type est limitée, ce n'est pas qu'il ignore qu'il y a un protocole précis à suivre pour être bien vu. C'est seulement qu'il ne s'autorise pas à jouer la comédie, et ce pour une raison éthique. Il en suit que si vous n'usez pas du seul moyen apte à vous concilier les faveurs des juges, vos opportunités d'en réchapper sain et sauf s'en retrouvent drastiquement réduites. Réflexion qui permet au passage d'opérer un distinguo entre l'idée de justice et les institutions censées l'incarner en démocratie. Et ce puisqu'il est observé que vos chances d'être absous augmentent d'autant plus que vous êtes de la nature des ignorants dans ce dispositif social. Car votre façon de vous exprimer atteste ou non de votre adhésion au mot d'ordre qui régit en sous-main la cité. En ce domaine, parler c'est donc tout à la fois reconnaître des valeurs éthiques, et par ce processus didactique, c'est par là même s'identifier.

Dans ce schème, il appert que c'est le modèle éthique propre à ce type de cité qui détermine les verdicts. S'entend que les deux circuits judiciaires possibles n'indiquent pas un changement du tout ou tout, mais au contraire la conservation d'un modèle politique *via* une sélection prétendument morale. Et ce puisque les citoyens sont jugés régulièrement d'une certaine façon selon la nature de leur parole. Ce serait se méprendre que d'appréhender les effets des discours uniquement au regard de leur valeur nominale. Car, il est entendu que dire son innocence, c'est se prononcer sur une question qui n'est plus seulement d'ordre éthique. Les mots indiquant tout à la fois un statut juridique et politique. Ici, mon expression publique témoigne de mon degré d'insertion. Les verdicts des uns s'expliquant par celui des autres, les deux options offertes par la machine judiciaire ne font qu'exprimer une seule δύναμις, soit celle d'une cité corrompue.

Ici, bien que Xénophon ne s'en réfère pas explicitement aux philosophes en parlant des innocents, nous pouvons superposer la catégorie des premiers aux derniers, et ce puisque la personne est *jugée* coupable au seul titre de la singularité de son expression publique (λόγῳ). Et

sous cet angle, nous achevons de concevoir la parole en tant qu'elle nous identifie. Il y aurait ainsi une forme de *parenté* entre des personnes partageant les mêmes valeurs, leurs comportements attestant de leur code moral, ainsi que de la nature de leur âme<sup>161</sup>. Cet innocent type serait-il victime d'une calomnie propagée dans un cercle privé ou public ? Ou encore paie-t-il pour une conduite jugée insolente ? Cela n'est pas précisé, reste que nous retrouvons une représentation physicienne des âmes similaire à celle de Platon. Représentation qui voit la conduite de la cité motivée par les discours qu'elle génère selon une composition et organisation spécifique. Il y a là encore un ordre des choses commun aux deux cas de figure, car une fois les raisons des changements exposées, chacune des variations nous renvoie à la conservation d'un système.

Afin de prouver que le rejet d'hommes pareils à Socrate était bien systématique, il nous fallait contrôler deux choses. Soit d'une part qu'il y avait régulièrement corrélation entre la catégorie à laquelle appartenait un citoyen et son verdict. Et d'autre part, il fallait nous assurer que le phénomène ne dépendait pas des particularités propres aux agents, patients et autres observateurs. Pour nous assurer de l'objectivité de notre représentation, nous nous sommes appuyés d'abord sur le croisement du regard des deux élèves de Socrate. Ainsi, au travers du témoignage de Xénophon, qui en cela corrobore celui de Platon, il a pu être vérifié que la condamnation de personnes ayant les mêmes valeurs que son maître était assez régulière pour être significative. Et ce attendu que les variations de verdicts ne pouvaient être attribuées au seul hasard. Dans ce cadre, il apparaissait que les décisions judiciaires correspondaient bien plus à la nature des individus qu'aux faits que l'on pouvait leur reprocher.

De la sorte, nous constatons qu'à défaut de partager les mêmes valeurs éthiques, nos deux groupes antagonistes avaient en commun la même appréciation de la politique mis en œuvre dans la cité. En effet, si chacune des deux parties savait si oui ou non sa nature était compatible avec l'ensemble, c'est que celles-ci de part et d'autre en avait la même définition. Cela ne signifie pas que les philosophes et les ignorants étaient d'accord à son sujet, mais que ceux-ci savaient véritablement de quoi il en ressortait. En démocratie, ce qui prime, c'est le plaisir. Et sous cet aspect, il est entendu qu'il n'y a pas à proprement parler d'erreurs commises par les tribunaux. Car, ceux-ci ont principalement à charge d'évaluer une appartenance

---

<sup>161</sup> « Kinship is what she repeats through her action; to redeploy a formulation from David Schneider, it is not a form of being but a form of doing. » Judith Butler, *Antigone's claim, Promiscuous obedience*, Columbia University Press, p. 58.

politique. En la matière, ce qui importe, c'est de savoir si l'accusé adhère aux valeurs promues par les dominants. Ainsi, il apparaissait que la machine sociale ne changeait pas du tout ou tout à chaque cas, puisque les deux verdicts possibles renvoyaient à un seul modèle politique. Et par voie de conséquence, il était permis de poser que les particularités d'un individu ne constituaient pas un facteur déterminant dans le processus de rejet. Mais que c'était bien les natures respectives des paroles en jeu qui nous autorisaient à attendre telle ou telle issue.

Et si la démocratie est reconnaissable sous ces traits, c'est que celle-ci se distingue des autres régimes tant par la quantité que la qualité des paroles qu'elle met en circulation. Autrement dit, c'est selon qu'elle en promeuve certaines, pour en écarter d'autres, que nous identifions sa nature, pour ensuite déduire ce qu'il en sera de sa dynamique. Car c'est en proportion des sentiments ainsi occasionnés que telle ou telle politique sera adoptée ou non, ou encore que tel ou tel verdict sera prononcé, etc. Ici, l'animation de la cité procédant d'un moteur à exclusion de la minorité estimée par trop gênante, il appert qu'en démocratie, la justice est bien plus une question de sensibilité que d'éthique. Et ce puisque ce qui s'apparentait de prime abord à un déraillement de l'institution judiciaire, s'avère finalement en caractériser le bon fonctionnement. Soutenant que les ignorants optent pour ce qui correspond à leur nature, ce qu'il nous faut découvrir, c'est comment la persistance de ce détournement de l'éthique à des fins politiques affectera les diverses parties sur le long cours.

« J'ai envie après cela, de vous faire une prophétie (Τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησιμωδῆσαι), [...]. En effet, vous avez agi de la sorte aujourd'hui dans l'idée que vous seriez délivrés à l'avenir de l'obligation de rendre compte de votre façon de vivre (νῦν γὰρ τοῦτο εἴργασθε οἰόμενοι μὲν ἀπαλλάξεσθαι τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου). Mais vous y gagnerez le contraire (τὸ δὲ ὑμῖν πολὺ ἐναντίον ἀποβήσεται), c'est moi qui vous le dis. Le nombre croîtra de ceux qui vous demanderont des comptes (Πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες), et que je retenais jusqu'ici (οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον), sans que vous vous en aperceviez (ὕμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε); et ils seront d'autant plus pénibles qu'ils sont plus jeunes, et vous en serez d'avantage agacés (καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀγανακτήσετε). Car si vous croyez qu'en tuant les gens vous allez retenir qui que ce soit de vous blâmer de ce que vous ne vivez pas droitement, vous pensez mal (Εἰ γὰρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσειν τοῦ ὄνειδίζειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐκαλῶς διανοεῖσθε). »<sup>162</sup>

<sup>162</sup> *Apologie de Socrate*, 39c, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.



Premièrement, il peut être noté que dans son choix lexical Platon ne manque pas d'humour. En effet, lorsqu'il opte pour le terme *χρησιμοδεῖν* signifiant « chanter des oracles, prédire »<sup>163</sup>, il fait écho à la parole du *dieu de Delphes* que Socrate avait déjà pris à témoin<sup>164</sup>. Là son personnage passe un cap supérieur dans l'insolence en feignant (ou pas) d'être investi de pouvoirs sacrés lui permettant de savoir ce que réserve l'avenir. S'il est permis de parler d'ironie, c'est que nous savons que derrière ce registre mystique, ce qu'il expose, c'est tout ce à quoi on doit s'attendre. Et que s'il est en mesure d'annoncer ce qui va probablement se produire, c'est qu'il a au préalable observé les natures de la cité. Natures dont suivent un nombre restreint de possibilités. Chaque citoyen étant gouverné par sa propre dynamique, ainsi que les conditions d'épanouissement ou de restriction de la cité, leur devenir n'emprunte rien au hasard. Ici, sachant que les ignorants sont guidés par le plaisir, cela induit que s'ils ne peuvent l'obtenir, de deux maux ils opteront pour le moins pénible. Conscient de ce mode de fonctionnement, Socrate sait pertinemment qu'il n'a pas été jugé en fonction d'un crime, mais bien pour la convenance que sa disparition apporterait à la cité. Ce que le physicien prédit à son auditoire, c'est que le jugement inique n'aura pas le résultat escompté par le gros des votants.

Dans ce cadre, il est convenu que la violence fait croître ce qu'elle croit éradiquer. Il nous reste donc à appréhender la faiblesse de la violence. Comment cet outil peut être à ce point inefficace ? Si la brutalité, ou encore la pression sociale n'affectent pas les hommes de type socratique, c'est que la majorité n'arrive pas à concevoir ce qu'impliquent leurs différences de valeurs. Soit qu'ils sont de natures opposées. Ici, l'erreur, c'est non seulement de condamner un innocent, mais c'est aussi d'assimiler un Socrate à l'un de leur pair, comme si ce dernier était doté de leurs caractéristiques. Nous savons que les ignorants ajustent leur comportement en fonction du plaisir envisageable. Il est donc tenu que leur politique judiciaire fonctionnerait à plein sur l'un d'entre eux. Sauf que si le philosophe chérit la justice, ce n'est pas en vue ou par crainte d'une quelconque retombée.

Ce qui lui importe, c'est avant tout d'accomplir ce qui est bien. Le fait que ses choix le fassent souffrir ou non est totalement étranger pour lui à la question éthique. En résumé, celui-ci est prêt à supporter les inconvénients liés à son intransigeance. Et sous cet angle, nous compre-

---

<sup>163</sup> E. Des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 568.

<sup>164</sup> *Apologie de Socrate*, 20e, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

nons que la coercition est d'autant moins efficace, qu'elle ne peut affecter qu'un ignorant. Ce qui a faussé l'estimation des juges, c'est d'abord de s'être trompés sur la nature d'un Socrate. Non que les ignorants se soient mépris sur sa qualité, ils ont clairement identifié que le philosophe ne leur était pas apparenté. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une différence entre saisir qu'une personne se dresse contre vous, et comprendre son fonctionnement. La faute du peuple fut de s'imaginer qu'en durcissant les conditions de vie d'un philosophe, ils conduiraient celui-ci à changer d'attitude.

Le second enjeu que ne pouvait saisir le grand nombre, avait trait à une autre caractéristique d'un Socrate. Non seulement celui-ci était d'une autre nature, et de plus il n'était pas unique en son genre. Et pas plus la foule n'avait compris cet homme, pas plus celle-ci pouvait appréhender la réaction de ses sympathisants. Ici, nous déduisons en vertu de ce qui les constitue que ces derniers au lieu d'être inhibés seront au contraire enhardis. Sous cet angle, nous saisissons que ce que le tribunal du peuple a manqué d'apprécier, c'est que la présence d'une *anomalie* était tout aussi naturelle et justifiée que la leur dans ce cycle. La cité était constituée principalement de deux espèces, soit celle des hommes de bien d'une part, et celle des ignorants d'autre part. Supprimer un individu, aussi illustre soit-il, n'allait rien changer à la donne, et ce puisque le groupe que ce premier animait subsisterait après sa mort.

Groupe dont nous connaissons la composition et la qualité avec les *jeunes gens* dont il avait déjà été fait mention dans le *Protagoras*<sup>165</sup>. Pour rappel, ceux-ci fédérés autour de Socrate se singularisèrent d'abord en coupant les ponts avec les personnes ayant une nature différente de la leur. Ici, le pendant observable à cette séparation des ignorants fut un resserrement des liens avec les citoyens ayant les mêmes valeurs éthiques et politique que les leurs. Et sous cet angle, la dynamique suivant de ces relations fraternelles est le résultat d'un mimétisme éthique. Qu'importe donc que le philosophe ait été exilé ou exécuté, puisque sa parole affecte encore ses partisans qui se proposeront d'effectuer ce qu'ils jugent bon. Soit dire certaines vérités. Données quantitatives et qualitatives qui nous permettent de savoir à quel déroulé du processus s'attendre alors même qu'un premier rejet avait été effectué sur un sujet type. Conscients de cela, nous tenons qu'il était peu probable que la coercition qui avait échoué à convaincre un homme en dissuade plusieurs partageant le même socle éthique.

---

<sup>165</sup> Protagoras, 316c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

Ainsi, nous saisissons qu'en dépit d'une réponse violente, la dynamique des réfractaires à l'ordre établi n'en est pas modifiée, et nous pouvons aller jusqu'à dire qu'elle se verra amplifiée par le crime dont s'est rendue coupable démocratie. Et ce car le grand nombre va voir substituer à l'activité d'un homme celle d'une troupe encore plus déterminée. Ici, Socrate pointe avec ironie que la majorité en le condamnant n'a fait qu'augmenter la pression à laquelle cette dernière voulait échapper. En effet, son groupe était déjà révolté par l'injustice en général, reste que le philosophe le contenait. Nous comprenons que dès lors que le philosophe sera mis hors-jeu, celui-ci ne sera plus en mesure de retenir ces jeunes enragés (οὐς νῦν ἐγὼ κατεῖχον). Et sous cet angle, c'est bien à nouveau l'ignorance qui signe la défaite politique des démocrates (ὕμεις δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε). Pas plus ces derniers avaient pu saisir la nature d'un homme, pas plus ils pouvaient appréhender l'ampleur que prendrait son mouvement. Ici, la croissance continue de la quantité d'hommes de bien apparaît comme étant la réponse immunitaire d'une démocratie rendue malade par ses mœurs. C'est l'effet Socrate. D'autant plus la cité sera corrompue, d'autant plus elle sera dénoncée par la minorité grandissante refusant de s'aligner sur la norme. Le philosophe se manifestant dans le champ politique en tant que fer de lance d'une révolution systémique, la tendance au rejet des gens de son espèce s'en explique d'autant mieux.

En effet, conscient du danger, le grand nombre ne pouvait tolérer plus longtemps une expression publique dissidente sans avoir à craindre un renversement. Il était supposé que si le groupe du philosophe finissait par atteindre la masse critique suffisante pour imposer sa volonté sur l'ensemble, des changements radicaux accompagneraient son accession au pouvoir. La cité aurait une toute autre nature, dont découlerait un nouvel ensemble de dynamiques. Il est clair que ce milieu serait alors bien peu propice aux plaisirs que goûte la majorité en place actuellement. Et si nous tenons que la menace était réelle, c'est qu'à compter du moment où des locuteurs connaissent les effets de la parole, et par extension la nature humaine, ces derniers peuvent contrôler une foule qui les surpassera numériquement car ils lui sont supérieurs qualitativement. Cette première étape visant à obtenir un gage d'objectivité, il peut être remarqué que ce cycle se poursuivra indépendamment de ceux qui l'auront initié. Preuve en est que c'est bien la nature de la parole qui pèse, non les particularités des personnes, ou des cités, aussi illustres soient-elles. En effet, il n'est pas fait mention dans les commentaires de Xénophon de la célébrité comme d'un facteur déterminant. Ce qui conditionne le verdict est relatif à la nature de l'individu, et non à sa notoriété.

Dès lors, il est bien confirmé que ce n'est donc ni Socrate, ni l'appartenance à une caste scientifique, et encore moins à une école de pensée qui est le problème. S'il y a une difficulté pour les deux parties à coexister, c'est que le discours philosophique porte en lui une charge contre la politique menée par la majorité. Ainsi à défaut de rendre correctement la justice, ces tribunaux ont le mérite de révéler les orientations profondes de la cité, soit sa φύσις. Bien qu'ayant une appréciation commune du fonctionnement des institutions judiciaires, reste de part et d'autre une conception des verdicts inconciliables. Avec d'un côté des hommes de bien qui voient leurs pairs se faire condamner en raison de leurs convictions, et de l'autre des ignorants pourtant coupables qui s'imaginent être irréprochables au prétexte qu'ils sont innocentés. En logique formelle, nous dirions que leur relation est incompatible<sup>166</sup>. Dans ce schème, la question de la valeur de vérité des paroles est à nouveau évoquée au moment où Socrate mentionne le *blâme* dont ses juges feront l'objet de la part de ses descendants épistémologiques. Et par ce biais, nous pouvons constater à nouveau que le rejet est bien mutuel. Le *vous ne vivez pas droitement* nous plaçant bien au-delà du simple propos désagréable, ces mots traduisant le *rapport* pour le moins hostile qu'a le philosophe à l'endroit de la cité. C'est une condamnation en règle dont nous apprécierons au fur et à mesure toutes les implications.

Pour en finir sur le sujet, les turbulents successeurs de Socrate ne vont pas sans nous rappeler l'une des fonctions de la machine littéraire de Platon. Car lorsque son personnage annonce qu'il contenait jusque-là des opposants à l'ordre établi (οἱ ἐλέγχοντες), l'auteur nous indique que ses écrits visent à transmettre l'image de son maître. Et ce non dans le but de fonder un culte béat de sa personnalité, mais plutôt pour faciliter l'implémentation d'un modèle comportemental, d'une ligne de conduite<sup>167</sup>. Modèle qui comprendrait l'ensemble des valeurs éthiques caractérisant une nature d'homme donnée, soit celle de l'homme de bien. Donc, lire un dialogue en se mettant à la place de ce condamné, ce n'est pas seulement acquérir une doctrine, c'est adopter un rapport spécial au monde<sup>168</sup>. Et en ce sens, c'est comme si le dialogue

<sup>166</sup> « Deux propositions sont incompatibles lorsqu'elles ne peuvent être vraies ensemble, donc lorsque l'une au moins est fausse. » Denis Vernant, *Introduction à la logique standard*, 1.1.4.4 *Incompatibilité*, Flammarion, Paris, 2001, p. 38.

<sup>167</sup> « Une phrase qui attache au nom d'un homme un idéal de vie et qui fait de ce nom un *mot de passe* est un potentiel d'instructions, une éthique, et une stratégie. » Jean-François Lyotard, *Le Différend, Le référent, le nom*, Les Editions de Minuit, 1983, p. 79.

<sup>168</sup> « Cela veut dire qu'une fois qu'on a fait sien un nouveau système de vérité, il est difficile de voir, c'est-à-dire de comprendre, le monde auquel on était lié auparavant et que l'on acceptait parce qu'on le croyait vrai : il est difficile de s'y « retrouver ». La contrainte est donc le signe de la prise de conscience soudaine d'un processus psychologique qui a changé le cours de notre vie, et qui de ce fait a déterminé une nouvelle attitude face aux choses, aux idées, aux autres hommes. » Giovanni Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*, in *Etude sur la République de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 58.

contenait la statue à laquelle Alcibiade compare Socrate dans le *Banquet*<sup>169</sup>. Un rapport que nous savons incitatif. Il est ensuite à la charge de chaque lecteur de savoir s'il veut le conserver une fois le livre refermé. Car apprécier les choses sous un angle, c'est déjà prendre position. Position qui une fois affichée publiquement entraînera le citoyen dans le cycle conflictuel de la cité démocratique.

Pour l'instant, nous avons donné raison des variations à l'identique des institutions judiciaires en démocratie, et ce en comparant l'approche de Platon à celle de Xénophon. Ce qui nous autorise à continuer de corréler les textes du premier aux faits observés pour éclairer ce cycle. Alors, toujours dans le but d'en déterminer plus précisément les tenants et aboutissants, nous allons nous efforcer de dissiper un paradoxe. En l'espèce, il s'agira d'expliquer comment des interlocuteurs prononçant le même type de discours éthique peuvent être opposés sur le plan politique. En effet, de part et d'autre chacun des protagonistes s'estime être innocent des faits qu'on lui reproche, ou encore promouvoir la justice. Comment dans ce cas peuvent-ils concevoir les choses de façon si diamétralement opposée ? Leur amour du bien ne devrait-il pas plutôt les réunir que les diviser ? La question sera de savoir comment l'idéal censé au départ garantir la paix civile tend à sa simple évocation à provoquer des dissensions plutôt que la concorde. Une fois surmontée cette difficulté, nous nous en référerons à Thucydide, et ce pour éprouver la théorie de Platon en temps de guerre. Enfin, en lien avec ce qui aura été développé, nous porterons un regard sur tout ce qui aura concouru au rejet du philosophe.

#### **4.2 – Analyses et combinaisons des paroles**

« (...) la ψυχή était associée plus particulièrement avec la tête, [...] ; elle est identifiée à la personne et équivaut à l'âme ou au principe de vie qui semble être la ψυχή. (...) L'homme qui prononce un serment et attire la mort sur lui en une imprécation s'il ne l'accomplit pas, (...). C'est ainsi que nous pouvons expliquer le caractère sacré du hochement de tête. Quand une personne a évoqué une action future, elle hoche la tête pour en garantir l'accomplissement. Par-là, je pense qu'elle implique dans

---

<sup>169</sup> « Je maintiens donc que Socrate est on ne peut plus pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs, et que les artisans représentent avec une syrinx ou un *aulós* à la main ; [...]. Et les airs de Marsyas, qu'ils soient interprétés par un bon joueur d'*aulós* ou par une joueuse minable, ce sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession et, parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations. Toi, (...) : tu n'as pas besoin d'instruments, et c'est en proférant de simples paroles que tu produis les mêmes effets. » *Le Banquet*, 215a-d, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2020.

l'entreprise sa ψυχή, l'âme qui est sa vie et qui est aussi, comme nous le verrons, sa puissance exécutive, sa force physique. »<sup>170</sup>

Ce passage expose les trois niveaux de discours qui seront à l'étude ici. Le premier est d'ordre psychique (*la ψυχή était associé (...) avec la tête*), le second concerne l'expression publique (*l'homme qui prononce un serment*), et le troisième l'action (*Quand une personne a évoqué une action future, elle hoche la tête pour en garantir l'accomplissement*). Dans cette phase de simple présentation, ce que je veux retenir, c'est la chose attendue chez toute personne. En l'espèce, la correspondance entre sa pensée, son discours sur l'agora, et son comportement, puisqu'un discours ne signifie quelque chose que parce que nous considérons que notre interlocuteur pense ce qu'il dit, et que ce dernier accomplira ce qu'il annonce. Sous cet angle, il apparaît donc que l'une des fonctions premières de la langue, c'est de *faire voir* ce qui par définition est crypté, la pensée<sup>171</sup>. Et en tant que telle, une parole ne rejoint sa valeur standard que lorsque celle-ci forme une combinaison précise : (Penser *A* + Dire *A* + Faire *A*). C'est ce que Socrate intitule l'*accord dorien*.

« En effet, lorsque j'entends discuter, au sujet de la vertu ou d'un savoir particulier, un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient (Ὅταν μὲν γὰρ ἀκούω ἀνδρὸς περὶ ἀρετῆς διαλεγομένου ἢ περὶ τινος σοφίας ὡς ἀληθῶς ὄντος ἀνδρὸς καὶ ἀξίου τῶν λόγων ὃν λέγει), je me réjouis sans mesure de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie qui règnent entre l'homme et son discours (χαίρω ὑπερφυῶς, θεώμενος ἅμα τὸν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα ὅτι πρέποντα ἀλλήλοις καὶ ἀρμόττοντά ἐστι). Un pareil homme est à mon avis un musicien accompli (Καὶ κομιδῇ μοι δοκεῖ μουσικὸς ὁ τοιοῦτος εἶναι), celui qui produit le plus bel accord (ἀρμονίαν καλλίστην ἡρμοσμένος), non par sur une lyre, ni non plus sur des instruments visant à divertir, mais dans les faits sur sa propre vie (ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον), en faisant s'accorder ses paroles avec ses actes (σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα) selon le mode authentiquement dorien (ἀλλ' ἥπερ μόνη Ἑλληνικὴ ἐστὶν ἀρμονία). »<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Richard Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne, Deuxième partie, L'âme immortelle et le corps, La ψυχή*, traduction Barbara Cassin, Armelle Debru et Michel Narcy, Seuil, 1999, p. 122-124.

<sup>171</sup> « On peut appeler le *physique* tout ce qui dans l'espace est immédiatement donné à tous ; d'autre part, on appellera provisoirement le *psychique* ce qui n'est immédiatement donné qu'à un seul, et qui, pour les autres, n'est connu que par analogie. » Ernst Mach, *La connaissance et l'erreur*, Chapitre I, *Science et philosophie*, traduction Marcel Dufour, Flammarion, 2001, p. 11.

<sup>172</sup> *Lachès*, 188c-e, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

Afin de comprendre ce qu'implique l'accord dorien, nous devons en revenir au contexte de ce passage. Au début du *Lachès* se trouvent plusieurs protagonistes s'interrogeant sur la façon d'inculquer l'art du combat à leurs enfants. Et pour déterminer quel enseignement retenir, les différents interlocuteurs procèdent par comparaison. Tout d'abord on cherche à déterminer qui pourra participer à ce débat en se fondant sur les vécus respectifs. Il est tenu que si vous avez déjà porté les armes bravement lors d'une bataille, alors on sera d'autant plus enclin à vous prêter attention. Il y a déjà dans l'idée que la valeur d'une parole dépende d'une corrélation avec les actes. Si j'ai agi correctement en la matière, alors je suis légitime pour en parler. Ensuite, on en vient à mettre en parallèle les pratiques dispensées d'une cité à une autre. Attendu que les lacédémoniens excellent en ce domaine, on tient que l'on peut s'en référer à eux. Et là encore, nous comprenons que l'évaluation part d'une correspondance entre les agissements et les discours<sup>173</sup>.

Précédemment, nous avons posé que la figure de l'Étranger chez Platon permettait d'appréhender en quoi reposait la dynamique d'une cité, et ce en comparant différents types de régimes<sup>174</sup>. Car si telle politique était menée par endroit, c'est que les proportions, ainsi que les qualités de ses résidents induisaient certains développements tout en excluant d'autres. Dans ce cadre, l'éloge de l'accord dorien apparaît donc comme une indication quant au genre de vie, et au type de politique qu'affectionne le philosophe. Soit ce qu'il tient pour être authentiquement hellénique. Ainsi, autant Socrate critiquait l'écart entre les pantomimes et les discours devant les tribunaux d'Athènes, autant celui-ci respecte un milieu où la norme se situe exactement à l'opposé, une cité où chacun de ses éléments veille à conformer ses comportements à ses propos au regard d'un principe directeur.

Après, ayant à plusieurs reprises tablé qu'une parole ne vaut qu'au regard de l'expérience, il est acquis que ce n'est pas le nombre qui devrait peser lors de cette discussion, mais bien la nature de l'interlocuteur. En résumé, pour trouver notre réponse, il nous suffit d'identifier l'expert. Conclusion qui en creux constitue une critique de la démocratie, régime où par définition la voix de l'ignorant compte tout autant que celle du savant, ou du compétent. La focale s'étant déplacée de la technique au technicien, Socrate admet que la discussion doit bifurquer, et ce en reconnaissant que leur questionnement requiert en fait de savoir qui est le meilleur

---

<sup>173</sup> « (...) : je pense que s'il y avait là quelque chose d'important, cela n'aurait pas échappé aux Lacédémoniens, eux qui ne se soucient de rien d'autre dans la vie que de chercher et pratiquer ce qui leur conférera, une fois qu'ils l'auront appris et pratiqué la supériorité sur les autres à la guerre. » *Ibid.*, 182e-183a.

<sup>174</sup> Le développement de cette idée se trouve dans le sous-chapitre 3.2 – *L'Apologie en tant que point de fuite*.

conseiller. Et là, son ami Nicias averti la petite assemblée que nous arrivons enfin véritablement au cœur du sujet. Puisque pour ce dernier, l'objectif premier du philosophe a toujours été de sonder les âmes au travers de joutes oratoires.

Dans ce schème, nous saisissons que la conversation n'était qu'un prétexte au dévoilement de leur nature. Ici, je veux faire remarquer que si nous avons en premier lieu étudié la parole, c'est dans la mesure où celle-ci était considérée par le philosophe comme étant une empreinte analogique et observable de l'âme. Ensuite, nous avons découvert que le grand nombre raisonnait aussi de la sorte, puisque selon le système de défense adopté, il était permis aux juges de statuer sur l'appartenance des citoyens à tel ou tel groupe. Appartenance qui par extension indiquait votre code moral, ainsi que votre type de psyché, soit votre rapport aux choses. Sous cet angle, nous comprenons que si chacun est capable de former des attentes à l'écoute de son vis-à-vis, c'est que de part et d'autre, le discours est considéré en tant que révélateur des êtres. Si je tiens donc l'accord dorien pour un *standard*, ce n'est pas seulement parce qu'une parole devrait remplir ces critères pour être pleinement significative, c'est aussi que cette conception des choses est communément acceptée.

Partant de là, nous tenons que si la parole dévoile médiatement l'âme pour tout le monde, alors les actes le font tout autant, et que la nature d'une parole vaut argument. Cependant, il doit être précisé qu'il ne s'agit pas d'un argument d'autorité, et ce au sens où un discours serait vrai ou recommandable à cause de l'étiquette que porte un individu. Si je respecte l'expression de mon interlocuteur, ce n'est pas parce qu'il a été désigné comme étant crédible ou bon par les plus nombreux ou un tel particulièrement renommé, c'est juste que les actes de ce dernier correspondent effectivement à ce qu'il me laisse entendre<sup>175</sup>. Reste que si nos débateurs en viennent à comparer les paroles en fonction de ce critère pour les évaluer, c'est qu'il y a un écart entre la norme et ce qui devrait être la règle. Il faut donc appréhender cet accord type en tant que maître-étalon. Ainsi, nous en déduisons que dans les faits il y aurait au moins deux principaux genres de locuteurs. Un premier que nous tiendrons de nature dorientale, et un second que nous qualifierons faute de mieux pour l'instant de non-dorien. Sachant que notre recherche n'avancera que grâce au décryptage de tous les types de citoyens, nous devons nous en arrêter à l'obstacle qui ressort des commentaires de Socrate.

---

<sup>175</sup> « Et le Laconien dit qu'il n'y a pas et qu'il n'y aura jamais d'art authentique de la parole sans lien à la vérité. » *Phèdre*, 260e, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.



Car si l'on prend en compte sa représentation physicienne des âmes, il appert qu'une parole ne saurait valoir par son seul aspect discursif. En clair, un observateur doit prêter attention non seulement à ce qui est exprimé, mais aussi à ce qui est accompli pour déduire la pensée véritable de son vis-à-vis. La difficulté est donc triple, puisque votre interlocuteur peut aborder apparemment un thème tout en évacuant un autre, et ce tout en effectuant autre chose que ce qu'il déclare frontalement. Nous avons le cas lors des procès, où il s'agit plus de témoigner de son appartenance politique que de son statut éthique. Sur un plan méthodologique, afin de saisir la nature d'une personne, nous sommes ainsi dans l'obligation d'apprendre à naviguer entre les trois dimensions de sa parole (psychique, publique, matérielle).

Pour l'instant, ce que Platon nous enseigne au sujet des discours, c'est donc plutôt de nous en défier, et à plus forte raison si nous sommes en démocratie. Car ce n'est pas parce qu'un citoyen s'affiche publiquement comme agissant en vue de la justice, que nous devrions le prendre au mot. Et ce puisque dans les faits rien n'empêche une personne de se départir de la fonction première de la langue, attendu que chacun peut déclarer autre chose que ce qu'il a dans son cœur, ou se libérer de ses promesses dès qu'il le juge opportun. Il faut noter que cette conception toute philosophique des discours est là aussi largement partagée. Sans quoi l'on ne s'encombrerait pas d'un protocole comme le serment pour s'assurer que l'on contracte un accord dorien. Conscient de cet écueil, je vais d'abord lister les différentes combinaisons de paroles possibles, puis les classer, et ce afin de les relier selon les circonstances entourant leur génération. Mais avant cela, vont être justifiés le cadre ainsi que les perspectives qui seront adoptées pour poursuivre notre réflexion.

« Si donc vous le souhaitez, nous effectuerons d'abord notre recherche sur ce qu'est la justice dans les cités ; ensuite, nous poursuivrons le questionnement de la même manière dans l'individu pris séparément, en examinant dans la forme visible du plus petit sa ressemblance avec le plus grand. »<sup>176</sup>

La question étant aussi de savoir comment procède le philosophe pour déduire les suites d'évènements les plus probables, ce passage vaut par deux aspects dont l'un a trait à la justice, et l'autre à la transmission de sa technique. Il faut préciser que ce qui est entendu ici par *justice*, ce n'est plus seulement l'idéal, mais aussi le contexte offert par les tribunaux. En effet, lors d'un procès, ce que nous observons, ce sont des citoyens de tous bords politiques exposés

---

<sup>176</sup> *République*, II, 369a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

à un risque certain s'ils sont reconnus coupables. Ainsi, la condamnation peut aller d'une amende conséquente, à l'exil, ou encore à la mort. Même s'il y a une gradation quant à ce qui sera subit, reste que si l'individu ne parvient pas à convaincre de sa nature, alors il sera plus ou moins durablement affecté. Si l'évocation de la justice présente un intérêt méthodologique, c'est que de par la pression sociale exercée sur la psyché du sujet, nous avons là un moyen de révéler sa partie cryptée. Et c'est en raison de ce point précis que j'estime que ce cadre particulier est un révélateur des natures probant, car il nous dévoile si effectivement une personne veut et tient à faire ce qu'elle professe en la matière<sup>177</sup>.

Je dois préciser que cet angle d'approche n'a rien d'inédit, mais se veut être un simple calque de la grille d'analyse proposée par Socrate. Pour rappel, c'est en prenant appui sur la redondance des décisions prises en fonction de ce même critère que le philosophe s'autorise à attribuer à chaque parole sa valeur idoine. De la sorte, si nous prenons en compte les comportements les plus généralement observés durant la dictature des Trente, ou devant les tribunaux, il se dégage de tous les possibles un rapport aux choses type quand les citoyens lambda conçoivent un danger. Et dans ces cas particuliers, nous verrons alors le plus souvent chez les ignorants une absence de correspondances entre les principes affichés et les conduites qu'ils adoptent. La raison étant que ces derniers ne peuvent plus (se) mentir sans entraver leur stratégie de profit ou de survie. Ainsi, lorsque Socrate établit des corrélations entre certains changements de circonstances et les revirements de ses concitoyens, il souligne une caractéristique palpable et persistante. Soit le fait que les âmes de ce genre étant d'abord motivées par leur bon plaisir, à défaut de l'obtenir, celles-ci tendent à éviter tout ce qui leur occasionnera des souffrances. C'est dans leur nature, et par là même nous est indiqué ce qu'il y a à attendre d'une majorité.

Il ne s'agit pas pour autant d'un revirement, puisque nous concevons que ce qui anime depuis le début cette catégorie de personnes n'a pas changé, c'est juste qu'en situation de stress les motivations sont plus apparentes. Sous cet angle, ce qui est significatif, c'est que le manquement répété au serment de respecter la loi ou à la parole donnée soit la norme. Et c'est parce que ce piétinement massif de la morale est favorisé par la démocratie que ce spectacle inspire

---

<sup>177</sup> « Pour ma part, je n'ai pas l'expérience des discours de Socrate, mais, à ce qu'il me semble, j'ai déjà fait l'épreuve de ses actes, et, sur ce point, j'ai découvert qu'il pouvait se permettre de beaux discours et de parler en toute franchise. [...] Les sentiments que tu m'inspires remontent à ce jour où tu as affronté le danger avec moi et où tu m'as donné la preuve de ta valeur, celle que l'on doit à juste titre fournir le moment venu. » *Lachès*, 188d-189b, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

le mépris au philosophe. Car Socrate ne peut pas décevantement s'accorder avec des locuteurs au prétexte qu'ils sont plus nombreux, alors même que leur parole ne vaut *en pratique* rien sur le plan éthique. Et ce puisque leur variation est relative à la présence donnée au corps sur l'âme, non au respect de la justice. Il doit être précisé néanmoins qu'une personne peut manquer à sa parole, ou encore masquer ses intentions sans être pour autant condamnable. Donc seront écartés les choix commandés par la pudeur, ou encore tout ce qui ressort strictement des émotions dans la sphère privée (amours, amitiés, etc.). Maintenant qu'a été exposé la raison d'utiliser la justice comme cadre d'étude, la focalisation va porter sur les autres aspects de la méthode platonicienne que je souhaite emprunter.

Nous savons déjà qu'à compter du moment où un trait persiste dans différentes configurations ce dernier peut nous servir de moyen d'identification, la constance exprimant sur le sujet une *nature*. Alors quand le philosophe passe de la cité à l'homme pour chercher ce que peut être la justice, c'est dans l'idée que si une *ressemblance* se dégage sur ces deux échelles, c'est que l'on aurait cerné là l'essentiel. Ainsi, nous comprenons que la φύσις de la justice va nous être rendue intelligible par le croisement des deux approches que nous avons évoquées précédemment<sup>178</sup>. Soit d'une part ce qui est propre à une chose, et d'une autre ce qui la distingue du reste du monde. Tenant Platon pour un physicien, c'est-à-dire un savant portant un discours sur les dynamiques des êtres, et ce relativement à leurs constitutions, je continuerai à l'aide de sa méthode afin de poursuivre la réflexion naturaliste. Dans ce cadre, en un sens la parole sera envisagée au niveau de la cité, en tant qu'elle *ordonne* les relations entre individus, et dans un autre elle sera conçue partant du citoyen. Au niveau de ce dernier nous analyserons la combinaison de sa parole, et au regard de la cité nous opérerons des comparaisons entre locuteurs. Muni d'une appréhension plus complexe des paroles, ainsi que d'une méthode plus fine, je voudrai récapituler les connaissances accumulées jusque-là avant d'aller plus loin, et ce tant pour nous orienter que fixer le cap à prendre.

Au début, nous avons regardé la parole comme un écran sur lequel l'âme se projette. Et si nous étions assez attentifs aux énoncés, nous avons là une indication quant à la nature de notre interlocuteur, et par extension une idée de sa dynamique. Après, ayant découvert que les discours recouvrent plusieurs dimensions, il y avait à prendre en compte en plus de ce qui était annoncé, ce qui était ou non accompli, et ce afin de cerner ce que pensait véritablement

---

<sup>178</sup> Chapitre 2 – Les discours sont des êtres, 2.1 – Les natures des discours.

notre vis-à-vis. Ainsi, en décomposant la chose, nous trouvons trois éléments. Un premier renvoyant à une pensée cachée, pensée qui par la suite devait être couplée (ou non) au discours censé la formuler, la boucle se concluant (ou pas) par l'action prédite. Et dans ce schème, un discours ne serait pas incomplet du fait qu'une personne manque à son serment. Qu'importait que la personne ne dise pas ce qu'elle a sur le cœur, ou ne tienne pas justement ses engagements, etc., puisque dès lors que nous savions décomposer sa parole, nous disposions d'une image plutôt précise de son être. La méthode d'analyse pouvant donc donner lieu à différentes combinaisons, pour évaluer les uns les autres en fonction d'une valeur cadre, nous avons conçu l'accord dorien en tant que standard de la parole<sup>179</sup>.

En la matière, la référence à une localité spécifique permettait de souligner que si le philosophe est tant critique par rapport aux usages les plus répandus en démocratie, c'est que la norme dans ce milieu est loin de correspondre à ce qui devrait être la règle. Et c'est là en son sens ce qui génère la corruption dans ce type de cité. Car à partir du moment où le citoyen lambda peut (se) mentir en toute impunité, il est convenu que la valeur moyenne des discours s'écarte d'autant plus de l'usage attendu. Ce que l'attaque du philosophe vise se situe donc tout à la fois sur un plan éthique, et politique. Puisque si une majorité d'individus tendent à avoir un emploi déceptif de la parole, alors dans pareil environnement les conduites seront d'autant plus viciées. En résumé, si les gens individuellement, ou encore collectivement sont enclins à agir mal, c'est d'abord qu'ils sont portés à mal parler. La conception de notre objet, puis les grandes lignes de la méthode ayant été rappelées, ce qui va nous occuper, c'est regarder la difficulté devant laquelle nous place l'analyse des discours telle que nous l'avions envisagée jusqu'à présent.

« Dois-je répartir ainsi la Justice et la Vergogne entre les hommes, ou dois-je la répartir entre tous ? Zeus répondit « Répartis-les entre tous (Ἐπὶ πάντας), et que tous y prennent part (καὶ πάντες μετεχόντων) ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part (οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν), [...] ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la Justice (τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως). »<sup>180</sup>

<sup>179</sup> La formule est la suivante, soit la conjonction : (Penser A + Dire A + Faire A).

<sup>180</sup> *Protagoras*, 322c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

Ici, Protagoras conçoit la possibilité ainsi que la conservation de l'harmonie sociale au travers des qualités inhérentes aux hommes. Et sous cet angle, il est entendu que si la justice règne ou peut régner, c'est que les individus sont vertueux en raison de leur nature. Ainsi, la paix civile découlerait de la capacité proprement humaine à parler d'éthique, et à respecter l'engagement sur lequel se fonde chaque communauté. Nous avons évoqué plus haut que l'évaluation d'une parole donnée partait d'une corrélation entre les actes et les mots de notre interlocuteur. C'est parce que tu as l'habitude de tenir tes engagements que je prête foi à tes propos. Là, il est compris que si les gens sont en général crédibles, ce n'est pas tant qu'ils aient fait leurs preuves, que par défaut ceux-ci doivent être considérés justes. Dans ce schème, la cité est perçue sous la forme d'un ensemble de personnes capables de s'administrer à l'aide des discours.

Et par définition dudit ensemble et des éléments lui appartenant, en sont exclus tous ceux qui ne sauraient suivre la loi. C'est, nous le comprenons, la contrepartie assurant le fonctionnement de la collectivité. En effet, la cité ne peut se développer correctement, que si et seulement si les hommes la constituant sont adaptés à ce mode de vie policée, alors ne doivent y être intégrés que ceux qui peuvent pleinement y participer. Et c'est là une conception des choses mêlant le social au psychologique qui nous oblige à deux tâches. Ainsi, d'un côté il nous faudra étudier en quoi la circulation des différentes paroles influe sur le devenir de la communauté. Et d'un autre, nous devons établir comment la cité en retour façonne tant les citoyens dans leurs sphères privées, que les relations qu'ils entretiennent entre eux.

Conscients qu'un discours ne saurait valoir que par son aspect discursif, c'est donc au niveau des âmes peuplant la cité que nous devons adopter une autre approche pour avancer dans la recherche. Car jusque-là, l'attention ne s'était portée que sur les discours des uns et des autres dans leur globalité, ainsi seulement ce qui était énoncé de part et d'autre nous permettait d'expliquer les agissements, ainsi que les ressentiments. Et vu que les discours exprimaient une claire opposition, il était plus ou moins facile d'expliquer en quoi la parole participait de la communication des hostilités. Hostilités dont devait suivre un développement spécifique aux démocraties, en l'espèce le rejet par le groupe le plus important en nombre des hommes de bien.

Si nous devons peaufiner la méthode, c'est qu'en procédant de la sorte nous en arrivons très vite à une impasse. Et ce parce que nous tenons d'une part que l'adversité politique découle des oppositions des discours, tout en reconnaissant d'autre part que chacun délivre au fond le

même message. En effet, personne où que ce soit ne se vante d'être mauvais, c'est d'ailleurs plutôt le contraire qui est observé. Alors comment des gens qui se prétendent tous plus vertueux les uns que les autres peuvent en venir à se déchirer tandis qu'ils affirment dans le même temps respecter le pacte civil ?

Nous tenions auparavant que si nos deux principaux types de citoyens en venaient à s'opposer si farouchement, c'est qu'ils s'étaient disputés quant à ce qui était juste, bon, etc. Et sous ce prisme, nous concevions que certains sentiments suivaient des discours. Sentiments qui induisaient à la fin des conduites en accord avec les natures respectives des différents interlocuteurs. Le problème, c'est qu'après avoir écouté Protagoras, nous ne saurions imputer plus longtemps aux paroles la cause des discordes. Et ce parce que les différents protagonistes sont censés vouloir au fond la même chose. Partant de ce nouveau constat, il serait effectivement difficile de poser que des hommes s'affrontent, alors même qu'ils soutiennent apparemment un seul idéal. Reste qu'alors cette conception des choses paraît pour le moins incongrue, c'est pourtant cette configuration des choses que nous explorons depuis le début.

Car lorsque d'un côté, il ressort des extraits que nous avons parcourus que Socrate se dit innocent, de l'autre côté, il est tout aussi clair que les ignorants se déclarent justes du seul fait de leur verdict. Et ce attendu du fait que condamner, au-delà du caractère performatif, c'est pour le moins affirmer sa probité. Dans ce cadre, siéger à un tribunal, c'est prétendre être vertueux, sans quoi on ne serait pas fondé à s'exprimer sur le sujet. À ce stade nous comprenons donc qu'indistinctement chacun est convaincu d'être juste. Et qu'en raison de l'injonction faite à tout citoyen de demeurer à la hauteur de sa condition d'homme pour être accepté en société, personne ne *peut se présenter autrement* sous peine d'être exclu.

Si à présent l'analyse des natures de la cité s'en trouve d'autant plus compliquée, c'est que dans ce système tout le monde peut *prendre part à la Vergogne et à la justice*, et ce parce que tous au départ sont naturellement habilités à le faire. L'obstacle est le suivant. Si nos explications dudit phénomène de rejet mutuel s'appuient sur notre capacité à différencier un interlocuteur d'un autre en fonction de son discours, notre hypothèse se trouve soudainement mise à mal, si la variation n'est en fait que d'ordre superficiel. En clair, il semble pour le moins difficile, voire contradictoire, de distinguer objectivement deux personnes, et ce à compter du moment où celles-ci prétendent être attachées *pareillement* à un même idéal. Et si nous devons continuer à soutenir ce que nous avons défendu dès l'entame de notre réflexion, la ques-

tion serait de savoir de quelle façon devrions-nous comparer les gens de divers horizons, s'ils disent au fond la même chose. Alors est-il véritablement possible de continuer d'expliquer que des citoyens de diverses sortes s'opposent en raison de leur discours éthique respectif, et ce tandis que tous pensent et affirment honorer la justice ?

Jusque-là nous avons observé les propositions de Socrate sur ses concitoyens sans faire de grandes distinctions entre ce qu'une personne pensait, ce qu'elle affirmait publiquement, et enfin ce qu'elle faisait. Alors que c'est pourtant au travers de la corrélation de ces trois types de données que Platon a su nous instruire sur les ressorts de la mécanique de la cité. Car tout le long de ses démonstrations, le philosophe ne faisait que souligner ce qu'il avait au préalable observé. À savoir que selon que les circonstances soient plaisantes ou angoissantes, la nature d'une personne était révélée par sa propension à tenir parole. Partant de ce constat, c'est là où la conception des discours sous la forme de combinaisons va nous être d'une grande aide. Car en se les représentant comme suit, soit (Penser  $x$  + Dire  $x$  + Faire  $x$ ), nous serons en mesure de comparer plus précisément les interlocuteurs entre eux, et ce quand bien même ceux-ci tiendraient apparemment le même type de propos. Afin d'implémenter ce nouvel appareillage conceptuel, je vais isoler les invariants de notre équation, soit les trois langues qu'une personne pratique pour interagir dans la cité. La première langue à être étudiée ici sera la pensée, pensée qui s'apparente selon Platon à un prototype du dialogue, soit une adresse à soi comme un autre.

« Pensée et discours sont, en réalité, la même chose (Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν), mais n'avons-nous pas réservé le nom de « pensée » à ce dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence avec elle-même (πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ'αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;) »<sup>181</sup>

« Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense ; rien d'autre que dialoguer (Τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι), s'interrogeant elle-même et répondant (αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη), affirmant et niant (καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα), [...]. De sorte que moi, avoir des opinions j'appelle cela parler, et que l'opinion je l'appelle un langage, prononcé, non pas bien sûr à

<sup>181</sup> *Le Sophiste*, 263e, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. »<sup>182</sup>

Ce sur quoi je vais porter l'attention, c'est sur le fait qu'ici la langue soit conçue sous la forme d'un *rapport*. C'est un point qui a déjà toute son importance, et ce puisque nous avons saisi que c'est partant de là que deux personnes peuvent concevoir une même chose de façon opposée. Ainsi, il est entendu que dans son espace psychique, le locuteur a toute latitude pour se représenter les choses comme il l'entend. Ensuite il comparera ses projections discursives du monde matériel jusqu'à ce qu'il parvienne à se décider sur la voie à suivre. Il doit être précisé que la notion de monde matériel englobe les autres consciences, attendu que les craintes, désirs, etc. de mes interlocuteurs participent à la réalité commune bien qu'inscrits dans leurs psychés respectives. En clair, un sentiment, et ce tout comme une parole, peut avoir un effet au même titre que n'importe quel autre acte. À la fin de ce processus, la personne communiquera (ou pas) et effectuera (ou pas) la pensée élue selon des circonstances qui nous appartient encore à déterminer. Maintenant, ce qui manque à savoir, c'est comment une personne pèse sur elle-même pour opérer ce type de choix entre différentes propositions possibles.

« (...), ce discours me semble vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme (φαίνεται μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν), comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire (τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον). Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire (καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ), c'est cela qu'on entend par « plus fort que soi-même (τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ) ». »<sup>183</sup>

En l'espèce, il est clairement entendu que le discours nous laisse entrevoir quelque chose de l'état de l'âme, au sens où le premier indique la constitution de la dernière. Et sans trop nous écarter de la définition tripartite que nous en fait Platon dans la *République*, nous pouvons nous la représenter comme bipolarisée. Avec d'une part l'intellection, et de l'autre les plaisirs. Ainsi, nous comprenons que chaque décision appert en amont résulter d'un vote entre ces deux pôles<sup>184</sup>. Et selon que le citoyen aura opté régulièrement pour le *pire* ou le *meilleur* en

<sup>182</sup> *Théétète*, 189e-190a, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

<sup>183</sup> *République*, IV, 431a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>184</sup> « La philosophie platonicienne de l'action repose donc sur deux thèses. Les actions humaines trouvent leur motif dans la source de motivation propre à la partie de l'âme dont elles procèdent. Par ailleurs, les actions rationnelles trouvent leur principe dans l'intellect, qui possède une puissance d'agir ou source de motivation qui lui est propre. » Monique Canto-Sperber, *Platon*, 3. *La philosophie morale*, in *La philosophie grecque*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF, 1997, p. 261.



lui, on saura se faire une idée plutôt précise de son caractère. Le point d'intérêt ici, c'est l'idée d'un rapport à soi comme un autre pour expliquer la gouvernance du corps.

Juste précédemment, nous avons assimilé la pensée à un dialogue interne. Et sous cet angle, réfléchir, c'était se diviser, attendu qu'il s'agissait de trancher entre les différentes alternatives que l'on se représentait à un moment donné. Puisque se projeter, c'était trancher quant à ce qu'il y avait de préférable entre différents possibles, choisir, c'était donc retenir une voix qui nous semble préférable comparées aux autres. Ce choix ne vaut pas dans l'absolu, mais en tant qu'il est relatif à une nature. Là, nous n'observons non plus une personne qui débat avec elle-même, mais qui se débat contre elle-même, et ce au travers de la notion de maîtrise de soi (τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὐτοῦ). Ce qu'il y a de troublant, c'est qu'alors que nous affirmons que les paroles font remonter à la surface les souhaits les plus profonds, l'incapacité à se dominer signe une volonté propre. Ainsi, même lorsqu'un individu se montre faible en optant pour le pire, on considère que celui-ci a cependant une sorte d'emprise sur sa personne. Et ce au sens où le choix qui prédétermine son comportement lui appartient pleinement. Ce qui va nous occuper à présent, c'est de déterminer comment la bascule psychique opère.

« Il faut considérer qu'en chacun de nous deux principes commandent et dirigent (Δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἐκάστω δύο τινέ ἐστων ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε), et que nous les suivons là où ils nous emmènent (οἷν ἐπόμεθα ἢ ἂν ἄγητον) : l'un est un désir inné des plaisirs, l'autre est une opinion acquise, qui aspire au meilleur (ἡ μὲν ἔμφυτος οὐσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). Ces deux principes en nous, tantôt sont en accord (ὁμονοεῖτον), tantôt se combattent (στασιάζετον) ; et tantôt c'est l'un, tantôt c'est l'autre qui l'emporte. Lorsque notre jugement nous mène au meilleur au moyen de la raison et l'emporte, son empire sur nous a pour nom tempérance (ἡ μὲν ἔμφυτος οὐσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). En revanche, lorsque le désir nous tire de manière irrationnelle vers les plaisirs et commande en nous, son règne est appelé démesure (ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη). »<sup>185</sup>

Ce qui faisait problème pour distinguer nos deux principaux types de citoyens, c'est leur point commun, en l'espèce une prétention à la justice. Tous se proclamant de cet idéal, il était pour le moins difficile de tenir qu'ils s'opposent en raison de leur respectif discours sur l'éthique,

<sup>185</sup> *Phèdre*, 237d-238a, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

et ce alors que sur ce sujet en particulier ils semblent s'entendre. Reconnaisant que nous ne saurions continuer d'expliquer le phénomène de rejet en nous appuyant exclusivement sur le volet discursif, soit l'énoncé, nous avons décomposé la parole en trois couches pour ajuster notre analyse. Une parole, ce ne serait plus seulement un discours public, mais aussi une pensée, ainsi qu'une action qui leur seraient conjoints. C'est alors munis de ladite combinaison que nous pouvions évaluer plus précisément la nature de nos interlocuteurs. Ainsi, en nous intéressant à l'aspect psychique de la chose, nous avons découvert qu'il y avait là deux pôles d'élection. Un premier relatif à l'intellection, et un autre lié au plaisir<sup>186</sup>. Et partant de là, c'est selon que la personne tendait régulièrement vers le *meilleur* ou le *pire* que l'on était en mesure de la classer dans la catégorie idoine. Ayant justifié de notre positionnement, nous rattacherons à compter dès maintenant les philosophes à ceux qui s'engagent *naturellement* pour le pôle noble, et les ignorants seront liés à ce qui nous semble ici avilissant.

« Que se passe-t-il, (...), s'il consacre tous ses efforts à la gymnastique et se livre aux plaisirs de la table, mais sans toucher à la musique ni à la philosophie ? [...] Comme un animal sauvage, il s'engage dans toutes ses activités avec violence et brutalité, et il vit dans l'ignorance et la grossièreté, de manière chaotique et disgracieuse. »<sup>187</sup>

Si voter pour le *meilleur* peut se rapporter à l'exercice de la philosophie, c'est que dans ce cas l'individu apparaît plus que tout autre gouverné par *la raison*. Pour exemple, si Socrate a su se dresser quand il le fallait contre des injustices flagrantes, et ce contrairement à la majorité, c'est qu'il était éclairé par le pôle rationnel de son âme. C'est donc en connaissance de causes, soit d'une appréciation raisonnée des choses, ainsi que d'un attachement effectif à l'éthique, que celui-ci a su correctement s'orienter. Dans ce contexte, si la figure du philosophe se détache d'un fond démocratique, c'est clairement de par la nature de ce type de choix. Il pense à la justice, il en parle, et l'applique dût-il en perdre la vie. Et en cela, il incarne parfaitement l'accord dorien. Tandis que si le *pire*, lui, renvoie à l'ignorance caractéristique des choix gouvernant la majorité, c'est que le plaisir prévaut sur toutes autres considérations. L'âme est toujours au contrôle, sauf qu'il est loin d'optimal, attendu que la psyché se corrompt dès lors

---

<sup>186</sup> « La conclusion de Platon est claire : l'âme est dotée de deux éléments, l'émotionnel, appelé θυμοειδής, et l'intellectuel, qui est appelé ici φιλόσοφος. [...] C'est à la lumière de ces conclusions que l'on comprend pleinement le sens d'une remarque contenue dans le livre quatre en conclusion de l'analyse qui tend à démontrer que, dans l'âme de chaque individu, il y a les mêmes éléments, et en même nombre, que ceux qui constituent le paradigme de la πόλις. » Aldo Brancacci, *Musique et philosophie en République II-IV, in Etudes de la République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 103.

<sup>187</sup> *République*, III, 411c-e, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

qu'elle se soumet à ce que lui dicte son corps (*lorsque le désir nous tire de manière irrationnelle vers les plaisirs et commande en nous, son règne est appelé démesure*). Sous cet angle, il est donc tenu que le rapport faussé aux choses constitue une forme de dysfonctionnement de l'âme, et qu'il lui est par-là dommageable.

Les conclusions que nous pouvons en tirer à ce stade, c'est que la partition politique de la cité commence dans les psychés. Et ce puisque tant le philosophe, que l'orateur-tyran, que le citoyen-enfant ne se projettent déjà plus ni vers les mêmes choses, ni de la même façon en s'exprimant. En effet, quand bien même tous se prononcent en faveur de la justice, il est manifeste qu'ils ne s'entendent pas sur ce qu'il y a à entreprendre, parce qu'à l'origine leurs choix sont loin d'être identiques. Ainsi, là où une minorité s'évertue d'achever le meilleur, une majorité au contraire se complait en s'adonnant au pire. Ce processus advenant dans l'intimité du sujet, à moins d'être connaisseur de la nature humaine, nul ne peut avoir connaissance de ce débat interne, sauf si l'intéressé décide d'en faire la publicité. Ce qui nous conduit à la seconde langue, soit celle pratiquée sur l'agora.

« La rhétorique ne serait-elle pas donc pas dans son ensemble un art de conduire les âmes au moyen des discours (ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διαλόγων), non seulement dans les tribunaux et dans toutes les autres assemblées publiques (οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι), mais également dans les assemblées privées (ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις) ? »<sup>188</sup>

Pour cette dernière citation, il n'y aura pas besoin d'en appeler à un long commentaire, les dialogues socratiques illustrant dans leur entier ce dont il est question. Le locuteur dit (ou pas) ce qu'il pense à un auditoire ne se limitant plus à sa seule personne. Même si tous les gens ne détiennent pas le même degré de connaissance des natures des paroles, connaissance dont la rhétorique n'est que la basse exploitation, reste un effet commun, soit *conduire les âmes*. En clair, il y a dans l'idée qu'en informant publiquement sur ses propres choix, on peut influencer en son sens (ou non) les autres. Les questions précises sur la réception du discours en fonction du contexte et des combinaisons seront abordées ultérieurement. Vient le troisième élément de la combinaison, soit l'action.

« Le corps, veux-tu dire ? [...], certains disent que c'est le « tombeau » de l'âme, dans la mesure où elle y est

<sup>188</sup> *Phèdre*, 261a, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.

présentement ensevelie. D'autre part, comme c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie (καὶ διότι αὐτὸ τοῦτο σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἡ ψυχή), en ce sens aussi, il est correct de l'appeler « signe » (καὶ ταύτη « σῆμα » ὀρθῶς καλεῖσθαι). »<sup>189</sup>

Considérer l'action en tant que langue, est un parti pris qui mérite justification. Tout d'abord, il ne s'agit pas de profiter d'un glissement sémantique, ou d'une métaphore pour faire avancer artificiellement la démonstration. Si je tiens les actions d'un homme pour une langue, c'est que dans les corrélations établies par Platon, ce sont les actes qui nous indiquent ce qu'il en est des psychés des acteurs plus sûrement que s'ils s'étaient s'exprimés à voix haute (*c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie*). Mais les actes ne sauraient être à eux seuls des révélateurs, car il n'en demeure pas moins de risques de déceptions. Et c'est pour les déjouer que l'étude de la nature des choses va porter sur les tribunaux, ainsi que sur les temps de guerre. Sous cette optique, concevoir l'action d'une personne en tant que partie intégrante de son expression, ce sera révéler le raisonnement sans lequel sa nature ne pourrait être établie. Et si l'action d'une personne peut servir d'indice, c'est qu'au départ tout comportement résulte du développement d'un discours dans la psyché. Car pour entreprendre une chose, il faut bien l'avoir envisagée au préalable<sup>190</sup>. La question de la traductibilité des actes en discours fera plus loin l'objet du traitement approprié. Maintenant qu'ont été répertoriés les trois niveaux de discours, nous allons comparer à nouveau nos types de locuteurs. Partant du principe que si un homme est identifiable, c'est en raison du rapport particulier qu'il aura su tisser entre ces trois langues, nous allons examiner les deux principaux cas de figures.

#### **4.3 – Comparaison des paroles de nature socratique à celles de nature démocratique**

« (...), il faut que sans détour je t'annonce ma résolution, telle que je l'accomplirai et que je pense la réaliser. Car il est pour moi aussi haïssable que les portes de l'Hadès, celui qui recèle une chose dans son cœur, et en avoue une autre. Ainsi donc, en ce qui me concerne, ce que je dirai est aussi ce qui se réalisera. »<sup>191</sup>

<sup>189</sup> *Cratyle*, 400c, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

<sup>190</sup> « Socrate – Nous entreprenons une action lorsque nous croyons savoir ce que nous faisons ? Alcibiade – Oui. » *Alcibiade*, 117d, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>191</sup> Citation extraite de l'*Hippias mineur* 365a elle-même issue d'un passage de l'*Iliade*, IX, 308-314, traduction Jean-François Balaudé, Librairie Générale Française, 2004.

Première configuration, nous retrouvons l'accord dorien, la combinaison idéale donnant sa valeur standard à la parole. Le message généré dans la psyché, puis celui exprimé correspondent à l'action du locuteur. C'est l'usage requis en théorie et en pratique de tout un chacun avec ce médium. Si une personne s'est racontée qu'elle quitterait son domicile, elle le dit à qui de droit et ensuite elle le fait. C'est la parfaite harmonie. Dans cet exemple, le contexte relevant du banal, il serait pour le moins difficile d'en tirer la moindre indication exploitable. Et c'est pour cette raison qu'afin de vérifier la systématisme du rejet du discours philosophique, ne vont être retenus ici que les cas critiques. Ceux où en dépit du danger, l'interlocuteur expose le fond de sa pensée, puis traduit sa parole en actes, ou quand l'homme est fidèle à sa promesse.

« Ne te semblais-je pas me défendre à travers ma vie ? Ensuite, il lui demanda : comment ? Par le fait de vivre en ne faisant rien d'injuste, je pensais cela être la plus belle des défenses (Ὅτι οὐδὲν ἄδικον διαγεγένημαι ποιῶν· ἦνπερ νομίζω μελέτην εἶναι καλλίστην ἀπολογίας.). »<sup>192</sup>

Xénophon nous représente Socrate comme concevant sa vie, soit l'ensemble de ses actes, en tant que preuve de ce qu'il a voulu en son âme puis proclamé au sujet de la justice. Nous nous étendrons plus longuement sur les différents aspects de son cas extrême face aux institutions judiciaires. Nous savons que leur relation est née sous le signe de l'incompatibilité. Ce qui peut être dit dans cette phase de présentation, c'est que si les discours publics du philosophe se sont traduits en acte, c'est que ses actes traduisaient déjà ses pensées. Et à ce niveau, il serait légitime de penser que c'est la combinaison seule de sa parole qui le condamne en marquant son isolation. Le philosophe serait le seul dépositaire d'un message prônant une observation rigoureuse de la justice. Sauf que comme nous l'avons vu au travers du mythe de la répartition de la justice, il appert que Socrate est loin de se distinguer du reste de la population, et ce puisqu'il s'inscrit dans la norme des discours ambiants.

« (...), et que l'on affirme que tous les hommes doivent affirmer qu'ils sont justes (καί φασιν πάντα δεῖν φάναι εἶναι δικαίους), qu'ils le soient réellement ou non (εἴαντε ὧσιν εἴαντε μή), et que celui qui ne fait pas au moins semblant d'être juste est un fou ; tant il est nécessaire qu'un homme (ὡς ἀναγκαῖον), quel qu'il soit, prenne part à la justice d'une manière ou d'une autre (μετέχειν αὐτῆς),

<sup>192</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 3, traduction Eugène Talbot.

sous peine de ne plus figurer au nombre des hommes (ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις). »<sup>193</sup>

Les mots ci-dessus sont la suite de la démonstration de Protagoras. Ce dernier, cherchant à imposer que la vertu est enseignable, en est passé par le fait d'abord que chacun est doté *naturellement* de justice, et cela suffit amplement pour se prononcer sur le sujet. Cela, c'est pour le mythe. Mais dans les faits, le sophiste convient qu'il n'y a nul besoin d'être juste. Son argumentaire se partage entre d'une part ce qui ressort de l'expression publique, et d'autre part ce qui tient de l'action. Selon lui, au vu du contrat tacite entre citoyens, à savoir vivre en paix parmi ceux de son espèce, ce qui est demandé à chaque homme, ce n'est donc pas d'être juste, mais de le prétendre suffisamment bien. Sachant que la seule traduction acceptable des conduites respectives, c'est celle qui déclare une personne juste, nous comprenons que Protagoras n'enseigne pas la vertu, mais l'art d'être crédible en ce domaine. Car présenter ses actes comme découlant d'intentions mauvaises aurait signifié publiquement son hostilité à la communauté. La continuation de l'ensemble étant étroitement liée à l'attitude de chacun, le discours type sur l'éthique a donc pour fonction de tracer les bornes que nul ne saurait franchir sans affecter sa personne, et la cité dans son entier.

Par voie de conséquences, la vie d'un citoyen, qu'il soit philosophe ou non, est la réponse matérielle à une question éthique de fond. Se déclarer innocent, c'est réclamer son droit à vivre en paix, et assurer son monde que ses intentions ne porteront pas atteinte aux autres justiciables. Et c'est à ce titre que le message de Socrate n'est donc pas seulement un discours précis, mais aussi type. Donc, derrière le comportement de chaque homme vient poindre sa réponse à la demande permanente de cohésion sans laquelle la cité ne saurait perdurer. Si l'éthique n'est pas un exercice qui se pratique en solitaire, c'est que l'enjeu est toujours double, avec d'une part le sort de l'individu, et de l'autre celui de la cité. Et c'est en raison de cela que chaque passage d'un citoyen devant un tribunal est un moment critique tant pour l'élément, que l'ensemble auquel il appartient. Car, sans la prétention sur l'agora de tous à l'alignement des pensées et des actes sur cet idéal, la défiance serait généralisée, et il ne tarderait certainement pas à en suivre une guerre civile. Conscient du fait que tout le monde doit tenir sur ce sujet le même discours que Socrate, l'objectif est maintenant de savoir comment ce dernier parvient à se faire rejeter alors qu'il assure de son innocence.

---

<sup>193</sup> *Protagoras*, 323b-c, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

Le problème, c'est que si tout le monde doit se dire juste, ce discours type à lui seul ne peut plus servir de preuve. Son usage étant obligatoire, il indiquerait plus l'observation d'une règle sociale contraignant l'expression que de véritables intentions. Et sans quoi il n'y aurait nul besoin des institutions judiciaires afin de savoir si un acte est mauvais. Car il suffirait de se déclarer innocent pour être reconnu comme tel. En plus de la difficulté à différencier des discours apparemment *identiques*, se rajoute celle d'avoir à juger des comportements compatibles avec des traductions contradictoires entre elles. Ici, le contenu de *L'Apologie* en est la claire démonstration, puisque nous voyons deux camps qualifier la même conduite soit de juste, ou soit d'impie. Et sous cette optique, la fonction d'un procès apparaît être de décider de la culpabilité en tranchant entre les différents interprètes. Celui qui emportera la décision est le locuteur qui aura su convaincre l'Héliée de la pertinence de sa *version*. Tout le long de sa réflexion, ce qui interpelle Socrate quant à la nature de la cité démocratique, ce sont les verdicts qu'elle prononce. Ils sont trop souvent incohérents. Alors que la parole est censée montrer ce qu'il en est tant des intentions que des actions, régulièrement des orateurs corrént des actes indignes au respect de la loi. Comment des comportements qui à la base sont inacceptables se retrouvent par la magie des discours recevables ? Et alors que tous prétendent *participer* à la justice, pourquoi autant d'innocents échouent à convaincre leurs semblables ?

« Car tout homme croit que l'injustice lui est beaucoup plus avantageuse individuellement que la justice, (...). Si quelqu'un s'était approprié un tel pouvoir et qu'il ne consentit jamais à commettre l'injustice ni à toucher au bien d'autrui, on le considérerait, parmi ceux qui en seraient avisés, comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. Ils n'en feraient pas moins son éloge en présence des autres, se dupant mutuellement dans la crainte de subir eux-mêmes une injustice. Voilà comment se présentent les choses. »<sup>194</sup>

Nous voilà passer au deuxième cas de figure, celui incluant tous ceux dont la parole n'a pas la valeur de celle de Socrate. Les actes correspondent à ce que la personne désire d'injuste dans la psyché, mais elle les interprète sur la place publique de façon tolérable. Maintenant, le problème est de savoir comment ce genre d'individu parvient à rendre permmissible ce qui par définition est interdit. Dans le passage ci-dessus, il est posé que si nombre de gens proclament observer la loi, ce n'est pas au nom d'un amour inconditionnel de la justice, mais parce qu'ils craignent une sanction. Et afin de le démontrer, Glaucon en passe par sa version du mythe de

---

<sup>194</sup> *République*, II, 360c-d, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

Gygès<sup>195</sup>. Celle où un berger, qui trouve un anneau lui permettant de devenir invisible, accède au pouvoir suprême après s'être rendu coupable de nombreuses forfaitures en toute impunité. Glaucon explique que si on présentait à la majorité un homme refusant d'user de cet anneau ils le *considéreraient comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes mais n'en feraient pas moins son éloge en présence des autres*. Là est notée la différence entre le discours de la psyché et celui de l'agora qui caractérise la nature non-dorienne.

Et lorsque Platon expose au sujet de l'anneau de Gygès d'un côté ce que le grand nombre en pense, et de l'autre ce qu'il en dit, il fait bien plus que le simple constat d'une dichotomie. Nous savons la nécessité qu'il y a pour chaque citoyen d'arguer qu'il respecte la loi, à moins de vouloir être exilé ou tué. Le fait est qu'attendu la contrainte sociale, tout le monde se sent obligé de dire ce qu'il faut. C'est une question de survie. Le locuteur aura tendance lorsqu'il parle en public à donner une signification acceptable par les autres de ses actes afin de ne pas paraître comme une menace. Et au vu de cela, il appert que le discours sur la justice est celui dont la valeur doit être la plus sous-évaluée, puisqu'il est usité majoritairement en tant que moyen, et non comme une fin. Car si des gens sont polarisés par le plaisir, il est tenu que le mot *justice* dans leur bouche n'est qu'un moyen pour dissimuler le caractère inique de leurs actions. Parler de la sorte, c'est ainsi s'assurer de conserver la vie, tout en contrevenant aux règles qu'ils prétendent honorer alors qu'ils les foulent aux pieds<sup>196</sup>. Mais bien que l'ascension politique de Gygès soit un mythe, ce dernier ne nous en dévoile pas moins la véritable nature de la cité, et ce sous deux angles opposés. D'un côté en expliquant comment le philosophe échoue devant les tribunaux, alors qu'il semble avoir tous les atouts pour attester de son innocence. D'un autre en montrant comment les institutions se laissent si souvent bernier, alors que les raisons de mentir sont si patentes.

Si le cas du philosophe regarde aussi l'ensemble, c'est que le verdict du premier est en creux celui du dernier, sa condamnation faisant sens avec la concomitance des acquittements des coupables. Et sous cette optique, l'anneau de Gygès illustre l'usage transgressif que le grand

---

<sup>195</sup> Sur le sujet de l'anneau Gygès, je renvoie à l'étude précieuse de Jacob Howland in *Études sur La République de Platon 2, De la science du bien et des mythes, Raconter une histoire et philosopher : L'anneau de Gygès*, traduction Fulcran Teisserenc et Jean Dixsaut, Vrin, Paris, 2005.

<sup>196</sup> « (...), l'homme injuste ne manque pas d'imagination, mais son imagination est curieusement limitée. (...) il ne peut pas se mettre à la place d'un autre, parce qu'il ne peut pas s'envisager comme un autre. Il manque de ce que nous pouvons appeler imagination sympathique. (...) Il ne peut pas davantage se former une conception adéquate de sa propre identité morale. (...), et parce que sa compréhension de soi ne s'étend pas au-delà de son imagination du spectacle qu'il offre aux autres, (...). L'injustice est par conséquent liée à un défaut d'imagination interprétative. » *Ibid.*, p. 270.



nombre fait de la parole. En effet, un locuteur ne réussit à mentir sur la place publique qu'à d'autres se mentant déjà en leur for intérieur. L'invisibilité appert ici donc comme la métaphore d'un aveuglement collectif préalablement entériné dans les psychés. Car si pareil travestissement discursif des faits est accepté de beaucoup, c'est que chacun d'eux défendent avant tout leur propre comportement. C'est une question de reconnaissance, elle doit être mutuelle afin d'être fonctionnelle. Le principe qui n'a de principe que le nom est le suivant. Si tu agis comme moi, et que je n'accepte pas la traduction favorable de tes actes, alors de fait je me condamne.

Ainsi, pour un juge reconnaître l'innocence de façade de l'accusé, c'est d'abord se dédouaner. Et en imposant de la sorte une seule traduction *valable* à leur comportement, les éléments appartenant à la majorité s'assurent que quand viendra leur tour, ils pourront bénéficier d'un verdict clément. La fréquence d'absolutions et de condamnations erronées est donc tout à la fois l'expression du jeu des proportions dans la cité, ainsi que de la spécificité du philosophe. La différence de ce dernier, ou sa nature, ne détermine donc qu'en partie sa perte. Car si l'homme socratique se voit si souvent ostracisé, c'est que toute autre traduction de ses actes incriminerait les conjurés. Dans ce système, les deux parties opposées ne peuvent être reconnues justes en ce même instant. La règle interdisant à quiconque de se déclarer injuste, les tribunaux n'ont pas d'autre choix que de se prononcer en rejetant ceux dont la parole est incompatible avec la leur. Mais qu'en est-il quand l'homme n'a de compte à rendre qu'à lui-même ? Connaissant le fond de sa pensée, sa discordance le condamne-t-il ? Et si oui, dans quelle mesure ?

Alors qu'aux yeux du grand nombre l'orateur semble réussir, puisqu'il convainc l'Héliée de sa traduction, à contre-courant Socrate conçoit l'absence d'accord dorien en tant qu'échec, et ce tant à un niveau personnel que collectif. Je ne m'attarderai pas trop sur l'aspect collectif sachant qu'il sera traité plus en profondeur ultérieurement. Le mal dont souffre le discordant impacte la collectivité, en tant qu'il appartient à la majorité. Car nous comprenons bien que si autant de gens en venaient à se comporter comme Gygès, soit pensaient injustement tout en présentant de façon acceptable des conduites qui n'en seraient pas moins iniques, alors tôt ou tard la cité en viendrait à se désagréger. Cela étant posé, il manque à saisir en quoi sa duplicité pourrait lui nuire, alors qu'il ne risque visiblement aucune punition corporelle.

« L'Étranger – Ne considères-tu pas que la maladie est la même chose que la dissension ? (...) La dissension, pour toi, est-elle autre chose que la corruption, à la suite d'un désaccord, de ce qui est apparenté par nature ? Théétète – Aucune autre chose. L'Étranger – Et alors ? Ne voyons-nous pas que, dans l'âme des gens qui se portent mal, les opinions sont en désaccord avec les désirs, le courage avec les plaisirs, la raison avec les chagrins, et, en général toutes choses en désaccord avec toutes ? (...) Mais ignorer c'est le fait de l'âme qui poursuit la vérité mais qui dévie ; c'est de la déraison. Théétète – Tout à fait. L'Étranger – Ainsi donc on doit affirmer que l'âme qui ne raisonne pas est laide et sans mesure. »<sup>197</sup>

Dès l'entame du *Sophiste*, Socrate pointe du doigt l'une des carences principales de la cité, soit une ignorance trop largement répandue. La majorité baignant dans son *ignorance populaire* (216c), cela entraîne des confusions entre trois types de locuteurs au-dessus de la norme. Et afin de dépasser l'apparente similitude entre le sophiste, le politique, et le philosophe, celui-ci demande à ce que soit définie la nature de chacun d'eux. La démonstration vise en premier lieu le sophiste, pour ensuite en passer à sa cible, et ce puisqu'on en vient à juger sa performance à l'aune de sa capacité à *capter* les âmes (223c). L'extrait choisi est un moment charnière du dialogue, en tant que le philosophe note que le mal dont souffrent les ignorants se situe à la même hauteur que celui dont cherche à se prémunir toute cité, soit *la dissension*. Ainsi, l'Étranger comprend qu'une personne ne peut discorder d'elle-même sans se porter d'abord atteinte, et ce parce que la pensée demeure une forme de dialogue, soit un rapport à soi comme un autre. Et en ce domaine, il faut là un minimum d'harmonie, sans quoi la psyché en pâtira grandement.

Qu'importe donc que la manœuvre rhétorique prenne place dans la psyché ou sur l'agora, puisque les séquelles seront dans les deux cas dommageables. En effet, nous comprenons que si ce rapport est vicié dès sa génération, sa toxicité n'en sera pas moins grande au prétexte que seul son artisan y serait exposé. Un homme qui s'empoisonne ne s'empoisonne pas moins au prétexte qu'il est la seule victime de sa manœuvre. Car ne subissant plus de pressions sociales, soit le regard des autres, le discordant se rendra plus facilement malade. Et à moins de s'en remettre au philosophe, médecin de l'âme s'il en est, son état ne pourra aller qu'en empirant. Si l'homme démocratique peut être qualifié d'ignorant, c'est qu'il est dans l'incapacité de calculer la conséquence la plus lointaine de son choix plaisant sur son bien le plus consubstan-

<sup>197</sup> *Le Sophiste*, 228d, traduction Nestor Luis Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

tiel et précieux<sup>198</sup>. Si avoir un rapport faussé aux choses est mal, ce n'est pas seulement parce que cela incite à enfreindre la loi, mais que c'est une violation d'une règle supérieure. Soit que l'âme commande au corps, et non que ce dernier suggère à la première ce qui lui ferait plaisir à chaque instant.

La fonction de ce chapitre a été de vérifier l'hypothèse de départ en l'éprouvant principalement par les dialogues de Platon. En premier, il a pu être soutenu que le cycle de la cité démocratique ne dépendait ni des caractéristiques personnelles des individus engagés, ni des observateurs. Puis dans un second temps, tous les locuteurs se déclarant justes, les paroles ont été conçues sous forme de combinaisons, et ce afin de les distinguer sur des critères autres que verbaux. Enfin, partant de comparaisons entre les paroles socratiques et démocratiques, les verdicts sont apparus résulter d'une question d'homogénéité et d'hétérogénéité entre l'accusé et ses juges. Cela étant fixé, le contrôle de la cité s'orchestrant d'abord au niveau des âmes, l'attention va se focaliser sur la tyrannie qu'exerce le plaisir en démocratie, et ce non plus au travers du seul cadre juridique, mais aussi sous le prisme de la guerre.

---

<sup>198</sup> « Quoi ? sais-tu seulement à quel danger tu vas exposer ton âme ? S'il fallait que tu confies ton corps à quelqu'un, et que tu prennes le risque qu'il s'en porte bien ou mal, tu y regarderais à deux fois pour savoir s'il faut le faire ou non, (...) ; et lorsqu'il s'agit de quelque chose qui a plus de valeur à tes yeux que ton corps, lorsqu'il s'agit de ton âme, de laquelle dépend ton sort, (...), tu ne consultes ni ton père, ni ton frère, ni aucun de tes amis (...). » *Protagoras*, 313a-b, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

## 5 – Plaisir et tyrannie

---

### 5.1 – Dévoilement des intentions, l’anneau de Gygès

Ici, en tant qu’elle définit la nature d’une cité type, il est question de prouver que le rejet du philosophe par la démocratie tient d’une nécessité inhérente à elle-même. Et en tant que la démonstration relève d’une physique, il s’agit d’approcher de façon critique la conception que Platon se fait des choses. Pour établir que la réaction est à la fois redondante, ainsi que caractéristique d’un modèle, attendu que nous relevons la même intrication de spécificités, et non de particularités, il fallait que le rejet apparaisse comme assez systématique pour être indicateur, puis que n’importe quel observateur puisse identifier un seul phénomène au travers des indications du philosophe. En résumé, à partir d’un discours physicien, n’importe qui doit pouvoir se rapporter à la chose évoquée. Car, en tant que la physique identifie, elle doit permettre de reconnaître des *patterns*.

Une fois ces objectifs fixés, il fut décidé d’une méthode afin de les remplir. Tout d’abord, la thèse ayant à charge d’attester tant des natures de la cité en général, que de la singularité du discours philosophique, et de la critique de la physique, il a été opté pour un cheminement se calquant sur les dialogues de Platon. Soit le croisement de deux hauteurs de vue, avec l’une relative au citoyen, et l’autre à l’ensemble auquel ce premier appartient. Ensuite, la justice a été retenue comme cadre pour éprouver les hypothèses justifiant des variations caractéristiques des locuteurs, et des politiques en vigueur. Attendu que les tribunaux permettent d’observer les gens sous stress, c’était là l’occasion de mesurer qui voulait effectivement ce qu’ils professaient. Mais puisqu’il s’est avéré que tous les citoyens sont dans l’impossibilité de se déclarer injustes, la seule analyse des énoncés, ou des agissements conduisait à une impasse. Alors afin de pallier cette difficulté, la parole a été décomposé en trois constantes ; soit la pensée, l’expression publique à autrui, et l’action. Et partant de là, deux natures de paroles ont été dégagées, à savoir la dorienne et la non-dorienne. Voilà en résumé les résultats des premières constatations.

Soit la combinaison d'une parole standard : (Penser  $A$  + Dire  $A$  + Faire  $A$ ). La justice étant l'objet de focalisation, penser à respecter la justice sera considéré comme vrai, donc égale à 1, et *idem* pour défendre la justice dans l'espace public et faire ce qui est juste en toute occasion. Une conjonction n'étant vraie que si tous ses conjoints sont vrais, l'obtention de ce résultat sera jugée harmonieuse, c'est l'accord dorien, il vaudra pour 1. Premier cas de figure, la parole de nature socratique : [Parole de la psyché = 1 + Parole de l'agora = 1 + Parole du corps = 1]. Second cas de figure, la parole est de nature démocratique : [Parole de la psyché = 0 + Parole de l'agora = 1 + Parole du corps = 0]. Compte tenu de la règle de la conjonction, nous obtenons pour le premier :  $(1+1+1) = 1$ , et pour le second :  $(0+1+0) = 0$ . Il ne s'agit pas d'expliquer que le philosophe aurait raison, là où les autres auraient tort du seul fait que la valeur de vérité de leur parole serait différente de la sienne. Mais de savoir comment continuer de situer la source des oppositions politiques dans les discours, alors que ces derniers sont en apparence identiques. Ainsi par l'analyse, il appert qu'en dépit d'une similitude quant à leurs déclarations, les différents citoyens sont en fait clivés. Car bien que disant la même chose de la justice, ils ne peuvent pas s'entendre, et ce puisqu'ils ne veulent pas la même chose en se prononçant à son sujet. L'hostilité de la masse à l'endroit du philosophe est conservée.

Si la chose devait être envisagée partant de la cité démocratique, seule l'opposition entre les paroles serait gardée. Et ce parce que la valeur de vérité au sujet de la justice passe des philosophes au camp des non-philosophes. En effet, par définition dans ce système administré en comptabilisant le nombre de locuteurs adhérant à une position, seul le discours majoritaire est *vrai*, il vaut donc pour 1. Sachant que les hommes de type socratique sont en minorité, la valeur de leur parole ne peut être que fausse, elle vaut donc 0. La présente évaluation ne doit s'entendre qu'au regard de ce qui est admis par ce système politique, les ostracisés n'étant pas plus coupables des faits reprochés, que maladroits en rhétorique. Et par là est retrouvée l'une des principales caractéristiques de la cité démocratique, soit l'incompatibilité entre les deux groupes mise en évidence précédemment. Le processus ainsi que le rejet qu'il génère est réaffirmé, et ce indépendamment des particularités des locuteurs et du point d'observation.

Alors toujours dans la volonté d'asserter que la théorie de Platon nous rapporte à des natures, je voudrai éprouver sa théorie en l'exposant à la lumière du récit de Thucydide. Pour commencer, en tant que son sujet d'étude est la guerre, le risque de mort sera tout aussi indicateur

des intentions que l'est la justice. De plus, son texte étant de facture historique, nous aurions la possibilité de nous en référer à une situation s'étant réellement déroulée pour vérifier le modèle platonicien. Et ici, l'apport serait d'ordre épistémologique. En effet, dans les dialogues socratiques, sauf lorsque Platon renvoie les lecteurs à des situations passées<sup>199</sup>, la démonstration n'est que d'ordre théorique. Et partant de là, les joutes verbales ne pourraient être qu'un agencement d'arguments conçu afin d'appuyer la seule vision de l'auteur, soit une opinion. Dès lors, il pourrait être reproché au philosophe de n'avoir retenu dans sa schématisation que ce qui allait dans son sens. Là en se référant à l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, nous travaillerions sur du concret. Puis si les marqueurs identifiant ce cycle étaient observables durant ce conflit, on ne pourrait pas accuser les protagonistes d'avoir voulu se conformer au dictat d'un penseur. Et la philosophie serait en droit de se réclamer d'une physique.

« La maladie déclencha également dans la ville d'autres désordres plus graves. Chacun se livra à la poursuite du plaisir avec une audace qu'il cachait auparavant. (...), on chercha les profits et les jouissances rapides, puisque la vie et les richesses étaient également éphémères. Nul ne montrait d'empressement à atteindre avec quelque peine un but honnête ; car on ne savait pas si on vivrait assez longtemps pour y parvenir. Le plaisir et tous les moyens pour l'atteindre, voilà ce qu'on jugeait beau et utile. Nul n'était retenu ni par la crainte des dieux, ni par les lois humaines ; (...) depuis que l'on voyait tout le monde périr indistinctement ; de plus, on ne pensait pas vivre assez longtemps pour avoir à rendre compte de ses fautes. »<sup>200</sup>

Si l'anneau de Gygès nous éclaire si bien sur le visage de la démocratie athénienne, c'est en tant qu'il démontre que l'impunité désinhibe la majorité. Le tour de force poétique de Platon reposa dans le fait que ce soit en occultant des corps, qu'il ait su nous dévoiler les psychés. Et à l'aune de ce mythe, la peste appert être un moyen efficace de découvrir les réelles intentions des citoyens. Car si autant de personnes se sont mises à ouvertement bafouer la loi, c'est que chacune *ne pensait pas vivre assez longtemps pour avoir à rendre compte de ses fautes*. Au passage nous pouvons noter que Thucydide désigne comme pôle d'élection des décadents le même que Platon, à savoir *le plaisir*. Là est caractérisée l'âme de nature démocratique, dont la principale finalité est la satisfaction du corps par *tous les moyens*. Ceci est le premier point commun aux constats de ces deux observateurs. Point pouvant accréditer le fait que le physicien ne nous rapporte pas seulement à sa représentation, mais aussi aux cités du même genre.

<sup>199</sup> *Apologie de Socrate*, 32b, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>200</sup> Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, Chap. LIII, trad. J. Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.

Le second point de convergence apparaît lorsque l'historien nous informe que *chacun se livra à la poursuite du plaisir avec une audace qu'il cachait auparavant*. Là aussi son commentaire concorde avec celui que Platon fait sur Athènes<sup>201</sup>. Cité démocratique par excellence, reconnaissable de par sa composition, soit une majorité dont l'attention est captée par la pulsion du moment, et ne se souciant qu'en apparence de la loi. Dans ce cadre, il est compris que ladite *audace* n'est qu'un courage de façade, puisque les intéressés savent pertinemment qu'ils ne risqueront rien en faisant publicité de leurs sombres projets. Et lorsque l'auteur nous précise qu'on la *cachait auparavant*, il pose que le mal dont souffre la cité n'a pas pour point de départ la calamité sanitaire. La nécessité dans les affaires humaines n'exclue pas le choix, car il était dans le pouvoir de chacun de décider de la voie à suivre en pareilles circonstances.

Ici, la peste ne fut que l'opportunité d'achever un programme déjà existant, c'est seulement que jusque-là il ne pouvait être effectué en toute sécurité, constat qui ne va pas sans rappeler les conclusions de Glaucon<sup>202</sup>. Il est à noter que l'intérêt de ce dernier ne portait pas tant sur la possibilité de désobéir à la loi, que sur le fond de la pensée de ses concitoyens. Sa question était celle de l'attachement au pacte fondateur. Et pour lui, il est clair que la majorité ne respectait l'ordre que parce qu'elle vivait sous la contrainte de l'institution judiciaire. Car quand il se figure un homme refusant d'user de cet anneau pour *commettre l'injustice*, il est entendu que ce n'est pas l'artefact magique qui corrompt, mais que l'âme était déjà perdue. Et de là, il peut en être déduit que ceux qui traiteraient du *plus insensés des hommes* un personnage qui choisirait la vertu en présence de l'anneau, sont les mêmes qui se fourvoieraient si la possibilité leur en était donnée. Il y a donc bien une notion de choix au préalable, la circonstance n'impose pas la conduite, la première ne fait que révéler la dernière.

Mais à partir du moment où le citoyen a élu le pire pôle de sa psyché, à moins qu'il consente à se soigner, il est conditionné à agir de telle façon et non d'une autre. Ce que Thucydide pose dans la droite ligne de ce raisonnement, c'est que la plupart des gens pensaient injustement en temps *normal*. La peste n'avait fait que faciliter des passages à l'acte en enhardissant des gens

---

<sup>201</sup> « L'injuste ne sait pas et ne se soucie pas de savoir qui il est en réalité, mais il sait qui il semble à autrui. Sa hardiesse est finalement aussi peu philosophique qu'elle est superficielle : (...), il ne se préoccupe pas de ce qui se trouve sous la surface des choses. (...) Le problème se complique du fait que c'est l'injustice qui assure son succès public, si bien qu'il a inévitablement fait tort à ceux à qui il paraît grand. » Jacob Howland in *Études sur la République de Platon 2, De la science du bien et des mythes, Raconter une histoire et philosopher : L'anneau de Gygès*, traduction Fulcran Teisserenc et Jean Dixsaut, Vrin, Paris, 2005.

<sup>202</sup> *République*, II, 360c-d, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

qui étaient déjà enclins à ce type de comportement déviant. Et une fois dotés de cette impunité, ces citoyens-enfants pouvaient goûter à la liberté factice de l'orateur-tyran dont ils rêvaient tant. Maintenant compte tenu de leur proportion, et du fait que plus aucune pression n'est exercée à leur égard, il peut en être déduit que le désordre dans la cité n'en sera que plus grand. En effet, la fondation de la cité partant du principe que chacun assure la paix dans l'ensemble en ne portant pas atteinte aux autres, la justice ne saurait être effective si les relations entre citoyens sont ordonnancées par leurs bons plaisirs. Ce qui est ainsi posé, c'est la question de ce qui régit les relations, ainsi que la façon dont cela conditionne les devenir des individus, et de la communauté. Ce qui va nous occuper, c'est donc de savoir comment ces éléments les plus décomplexés peuvent encore tisser des liens ainsi qu'appréhender l'impact de ce dérèglement sur la dynamique du rejet. Il y aura toujours dans l'idée de découvrir au travers de ces circonstances extraordinaires, la logique à l'œuvre au quotidien.

« En voulant justifier des actes considérés jusque-là comme blâmables, on changea le sens des mots. [...] Les associations n'avaient pas pour but l'utilité conformément aux lois, mais la satisfaction de la cupidité en lutte contre les lois établies. La fidélité aux engagements était fondée non sur le respect de la loi divine du serment, mais sur la complicité dans le crime. »<sup>203</sup>

L'analyse de Thucydide corrobore l'hypothèse que nous avons déjà faite d'une traduction des actes viciée par la polarisation des locuteurs, et ce puisque les actes que l'on savait répréhensibles étaient ce *que l'on jugeait beau et utile*. Il ne s'agit pas d'un problème d'ordre cognitif, ou d'une erreur de jugement, la parole est détournée de sa fonction première sciemment. Il est question pour la faction perturbatrice de satisfaire au mieux sa *cupidité*, et cela en se dressant *contre les lois établies*. Par ce biais s'explique comment parviennent à s'accorder des gens ne cachant plus leurs envies, alors que ces dernières sont des menaces pour leurs interlocuteurs. L'objectif des majoritaires est déjà connu, soit rendre acceptable la traduction d'actes qu'ils savent par ailleurs coupables. Donc lorsqu'il est reporté que *l'on changea le sens des mots*, nous est donné le moyen par lequel ces individus achèvent leur imposture à la fois sur un plan personnel et collectif. Personnel d'une part parce que la fin de chacun est d'assouvir des actes *blâmables*, et collectif d'autre part car l'entreprise ne peut être réalisable sans le concours de leurs paires. D'où *les associations* et *la fidélité aux engagements*, sauf que cette fois-ci elles ne servent pas à assurer la cohésion de la cité, mais à fonder une *complicité dans le crime*.

---

<sup>203</sup> Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, Chap. LXXXII, trad. Jean Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.



Leur nombre faisant leur force, s'ils décident d'appeler juste ce qui ne l'est pas, personne ne pourra les condamner. Et n'ayant même plus à observer superficiellement la loi, ils leurs suffit de se promettre de *se respecter*, en l'espèce tolérer chez l'autre ce qu'ils s'autoriseraient s'ils en avaient les moyens et la volonté.

« D'ailleurs, n'est-ce pas toujours comme cela ? Quand on fait quelque chose, ce qu'on veut, est-ce la chose qu'on fait ? N'est-ce pas plutôt le but qu'on poursuit en faisant cette chose ? »<sup>204</sup>

La grande différence entre la situation dépeinte par Thucydide et le temps de paix, c'est que d'habitude les psychés sont cryptées et que les citoyens s'efforcent d'épouser les contours de la loi à défaut de la respecter. En temps normal, il faut juste passer pour un innocent, nul besoin de l'être réellement. Qu'importe l'acte, puisque le public n'a d'yeux que pour les discours, et qu'il est entendu que dans la cité tout le monde œuvre pour la justice. Et c'est cette mécanique que Socrate met en évidence lorsqu'il interpelle Polos dans le *Gorgias*. Ce qui est en question, c'est la valeur de la parole d'un homme au-delà de son expression spectaculaire. Et la seule façon de s'en assurer, c'est de vérifier par les actes s'il tient à ce qu'il dit publiquement au sujet de la justice. S'il apparaît que la justice est pour lui une fin en soi, et qu'il est prêt à sacrifier sa vie pour l'approcher, c'est un philosophe. Si par contre ce mot est pareil à l'anneau de Gygès, à savoir un moyen non avouable pour achever un agenda honteux, il appartient à la catégorie des citoyens-enfants et orateurs-tyrans.

Savoir ce que vaut la parole d'un locuteur, c'est avoir une courte indication sur ce qui l'anime, et c'est être en mesure d'interpréter correctement sa conduite. Ce sur quoi je vais à présent m'arrêter, c'est la hiérarchie qu'établit Platon entre les trois constantes du discours. Car pour le philosophe, il appert qu'elles ne peuvent être mises sur un même pied d'égalité, et que la plus dominante chez un locuteur se révèle être la psyché. Car en tant qu'elle est à l'origine de toute action, ce qui est remis en cause, c'est la place du plaisir en démocratie. Puisqu'attendu qu'il fausse le rapport aux choses, que ce soit à la tête de la cité ou d'un homme, ce sentiment ne saurait être autorisé à commander. Reste donc à comprendre comment ce facteur perturbe les mœurs individuelles, et par extension la politique.

---

<sup>204</sup> *Gorgias* 467d, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

## 5.2 – Confrontation de la théorie platonicienne à l’histoire de la Grèce antique

À ce stade, le but de la réflexion est d’établir que le rejet du discours philosophique par la cité démocratique relève d’une systématisme signant la nature d’un organisme social. Et pour l’affirmer en toute objectivité, il fallait justifier de l’adversité politique entre des personnes tenant en apparence le même discours au sujet de la justice. Sachant que l’alignement discursif n’impliquait pas un attachement effectif à la loi, l’obstacle a été dépassé en analysant les différents interlocuteurs, non plus seulement à l’aune de leurs prises de parole publiques, mais aussi au regard d’une dimension psychologique, et de la réalité effective. En clair, une parole vaudrait selon ce que pense l’individu, et ce qu’il effectue. Et partant de là, nous pouvions ranger les citoyens en deux grandes catégories, soit la doricienne et la non-doricienne. Une fois l’élément compartimenté dans son ensemble idoine, il était possible de traduire correctement son discours. Ce qui est apparu, et ce tant à travers la physique de Platon, que l’enquête historique de Thucydide, c’est que l’âme est le moteur de toute action. Et en tant qu’il est le pôle d’élection de la majorité, je souhaite maintenant m’arrêter sur le plaisir. Ainsi, nous préciserons d’abord la pensée de Platon sur cette orientation, puis la mettrons en parallèle avec celles de physiciens contemporains. En dernier lieu, nous continuerons de regarder l’incidence du plaisir en temps de guerre, avec toujours à l’idée de comprendre la corruption de la cité en temps de paix.

« Vous poursuivez donc le plaisir comme étant un bien (Οὐκοῦν τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν), et fuyez la souffrance comme un mal (τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν;) ? »<sup>205</sup>

Ce n’est pas d’un changement de sens des mots dont il est ici question, mais de la raison pour laquelle les gens dans des circonstances extraordinaires ou quotidiennes se jouent du public avec de belles paroles. Il a été vu que les conflits internes à la cité ont pour origine une divergence d’attribution au mot *Bien*. Pour beaucoup ce vocable renvoie au plaisir, alors que pour quelques-uns il doit s’en référer à la raison. Et si ce point est si important dans la compréhension de notre cycle, c’est que la signification du mot *Bien* chez une personne structure son entière économie psychique. Économie ici doit s’entendre au sens du rapport rendant intelligible toutes les relations entre les éléments d’un ensemble<sup>206</sup>. Soit ce qui le rend cohérent. On

<sup>205</sup> *Protagoras* 354c, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>206</sup> Quant à l’usage particulier du mot *économie*, je me suis fortement inspiré de l’analyse de Giorgio Agamben. Il doit être noté toute fois que son travail porte sur la conception d’Aristote. *Le règne de la gloire, Homo sacer*,

peut voir cela comme l'organisation d'une maison. Ainsi les dispositions d'une table, des chaises, etc. ont des valeurs autres qu'ornementales, car elles ont aussi des incidences tant sur les actes que les discours des occupants. En effet les dispositions des meubles affectent en tant qu'elles induisent des types de relations de par les distances et les positions qu'elles imposent. Ensuite, elles donnent de par leur spécificité une courte idée des opinions du maître de maison, idée qui suscitera certaines discussions plutôt que d'autres. Discussions qui à leur tour influenceront sur le cours que prendront les interactions sous ce toit, etc. Par voie de conséquence, si un citoyen a pour pôle d'élection le plaisir, alors son économie visera à satisfaire son corps. Son discours public en tant que moyen tendra vers la fin de son comportement. Et *a contrario*, s'il privilégie la raison aux passions, alors il veillera avant tout à préserver son âme de toutes souillures.

« (...) bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est le meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement, et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement affirment qu'ils se sont laissés vaincre par le plaisir, (...). »<sup>207</sup>

Nous avons déjà mis en évidence le fait que bien qu'étant nichées dans l'espace le plus privé, les âmes portent en germe des tensions qui peuvent dégénérer jusqu'à entraîner des guerres civiles. La nature d'un homme se comprenant au travers de l'usage qu'il fait de sa parole dans la cité, je trouvais important de montrer à quel point le déchirement interne propre à la démocratie était à l'image de celui tirillant son plus fidèle partisan au quotidien. Car avant même de pouvoir se dresser contre qui que ce soit, une personne lutte déjà contre elle-même. Nous avons un aperçu de ce qui se tramait sur la scène psychique avec le passage du *Phèdre* 237d-238a. Passage nous rapportant que chacun faisait un choix primordial entre ce qu'il y avait de meilleur et de pire en lui. Dans ce schème, s'il est permis de parler ici de lutte, c'est que le choix du pire est perçu en tant que défaite, les sujets reconnaissant eux-mêmes avoir été vaincus *par le plaisir*.

Ceci est une observation qui donne à supposer que plusieurs parties se sont disputées âprement le contrôle de l'âme. Parties clairement identifiées, avec d'un côté l'aspect rationnel, puisque les intéressés savent *ce qui est le meilleur*, et de l'autre le pulsionnel attendu qu'ils *ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent*. Nous en revenons à l'ignorance fon-

---

II, 2, *Le mystère de l'économie*, Seuil, 2008, p. 41-46.

<sup>207</sup> *Protagoras* 352d-e, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

damentale qui caractérise ce type de public, qui n'est pas une absence de connaissance spécifique, mais la prévalence donnée au plaisir sur le *Bien*. Et sous cet angle, la défaite apparaît plus comme résultant d'un abandon que d'une lutte acharnée. Manque à préciser comment Platon peut présenter l'absence de volonté sous forme d'un choix, alors qu'il y a une claire contradiction entre ces termes.

« Car, Messieurs, n'est-ce pas là ce que vous dites dans les circonstances où vous vous laissez vaincre par la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour, parce qu'ils sont agréables, et que vous le faites, alors même que vous savez qu'ils sont mauvais ? [...] : « Qu'est-ce qui vous fait dire que ces choses sont mauvaises ? Le plaisir qu'elles apportent sur le moment, et le fait que chacune d'elles est agréable, ou bien les maladies, la pauvreté qui en sont les conséquences à venir, ainsi que les nombreux autres effets de ce genre qu'elles provoquent ? »<sup>208</sup>

La raison de ce dysfonctionnement de la volonté est une question de temporalité, question qui sera une attaque récurrente du philosophe à l'endroit de la démocratie. Ce système politique donnant la priorité au ressenti présent, il est condamné à effectuer les mêmes erreurs de jugement. En effet, quand bien même les résultats sont prévisibles (*alors même que vous savez qu'ils sont mauvais.*), l'ignorant va préférer satisfaire son corps que faire ce qu'il conviendrait pour son âme. Et c'est parce que le sujet en est bien conscient, que l'on est autorisé de parler de choix. Le locuteur sait pertinemment que les plaisirs *sur le moment* finiront par lui nuire sur le long terme, car ils sont inmanquablement suivis par leur cortège de nuisances, soit *les maladies*, et *la pauvreté qui en sont les conséquences à venir*. Ce qui a fait basculer le sort de la bataille avant même qu'elle soit livrée, c'est le fait que son économie psychique favorisait déjà la vérité du moment. Décision qui conditionnera tant le comportement de l'intéressé que la conduite de la cité. Et sous cet angle, le concept d'économie renverrait à l'ensemble de rapports aux choses qui chez une personne l'incite à agir ou pâtir spécifiquement. Ce constat fait, je vais l'approcher de ceux d'autres physiiciens, et ce afin de faire ressortir sous un autre angle des similitudes entre le régime démocratique et notre organisme.

Mais avant d'analyser les deux textes suivant, je me dois de justifier l'introduction d'un biologiste et d'un médecin dans la recherche. La démarche se voulant tout à la fois physicienne et critique de la physique de Platon, il me semble important de discuter de la conception de ce-

---

<sup>208</sup> *Protagoras* 353c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

lui-ci en le faisant *dialoguer* avec d'autres physiciens. En premier lieu, en tant que nous tentons de définir la nature humaine, de fait Laborit et Goldstein ont le même objet d'étude. Ce qui diffère leurs travaux de ceux de Platon, c'est leur angle d'approche, ainsi que l'échelle à laquelle il pratique la physique. Ensuite, ce qui joue dans le recours à ces chercheurs, c'est la question de la validité d'un savoir à travers le temps. Car si pour commencer le philosophe se distingue du grand nombre, c'est que la valeur de vérité de son savoir ne se calcule pas à l'aune de l'actualité. Et c'est en cela que le corpus d'un philosophe de la Grèce antique peut encore faire sens, et que ses théories sont toutes autant vérifiables que discutables. Et ce en tant qu'elles transmettent une connaissances sur les choses sous forme de *rappports*, rapports qui en retour nous instruisent de leurs natures<sup>209</sup>.

C'est l'employabilité de ce savoir à travers les siècles qui en droit nous fonde à approcher les dialogues platoniciens de ceux de chercheurs contemporains. Légitimité dont j'use pour rédiger cette thèse qui met en résonance des savoirs produits à deux époques différentes. Établir des parallèles entre ces savoirs ne serait pas un anachronisme épistémologique, car les derniers ne disent fondamentalement rien d'autre que le premier. Je ne vais pas donc donner raison à Platon avec des arguments dont il ne pouvait avoir connaissance, et ce parce que rien ne sera découvert par ces scientifiques du XXème siècle, qui n'ait été déjà mis en évidence par lui. De plus, il ne s'agit pas seulement de trouver ailleurs confirmation, mais aussi d'enrichir notre représentation du cycle. En effet, l'intérêt de ces deux auteurs vaut par le regard qu'ils portent sur le plaisir, et l'opportunité qu'il nous offre d'apprécier plus pleinement l'analyse de Platon.

« Avec les premiers mammifères apparaît le système limbique qui va autoriser les processus de mémoire à long terme. Dès lors, les expériences qui résultent du contact d'un organisme avec son environnement ne se perdront pas, elles seront mises en réserve et leur évocation à l'intérieur de cet organisme pourra survenir sans relation de causalité évidente avec les variations survenant dans le

---

<sup>209</sup> « Bref, rien de sensible – qualité affective ou perceptive – ne peut exister tel qu'il se donne à moi en la chose seule, sans rapport à moi-même, ou à un autre vivant. [...] On ne peut pas pourtant dire que le sensible serait injecté par moi dans les choses à la façon d'une hallucination permanente et arbitraire. Car il y a bien un lien constant entre les réalités et les sensations : sans *chose* capable de susciter la sensation de rouge, pas de perception de chose rouge ; sans feu bien réel, pas de sensation de brûlure. Mais il n'y a pas de sens à dire que le rouge ou la chaleur de la chose existeraient aussi bien, à titre de qualités, sans moi qu'avec moi : (...). Qu'il soit affectif ou perceptif, le sensible n'existe donc que comme *rappport* : rapport entre le monde et le vivant que je suis. Le sensible, en vérité, n'est ni simplement « en moi » à la façon d'un rêve, ni simplement « en la chose » à la façon d'une propriété intrinsèque : il est la relation même entre la chose et moi. » Quentin Meillasoux, *Après la finitude, L'ancestralité*, Seuil, 2006, p. 14.

milieu extérieur. Elles seront enregistrées comme agréables ou désagréables, les expériences agréables étant celles qui permettent le maintien de la structure de l'organisme, les expériences désagréables celles dangereuses pour lui. Les premières auront tendance à être répétées : c'est ce que l'on appelle le renforcement. Les autres à être évitées. »<sup>210</sup>

Henri Laborit nous explique que l'orientation de l'organisme vers le plaisir est une question de survie. Toute expérience nocive est retenue afin qu'à l'occasion elle puisse lui être rappelée dans d'autres circonstances. L'évocation du souvenir traumatisant permettra d'éviter tout danger apparenté à celui déjà rencontré. C'est ce schéma profondément ancré dans les psychés que Platon a su mettre en évidence en traitant de la poursuite du plaisir comme d'un bien, et de la fuite de la souffrance comme d'un mal. Ainsi, il est entendu qu'à cette échelle la décision d'agir de telle ou telle façon ne ressort pas d'abord d'une question morale. A l'origine du processus, il y a une question pratique face à une situation donnée. Il faut évaluer correctement car une réponse erronée pourrait tout simplement entraîner la disparition de l'individu. Que la notion de bien et de mal ait été attachée en fonction de la survie ou non de la personne est une transposition. Transposition d'un mode d'évaluation que le philosophe estime irrecevable, car l'inconvénient avec la vision à court terme du vivant, c'est que le citoyen s'imaginera avoir raison du simple fait qu'il a perduré ou obtenu satisfaction. Et c'est en partie à cause de cette conception biaisée des choses que la personne polarisée de la sorte interprétera l'attitude de Socrate comme signe d'une folie<sup>211</sup>.

« L'Athénien : Oui, je le dis : chez les enfants, les premières sensations sont le plaisir et la peine, et ce sont elles qui, tout d'abord, permettent à l'âme de connaître la vertu et le vice, tandis que la pensée réfléchie et les opinions vraies, auxquelles on se tient, heureux celui qui les connaît, fût-ce au soir de sa vie ! »<sup>212</sup>

Ce qui conforte l'ignorant dans son illusion de savoir tant ce qu'il dit et fait, c'est un résultat qui ne vaut pas plus longtemps que l'instant de son surgissement. La transposition n'est pas mauvaise en elle-même, car même le philosophe use de cette stratégie au quotidien. Il va s'alimenter, il va participer à la guerre afin de défendre son territoire, etc. Le problème, c'est lorsqu'il n'y a aucun recul critique sur cette façon d'opter et que les autres choix sont écartés au prétexte qu'ils sont déplaisants. Comme si ce marqueur indiquait un mal ou un danger réel.

<sup>210</sup> Henri Laborit, *Éloge de la fuite, L'amour*, Folio, p. 19-20.

<sup>211</sup> Voir plus loin dans la présente section au 3.1 *Une proposition clivant*.

<sup>212</sup> *Les Lois*, 653a, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

Nous ne sommes plus en face d'un problème de traduction malhonnête de discours ou d'actes, mais d'interprétation de la réalité. S'il y a là un véritable danger, et ce tant pour les individus que leur cité, c'est dans le fait de conserver une grille de lecture fonction des critères du vivant pour juger des conduites à adopter. L'extrait qui suit va nous permettre de saisir sous un autre angle cette tendance de fond, ainsi que ses implications dans notre comportement au quotidien.

« Un examen plus précis du comportement total, tel qu'il encadre chacun des différents effets qui se produisent, permet de dégager deux formes fondamentales de comportement qu'on peut distinguer objectivement. À l'une de ces formes appartiennent les opérations réussies, à l'autre les opérations manquées. Du premier genre de comportement nous disons qu'il est « ordonné », du deuxième qu'il est « désordonné », « catastrophique ». (...) Dans une situation ordonnée les opérations nous apparaissent constantes, « correctes », (...). Ces réactions sont vécues par l'homme lui-même avec un sentiment d'activité, d'aisance, de bien-être, de détente, d'adaptation au monde, de plaisir. Tout au contraire les réactions catastrophiques apparaissent non seulement « incorrectes », mais désordonnées, inconstantes, contradictoires, mêlées aux manifestations d'un ébranlement physique et psychique. »<sup>213</sup>

Au contact de blessés de guerre, Kurt Goldstein a vu sa réflexion sur l'organisme se nourrir d'une nouvelle approche. Son étonnement a eu pour point de départ quelque chose d'anodin, soit la minutie avec laquelle les blessés rangeaient leurs effets personnels. Écartant comme cause la discipline militaire, il comprit qu'il s'agissait en fait d'une stratégie propre aux malades en général. Pour eux il était question d'augmenter leurs chances de réussites lorsqu'ils entreprenaient quelques actions, et ce alors qu'ils étaient largement diminués. Dans ces conditions exceptionnelles, il leur fallait au préalable rendre leur environnement plus favorable à leur organisation. Ainsi, disposer dans un ordre rigide et simple toutes les choses avec lesquelles ils devaient interagir leur permettait de compenser leurs handicaps.

Bien qu'avec ces types de stratagèmes nous soyons loin des stades élémentaires de la survie animale, reste un mode d'évaluation pour le moins problématique lorsqu'il est transposé en éthique, ou en politique. Le sujet opérant son choix entre différentes lignes de conduites pos-

---

<sup>213</sup> Kurt Goldstein, *La structure de l'organisme, L'homme atteint d'une lésion cérébrale*, trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Gallimard, p. 33.

sibles en fonction du plaisir, il est entendu qu'il est plus probable qu'ils se trompent, puisque son appréhension est faussée par son rapport aux choses. Et c'est cette façon si singulière de procéder qui est directement en lien avec notre étude du rejet du philosophe par la démocratie. Car sous cet aspect, peut être expliquée la réception de tel ou tel discours par tel ou tel public. Et sur le sujet, il sera noté que ce qui se dit chez Platon, ainsi que chez d'autres physiciens se vérifie chez Thucydide.

« Pour moi, je suis toujours le même, je ne change pas d'opinion. C'est vous qui variez : vous vous êtes laissés convaincre dans la prospérité ; vous regrettez vos décisions dans l'adversité. Maintenant dans la débilité de votre pensée, vous me reprochez mes paroles, parce qu'aujourd'hui le mal se fait sentir à chacun, tandis que l'utilité n'est pas encore visible à tous. »<sup>214</sup>

Nous sommes au tout début du conflit entre Sparte et Athènes, et cette dernière après avoir essuyé de multiples revers se trouve confrontée à un épisode de peste. Sous pression, sa population veut opérer un revirement en négociant la paix avec les lacédémoniens. Comprenant ce qui animait la foule, et avant que les événements prennent une tournure incontrôlable, Périclès convoqua une assemblée extraordinaire. Ce qu'il critique vertement dans son discours afin de tempérer la volonté du grand nombre, c'est la transposition de l'évaluationivant au politique. Ce qui fait l'intérêt de ce texte, c'est que l'orateur a été formé par un physicien<sup>215</sup>, et que son approche dans une démocratie détonne. Il ne cherche pas à faire plaisir, mais se décide en tant que physicien à renseigner la majorité sur sa propre nature.

Donc lorsque Périclès se présente à son auditoire (*Pour moi, je suis toujours le même, je ne change pas d'opinion*), il ne fait pas que manifester au grand jour sa désapprobation, il signe aussi sa différence de nature. Différence qui implique que bien que participant d'un même ensemble, il n'appartient cependant pas à la majorité, et ce au sens où il ne saurait concevoir les choses comme celle-ci. Soit en fonction de son plaisir. Conscient de cela, les variations d'un individu à l'autre vont être justifiées en partant de leur polarisation respective. Si nous tenons que le facteur déclenchant est celui déjà mis en évidence par différents physiciens des âmes, c'est que les citoyens varient à l'identique dans les mêmes circonstances. *C'est vous qui*

<sup>214</sup> Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, Chap. LXI, trad. J. Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.

<sup>215</sup> « Presqu'à la même époque que Thémistocle, Périclès, (...) fut le premier qui appliqua à l'éloquence une méthode savante ; non qu'il y ait eu alors une science de la parole ; mais disciple du physicien Anaxagore, les études abstraites et difficiles qu'il avait faites avaient donné à son esprit une vigueur qui lui fut aisée de porter dans les débats judiciaires et politiques. » Cicéron, *Brutus*, XI, 44, traduction Jules Martha, Les Belles Lettres, 2002.



*variez : vous vous êtes laissés convaincre dans la prospérité ; vous regrettez vos décisions dans l'adversité*, là il apparaît effectivement que le revirement est le signe d'une constance qui n'est pas sans rappeler celle aperçue chez Calliclès<sup>216</sup>.

Et sous cet angle, il est compris que le peuple n'a absolument pas changé d'avis. Puisqu'à l'aune de son rapport aux choses, se laisser convaincre par des promesses de succès militaires *équivaut* à ne pas vouloir connaître de défaites. De même que nous tenons pour *égal* souhaiter obtenir des richesses et craindre la destruction de ses biens, etc. Ainsi, en se focalisant sur l'élément moteur, en l'espèce le plaisir, il apparaît que les variations ne sont chez les ignorants que le moyen de s'ajuster au milieu à un moment donné, et ce afin de conserver un rapport type aux choses. Le mal comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas le plaisir, mais le fait de transposer une évaluation propre au vivant dans des champs qui lui sont totalement étrangers. Ce que nous avons là schématisé, c'est la finalité pour le moins erratique de l'ignorant. Et de la sorte, nous posons que le citoyen optera pour plusieurs choses qui sembleront différentes, voire contradictoires, sauf que tous ses choix ne font que répondre à une seule contrainte.

Enfin, le stratège conclut son exposé en pointant les raisons pour lesquelles ses arguments peuvent avoir ou non une emprise sur son auditoire (*vous me reprochez mes paroles, parce qu'aujourd'hui le mal se fait sentir en chacun, tandis que l'utilité n'est pas encore visible à tous*). Ici, il est entendu que la conception du moment présent est surtout relative aux rapports aux choses. Car, pour une même situation, nous aurons autant de constats que de rapports. Par exemple, si Périclès évalue les choses différemment du peuple, c'est que ce premier voit plus loin que l'actualité, là où le grand nombre est borné aux sensations qu'il éprouve. Ainsi, on comprend qu'il sera impossible d'arriver à un accord, à moins de faire saisir à notre interlocuteur les raisons pour lesquelles il envisage les choses de telle façon, et non de la nôtre. Et ce puisqu'il n'y aura jamais de commune mesure entre le bien de la cité et les assouvissements de besoins primaires. Cela ne signifie pas que l'ignorant changera forcément de nature, ou encore d'opinion. Mais, au moins il sera muni de la clé de décryptage de sa nature lui permettant de choisir ce qu'il veut, et non relativement à ses limites.

---

<sup>216</sup> *Gorgias*, 481d-e.

Si la question du rapport me semble primordiale, c'est que ce premier dicte les conduites dans le monde sensible. Le rapport est par essence ce qui conditionne le plus les devenirs tant au niveau de l'individu, qu'à celui de la collectivité. De fait, un positionnement éthique est l'affaire commune qui soit la plus d'ordre personnel.

« Or tout gouvernement institue les lois selon son intérêt propre, (...). Une fois les lois instituées, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui de fait correspond à leurs intérêts, et si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et auteur d'une injustice. (...), c'est le gouvernement qui exerce en quelque sorte le pouvoir, de sorte qu'à quiconque raisonne avec bon sens s'impose la conclusion suivante : partout, c'est la même chose qui est juste, c'est-à-dire l'intérêt du plus fort. »<sup>217</sup>

Nous savons déjà que l'aveuglement collectif est le pendant des choix effectués séparément dans les psychés. Et que c'est parce que ces citoyens s'imaginent que faire le bon choix, c'est se faire plaisir, qu'ils se refusent à voir là où les porteront les conséquences de leurs décisions. Dans ces conditions, nous comprenons qu'ils ne peuvent pas non plus comprendre que leur gouvernement n'aura pas les meilleures intentions à leur endroit. C'est la suite de la transposition du protocole de survie animale, et du rapport social qu'elle perpétue sur tous les plans. Ainsi de même que le comportement d'un homme est à l'image de sa psyché, de même la cité sera à l'image des hommes qui la composent. Ici, Thrasymaque dépeint avec ironie la situation d'un peuple abondant vers ce qu'il croit être pour son bien, alors que dans les faits il se porte atteinte. Et ce car la majorité est aux gouvernants, ce que le mot justice est au citoyen polarisé par le plaisir, soit un moyen (*ils proclament juste pour les gouvernés ce qui de fait correspond à leurs intérêts*). L'ironie, c'est que si le peuple est incapable de voir qu'il va être maltraité par celui-là même qu'il a élu afin de se faire plaisir, c'est que ce premier conçoit les choses exactement comme ce dernier.

« Parce que tu penses que les bergers et les bouviers considèrent ce qui est le bien de leurs moutons ou de leurs bœufs et qu'ils les engraisent et les soignent dans une toute autre perspective que le bien de leurs maîtres et le leur propre. De la même manière, tu penses que ceux qui dirigent les cités, j'entends ceux qui gouvernent réellement, se représentent d'une certaine façon ceux qui dirigent dans un état d'esprit différent de ce qu'on conçoit à l'endroit des moutons, et que nuit et jour ils considèrent

---

<sup>217</sup> *République*, I, 343b-c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

autre chose que les moyens de les exploiter dans leur intérêt. »<sup>218</sup>

Les rapports de force entre interlocuteurs illustrent ce qu'ont de typique les régimes démocratiques. La force n'étant plus seulement un moyen, mais aussi ce qui sert de justificatif. Certes, c'est la connaissance de la rhétorique qui rend possible le fait d'user d'un mot vidé de son sens premier pour obtenir une emprise sur la cité, mais c'est la morale pour le moins douteuse de l'orateur qui l'*autorise* à s'abaisser de la sorte. Même si nous savons que la démocratie en tant que telle se satisfait des choses en l'état, soit que la parole donnée soit trahie, nous y voyons là une terrible régression. Car le manquement à la promesse qui a permis de fonder la cité, implique de fait sa perte. En effet, si le but des humains était de pouvoir coopérer en ne se comportant plus comme des bêtes sauvages, nous tenons que la volonté du peuple s'était d'exclure la violence en tant que moyen de résolution des conflits. Sous cet angle, nous posons que le sophiste, ou toute personne qui use de sa technique, exerce une forme de violence sur les psychés.

Ici, il est entendu que les crimes du tyran ne font que matérialiser un rapport de force déjà existant. Car nous supposons que l'absence d'égard envers le bien, ou l'intérêt du peuple est patent dès lors que le sophiste choisi de (se) mentir. Même si le recours à cette forme de violence est conditionné par les discours ambiants, et qu'elle est acceptable, cela signe un échec institutionnel. Puisqu'alors même que la cité était censée prémunir des pires travers de la nature humaine, la démocratie de par sa nature engendre un régime qui favorise la prolifération de ces derniers. Cependant, il ne s'agit pas d'affirmer que Thrasymaque a raison, car il y a une différence de taille entre observer les choses telles qu'elles sont, et les accepter. Il est surtout question de noter au travers d'un personnage fictif, en l'espèce polarisé par le plaisir, ce que Platon étale au grand jour. Soit que la démocratie est une anti-cité. Dans l'extrait qui suit, nous observons comment la légitimation du rapport de force décide, non plus seulement des desideratas des individus, mais aussi de la politique.

« Nous ne sommes pas les premiers non plus à nous être comportés de la sorte, il est courant que de tout temps le plus faible se trouve sous la domination du plus fort [...] ; c'est que celui qui peut user de la force n'a pas besoin de recourir à la justice [...]. C'est que les hommes semble-t-il, s'irritent plus de subir l'injustice que la violence. L'une,

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, I, 343a-b.

venant d'un égal, semble un abus ; l'autre, venant de plus fort que soi, semble une nécessité. »<sup>219</sup>

Ce discours est tenu par des ambassadeurs athéniens tentant de dissuader les lacédémoniens d'agir sous la pression des plaintes des villes supposées assujetties aux premiers. Ce qui est marquant, c'est que la défense ne s'inscrit pas dans un cadre relevant de la morale, mais ressortant du règne des bêtes. Ce que font les athéniens avec les cités qui s'étaient engagées à se soumettre à leur volonté n'est ni bien ni mal, c'est normal. Les forts commandent au plus faibles, et dès lors que les choses sont conformes à l'ordre de la nature, il n'y a pas d'injustice. Il y a dans l'idée que les choses seraient *justes* du simple fait qu'elles occupent leur place respective. Ce qui n'est pas sans rappeler l'axiome démocratique arguant que tout citoyen est apte à parler d'éthique puisque pour appartenir à une cité il faut être juste. Ici, le sophiste induit en erreur en attribuant une valeur à une chose qui n'en a pas. Un lion ne mange pas une antilope parce que c'est juste, s'il agit ainsi, c'est qu'il est constitué de la sorte. Et si ce discours est pernicieux, c'est que la logique qu'il promet s'étend à tout, ainsi il ne faut pas s'attendre à ce qu'une personne qui soutienne pareille politique conçoive les choses différemment dans sa sphère privée<sup>220</sup>.

Il est noté dans l'argumentaire, que le rapport de force caractéristique de ce type de cités se trouve sous sa forme réduite chez les hommes. Ce que critique le philosophe, soit la transposition des modes d'évaluation du vivant à l'éthique, ou à la politique, là nous le trouvons célébré. Et alors que ce raisonnement devrait faire horreur, en tant qu'il devrait normalement être proscrit dans une cité, l'orateur sans honte présente la nature comme le modèle par excellence à suivre. Chacun appréciera le tour de force, puisque si les hommes se sont réunis, concertés, c'est pour justement éviter de penser de la sorte, de se comporter de la sorte. Pareille conception des choses défie non seulement la raison, mais la promesse à l'origine du pacte civile. Ainsi, dans ce monde renversé, c'est les gens parlant d'injustice qui aurait un rapport faussé aux choses (*l'une, venant d'un égal, semble un abus ; l'autre, venant de plus fort que soit, semble une nécessité.*), puisqu'au fond la justice ne serait qu'un doux mot pour recouvrir pudiquement les rapports de force inhérents aux affaires humaines. Je finirais en illustrant mon

<sup>219</sup> *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, Chap. LXXVI-LXXVII, trad. J. Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.

<sup>220</sup> « Animal, l'Homme l'est. [...] Les langages, intermédiaires obligés des relations humaines, ont couvert de leur logique et de leur justification l'établissement des hiérarchies de dominances dont nous avons dit qu'elles étaient fondées sur la recherche inconsciente et individuelle du plaisir, de l'équilibre biologique. » Henri Laborit, *Éloge de la fuite – Une idée de l'homme*, Robert Laffont, Paris, 1976, p. 40-41.

propos avec le massacre de Mykalessos<sup>221</sup>. Et ce car il démontra dans toute son horreur *ce que peut être à l'occasion la norme*. Quand il n'y a plus rien à craindre, pour ceux qui calculent de la sorte, le pire est permis.

Si ce passage de la *Guerre du Péloponnèse* a été cité, c'est qu'il est assez représentatif des relations que de nombreuses cités entretenaient entre elles, qu'importe en ce domaine que celles-ci appartiennent ou non à une même ligue. Ainsi, il apparaît que sous le mot de liberté, c'est le joug le plus sévère que faisait porter Athènes sur certains de ses affiliées. Il doit être aussi rajouté qu'une alliance pouvait comprendre des régimes de différentes sortes. Par exemple, une démocratie aurait pu très bien porter secours à une oligarchie, ou renverser une autre démocratie, etc. Ce qui apparaît en prêtant attention à ce qui justifie des variations, soit le rapport aux choses, c'est la raison pour laquelle tous les régimes défectueux sont à ranger dans une même catégorie. Car à partir du moment où une constitution procède du plaisir, il est entendu que ce qui la gouverne conduira peu ou prou aux mêmes décisions type. Soit amoraux, ou apolitiques.

« On raconte que lorsqu'on a goûté aux entrailles humaines, découpées en morceaux mélangés aux autres victimes de sacrifice, on se transforme nécessairement en loup. [...] N'est-ce pas donc de la même manière que celui qui est à la tête du peuple, quand il a sous son emprise une foule entièrement subjuguée, ne s'abstient plus de s'abreuver du sang de ceux de sa tribu ? (...) N'est-ce pas quand il goûte d'une langue et d'une bouche impies le sang de ses parents qu'il exile et qu'il tue, alors même qu'il laisse entrevoir une remise des dettes et un partage des terres, que fatalement un tel homme se voit condamné par le destin ou bien à périr de la main de ses ennemis, ou alors à devenir tyran et à se transformer d'être humain en loup ? (...) C'est lui dès lors, reprise-je, qui introduira la dissension civile contre ceux qui détiennent la richesse. »<sup>222</sup>

Avec le passage suivant issu du livre VIII de *La République*, nous en sommes rendus au bout de la logique de la transposition du règne animal en politique. Le stade où l'homme censé se

<sup>221</sup> « Les Thraces firent irruption dans Mykalessos, pillèrent les maisons et les temples, massacrèrent les habitants, n'épargnant ni la vieillesse ni le jeune âge. Tous ceux qu'ils rencontraient, femmes, enfants, étaient immédiatement mis à mort, pêle-mêle avec les bêtes et tous les êtres vivants. Car ce peuple barbare est des plus sanguinaires, quand il n'a rien à craindre. Là, en particulier le massacre fut épouvantable ; on vit la mort sous toutes ses formes. Les Thraces firent irruption dans une école, la plus importante du pays. Les enfants venaient d'y rentrer : ils les égorgèrent tous. Jamais une ville entière ne connut désastre plus complet, plus soudain et plus imprévu. » *Ibid.*, VII, Chap. XXIX.

<sup>222</sup> *République*, VIII, 565d-566a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

civiliser se métamorphose en bête (*on se transforme nécessairement en loup*), et ce car étant à *la tête du peuple*, il n'a plus besoin de recourir à la parole pour amadouer ce dernier. C'est la phase où la démocratie est en passe d'être supplantée par la tyrannie, les choses vont totalement dégénérer. La cité ne pouvant être qu'à l'image de son dirigeant, les rapports psychiques de ce loup vont se répercuter dans toutes les strates de la cité, c'est la *dissension civile*. Dissension causée par la traduction viciée de la justice par ce sinistre personnage. Et ce car les citoyens proscrits par ses soins, le sont en vue de *remises de dettes et un partage des terres*. Le comble de la démocratie, c'est qu'au moment où la *liberté* la plus totale est donnée à une personne pour la promouvoir, cela confine à l'absence de droit pour tous. Si ce régime est si sévèrement critiqué par le philosophe, c'est qu'il est une maladie mortelle tant pour ses éléments que pour l'ensemble qu'elle affecte. L'autre chose qui doit être soulignée et sur laquelle nous allons porter notre attention, c'est le fait que peu de gens partagent sa conception. Depuis le début, il est facile de constater que l'égarement est fonction de la majorité. Nous allons voir comment cette donnée du nombre doit être prise en compte pour expliquer le rejet du discours socratique en démocratie.

### **5.3 – Quand la force c'est le nombre**

Jusque-là nous avons décomposé la parole afin d'expliquer les différences de positionnements politiques, et mis en évidence le fait que la psyché était à l'origine des actions. Ensuite, nous nous sommes tournés vers la place du plaisir chez l'individu pour découvrir que le rapport de l'individu à la cité pouvait se transposer du gouvernant aux gouvernés. Maintenant, nous allons nous focaliser sur un aspect de la composition de la cité, soit la répartition des polarisés. Et ce en nous demandant dans quelle mesure de par son poids la majorité influe sur la dynamique du cycle.

« C'est qu'ils se sont faits nombreux, ceux qui m'ont accusé auprès de vous depuis de nombreuses années déjà, et sans rien dire de vrai : et je redoute ceux-là plus qu'Anytos et consorts, quoique eux aussi soient à craindre. »<sup>223</sup>

L'extrait ci-dessus est au tout début de *L'Apologie*. Et pour entamer les débats, Socrate en physicien insinue que la quantité de ses opposants est à elle seule une menace, avec d'une part

---

<sup>223</sup> *Apologie de Socrate*, 18b, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

ceux qui ont pris ombrage du discours socratique, des citoyens-enfants, et de l'autre des agitateurs, des orateurs-tyrans. Mais ce qui pèse, ce n'est pas seulement leur nombre, ou leur qualité, il nous faut aussi prendre en compte le facteur temps (*ceux qui m'ont accusé auprès de vous depuis de nombreuses années déjà*). Et sous cet angle, nous pouvons apprécier la cité démocratique comme un matériel résistant à un type de pression. En l'occurrence celle exercée par l'homme de bien qui s'exprime en tant que physicien. Le problème n'est donc pas exclusivement d'ordre moral, mais relève aussi du fait que le philosophe décrypte les natures. Ce qui heurte, c'est que les éclaircissements apportés contreviennent au mode de fonctionnement de la cité.

En effet, l'aveuglement collectif qui procure une forme d'invisibilité ne peut souffrir un discours qui dévoilerait sur la place publique la véritable nature des agissements de tout un chacun. Sans quoi il ne serait bientôt plus possible au grand nombre de continuer à vicier les traductions des actes, et ce tant dans la vie courante que devant les tribunaux. Donc la majorité ne peut tolérer la parole de type socratique que durant un certain laps de temps, passé ce délai l'organisme rejettera le corps jugé *étranger*. Ainsi, le nombre de polarisés par le plaisir, et le cumul dans le temps constitue une posologie. Sauf qu'au lieu d'être soigné, le plaisir étant un faux remède, le peuple ne fait que s'empoisonner. Et c'est l'injection à trop forte dose de ce mal qui va achever de désintégrer la cité. En ce sens le procès est un symptôme du désordre ambiant, signe que l'inversement des valeurs est si avancé que les plus justes peuvent commencer à s'inquiéter.

« Quant à savoir si j'ai le cœur résolu devant la mort, c'est une autre question : mais c'est devant l'opinion que pour moi comme pour vous et pour la cité entière il ne me semble pas beau de me livrer à une pareille conduite (...) puisqu'en tout cas c'est une opinion établie que Socrate se distingue en quelque chose du grand nombre (Σωκράτη διαφέρειν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων) »<sup>224</sup>

Cet extrait se situe à la fin d'une contre-attaque sur l'accusation de corruption de la jeunesse. Après avoir démonté les arguments de son adversaire, Socrate conclut en renvoyant chacun à un examen de conscience (*Mais il se peut que l'un d'entre vous s'indigne en se souvenant de son propre comportement...*). Nous savons à quel point la corde que touche le philosophe est sensible, les pensées n'ayant pas vocation à être visibles. Ici, ce qu'il met en avant, ce n'est

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, 34e-35a.

pas son discours public, sachant qu'à lui seul ce dernier ne prouve rien, mais une autre composante de sa parole, soit l'action. Et en ce sens, son refus de se rabaisser à un mode de défense consistant à faire pitié, et ce à grand renfort de témoignages de proches, est assez éloquent. Et même si l'accusé feint de ne pas vouloir répondre à la question de savoir s'il est effectivement *résolu devant la mort*, nous avons l'assurance de par sa manière d'être durant son procès qu'il veut ce qu'il dit au sujet de la justice.

Ce qui présente un intérêt, c'est que bien qu'étant opposé à la masse, cette dernière n'en partage pas moins la même conception sur la place du philosophe dans la cité, soit à la marge (*c'est une opinion établie que Socrate se distingue en quelque chose du grand nombre*). Nous savions qu'en corrélant sa parole à son comportement le physicien était à part, mais là nous pouvons comprendre que la perception qu'en avait le grand nombre était la même. Ce qui implique que la lutte n'était pas celle d'une simple concurrence entre locuteurs ayant le même agenda. Ce type de lutte ne mettait nullement en danger le système, mais au contraire lui permettait de perdurer. Donc si le philosophe se distinguait, c'est qu'en s'attaquant à la polarisation de chacun, il s'en prenait à l'ensemble dont tous ils bénéficiaient. Nous verrons plus loin en quoi la perception de son isolement par une fraction de la population ne répugnant pas à la violence accentue son rejet. Mais pour l'instant, je voudrai continuer d'insister sur ce qui différencie le philosophe de la masse.

« [...] En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres ; en outre, un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux. »<sup>225</sup>

Nous savons que la singularité de Socrate repose en une polarisation de la part rationnelle de l'âme. Et que son combat au quotidien, c'est de discuter d'une politique conforme à ses valeurs en cheminant avec ses concitoyens. Ici, ce qui oppose le physicien à l'orateur, membre éminent de la masse s'il en est, c'est là encore un refus (*mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux*). Alors qu'il dispose d'un savoir équivalent sur la nature humaine, et que par conséquent il pourrait lui aussi tenir des propos plaisants, nous observons qu'il ne rejette pas seulement un type de discours, mais le dispositif qui l'accompagne, soit l'adresse à la foule. La stratégie du philosophe a de quoi déboussoler, et non parce qu'il se cantonne au dialogue, mais car il nous affirme n'avoir besoin de prendre appui que sur les propos de son

---

<sup>225</sup> *Gorgias*, 474a-b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.



vis à vis (*je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur*). S'entend, quand bien même nos rapports aux choses sont opposés, j'arriverai à faire valoir comme argument ta nature pour justifier de ma conception. Ici, l'objet étant de mettre en évidence les différences entre nos protagonistes pour apprécier quels facteurs amplifient ou amenuisent telle ou telle dynamique, je ne m'appesantirai pas sur ce point. Mais dans la section consacrée à l'épistémologie, nous reviendrons plus amplement sur l'art socratique d'accoucher.

« Socrate – Tu ne te réfugies pas auprès de maîtres sérieux en te référant au grand nombre. Alcibiade – Quoi donc ? Ce grand nombre n'est-il pas capable d'enseigner ? Socrate – Bien sûr que non, pas même le jeu de trictrac. Pourtant, c'est un acte bien plus insignifiant que la justice, ne penses-tu pas ? »<sup>226</sup>

Pour l'instant, ce qui est clair avec une telle pratique, c'est qu'il est impossible au physicien d'agir de la sorte. La raison étant que la masse, de par sa nature, rend caduque toute forme d'échange, et ce car une seule des parties peut exprimer un message intelligible et rationnel. Il est entendu par-là que le *grand nombre* ne peut pas plus enseigner qu'être enseigné<sup>227</sup>. En pareille occasion, c'est-à-dire lors de grands rassemblements, le public ne peut se manifester que par des cris, ou autres applaudissement, formes bien trop sommaires de langage pour définir quoi que ce soit. Là aussi, ce type de réaction manifeste l'involution de la part divine chez ces individus, et ce puisque ce ne sont plus des mots qui sont énoncés, mais des signaux<sup>228</sup>. Ce qui amène le philosophe à conclure que de par son mode de fonctionnement, la démocratie induit un abêtissement général. Le refus de Socrate d'opérer en haranguant la foule s'en comprend donc d'autant mieux qu'il ne voulait pas participer à l'entreprise de démolition de sa cité. Mais de toute façon avec pareil mode d'administration, soit son questionnement, et au vu du malade, soit le corps social, il est tenu que son remède aurait été peu efficient. Précédemment, nous avons commenté ce que sous-tendait la justification du rapport de force, et ce tant à

<sup>226</sup> *Alcibiade*, 110e, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>227</sup> « Si l'on veut dénombrer les variétés de l'exercice du langage, le plus simple est sans doute d'adopter un point de vue quantitatif. Le nombre d'exécutants modifie chaque fois les lois du genre et sa nature même, selon qu'il s'agit d'un monologue, d'un dialogue, d'une conversation dont les participants sont plus ou moins nombreux, ou enfin une manifestation oratoire mettant en scène un auditoire de masse. » Georges Gusdorf, *La parole, Homo loquens*, PUF, p. 97.

<sup>228</sup> « L'avènement du mot manifeste la souveraineté de l'homme. L'homme interpose entre le monde et lui le réseau des mots et par là devient le maître du monde. L'animal ne connaît pas le *signe*, mais le *signal* seulement, c'est-à-dire la réaction conditionnelle à une situation reconnue dans sa forme globale, mais non analysée dans son détail. » Ibid., *La parole comme seuil de l'univers humain*, p. 10.

l'échelle de l'individu, que de la cité. Là, nous allons à nouveau le questionner, et ce en concevant le nombre en tant qu'il illustre ladite logique.

« Ce n'est pas en effet par crainte de commettre des actes injustes, mais au contraire par crainte d'en subir, que ceux qui blâment l'injustice s'emploient à le faire. (...), le juste est en réalité ce qui est l'intérêt du plus fort, et l'injuste constitue pour soi-même avantage et profit. »<sup>229</sup>

« Celui qui fait le compte de toutes les caractéristiques de l'existence qu'on vient à l'instant de rappeler, en considérant comment elles se combinent les unes aux autres et comment elles se distinguent dans leur rapport à l'excellence de la vie, [...]. Il s'en suivra, (...), qu'il sera capable, le regard orienté vers la nature de l'âme, de choisir entre une vie mauvaise et une vie excellente : il considérera comme mauvaise celle qui conduirait l'âme à une condition dans laquelle elle deviendrait injuste, et excellente celle qui le rendrait plus juste. »<sup>230</sup>

Quand bien même les positions de Thrasymaque d'un côté et de Socrate de l'autre ne sauraient être plus opposées sur ce qu'il faut entendre par *justice*, ils parviennent néanmoins à un accord tout en nous renseignant sur le sujet. Et si la confrontation vaut, c'est en tant que l'argumentation d'un locuteur permet de connaître son rapport aux choses, rapport indicateur de la polarisation de son âme. Pour la majorité, la gouvernance de pôle irrationnel fait envisager ce mot valise comme un moyen d'accéder en toute impunité à ce qui est désiré. Sous cet angle, la justice ce n'est que l'ensemble des rapports de force instigués par les citoyens ayant su le mieux se coordonner. Alors que pour le philosophe régi par la part rationnelle de son âme, il est question de préserver son âme, et par là même sa cité. Mais si les avis sont si diamétralement opposés de par un clivage psychique, où peut bien se situer l'accord entre les deux parties ?

Quand Thrasymaque conçoit que *le juste est l'intérêt du plus fort*, il s'arrange d'une chose qu'il ne peut qualifier de noble. Mais la nature humaine étant ce qu'elle est, la cité serait le moyen de la contrôler sans modifier son orientation la plus basique. Et de son côté, si Socrate opte pour la vie excellente (*il sera capable, le regard orienté vers la nature de l'âme, de choisir entre une vie mauvaise et une vie excellente*), c'est qu'il considère que suivre la pente du plaisir, c'est s'avilir, et abaisser toute la collectivité. Chez les deux hommes, il y a donc au

<sup>229</sup> *République*, I, 344c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>230</sup> *Ibid.*, X, 618c-e.

fond un accord sur le fait que les citoyens sont porteurs d'une violence potentielle, et que cette dernière doit être enrégimentée par un ensemble spécifique de discours.

Et sous cet angle, il apparaît que les discours tenus sur la justice n'ont pas seulement à charge de prouver sa vertu, ou de se dédouaner. Leur fonction, c'est aussi de canaliser la propension des hommes à se comporter comme des bêtes sauvages. Et c'est déjà ce qui était impliqué dans le mythe du *Protagoras*<sup>231</sup>. L'obligation d'afficher une éthique étant étroitement corrélée à l'acceptation de l'individu. Après, nous comprenons que cette même contrainte sera diversement appréciée selon la polarisation de l'âme. Ainsi, pour l'un ce sera une forme de coercition des corps, pour l'autre une domestication souhaitable de l'âme. Dans ce schème, il est entendu que si le mot *justice* est efficient, ce ne peut être du simple fait des textes de lois. Car ce qui compte avant tout, c'est non ce qui est dit ou encore écrit, mais ce qui est pensé, puis effectué. Et ce parce que l'idée de justice ne peut être opérante que si le principe est enraciné dans les âmes du plus grand nombre. Sachant cela, nous comprenons que dans une configuration sociale où la majorité ne pense pas ce qu'elle dit, la justice apparaît comme un barrage de mots bien fragile. Il suffira de circonstances malheureuses (peste, guerre, etc.) pour que la cité démocratique se révèle dans toutes sa cruauté.

« Or, pour les gens qui s'opposent sur cette opinion, il n'est pas possible de délibérer en commun, mais, c'est inévitable, ils se méprisent réciproquement au vu de leurs résolutions opposées. »<sup>232</sup>

De fait, les relations entre la majorité et les hommes de type socratique ne sauraient être plus tendues. Et ce car d'un côté, il s'agit d'user de règles qui sont les calques du règne animal, et de l'autre de tourner le dos à cet héritage. En l'état, aucune des parties ne voudra appliquer la loi au sens de son vis-à-vis. Ici, nous comprenons que même si la possibilité d'enfreindre la loi dépend de l'impunité qu'octroie une traduction viciée, le seul avantage du nombre ne peut suffire. Il faut aussi que perdure une homogénéité quant aux discours sur la justice. Car toute dissonance fait courir le risque d'élargir une brèche qui verra le discours ambiant submergé par un autre. Par là, bien qu'étant en minorité, les philosophes sont une menace non négligeable pour les différents acteurs au pouvoir, ainsi que pour ceux à leur suite. En effet, au vue de la nature friable de la cité, une remise en question trop forte, tolérée trop longtemps, pourrait mettre en péril tant les modes de vies, que le régime. Nous allons pour finir regarder

---

<sup>231</sup> *Protagoras*, 322c-d.

<sup>232</sup> *Criton* 49d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

comment le nombre des polarisés par le plaisir couplé à la violence latente va faire évoluer notre cycle.

« Mais c'est, dira-t-on que le grand nombre a les moyens de nous faire périr. [...] Et s'il est clair que nous commettons l'injustice, nous n'avons pas à prendre en compte ni le fait que nous devons mourir en restant ici sans bouger, ni quelque autre peine qu'il nous faille subir plutôt que de commettre l'injustice. »<sup>233</sup>

« (...), il arrivera parfois que les citoyens apparentés entre eux et nés de la même cité, alliant leur injustice et leur nombre, réduisent de force, à l'état d'esclaves, les justes qui sont minoritaires. »<sup>234</sup>

Ici, nous constatons que la situation est d'autant plus inextricable, que le comportement de chaque partie renforce l'autre. D'un côté, le philosophe a la connaissance du danger auquel il fait face (*le grand nombre a le moyen de nous faire périr*), mais de par son rapport aux choses il ne peut se dérober. Publiquement il se doit de continuer d'assumer sa divergence, et ce afin de soigner ceux qui peuvent l'être. Puisque même une personne aiguillée par son plaisir peut entendre ce que le physicien a à dire sur les natures de la cité. Si c'est une obligation, ce n'est pas seulement parce qu'il est possible d'affecter des âmes, c'est que se taire serait se rendre coupable de mensonge par omission, soit commettre une injustice.

De l'autre côté, la question de la justice se résumant à un rapport de force, on voit mal le grand nombre avoir des scrupules à l'égard d'adversaires politiques aussi faibles que radicaux. Pour les citoyens-enfants et les orateurs-tyrans, le fait que les philosophes soient en minorité est une opportunité pareille à l'anneau de Gygès, ou la peste. Et ce puisqu'ils ont l'assurance de pouvoir frapper sans risque de représailles leurs ennemis. Si je compte la disproportion des forces, c'est qu'il est apparu de façon redondante que ce facteur participe d'une logique propre à la majorité polarisée par son plaisir. Et en tant que tel, le nombre est l'une des conditions du rejet d'un discours philosophique qui par définition souffre d'un déficit de popularité en démocratie. Maintenant que la guerre est déclarée, je souhaiterai m'arrêter sur ce qu'implique la dernière proposition socratique, soit qu'il vaille mieux mourir que de commettre une injustice.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, 48b-d.

<sup>234</sup> *Les Lois*, 627b, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

## 6 – Les deux cités en une

---

### **6.1 – Une proposition clivante**

Premièrement nous avons décomposé la parole afin d'expliquer comment des locuteurs tenant le même discours pouvaient être si opposés sur l'échiquier politique. Puis cela faisant, nous avons découvert le rôle moteur de l'âme, puisqu'elle génère les actions, et ce tant au niveau de l'individu, que de la cité. Dans un second temps, la focale a porté sur la place prépondérante du plaisir en démocratie. Il est apparu que ce système politique est la transposition d'un mode d'évaluation propre au vivant, ainsi qu'au règne animal, où seule l'obtention du plaisir et la survie sont prises en compte. Partant de ce constat, le fait que Socrate désapprouve le mode de gouvernance d'Athènes s'en comprend d'autant mieux, que vivre en cité, c'est exclure de se comporter de la sorte. Puisque le pacte civil, c'est la promesse entre hommes de soumettre leur part bestiale à l'autre divine, s'abaisser à suivre ses plus bas instincts, c'est trahir la parole donnée. Et sous cet angle, il apparaît que si le mépris du philosophe vise certaines constitutions politiques, c'est en tant qu'elles manquent singulièrement à leur finalité.

Ainsi, connaissant la différence de rapport aux choses entre les gens, selon que les citoyens soient polarisés par la raison ou leur plaisir, nous en déduisons que leurs définitions respectives de la justice seront incompatibles entre elles. Et ce parce que corrélativement, la définition de l'un condamne effectivement l'autre. C'est ce qu'implique le fait que si une personne opposée à une autre traduit son comportement à l'inverse, sachant que la nature d'une âme se manifeste au travers des discours et des actions, il est tenu que les frictions ne pourront aller que grandissant, et ce tant que seront amenés à se côtoyer des gens qui ne partagent pas les mêmes valeurs. Dans ce schème, nous comprenons que si l'éthique est un sujet aussi sensible, c'est que les débats entre les deux bords exacerbent la situation en rendant explicites des choses qui réclament pour beaucoup à rester implicites.

L'usage de la parole étant dévoyé par une majorité afin d'agir en toute impunité, nous tenons que c'est là une matérialisation de l'anneau de Gygès. Et de la sorte, il est posé que si les polarisés par le plaisir ne peuvent plus (se) mentir, ils seront d'autant plus agressifs envers ceux qui les dénoncent sur la place publique, que ces premiers ne peuvent certainement pas agir au grand jour. Les actes suivant des projections des rapports aux choses, il en suivrait probablement que la majorité démocratique userait de la force pour imposer sa volonté, tandis que la minorité socratique s'en remettrait à la raison pour endiguer le phénomène. Et ce puisque même si les choses varient à l'identique, il est toujours dans le pouvoir de l'ignorant de véritablement changer, car cela ne nécessite que de s'orienter relativement au bien, au vrai, etc. Nous ne parlerons pas alors d'adaptation aux circonstances, mais de révolution interne. Ensuite, nous avons conclu en notant que le nombre d'ignorants, ainsi que le temps depuis lequel ceux-ci s'estiment harcelés contribuent à augmenter la puissance du rejet. Ce que je vais préciser à présent, c'est le rôle du philosophe dans la dégénérescence de la situation.

Ayant distingué dès le début le physicien du reste de la foule, et ce en raison de son degré de connaissance de la nature humaine, la question se pose de savoir si sa condamnation devrait être mise plus à son compte qu'à celui de ses contempteurs. En effet, si l'on tient que la nature de tout un chacun ouvre des opportunités et en ferme d'autres, il est acté que la nature du philosophe ne le met pas sur un pied d'égalité que le reste de la population. Car, le philosophe lui a clairement la possibilité de faire les choses autrement. Et sans pour autant se renier, il est toujours en son pouvoir de veiller à ne pas faire ressortir l'amertume d'un discours déjà déplaisant à un public réfractaire à ce genre de remèdes. Comment dans ce cas ne pas tenir que ce serait lui qui aurait finalement présidé à sa condamnation, et cela en dépit des apparences ? N'aurait-il donc pas à sa façon envenimé les choses afin d'obtenir ce résultat ? Et pour soutenir pareille hypothèse, on mentionnera son refus de se reconnaître coupable en acceptant d'écoper d'une minime amende.

Pour traiter cette problématique, j'analyserai la proposition caractéristique de l'âme socratique tenant qu'il vaille mieux subir une injustice plutôt que la commettre. Et ce car elle marque un rapport spécifique à la vie et à la cité qui est, je le crois, essentiel à la compréhension de notre cycle. Ici, la démarche étant double, puisqu'il s'agit d'établir que les affaires humaines ont un caractère systématique tout en démontrant que la philosophie est une physique, ce sera l'occasion de s'instruire du fonctionnement des psychés, le tout en continuant d'éprouver le cheminement platonicien. La recherche avançant à l'aide de l'analyse de ce qui est propre à

une chose, et aussi par la comparaison de ce qui lui est apparenté ou opposé, nous allons débiter en nous évertuant de saisir comment les deux définitions opposées du terme *esclave* peuvent mutuellement s'éclairer, ainsi que nous expliquer le cycle du rejet.

« Calliclès – Et moi, je n'aime pas beaucoup ce qu'a fait Polo quand il t'a concédé que commettre l'injustice est plus vilain que la subir. [...] L'homme qui se trouve en situation de devoir subir une injustice n'est pas un homme, c'est un esclave, pour qui mourir est mieux que vivre s'il n'est même pas capable de porter assistance à lui-même, ou aux êtres qui lui sont chers, quand on lui fait un tort injuste ou un outrage. »<sup>235</sup>

« Quand une cité gouvernée démocratiquement et assoiffée de liberté tombe par hasard sous la coupe de mauvais échansons et s'enivre du vin pur de la liberté, dépassant les limites de la mesure, [...]. Quant à ceux, (...), qui respectent l'autorité des gouvernants, on les invective en les traitant d'hommes serviles et de vauriens, mais les gouvernants qui passent pour des gouvernés, et les gouvernés qui passent pour des gouvernants, ce sont eux dont ont fait l'éloge en privé comme en public, ce sont eux auxquels on accorde le respect. [...] Et, mon ami, repris-je le point limite de cette liberté de la masse est atteint dans une cité de ce genre, quand les hommes et les femmes vendus en esclavage ne sont pas moins libres que ceux qui les achètent. »<sup>236</sup>

Nous avons d'abord Calliclès pour qui un esclave, c'est l'*homme qui se trouve en situation de devoir subir une injustice*. Et son intervention plutôt sèche nécessite de préciser le contexte, il vient de faire les frais de l'ironie de Socrate qui a révélé à l'auditoire que le caractère versatile des positions du sophiste ne dépendait pas d'un attachement évoluant au fil de la réflexion, mais d'un calage sur celle de son amoureux, à savoir le *Démos D'Athènes* (481d). Alors qu'il passe aux yeux de la petite assemblée pour un homme sans grande conviction, il se décide à contre-attaquer en modifiant le cadre de définition de la justice. Être juste, ce ne serait pas respecter la loi, mais plutôt honorer le mode de fonctionnement des *natures*. Et par *natures* s'entend l'ensemble des rapports de force sous-jacent aux relations dans la cité. En clair, l'éthique, la politique seraient des concepts illusoire. Et ce car la cité n'est qu'un pâle duplicata de ce qui est observable dans le règne animal (*si le plus fort domine le moins fort et s'il*

<sup>235</sup> *Gorgias*, 482d-483b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>236</sup> *République*, VIII, 562c-563b, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

*est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste*)<sup>237</sup>. Nous avons déjà rencontré une ligne d'arguments similaires chez Thrasymaque, ainsi que durant la Guerre du Péloponnèse. Et cela se comprend d'autant mieux que ceux qui président aux devenir des cités défectueuses ressortent tous d'une seule logique.

Dans ce cadre, l'institution judiciaire ne se conçoit pas comme le moyen d'émanciper les gens en les orientant vers le bien, mais comme l'outil idoine permettant de canaliser la violence dans les limites acceptables par le plus grand nombre. En comparant la cité à une machine, la sophistique serait l'ingénierie sociale permettant d'utiliser des dynamiques éparses pour achever la politique. En effet, attendu que la morale de chaque élément participe du devenir de l'ensemble, le contrôle de la définition de la justice permet de réaliser conjointement des objectifs privés et publics. Les seconds étant les conséquents des premiers. C'est le mot d'ordre sur lequel s'accorde le grand nombre pour avancer dans une seule direction, soit la politique. Sous la perspective du sophiste, souffrir une injustice n'est *mal* relativement que pour deux raisons étrangères à l'éthique. D'une part, attendu que la priorité, c'est d'avoir un rapport plaisant aux choses, clairement l'objectif serait manqué. Et d'une autre, subir des désagréments semble d'autant plus absurde, que la chose est de surcroît évitable. En effet, si le fait de (se) mentir permet de réchapper à des turpitudes, pourquoi se priver d'un mode de défense efficace dans un milieu par nature inique ?

Ainsi, Calliclès défend son attitude, non au regard de principes dont il n'a cure, mais au vu des bénéfices qu'il en retire. Qu'importe donc le degré de sincérité de ses discours devant l'Héliée, puisque tant qu'il domine de façon civilisée ses concitoyens, il arrive à ses fins. Être juste ce serait savoir contourner la loi à son avantage, tandis que subir une injustice signifierait être tout en bas de l'échelle alimentaire. Et en tant que tel le mot esclave siérait bien à celui incapable de *s'élever* au niveau de violence requis par les circonstances. Le premier visé est le philosophe dont la naïveté confondante, ou la bonté d'âme ne sont pas adaptées. Dans ce monde inversé, c'est pratiquement l'attitude du philosophe qui est criminelle. Car en affichant ses valeurs, il incitera d'autant plus les gens à l'attaquer, qu'il annonce au tout venant qu'il refusera de se défendre en usant des seuls moyens efficaces. La perception des rapports de force induisant chez l'ignorant soit à la retenue ou soit à l'agression, la droiture du philosophe, ainsi que la publicité qu'il en fait, apparaissent pour le moins périlleuses.

---

<sup>237</sup> *Gorgias*, 483c, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.



Pour le philosophe, sont à ranger sous l'étiquette d'esclave précisément les gens adhérant à la démocratie. Et ce qui justifie de son évaluation, ce n'est pas uniquement ce que sont les ignorants, ou encore ce qu'ils peuvent, mais aussi l'environnement. Dans le passage de la *République*, il est précisé que le stade atteint est critique, et ce en tant que la cité est sur le point de se désagréger. Sachant que le milieu conditionne grandement les puissances des différents interlocuteurs, il est entendu qu'une cité permissive sera plus propice aux débordements, à l'aviilissement, etc. L'ironie, c'est alors que les individus polarisés par leur plaisir s'imaginent d'autant plus libres, qu'il n'y a pas plus de freins institutionnels, que sociétaux. Il ressort au contraire que c'est le fait que la majorité soit totalement débridée qui contraindra à restreindre encore plus chacun d'eux (*le point limite de cette liberté de la masse est atteint*). Mais, nous ne saurions pour autant en conclure que cela est la seule faute du tyran.

Ici, le cœur du problème, ce n'est pas qu'une personne puisse obtenir tous les pouvoirs, puis qu'elle abuse. Car si la tyrannie génère autant de souffrances, c'est que le rapport aux choses dépravé qui définit la nature du gouvernant se communique à tous les éléments polarisés pareillement. Et si la majorité se règle sur le tyran, alors les dégâts seront d'autant plus grands que les âmes débridées seront nombreuses. En fait, si les choses prennent de pareilles proportions, c'est qu'il n'y a pas qu'un seul loup, mais une multitude. Et alors que la cité est à la base censée émanciper les hommes, ces derniers s'en trouvent finalement ravalés au rang de bêtes, ne se comportant pas différemment de ces dernières (*au bout du compte l'anarchie s'implante même chez les animaux sauvages*). Nous parlions d'anti-cité parce que la logique présidant au pacte civil est défiée par ceux-là censés la défendre. Là, nous avons une guerre civile sur le point d'éclorre. Dans ce schème, si le philosophe est si critique envers le sophiste, c'est que sa dynamique, bien que motivée par son égoïsme, n'affectera pas que lui. Ce discours spécifique a des conséquences, et ce parce qu'il fusionne un ensemble de rapports aux choses strictement isolés et personnels en un courant de pensées qui emportera toute la cité.

Ce que je veux souligner en couplant ces deux définitions du mot esclave, c'est la totale inversion des valeurs quant à la traduction des mêmes faits. Et dans le même temps, nous apprécions comment toutes participent d'un seul ordre des choses, ou système. Car pour le philosophe, la réussite du sophiste et de sa clique consacre un échec politique. D'ailleurs, il est notable que les paroles véhémentes dont fait l'objet la minorité sont proches des propos que tient Calliclès à Socrate (*ceux, (...), qui respectent l'autorité des gouvernants, on les invective*

*en les traitant d'hommes serviles et de vauriens*). Mais si chacun traite son adversaire d'esclave, qu'est ce qui permet au philosophe de se penser radicalement différent ? Après tout, c'est comme lorsque nous avons constaté que tous clament être justes, comment alors décider du camp auquel on devrait donner raison ?

Ce qui autorise le physicien à traiter ces congénères d'esclaves, c'est que le chaos est tel, que ce qui était censé commander chez l'homme, soit la raison, se trouve sous le joug de ce qui doit être soumis, en l'espèce le corps. Et à ses yeux, cette absence d'*empire sur soi-même*, définition de la véritable liberté, est ce qui caractérise la condition d'esclave<sup>238</sup>, un esclave étant l'homme dans l'incapacité de se donner des ordres, et ce puisqu'il ne peut obéir à sa meilleure part<sup>239</sup>. Son réel statut est celui du sempiternel *vaincu*. Ainsi, un homme polarisé par le plaisir serait d'autant plus privé de son libre arbitre, qu'il n'a effectivement aucun contrôle sur sa personne. Certes, il fait ce qu'il souhaite, mais en aucun cas ce qu'il veut, car pour commencer il faudrait qu'il soit pleinement conscient de ce qui l'anime. En effet, comment pourrait-il vouloir ce dont il ne connaît ni les tenants et les aboutissants ? Le drame dans tout cela, c'est que l'illusion de liberté dont l'ignorant souffre le confortera dans ce type de décisions. Et de la sorte, il sera maintenu dans cet état d'asservissement à ses moindres désirs, et ce tant qu'il n'adoptera pas la distance requise avec les choses. Sachant que la cité est constituée par les rapports aux choses de ses résidents, il est tenu que si une majorité d'éléments sont corrompus à ce point, c'est que le mal est endémique, et qu'il sera quasi impossible de remédier à la situation.

Nous parlerons donc ici d'un esclavage somatique généralisé. Et pour illustrer la chose le philosophe mentionne pêle-mêle *les gouvernants qui passent pour des gouvernés, et les gouvernés qui passent pour des gouvernants, quand le père prend l'habitude de se comporter comme s'il était semblable à son enfant... le maître craint ceux qui sont placés sous sa gouverne et il est complaisant à leur endroit*, etc. Nous avons bien la répercussion d'un seul dérèglement qui

---

<sup>238</sup> « (...), le pire esclavage est nécessairement celui de l'homme asservi à ses passions et dominé par les plaisirs puisqu'un tel homme ne dispose plus de la liberté nécessaire à la poursuite du bien et de la vertu (cf. *Mémorables*. I 5, 5 ; IV 5, 2-6 ; *Économique* I 17-23 ; *Apologie* 16). » Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. V *Le Socrate de Xénophon*, PUF, 2004, p. 103-104. Il est notable qu'il y ait là une forme de communauté de pensée entre Xénophon et Platon sur le sujet tout en rappelant que les portraits qu'ils font chacun de Socrate diffèrent l'un de l'autre sur de nombreux points et non des moindres. La question qui se pose, c'est de savoir si c'est bien leur polarisation qui explique pareille convergence.

<sup>239</sup> « Socrate est en effet convaincu que la maîtrise de soi est la condition préalable au gouvernement d'autrui : celui qui se destine à commander aux hommes doit à tout prix être en mesure de résister à l'attrait des plaisirs car sinon la promesse de plaisir risque de brouiller son jugement et de le pousser à prendre des décisions qui seront funestes à lui-même et ceux dont il est responsable. » *Ibid.*, p. 103.

démultiplié achève d'entraîner la cité vers la guerre civile. Car à partir du moment où le mot justice ne signifie plus être juste, chaque fraction n'a plus qu'à imposer sa définition par les moyens dont la nature l'aura dotée. La tyrannie du plaisir, c'est le règne de la cacophonie sociale.

Nous savons que les variations autour des définitions d'un seul terme, ici *esclave*, et auparavant *justice*, n'indique pas un changement du tout au tout quand nous passons d'un citoyen à un autre. Et ce parce que chaque individu n'est pas le seul de son genre, mais désigne par ses caractéristiques une nature. Nature que sa parole nous donne à concevoir sous la forme d'une combinaison, où s'articulent la pensée, les discours publics, ainsi que les actions. Ainsi, il est entendu que tous les locuteurs ayant telle polarisation auront tel rapport aux choses, que la sphère soit privée ou publique. Et ce relativement au fait qu'ils aient opté pour le plaisir ou la part rationnelle de leur âme.

Ce que je voudrai à présent, c'est continuer à faire œuvre de physicien, mais cette fois non plus en comparant les définitions d'un concept, mais les réactions à une proposition complexe. Ici, la proposition retenue sera : *il vaut mieux subir une injustice que la commettre*. Car, en tant que telle, celle-ci n'exprime pas seulement la profession de foi que l'on attend de tout citoyen, mais aussi le fait qu'une parole ne vaudrait que dans la mesure où elle serait effective, et ce qu'importe les circonstances. Ce que nous allons voir, c'est qu'en exposant au grand jour la combinaison de sa parole, le philosophe ne fait pas qu'instruire le public sur sa nature d'homme libre, mais pointe par là même son rôle dans le rejet dont il fait l'objet. Et chemin faisant, nous pourront par là même esquisser un début de réponse quant à ce qui aura pesé le plus dans la condamnation de Socrate.

« (...) : vous êtes dans l'erreur, si vous croyez qu'un homme, qui vaut quelque chose, doit considérer les chances de la mort ou de la vie (ὅτι οὐ καλῶς λέγεις, ὃ ἄνθρωπε, εἰ οἶε δεῖν κίνδυνον ὑπολογίζεσθαι τοῦ ζῆν ἢ τεθνάναι ἄνδρα ὅτου τι καὶ μικρὸν ὄφελός ἐστιν), au lieu de chercher seulement dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est juste ou injuste, et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant (ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττη, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἔργα ἢ κακοῦ). »<sup>240</sup>

<sup>240</sup> *Apologie de Socrate*, 28b, traduction Renée et Bernard Piетtre, Librairie Générale Française, 1992.

Ce premier passage appert comme une autre réponse au discours de Calliclès<sup>241</sup>. Réponse toute en contraste, car ce qui a valeur de vérité chez l'un ne peut être considéré que comme erroné par l'autre. La divergence ne se situe pas sur le constat de la précarité dans laquelle vivrait un homme préférant subir l'injustice que la commettre, car au vu du tissu social, il est clair que le philosophe est bien à la merci du type d'hommes le plus répandu en démocratie. Ce sur quoi le désaccord pointe, c'est que l'inconfort de sa situation soit un mal, ou du moins le plus grand mal. Et ce que méprise Socrate en posant que ce type de calcul est faux (*vous êtes dans l'erreur, si vous croyez qu'un homme, qui vaut quelque chose, doit considérer les chances de la mort ou de la vie*), c'est une nature d'âme, ce calcul trahissant la polarisation du locuteur. Nous savons que c'est là une question de préséance entre le corps et l'âme, qui nous donne encore plus à apprécier le rapport que Socrate entretient avec le présent, ou autrement dit ce qui constitue l'actualité pour ses contemporains.

Et s'il est en droit de traiter ses opposants politiques d'esclaves, c'est que de son côté il s'est affranchi de la contrainte à laquelle ces derniers sont assujettis. Car pour lui les sensations du moment ne peuvent s'imposer à lui, et ce parce que celles-ci lui apparaissent pour ce qu'elles sont, soit des leurres, une fausse liberté. Lorsque le philosophe prend une décision, ce n'est donc pas au regard de ce qu'il y a de plus attrayant, mais à l'aune d'un principe (*au lieu de chercher dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est juste ou injuste*)<sup>242</sup>. D'ailleurs, peut être notée en conclusion l'idée somme toute physicienne tenant que les actes sont corrélables aux âmes, et que les premiers définissent effectivement les dernières (*et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant.*).

Dans ce cadre, l'adversité entre nos deux types d'homme en sera d'autant plus grande, que leurs rapports respectifs à la temporalité les placent chacun à l'opposé d'un même spectre. Nous savions déjà que bien que prononçant les mêmes mots, ces deux natures de locuteurs ne pouvaient signifier la même chose, et que par là qu'ils ne pourraient jamais s'entendre. Mais sous cet aspect, il apparaît que quand bien même ils se situeraient en un seul lieu, ils ne seraient pas pour autant ensemble, et ce en raison de leur radicale différence d'actualité. La rai-

<sup>241</sup> *Gorgias*, 482d-483b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>242</sup> « D'abord, comment concevoir la nature de ces désirs attachés à la raison ? Ils procèdent d'une croyance évaluative à laquelle est fermement attachée la motivation d'agir conformément à cette croyance. Un bon exemple en serait la résolution que prend Socrate d'accepter sa condamnation et de rester dans sa prison. (...) Il existe une relation logique entre le fait que Socrate pense meilleur de rester assis dans sa prison et le fait qu'il y soit assis intentionnellement. Les désirs rationnels sont tous orientés vers la saisie de la vérité et du meilleur (*République*, 441e-442c). » Monique Canto-Sperber, *Platon, 3. La philosophie morale, in La philosophie grecque*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF, 1997, p. 261.

son en est qu'ils ne vivent littéralement pas en *même* temps<sup>243</sup>. Et pour témoigner de cela, nous pouvons nous en référer au discours de Périclès, soulignant la *débilité* de son auditoire, soit la vision à court terme, qui interdisait ce dernier de concevoir *l'utilité* des décisions du stratège<sup>244</sup>. De fait, les discours de Socrate ne pouvaient peser dans les prises de décision, et ce parce qu'ils ne pouvaient atteindre son public. Car bien qu'étant tout ouïe, ses concitoyens ne pouvaient entendre le message de raison. En effet, leurs âmes étaient bien trop accaparées par les aspirations des corps placés sous leur garde pour se projeter au-delà de l'actualité. Sous cet angle, il est tenu qu'être rivé au présent, et ce comme s'il n'y avait eu rien d'autre avant, qu'il n'y aura pas plus après, le tout en continu, c'est le conditionnement psychique définissant l'esclave fondamental. Et dans ce schème, il apparaît que l'isolement social du philosophe découle de sa solitude dans l'avenir.

« (...) ; et lorsqu'il a reconnu que mieux valait pour lui mourir que survivre (ἐπει γὰρ ἔγνω τοῦ ἔτι ζῆν τὸ τεθνάναι αὐτῷ κρεῖττον εἶναι), se souvenant qu'il n'avait jamais reculé devant les autres avantages non plus devant la mort ; il l'accueillit au contraire et la reçut avec joie (ἀλλ' ἰλαρῶς καὶ προσεδέχετο αὐτὸν καὶ ἐπετελέσατο). »<sup>245</sup>

Quand un homme calcule un geste au vu du bien, son souci donne une autre dimension à sa vie, et ce parce qu'il n'entretient plus le même rapport avec son existence. Alors qu'en raison des règles *édictees* par la nature, il devait tout faire pour subsister, son corps n'était plus en lui-même sa propre fin, mais devint un moyen. Moyen de dépasser sa condition animale pour tendre ainsi vers le divin. Et nous retrouvons là, l'une des principales raisons d'être de la famille épistémologique du philosophe, famille consciente que la seule soif à satisfaire, c'est celle de connaissance. Ici, le regard de Xénophon sur le calcul de Socrate nous permet d'en apprécier toute l'étendue. Nous comprenons que le condamné a choisi son sort en toute connaissance, et ce après s'être souvenu de ce qu'il voulait lorsqu'il parlait. Il savait qu'il pouvait être fier d'avoir su tenir sa parole tout le long de son existence. Il aurait pu surseoir à sa mort, mais il ne l'a pas fait, et ce de crainte d'introduire une dissonance dans un si beau trajet. Il a visé l'harmonie entre chaque instant mis en perspective, et ce quitte à en perdre la vie. Sous

<sup>243</sup> « Le monde animal apparaît ainsi comme une succession de situations toujours présentes et toujours évanouissant, définies seulement par leur référence aux exigences biologiques du vivant. (...) Le mot humain intervient comme un abstrait de la situation. Il permet de la décomposer et de la perpétuer, c'est-à-dire d'échapper à la contrainte de l'actualité pour prendre position dans la sécurité de la distance et l'absence. » Georges Gusdorf, *La parole, La parole comme seuil de l'univers humain*, p. 10.

<sup>244</sup> Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, Chap. LXI, trad. Jean Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.

<sup>245</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 33.

cette optique, tous ses choix apparaissent comme des notes de musiques qui n'étaient valables qu'au regard de la mélodie qu'il *cherchait* à composer. C'est la raison pour laquelle il reçut sa condamnation *avec joie*, là où la majorité aurait accueilli la chose comme une tragédie. Ainsi, la joie que le philosophe éprouva en regardant ce qu'il avait fait de sa vie, fut celle de s'être approché d'un idéal. Agir autrement, c'eut été s'en éloigner.

« Oui, sachez-le bien (Εὖ γὰρ ἴστε), si vous me faites mourir, moi qui suis l'homme que je dis (ἐάν με ἀποκτείνετε τοιοῦτον ὄντα οἷον ἐγὼ λέγω), vous ne me ferez pas un plus grand tort qu'à vous-mêmes (οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτούς) : (...) »<sup>246</sup>

« Il n'y a pas de mal possible pour un homme de bien, vivant ou mort (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι) »<sup>247</sup>

L'articulation de ces deux commentaires ci-dessus constitue la réciproque du théorème socratique. En premier lieu, le physicien se présente en tant qu'il est harmonieux, la formule *moi qui suis l'homme que je dis* assurant son interlocuteur de la valeur de sa parole, soit de ce qu'impliquait son discours. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est que si un avenir est condamné, ce n'est clairement pas celui du philosophe à ses yeux. Car si pour ce dernier il vaut mieux subir une injustice que la commettre, c'est que ceux-là mêmes qui s'imaginaient lui nuire se faisaient *le plus grand tort*. En effet, les individus dont la vie repose en la seule satisfaction des plaisirs du moment, ne font qu'enchaîner qu'une longue suite de déconvenues. Et ce puisqu'à chaque fois que le pôle rationnel échoue à emporter la décision, l'âme n'en ressort que plus souillée. Sous cet angle, l'ignorant fondamental se réjouit de ce dont il devrait s'attrister, car il ne fera toute sa vie que célébrer sa condition d'esclave.

Le second passage, en abordant l'immunité dont bénéficie le philosophe, *il n'y a pas de mal possible pour un homme de bien*, nous éclaire sur la conception que ce dernier se fait de la vie. Conception qui nous intéresse d'autant plus qu'elle est en total décalage avec les modèles de comportement les plus répandus en démocratie. En affirmant qu'il est insensible à ce prétendu mal, le philosophe indique que si le bien ne se situe pas où le placent ses rivaux, alors leur châtement ne peut avoir la valeur que ces derniers lui prêtent. Et c'est en cela que les directives primaires assurant la survie de son organisme ne sauraient servir de guide pour évaluer les décisions à prendre. Mais cela va bien au-delà de l'idée de sanctions, car un homme

<sup>246</sup> *Apologie de Socrate*, 30c, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 41d.

pourrait bien toute sa vie durant profiter de ses méfaits sans connaître pour autant de revers. Si souffrir n'est pas la chose la plus dommageable, c'est n'est donc pas seulement parce que le plaisir ne procure pas le plus grand bien, c'est que sous la perspective du philosophe, la perte du corps n'est qu'un mal relatif comparé à celle de l'âme<sup>248</sup>. Car pour Socrate, c'est son *sort* dans son ensemble qui doit le préoccuper, non la poursuite de plaisirs fugaces qui ne pourront pleinement le rassasier. Ce qui vaut ici, c'est une définition de l'éthique estimant qu'être juste, c'est se rapporter à la vie comme un moyen d'achever le bien.

« Le méchant ! Il ignore, à ce qu'il paraît, que l'avantage reste aujourd'hui à celui de nous deux qui s'est toute sa vie rendu le plus utile, et s'est le mieux conduit (Ὡς μοχθηρὸς οὗτος, ἔφη, ὃς οὐκ ἔοικεν εἰδέναι ὅτι ὀπότερος ἡμῶν καὶ συμφορώτερα καὶ καλλίω εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον διαπέπρακται, οὗτός ἐστι καὶ ὁ νικῶν) »<sup>249</sup>

Pour le *méchant*, la conception qu'il se fait de la vie se limite à l'instant présent, et de par ce rapport étriqué à l'existence, il ne peut saisir l'intérêt qu'il y a à tout sacrifier afin de conserver son âme intacte. Ainsi d'autant le philosophe se définit par la distance qu'il peut prendre avec son corps, d'autant les membres de la majorité se caractérisent par leur étroitesse d'esprit. Ils auront de part et d'autre bien beau parler de la même cité, qu'ils ne pourront s'entendre sur l'horizon politique, et ce parce qu'ils n'ont pas la même hauteur de vue. Le comble, c'est que la débilité du grand nombre lui interdit de goûter à la liberté dont il s'imagine pourtant pouvoir profiter. Et si l'*avantage* est hors de leur portée, c'est que la conception de l'exercice de la justice par Socrate implique que la conduite d'un homme soit à elle-même une récompense ou un châtement<sup>250</sup>. Ce qui est somme toute logique, lorsque l'on comprend qu'en ce domaine personne ne peut tromper son monde. Car un locuteur aurait bien beau voiler ses intentions, et par-là réussir son entreprise, il ne s'en causerait pas moins du tort, et ce puisqu'il attend à son âme.

Ce qui nous conduit à saisir que le philosophe ne prend pas seulement en compte sa vie dans son ensemble, mais qu'il considère aussi comme précieux chacun des moments qui la composent. Alors certes pas au sens du citoyen démocratique, qui ne vit pas dans la succession de temps, mais dans un perpétuel présent, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il ne peut

<sup>248</sup> *Protagoras*, 313a-b, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>249</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 29.

<sup>250</sup> « Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtement et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même. » Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.422, traduction Gilles-Gaston Granger, Gallimard, 1993.

progresser. Si chacun des moments de la vie du philosophe recouvre la même valeur que sa vie dans son entier, c'est que tout le long il était l'homme qu'il prétendait être. Sa vie étant la conjonction de moments de vérité, il ne pouvait se manquer sans invalider son parcours. Et sous cet angle, c'est sa persistance qui rend sa trajectoire si estimable. Ici se superposent non seulement une conception des natures des choses, mais aussi une nature d'homme.

« Les partisans des étrangers exposent aussi les théories de ceux qu'ils prennent pour premiers philosophes. Ils nous disent que les Gymnosophistes et les Druides, parlant par énigmes et par sentences, recommandaient d'adorer les dieux, de ne pas faire le mal, et de s'exercer au courage. Les Gymnosophistes méprisaient la mort (cf. Clitarque, livre XII). »<sup>251</sup>

« Voilà encore ses préceptes : (...) ; préférer un dommage à un gain malhonnête, car le premier ne cause qu'un chagrin et le second en apporte une infinité ; (...). »<sup>252</sup>

« Pamphile, (...), dit que son fils Pyrraios, étant dans une boutique d'un barbier de Cumes, fut tué d'un coup de hache ; que les gens de Cumes envoyèrent le meurtrier à Pittacos et qu'il lui pardonna, disant que le pardon valait mieux que le châtement. Selon Héraclite, il fit prisonnier Alcée, puis le délivra, disant que le pardon valait mieux que la vengeance. »<sup>253</sup>

Les raisons de situer à nouveau Socrate dans sa famille épistémologique sont doubles. Avec d'une part la volonté de confirmer que sa singularité est une spécificité et non une particularité, et d'autre part afin de rappeler ce qui a suscité son engagement. Le premier extrait est raccord avec la notion de vie en tant que moyen d'agir aux mieux, soit en fonction du bien. Dans ce schème comportemental, le mépris de la mort traduit la forme d'attachement le plus indéfectible à la justice. Le second passage en mentionnant Chilon et Pittacos, nous rappelle que le travail de Platon l'inscrit dans la continuité d'une tradition. Ainsi, il apparaît que la motivation principale de ses prédécesseurs était d'approcher le divin<sup>254</sup>. Et sous cet angle, nous avons confirmations qu'en tant que philosophes tous ces hommes ont en commun un seul rapport aux choses. Cela n'implique pas une conception identique, mais une certaine distance relativement aux événements, une certaine hiérarchie entre l'âme et le corps, etc. Et c'est par là vouloir affirmer que les divergences dogmatiques entre philosophes sont secondaires, car

<sup>251</sup> *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Diogène Laërce, *Introduction*, trad. R. Genaille, p. 41.

<sup>252</sup> *Ibid.*, *Livre premier – Les sept sages, Chilon*, p. 70.

<sup>253</sup> *Ibid.*, *Livre premier – Les sept sages, Pittacos*, p. 73.

<sup>254</sup> D'ailleurs Platon cite par deux fois la liste des sept sages (cf. *Protagoras*, 343a et *Hippias majeur*, 281c).



elles ne sont que les moyens d'approcher la sagesse. De la sorte, à la lecture de ces anecdotes, il appert qu'une éthique commune à l'ensemble de ces locuteurs peut être déclinée.

Car ces hommes sont des *semblables* au sens où leurs paroles ont la même composition, la même valeur, la même nature. Ainsi, la conjonction des trois préceptes énoncés ci-dessus est équivalente à la proposition socratique tenant qu'il vaut mieux subir une injustice plutôt que la commettre. Soit dans le premier extrait ; ils *méprisaient la mort*. Logique, quand la vie n'est plus qu'un moyen de faire le bien. Second ; *préférer un dommage à un gain malhonnête*. Logique, quand on préfère prendre soin de son âme plutôt que de satisfaire son corps. Et le troisième ; *le pardon valait mieux que le châtement, le pardon valait mieux que la vengeance*. Dernier passage qui vaut en tant qu'il marque une différence de taille entre le philosophe et le grand nombre quant aux réponses qu'ils fournissent à leur environnement<sup>255</sup>. Différence qui va nous instruire sur les raisons qui font que des adversaires si opposés sont attirés les uns par les autres afin de concourir à un seul évènement, soit la condamnation de notre physicien des âmes.

« Thrasymaque – (...) ce qu'un ennemi doit à son ennemi, c'est ce qui lui convient : du mal. »<sup>256</sup>

« Alcibiade – Je pense que les choses justes ne sont pas identiques aux choses avantageuses ; mais il a été avantageux au grand nombre de commettre de grandes injustices et pour d'autres, je crois, qui ont œuvré dans le juste, cela n'a pas été avantageux. »<sup>257</sup>

Jusque-là nous avons observé l'hostilité du grand nombre comme principale cause de la condamnation de Socrate. Mais compte tenu du fait que ce dernier ne pouvait ignorer les conséquences de ses prises de parole à tous les niveaux (psyché, discours, actions), la question se posait du poids de sa personne dans la prise de décision. N'avait-il pas plus que tout autre concouru à sa condamnation, en allant aux devants des problèmes, alors qu'il connaissait la nature de sa cité ? Peut-on mettre sur un pied d'égalité des gens ignorants et un savant ? Ces

<sup>255</sup> « Dans le cas des deux types d'agents moraux examinés dans la *République*, à savoir les âmes et les cités, qui sont les deux types de choses dont on peut dire qu'elles agissent avec justice ou non, et corrélativement qu'elles sont justes ou non, la détermination de la qualité morale devient résultante d'un type de structure interne attribué à l'agent. (...) : l'âme témoigne d'un ordre et les vertus sont l'expression de cet ordre. » Arnaud Macé, Platon, *Philosophie de l'agir et du pâtir*, Partie III : *Physique générale des interactions corporelles et psychiques* ; Chap. III – *Détermination des caractères de l'agent moral à partir de sa structure*, Academia Verlag-Sankt Augustin, 2006, p. 178.

<sup>256</sup> *République*, I, 332b, traduction Georges Leroux.

<sup>257</sup> *Alcibiade*, 113d, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

deux derniers extraits permettent d'offrir un début de réponse, et ce en appréciant l'opposition des valeurs non plus comme des contradictions ne pouvant être posées ensemble, mais comme complémentaires et participant d'un même mouvement. En effet, de prime abord les polarisations dont découlent les agendas politiques des deux parties apparaissent comme étant les principaux vecteurs de la division. Et l'on serait tenté d'en conclure que c'est parce qu'ils sont opposés que la cité se déchire. Sauf que la guerre civile occupe avant tout des personnes se disputant les mêmes choses par les mêmes moyens. Ce désordre résulte donc de l'entente extraordinaire des éléments les plus perturbateurs, non d'une bataille rangée entre socratiques et démocrates. Alors en quoi ces adversaires politiques pourraient participer d'une seule dynamique ?

En lisant Thrasymaque et Alcibiade nous constatons qu'ils nous parlent en fait du même phénomène. Ce qui diffère dans leur approche, c'est que l'une présente la nature de la chose sous la perspective de l'individu, tandis que l'autre sous celle de la collectivité. Ce qui est entendu, c'est qu'un citoyen se donnant pour directive de faire *du mal* à son ennemi se définit en anti-philosophe. Ce terme ne se comprend pas seulement au sens où la personne déteste le philosophe, mais aussi en tant que sa nature est hostile à l'homme juste. Dans le contexte de la cité démocratique, soit celui constitué pour la majorité d'hommes estimant légitime de nuire à toute personne les contrariant, la probabilité de fâcheuses rencontres pour le philosophe nous apparaît grande. Et ce car le rapport hostile est répliqué. Le problème, ce n'est pas le sophiste, c'est le nombre de personnes qu'il aura dressées contre un individu type. Ce n'est après qu'une question de temps, soit d'usure d'un tissu social. Alors comment tous ces éléments au vu de leurs oppositions patentes peuvent concourir de façon synergique à la condamnation du philosophe ?

Il faut concevoir les deux parties comme activant un seul mécanisme, l'une renforçant l'action de l'autre. Car si la majorité en vient à détester le philosophe au point de ne plus souffrir sa présence, c'est que ce dernier aura exposé ses idées. C'est sa nature. Être l'homme qu'il dit, et tenir le discours qu'il faut n'en déplaît à certains. Il ne saurait tenir un autre discours sans nier ce qu'il est. Et en ce sens, ce n'est pas qu'il ne puisse faire que ce choix, mais plutôt qu'il ne veuille faire que celui-là. Dans ce cadre, le nombre apparaît n'être qu'un accélérateur du développement d'un phénomène déjà amorcé. Puisqu'isolée chez chacun des ignorants, il y avait une inclination à *commettre de grandes injustices*. Le mal, c'est cette conception du rapport de force comme valable, des critères du vivant comme acceptables, etc. Dans ce schème

relationnel, les dynamiques internes se trouvent d'autant plus renforcées par le philosophe qu'il apparaîtra *faible* aux yeux des ignorants. En l'espèce, afficher qu'il préférera subir une injustice que répondre par la violence ne pouvait qu'inciter au pire. Attitude sage s'il en est, mais qui ne saurait inhiber les ennemis déclarés de la philosophie.

Sous cet angle, nous irons jusqu'à soutenir que c'est la garantie de ne pas être punis en retour qui a dû enhardir certains. Ce qui de fait, nous amène à reconnaître que ce sont les principes du philosophe qui ont facilité la tâche à ses adversaires. Puisque nous observons que Socrate s'est refusé à utiliser les artifices rhétoriques qui lui aurait permis d'adoucir sa peine. Et qu'une fois condamné, alors qu'il en avait les moyens, celui-ci n'a pas tenté de s'échapper. Ce que nous comprenons, c'est qu'étant jugé avant même le procès, bien que victime de calomnies, il n'a jamais voulu répondre avec les mêmes armes que ses accusateurs en chef. De toute façon, au vu de sa nature, il ne l'aurait tout simplement pas pu. Parce qu'il se fait fort de répondre aux mensonges en assénant certaines vérités. C'est donc à cause de la conjonction de tous ces éléments, épars mais relatés selon un seul ordre des choses, que *tout discours public d'un philosophe tendra à susciter une réaction hostile en démocratie*. Socrate n'était que le cas de figure singulier illustrant une contrainte *physique* universelle. Dire qu'il a pesé plus dans le processus au prétexte qu'il est un physicien n'aurait pas de sens, il a juste rempli sa fonction dans un cycle. Cycle qui aura autant définit le philosophe que ce dernier aura définit ce premier.

## **6.2 – Ce qui est systématique**

### **6.2.1 – Persistance du philosophe face aux différents régimes démotiques**

Après nous avoir resitué au regard du parcours effectué, ce que je voudrai à présent, c'est vérifier la systématisme des interactions au niveau de la cité. Et pour ce faire, nous reprendrons la réflexion autour de la proposition clivante de Socrate, mais cette fois *in vivo*. Dans un second temps, nous nous arrêterons sur le fait que plusieurs types de constitutions politiques puissent avoir pour moteur le plaisir. Et en conclusion, nous verrons en quoi il y a identité d'un côté entre la majorité et la *doxa*, puis de l'autre entre les hommes de bien et l'*épistémè*. Pour commencer, nous allons donc poursuivre notre réflexion en nous arrêtant sur la proposition socratique tenant qu'il vaut mieux subir une injustice que la commettre. D'abord, ce sera

par le biais d'une hypothèse d'école, pour ensuite avoir une plus claire représentation des natures de la cité, ainsi que des contraintes systématisant les relations des citoyens. Enfin, nous évoquerons ce qu'implique ce prisme éthique en contexte, soit au quotidien, et en temps de crise.

« Alors, supposons même que vous m'acquittiez en refusant de croire Anytos, (...); si en réponse vous me disiez : « Socrate, cette fois-ci nous n'écouterons pas Anytos, mais nous t'acquittons, à la condition pourtant que tu ne passes plus ton temps à tes enquêtes et que tu cesses de philosopher (ἐφ' ᾧτε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν) ; et si on te reprend à t'y adonner, tu mourras » ; si donc, disais-je vous m'acquittiez à ces conditions-là, je vous dirais : « Pour moi, Athéniens, je vous remercie et je vous aime, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous (πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν), et tant que j'en serai capable, n'espérez pas que je cesse de philosopher, (...). Et si l'un de vous me contredit (...), et s'il ne me paraît pas posséder la vertu (Καὶ ἐάν τις ὑμῶν ἀμφισβητήσῃ (...) καὶ ἐάν μοι μὴ δοκῇ κεκτηῖσθαι ἀρετήν), tout en prétendant l'avoir (φάναι δέ), je le blâmerai de faire moins le cas de ce qui vaut le plus (ὄνειδιῶ ὅτι τὰ πλείστου ἄξια περὶ ἐλαχίστου ποιεῖται), et de faire le plus grand cas des pires misères (τὰ δὲ φαυλότερα περὶ πλείονος). »<sup>258</sup>

Si ce passage vaut, c'est que l'*Apologie* étant le point de fuite du corpus platonicien, ce dialogue nous permet de déterminer si le philosophe est oui ou non de nature dorienne. Car s'il y a un bien moment dans sa vie où celui-ci a pu démontrer qu'il voulait ce qu'il professait, et ce en tenant son engagement moral, ce fut lors de son procès. Dans l'extrait ci-dessus, Socrate avertit les juges que l'acquitter en attendant de sa part un autre comportement, soit qu'il *dénature* sa parole, serait vain. Et ce puisqu'en dépit du prix à payer, celui-ci est déterminé à conserver sa ligne de conduite, en l'espèce avoir un discours de vérité sur les natures de la cité. Et sous cet angle, il apparaît que le rejet de sa parole découle principalement du fait que son affichage moral contrevient à l'ordre établi. Chose qui ne peut aller sans incidences politiques, en raison du jeu d'influences qui conditionne les relations interpersonnelles et, par extension, le devenir de la cité.

<sup>258</sup> *Apologie de Socrate*, 29c-e, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

Si nous considérons diversement un discours selon le genre de citoyens, c'est que même si ces premiers fonctionnent à un certain niveau à l'identique, chacun renvoie à une nature bien distincte l'une de l'autre. Dans ce schème, s'il n'y pas de commune mesure entre la parole d'un philosophe et celle d'un ignorant, c'est que là où nous pouvons nous saisir du discours du premier en le prenant au mot, pour le second nous serions au contraire bien inspirés de nous en défier. Alors, certes les deux sortes de paroles ont chacune trois dimensions communicant entre elles les effets qui leur sont propres. Une pensée inspire un discours, un discours motive un acte, un acte suscitera une pensée, etc. Reste qu'il ne saurait y avoir d'équivalence entre l'accord dorien et son strict opposé. Et si nous tenions que ces distinctions sont assez profondes pour en appeler à un travail différent d'interprétation, c'est qu'en raison de leur combinaison respective, ces discours ne sont plus en l'état comparables. Puisque d'une part nous avons un type d'interlocuteur pensant ce qu'il dit, et qui tiendra parole. Tandis que d'une autre, l'individu masque ses véritables intentions, et à l'occasion n'hésitera pas à trahir son serment afin de satisfaire ses objectifs inavouables. Soit qu'ils sont iniques, ou soit que dévoiler ses véritables intentions diminuerait son pouvoir de conviction.

En observant le contraste entre l'attitude d'un Socrate et celle d'un ignorant, nous avons noté que chez le philosophe les actes correspondent en tout point aux paroles, et ce malgré une forte pression sociale, alors que chez le second le même stress induit par contre un décalage. Si ces multiples revirements chez l'ignorant indiquent une nature, soit une forme de stabilité, c'est qu'ils sont un moyen de conserver le rapport plaisant aux choses. Rapport que nous considérons être un indice de la polarisation de l'âme par les sentiments que convoie l'actualité. La personne s'exprimant toujours à l'aune d'un seul objectif, le fait qu'elle se renie régulièrement participe donc malgré tout d'une seule logique. Avertis de pareilles spécificités, ainsi que du possible caractère déceptif de la parole, pour nous enquérir de la sorte d'âme qui nous interpelle, il nous faut corrélér l'affichage public à un comportement. Et ce tant pour connaître les motivations, que pour mesurer la volonté.

Et partant de ce constat, nous saisissons que si la présence d'un Socrate dans une démocratie suscite tant d'hostilités, c'est que seul le physicien peut décoder la dissimulation qui semble la plus répandue. En effet, de par sa présence le philosophe ne questionne pas seulement le pouvoir politique, puisqu'en renseignant sur ce qu'il en est des faux-semblants, de fait il diminue la capacité de ses adversaires à contrôler les âmes en les dupant. Ainsi, lorsque le condamné précise à ses interlocuteurs qu'il est dans son intention de persister (ἐφ' ᾧτε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ

ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν), il est compris de sa part, ainsi que de celle de ses vis-à-vis, que c'est son discours le nœud du problème. Et ce en tant que celui-ci constitue une forme d'harcèlement de la majorité. Ici, les valeurs adoptées par un camp étant à l'inverse de celles de ses opposants, ce qui se conçoit comme un enseignement bénéfique pour le philosophe est ressenti en tant que menace pour les ignorants.

En démocratie, le pouvoir de la majorité dépendant étroitement de l'aveuglement de la population, la parole d'un Socrate soulève un problème quant au *bon* fonctionnement de l'appareil politique. Car si les démagogues souffrent de l'éclairage du physicien, c'est que son savoir pointe l'écart entre les discours et les actes des dirigeants. De plus, il est intégré par ses adversaires que la parole socratique est reçue favorablement par un certain nombre de personnes, qui bien que minoritaires, ira en augmentant. Donc, en continuant d'enseigner publiquement les natures de la cité, Socrate démultipliera son rapport aux choses, et ne fera qu'accentuer une hostilité déjà prégnante à son endroit. Et ce parce que le nombre d'ignorants qui pâtissent de sa parole suivra la même courbe de progression que celle des gens qui adhèrent à la philosophie. L'inconfort des partisans de la démocratie s'aggravant, cela aura pour conséquence d'accélérer la réponse immunitaire de ce type d'organisme politique, soit le rejet du philosophe.

Ici, notre analyse fait écho à la prophétie à travers laquelle Socrate prévenait les juges que s'ils l'avaient condamné dans l'espoir que son activité cesse, alors leur objectif serait manqué<sup>259</sup>. Et si nous en concluons que la mort de celui-ci échoue à atteindre la fin prévue, c'est que le pouvoir propre au discours philosophique n'est pas particulier à une personne, mais spécifique à un genre d'hommes. Certes, une cité peut tuer le contrevenant à l'ordre établi, mais il lui sera impossible d'éradiquer son rapport aux choses. Ce rapport lui survivra. Et au vue de la nature de ceux qui s'en empareront, les discours des philosophes qui viendront à sa suite seront d'autant plus insupportables pour les ignorants, que leur déception sera grande. Dans ce cadre, nous saisissons que si les réponses démocratiques à la philosophie se réduisent finalement à l'exil, ou à la condamnation à mort, c'est par souci de préservation d'un régime. L'objectif dans cette dernière phase n'étant plus de stigmatiser un indésirable, mais bien de neutraliser une personne manifestement nuisible au mode de vie le plus apprécié.

---

<sup>259</sup> « J'ai envie après cela, de vous faire une prophétie. En effet, vous avez agi de la sorte aujourd'hui dans l'idée que vous seriez délivré à l'avenir de rendre compte de votre façon de vivre. Mais vous y gagnerez tout le contraire, c'est moi qui vous le dis. » *Ibid.*, 39c.

On pourra s'interroger sur l'appréhension que pouvaient avoir des ignorants du message socratique. Comment des gens, dont la conception des choses est si étroite, pourraient décrypter un discours aussi complexe, car ce dernier est déconnecté de l'actualité ? Pour apprécier une parole à sa *juste* valeur, un ignorant n'a besoin de savoir que si elle est agréable ou désagréable. Donc, un discours sera pour lui toujours pourvu d'un sens, qu'importe qu'il ne saisisse pas pleinement l'enjeu. Le philosophe faisant ouvertement la promotion de valeurs incompatibles avec celles promues par la cité, il n'y avait guère de doute quant à la valeur de sa parole pour la majorité. Et au vu des premières interactions entre les élèves du philosophe et les gens bien en place, il apparaissait à la foule que Socrate était le fer de lance d'une révolution systémique. Alors, quand bien même celle-ci n'aurait pas été empreinte de violences, les *souffrances* impliquées par ce type de changements rendaient la chose inenvisageable pour tous ceux polarisés par leur plaisir. La souffrance s'entendant ici relativement à la nature de la majorité. Il faut se représenter les psychés comme les nombreux affluents d'un plus grand courant de pensées qui *in fine* dirige la cité dans son entier. Nous parlerons alors d'opinion dominante. Le devenir de la sphère publique découlant de l'évolution des cercles privés, le discours socratique portait atteinte sur le temps long à la démocratie.

Si le pouvoir du philosophe est si terrifiant pour la majorité, c'est que le nombre des gens partageant ses valeurs n'est pas le facteur déterminant quant à son effet sur la cité. Ici, ce qui inverse l'équilibre des forces, c'est que les âmes de natures doriennes font ce qu'elles disent, et ce tout en se défiant du corps. En comparaison, une majorité peut bien (se) mentir, et altérer le cours des choses, cependant elle ne changera rien à la donne. Nous le voyons avec Socrate, il a effectivement été condamné à mort à l'aide de calomnies non fondées. Reste qu'une parole ne saurait changer fondamentalement la nature des choses, qu'à partir du moment où les personnes qui la portent sont véritablement attachées à ce qu'elles professent, et savent ce qu'elles disent. Ainsi en supprimant de leur équation le philosophe, les Athéniens n'ont strictement rien changé à leur situation, et ce puisque leurs diverses actions ne sont en lien qu'avec leur plaisir. Ils trouveront d'autres occasions de l'actualiser, mais il n'y a pas de différences fondamentales entre la parodie de procès et l'épisode de la peste. Tandis que si Socrate lui a affecté véritablement les devenirs, c'est que ses actes sont conformes à ses dires, et que ce à quoi il nous relate, c'est à la réalité effective.

Sous cet angle, nous tenons que si le grand nombre est effrayé par le philosophe, c'est que celui n'a pas besoin d'accéder au pouvoir pour agir comme il l'entend, parce que sa parole est efficiente. Ce qui est un douloureux rappel pour les ignorants que la philosophie n'est pas en concurrence avec la démocratie, il ne s'agit pas d'une énième proposition défectueuse, mais d'une autre disruptive qui est déjà en mouvement. De la sorte, soit en embrassant la perspective de ces derniers, il apparaît que c'est en fait le philosophe qui achève de rendre la vie impossible au grand nombre, non l'inverse. Si la morale du philosophe inquiète le régime en place, c'est qu'il ne s'agit pas de questions qui peuvent être isolées de l'ensemble auquel celui-ci appartient.

Et ce au sens où le comportement d'un individu n'aurait qu'un impact minime sur le reste de la population, parce que le pouvoir d'affecter d'un citoyen se cantonnerait à sa sphère privée. Pour le commun du mortel, toute action ayant un caractère spectaculaire, en tant qu'elle est donnée à voir par d'autres, nous tenons qu'elle a valeur d'exemple. Une action indique une tendance, et par là même témoigne de ce qui est ou non acceptable en société. Si le cas de Socrate est d'autant plus problématique, c'est que celui-ci est un personnage illustre. Certes, le grand nombre ne le tenait pas en grande estime, et nous irons jusqu'à dire qu'il était honni pour la plupart, il n'en demeure pas moins que la publicité dont il bénéficiait ne faisait qu'accroître l'effet de sa parole. Si le discours socratique a une incidence politique, c'est que la diffusion à grande échelle d'un rapport aux choses si éloigné des standards ne peut que troubler la cité dans son entier.

Car si la philosophie inquiète la démocratie, c'est aussi du fait que son pouvoir d'affecter annule les effets des artifices rhétoriques. L'emprise des orateurs, et de tous ceux qui (se) mentent, dépendant de l'ignorance du grand nombre, tout exposé véridique est dommageable. Et partant de là, nous tenons que le philosophe ne fait pas qu'invalider des propos sur un plan rhétorique, car sur un plan politique, celui-ci démontre que la parole de ses détracteurs ne revêt aucune signification autre que celle du plaisir spécifié par l'actualité. Il apparaîtra que le beau-parleur est en fait un incompetent, que le peuple bien que sincère peut se tromper, et encore plus si celui-là est convaincu que ressentir une chose, c'est la connaître, ou savoir ce qu'il faut entreprendre à son sujet. Ainsi, en approchant la philosophie au regard de ses effets politiques, il est aussi tenu qu'elle influe en tant qu'elle est une *physique*. Et ce puisque les gens sont affectés selon la façon dont ils perçoivent ce nouvel éclairage sur les natures de la cité. Pareille cité ne pouvant combiner en son sein des natures des doriennes et non-doriennes



que dans certaines proportions, et que durant une période donnée, le rejet effectif par la voie judiciaire du philosophe marque la limite de la démocratie, sa *δυναμίς*.

Et sous cet angle, il appert que la puissance de la philosophie, c'est d'afficher les choses telles qu'elles sont, et non comme le souhaiteraient les ignorants. Sachant que chacun doit se déclarer vertueux, sous peine d'être exclu de la cité, quand il s'agit de justice nos discours antagonistes impliquent un sort radical pour la partie incriminée. Alors lorsque Socrate annonce que son projet est de continuer à faire publicité de la manifeste absence de valeurs éthiques chez certains, il ne laisse guère de choix à ses opposants (*si l'un de vous me contredit, et s'il ne paraît pas posséder la vertu, tout en prétendant l'avoir, je le blâmerai de faire moins de cas de qui vaut le plus*). Car, si ces derniers admettaient plus longtemps la mise à nu de leurs âmes sur l'agora, alors probablement ils finiraient en lieu et place de Socrate devant l'Héliée. Il était donc primordial pour ces Gygès du quotidien de préserver l'invisibilité que leur conférait un climat social traduisant favorablement leurs actes. Le discours du philosophe restreignant dangereusement leur liberté factice, ils n'avaient pas d'autre choix que de le condamner au silence. La pression sociale n'étant pas un levier assez puissant pour faire obtempérer le récalcitrant, il ne restait que l'exil ou la mort. Et ce puisqu'à partir du moment où des citoyens envisagent les choses de façon diamétralement opposée, par voie de conséquence il ne saurait y avoir des usages permettant leur coexistence.

Il est important par-là de rappeler que ce ne sont pas seulement des pensées qui sont incompatibles, mais bien des modes de vie<sup>260</sup>. Socrate n'a pas été condamné pour une question purement spéculative quant à ce que doit être la justice. C'est le fait que ses mœurs étaient bien trop éloignées de celle de la majorité qui lui interdisait de vivre plus longtemps dans pareil ensemble. Et si le discours philosophique est intolérable en démocratie, ce n'est pas uniquement parce qu'il provoquerait une gêne chez les uns et les autres à titre individuel, au sens où ils auraient mauvaise conscience. Si l'homme de bien cause autant de trouble, c'est qu'il menace de chambouler tout l'édifice. Car ce que le physicien préconise en optant pour la part rationnelle de l'âme, c'est une révolution des rapports. Révolution qui induirait tout bonnement la fin de la cité démocratique, attendu que nous aurions à faire à une toute autre hiérar-

---

<sup>260</sup> « Dans les sociétés complexes coexistent différentes formes de rationalité qui peuvent se trouver différemment réparties parmi les membres de ces sociétés. Ces types de rationalités rappellent par certains aspects les thèmes culturels qui déterminent les modes d'action. » Basil Bernstein, *Langage et classes sociales, Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Chap. 5 – *Une approche sociolinguistique de l'apprentissage social*, traduction Jean-Claude Chamboredon, Les Editions Minituit, 1975, p. 121.

chie. Il faut donc saisir que la traduction du physicien n'entre pas seulement en concurrence avec le discours majoritaire, elle menace de le supplanter. Car il ne s'agit pas de choisir entre plusieurs plaisirs, ce qui nous laisserait dans la même dynamique, mais de changer de modèle. Les regroupements, relations, etc. en l'état ne pourraient subsister plus longtemps sans bannir le discours qui dévalorise la nature précise de la cité, soit celui du philosophe. Quand parler, c'est lutter.

Ainsi pour emporter la conviction de ses concitoyens, le locuteur aura le choix entre deux méthodes qui en tant qu'elles sont caractéristiques disent tout de sa φύσις. Chez les polarisés par le plaisir, le combat visera à dévaluer le discours philosophique. Soit par des moqueries, comme chez Aristophane<sup>261</sup>, ou soit en invalidant le caractère scientifique de sa *physique*. Dans le premier cas, le comique opère un travail de sape en projetant sur scène l'autre du philosophe. Ici, la représentation d'un Socrate biaisée par l'ignorance sert d'abord à le ridiculiser. Par la suite, cette image servira d'objet de point de fixation à la haine. Ainsi, quand le grand nombre parle de Socrate, il est tenu que ce premier s'en réfère à ladite caricature, et non à l'homme tel qu'il est. C'est la définition de la calomnie<sup>262</sup>. Dans l'autre cas, nous avons le reproche qui lui est fait d'attribuer n'importe quelle valeur aux choses, et ce indépendamment de ce qu'elles sont effectivement<sup>263</sup>. Ce qui est un comble, lorsqu'on sait que la pratique est par contre assez courante chez ses adversaires, et que c'est justement ce que le philosophe dénonce. Ou enfin, on opère en portant des accusations assez graves pour entraîner un procès, comme lorsqu'il est fait mention de la corruption de la jeunesse, de l'introduction de dieux étrangers au culte civil, ce dont l'*Apologie* dans son entier est l'illustration.

Ici, qu'importe la stratégie inhérente à la spécialité de l'interlocuteur, puisque l'objectif est toujours le même. En l'espèce il s'agit de décrédibiliser suffisamment une parole pour que la masse ne lui prête plus attention. Pour rappel, l'accord dorien est un standard pour tous, et ce

<sup>261</sup> « (...), les plus à craindre sont ceux-là qui, (...), ont tâché de vous persuader, par des accusations totalement fausses, qu'il y a un certain Socrate, savant homme, tant penseur des phénomènes célestes que découvreur de tous les mystères souterrains, et qui d'une mauvaise cause en fait une bonne. » *Ibid.*, 18b. Passage qui est une claire allusion au travail de sape organisé depuis longtemps à l'endroit du philosophe (cf. la note 1).

<sup>262</sup> « Socrate – Il sait, (...), de quelle façon les jeunes sont corrompus et il connaît leurs corrupteurs. (...), il court auprès de la ville, (...), pour m'accuser. [...] Euthyphron – Je vois Socrate ; (...), et il te présente devant le tribunal avec l'intention de te calomnier, sachant très bien que pareilles calomnies se répandent aisément dans la foule. » *Euthyphron*, 2a-3b, trad. Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>263</sup> « Mais, Messieurs, les plus à craindre sont ceux-là qui, (...), ont tâché de vous persuader, (...), qu'il y a un certain Socrate, savant homme, tant penseur des phénomènes célestes que découvreur de tous les mystères souterrains, et qui d'une mauvaise cause en fait une bonne. » *Apologie de Socrate*, 18b-c, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

quand bien même peu de personnes sont en droit de s'en réclamer. Si l'on arrive donc à insinuer que cet homme se targuant d'éclairer sur les défaillances des autres, ne sait pas lui-même ce qu'il raconte, on prive son discours de toute signification. Et par conséquent, de puissance. Dans ce cadre, impliquer qu'au fond celui-ci ne veut rien dire, ce n'est pas seulement infirmer sa parole, car la diminution de sa puissance ne va pas sans augmenter la haine à son sujet. Et ce au point que le rejet définitif apparaîtra être finalement la suite logique à adopter. En effet, pour quelle raison tolérer plus longtemps en son sein celui-là même qui instille le trouble, la dissension, en répandant des mensonges ? Sous cet angle, il est entendu que si ce paria parvenait à imposer sa norme à la cité, cela signifierait l'abandon du plaisir, et serait par là même synonyme de souffrances. S'imaginant en danger, nous attendons par conséquent deux types de réactions possibles venant de la foule, dont l'une pourrait être qualifiée de faible, et l'autre de forte. Et dans ce cadre, l'exil ou la mort seraient les expressions paroxysmiques du système démocratique, soit ce qui suivrait du pire cas de figure.

De l'autre côté, soit de celui du philosophe, la finalité de sa lutte sera de mettre en lumière ce que beaucoup ne sauraient avouer sans être condamnés sur le champ. Ici, seuls ces ennemis naturels se sentiront visés par son discours, et à bon droit. Car en tant que l'homme de bien renseigne sur les véritables natures de la cité, celui-ci restreint d'autant plus la liberté factice des contempteurs de la justice. Et si je m'autorise à considérer comme factice cette liberté, alors même qu'elle apparaît totale au regard du pouvoir de l'orateur-tyran, c'est que les intéressés se ravalent au rang d'esclave. Certes, c'est toujours l'âme qui est au contrôle, mais ce que nous observons ne sont que les oripeaux de son pouvoir sur le corps, attendu qu'elle suit aveuglément les impulsions de ce dernier. Bien que le discours de Socrate est présenté explicitement comme n'ayant qu'une visée éthique, reste qu'il recèle indéniablement une forte charge politique. Parce que si la nature d'une cité est fonction de celle de ses citoyens, il apparaît que c'est l'ensemble des éthiques individuelles qui dessine la trajectoire collective. Et sous cet angle, ce que le philosophe juge défectueux, ce n'est certainement pas telle ou telle constitution mais ce qui ordonne pour le pire l'ensemble, soit la prévalence donnée au corps sur l'âme.

Et alors que nous avons posé que Socrate en faisant publicité de ce qu'il était prêt à endurer se désignait en tant que victime, il semble maintenant que ses adversaires devaient plutôt se figurer l'inverse. Soit qu'une personne déterminée à ce point, était d'autant plus dangereuse que, contrairement à eux, pour elle la souffrance n'était pas un obstacle, mais un tremplin. De plus,

nous soulignerons qu'en reconnaissant lors de son procès que sa parole est en partie cause sinon de troubles, du moins d'un certain émoi, Socrate pointe sa responsabilité dans le déroulé du processus. Cependant, la chose ne doit pas être entendue au sens de la reconnaissance d'une éventuelle infraction à la loi, mais bien au regard du système de valeurs démocratiques. Il nous faut donc apprécier les choses en contexte. C'est la conjugaison de la nature d'un discours éthique à celle des résidents qui cause ici ladite réaction. D'autant il porterait secours à sa cité démocratique, d'autant celle-ci voudrait l'en empêcher, et ce en raison de la proportion d'ignorants de ce qu'est véritablement la justice.

Au travers de ce sous-chapitre, notre premier but est d'observer si Socrate reste fidèle à ses engagements lorsqu'il est soumis à diverses menaces, ce qui serait par là même un moyen de savoir ce que vaut sa parole. Soit sa nature<sup>264</sup>. Et dans ce cadre, avertis des conséquences néfastes d'un discours mensonger, nous tenons que dire la vérité au sujet des natures de la cité, c'est faire acte de justice, et que le contraire, c'est saper les fondements de l'ensemble. Ce qui par définition constituerait un acte inique. Le philosophe tenant qu'il est préférable de subir une injustice plutôt que de la commettre, nous posons que sa résistance devant l'Héliée serait un indice assez probant pour fonder notre appréciation. Alors quand nous constatons que menacé de mort, le philosophe persiste en assurant son auditoire qu'il continuerait à le critiquer de la sorte, nous avons là confirmation de son intégrité.

Et sous ce prisme, nous saisissons que la systématisme déjà observée des interactions découle bien des caractères spécifiques des personnes impliquées dans le processus que nous décrivons. D'autant le philosophe ne cessera de mettre à jour les âmes, d'autant nous en déduisons que ses ennemis en seront grandement contrariés. En effet, son constat dépendant d'une observation raisonnée des résidents, attendu qu'une majorité sont des ignorants, nous supposons que tant la description physicienne de la cité, que les réactions démagogiques varieront à l'identique. Soit avec d'un côté des portraits peu élogieux, puis de l'autre un torrent de haines. Après, il pourra être émis une réserve en relevant que l'extrait que nous venons de commenter est de l'ordre de la promesse, et ce puisque Socrate ne fait qu'annoncer ce qu'il ferait si on lui laissait la vie sauve. Compte tenu du fait que nous ne saurions distinguer un homme d'un autre au regard du seul aspect discursif de sa parole, nous allons cette fois vérifier en situation

---

<sup>264</sup> « La menace : « Si tu racontais (signifiais) ceci, ce serait ta dernière phrase » (...) n'est une menace que parce que la capacité de parler ou de ne pas parler est identifiée avec l'existence de *x*. » Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Les Editions de Minuit, 1975, p. 27.

l'attachement de Socrate à son fameux principe. Ce sera là l'occasion (ou non) de confirmer objectivement que la vertu dont il se réclame n'est pas qu'une question d'affichage, et que sa parole correspond tant à ce qu'il pense dans son intimité, qu'à ses agissements.

« (...) au moment où vous vouliez juger tous ensemble les dix stratèges qui n'avaient pas relevé les morts après les combats navals : c'était contraire à la loi, comme vous l'avez reconnu par la suite (ὡς ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν). À cette occasion, moi, seul d'entre les prytanes (Τότ' ἐγὼ μόνος τῶν πρυτάνεων), je me suis opposé à ce que vous fassiez rien de contraire à la loi, et j'ai voté contre (ἤναντιώθην ὑμῖν μηδὲν ποιεῖν παρὰ τοὺς νόμους καὶ ἐναντία ἐψηφισάμην) : les orateurs étaient sur le point de me faire poursuivre et arrêter, vous-mêmes les encourageiez par vos cris (καὶ ὑμῶν κελευόντων καὶ βοώντων), mais j'ai cru que mon devoir était de traverser le danger (ᾧμην μᾶλλον με δεῖν διακινδυνεύειν), plutôt que de me ranger avec vous quand vos propositions étaient injustes (ἢ μεθ' ὑμῶν γενέσθαι μὴ δίκαια βουλευομένων), par crainte de la prison ou de la mort (φοβηθέντα δεσμὸν ἢ θάνατον). »<sup>265</sup>

Là, nous observons *in vivo* que la nature de la parole du philosophe répond bien aux critères de l'accord dorien. Et si nous tenons que Socrate voulait véritablement ce qu'il énonçait au sujet de la justice, c'est qu'y compris face à une pression maximale, celui-ci ne s'est pas renié. D'ailleurs en la matière, nous mesurons le degré de son engagement en soulignant qu'il a bel et bien préféré risquer de perdre la vie, plutôt que de commettre une forfaiture. Une fois ce constat effectué, nous notons au passage la ligne de fracture entre le philosophe et le gros du corps social, et ce au travers de la sentence : *vous vouliez juger tous ensemble* tranchant avec *moi seul d'entre les prytanes, je me suis opposé*. L'image de l'ermite étant déjà largement associé à celle du philosophe, nous comprenons que l'accusé ne signale pas seulement un isolement social. Et ce parce que celui-ci était déjà assez manifeste pour la masse.

Ce qui est finement posé, c'est la question de l'égarement collectif. D'autant si tout le monde s'était trompé, on aurait tenu qu'il était impossible à l'époque de savoir que c'était mal d'agir de la sorte. Mais dès lors que le philosophe a pu se positionner correctement, on se demande ce qu'il a pu manquer à tant de personnes, alors qu'il était manifestement donné à tous de savoir ce qui était véritablement juste. En effet, Socrate n'étant pas plus ou moins homme que ses concitoyens, si ce dernier a pu décider en connaissance de cause, c'est que d'autres au-

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, 32b-c.

raient pu s'aligner sur son éthique. Là, nous en déduisons que sa parole vaut différemment de celle des ignorants, et ce que nous devons chercher, ce sont les raisons pour lesquelles ce que l'homme de bien (se) dit se rapporte effectivement à la justice.

En l'espèce, non content de signifier à la foule qu'être plus nombreux n'implique aucunement d'avoir raison, l'argumentaire pointe ce qui mine régulièrement les prises de décisions de celle-ci. Ainsi par deux fois Socrate expose à quelle distance de l'actualité se tiennent les différents protagonistes pour asseoir leur opinion respective. D'abord en physicien celui-ci observe que s'appuyer sur le plaisir de l'instant, vous amènera probablement à conclure plus tard que vous aviez tort (*c'était contraire à la loi, comme vous l'avez reconnu par la suite*). Et dans ce schème, il doit être précisé que le plaisir pourrait tout autant être remplacé par la colère, ou encore le chagrin, sans que cela ne change rien à l'affaire. En ce domaine, il faut donc rappeler que le plaisir englobe aussi la notion de peine, les décisions généralement visant au mieux à l'obtention du premier, ou au pire à de moindres souffrances. Ce qui fait donc au fond problème, c'est que ce soit la part non-rationnelle de l'âme qui guide le choix éthique à l'échelle de l'individu, et par extension décide de la politique de la cité. Car tant que le mode de réflexion demeure inchangé, il est entendu que la variation continue des soucis n'entraînera qu'une pseudo révision des calculs. Et ce puisque tous s'agitent finalement dans une seule direction. Soit la mauvaise.

Ainsi, ce qui s'avérait *judicieux* auparavant, sera jugé caduque s'il ne satisfait plus aux impératifs de l'instant. Et partant de là, il est compris qu'une décision se calant sur l'appétence du moment ne saurait avoir valeur de vérité tant maintenant que sur la durée. Dans le cas qui nous occupe, nous captions que c'est la difficulté à faire le deuil des soldats dont les corps n'avaient pu être ramassés qui suscita la colère. Colère que nous pourrions même estimer légitime au vu de l'importance de ce rite dans la culture antique<sup>266</sup>. Reste que ce qui importa au moment du vote, ce n'était sûrement pas la justice, mais la possibilité de se venger d'une déception sur ceux-là mêmes que l'on tenait pour responsables des humeurs. En résumé, ces généraux furent surtout coupables d'avoir suscité un sentiment. Le grand nombre s'attendait à honorer convenablement ses morts, et n'ayant pas pu obtenir satisfaction, il décida de *se faire*

---

<sup>266</sup> « Manquer à ce devoir était l'impiété la plus grave qu'on pût commettre, puisque l'interruption du culte faisait déchoir une série de morts et anéantissait leur bonheur. Une telle négligence n'était pas moins un parricide multiplié autant de fois qu'il y avait d'ancêtres dans la famille. » Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Livre Premier – *Antiques croyances*, Chap. 4 – *La religion domestique*, Flammarion, Paris, 2009, p. 65. Voir aussi en amont le Chap. 2 – *Le culte des morts*.

*justice*. Qu'importe la victoire militaire, qu'importe les circonstances entourant l'infaisabilité de la récupération des corps à cause d'une tempête. Il n'y avait plus là place pour le raisonnement, et ce puisqu'en la matière le sentiment servait d'autojustification. Et sous cet angle, nous saisissons que contrarier la foule et ce même à raison, c'est enfreindre la loi. En effet, attendu que dans pareil système les institutions ne servent plus qu'à combler la majorité, tout écart entre le désir des psychés et la réalité *devait* être compensé par le châtement idoine. Idoine s'entend ici aux yeux des ignorants de ce qu'est effectivement la justice.

Et si nous associons plus largement ce type de choix au plaisir, c'est que l'échelle de valeur à laquelle se réfère le peuple est trop souvent contenue entre deux bornes précises. Dont l'une représente la franche satisfaction, l'individu a réalisé ce qu'il désirait, tandis que l'autre se rapporte à ce qui contrarie le moins possible, la personne est mécontente, ou encore déçue. Cependant, elle estimera qu'au vu des circonstances, l'écart entre l'objectif visé et celui atteint aurait pu être plus grand. Et dans ce schème, c'est le fait de s'imaginer d'avoir échappé à un supposé plus grand malheur qui réconforte l'âme polarisée par son pôle non-rationnel. Conscient de ce travers structurel, on comprend que ce qui fait problème pour le philosophe soit la nature même du système, et par extension de ceux-là mêmes qui le constituent. Car si les décisions sont inféodées à un critère qui n'est pas seulement étranger à l'éthique, mais qui l'exclut tout bonnement, rien de bon ne pourra en résulter. En effet, vous pouvez toujours vous réclamer de la vertu, si vous vous comportez mal, vos actions, ainsi que leurs conséquences n'en seront pas meilleures pour autant. Sachant que le mal ne s'arrête pas à la sphère privée, nous tablons qu'à la fin plus les paroles déviantes seront de mise, plus probablement la cité approchera de son déclin.

Et par ce rappel, ce que Socrate opère, c'est là encore une attaque contre la démocratie, car par son observation pointue des mœurs, le philosophe note que l'aspect quantitatif ne saurait légitimer une institution. Si une majorité (se) ment, au prétexte qu'elle emporte légalement la décision, le verdict n'en sera pas juste pour autant, bien au contraire. Car, si vous vous revendiquez de principes, et ce tout en vous dérochant, dès lors que cela ne vous arrange plus, c'est que votre parole est manifestement creuse. En clair, vous ne signifiez rien, et par conséquent vos actes ne peuvent valoir mieux. Car vous ne pouvez pas agir comme il se faut, si vous-même pour commencer vous ne vous racontez que ce qu'il vous plaît. Et si la situation exige une totale refonte de la cité, soit des principes qui la gouvernent, c'est que quand bien même Socrate observe que le peuple est revenu à plusieurs reprises sur la pertinence de son vote (ὥς

ἐν τῷ ὑστέρω χρόνῳ πᾶσιν ὑμῖν ἔδοξεν), il ne faut pas pour autant en conclure que ce dernier ait saisi là où il se trompait.

En effet, lorsque la foule prend conscience qu'elle s'est fourvoyée, celle-ci n'opère pas un véritable revirement, car au fond elle poursuit encore le même type de raisonnement. Raisonnement consistant à attribuer aux sentiments des valeurs éthiques. Ici, c'est donc bien la logique en appelant à la part non-rationnelle de l'âme qui fait problème. Dès lors, les citoyens différencieront seulement sur la forme, tandis qu'au niveau psychique l'éthique, ou encore la politique resteront dictées par l'actualité. Et si l'ignorance confine à l'amnésie, c'est que dans ce système la foule en vient à se plaindre des conséquences de ses propres choix<sup>267</sup>. En comparaison, seul le philosophe échappe à sa condition animale, condition qui interdit à l'individu de s'abstraire de l'actualité. Ce n'est pas que le physicien ne soit pas préoccupé par le présent, mais contrairement à la masse celui-ci est en capacité d'appuyer sa réflexion sur autre chose que l'instant pour asseoir sa décision. En résumé, il ne va pas s'arrêter à l'affichage, ou encore ce qu'il ressent, et c'est partant de là qu'il déchiffre mieux le présent.

Dans ce cadre, nous saisissons que ce qui permet à un Socrate de s'émanciper de sa condition, c'est tout à la fois des principes éthiques, ainsi qu'une connaissance bien au-dessus de la moyenne des natures humaines (*j'ai cru que mon devoir était de traverser le danger, plutôt que de me ranger avec vous quand vos propositions étaient injustes, par crainte de la prison ou de la mort.*). En l'occurrence, nous ne prétendons pas pour autant que celui-ci ne soit plus un animal, l'homme de bien appartient tout comme ses congénères à ce règne. Et nous répétons qu'il n'est pas plus ou moins homme qu'un ignorant. Ainsi, il peut éprouver du plaisir comme tout le monde, mais cependant sans que ce soit condamnable, car sa parole, tout comme ses activités sont cadrées rationnellement.

Ce qui nous soucie principalement, c'est la question de la nature du contrôle qu'il exerce sur lui-même, et c'est là où nous opérons une distinction. D'autant un pôle de la psyché magnifie, d'autant l'autre avilit. Et c'est là une différence de nature qui en tant que telle identifie les êtres, ainsi que ce qu'il y a à attendre d'eux. Dans ce schème, ce que nous constatons, c'est

---

<sup>267</sup> « Quand cette nouvelle parvint à Athènes, on refusa pendant longtemps de croire à un désastre si complet, (...). Il fallut bien se rendre à l'évidence. Ce fut alors une explosion de haine contre les orateurs qui avaient poussé à l'expédition, comme si le peuple lui-même ne l'avait pas autorisée par ses suffrages. » *Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, Livre VIII, Chapitre I, traduction Jean Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.



qu'en adoptant ce rapport *distant* au présent, un Socrate tend vers le divin en optant pour *une liberté de pouvoir* contre une apparente liberté de choix. Et si la liberté de l'ignorant n'est qu'apparente, c'est que ses choix ne sont que de vulgaires calques des aspirations fugaces de son corps.

Sous cet angle, nous constatons que la polarisation d'un sujet par le plaisir au sens large nie l'idée même de choix, et ce puisque le sujet ne dispose pas d'assez de recul pour juger de la pertinence de ses décisions. Et sous cet angle, attendu que l'ignorant ne peut ni évoquer le passé, et encore moins se projeter vers l'avenir pour réfléchir à la nature de ses agissements, sa conduite nous apparaîtra à juste titre erratique. Car lorsqu'une âme demeure rivée à la seule actualité de son corps, celle-ci se prive de la hauteur de vue nécessaire pour appréhender correctement les choses. Dans ce cadre, si nous estimons donc que la démocratie n'effectue pas de véritables choix en s'orientant de la sorte, c'est que la trajectoire adoptée dépend fortement de l'aveuglement général. D'ailleurs, si pour un Socrate la démocratie plus que tout autre régime consacre l'esclavage, c'est que la liberté qui semble manifeste à la majorité s'avère au fond totalement illusoire. Car là où le philosophe a effectivement une emprise sur sa vie, le grand nombre abdique la même liberté pour une soi-disant conquête de l'éphémère. Et ce alors que chemin faisant, à chaque étape le peuple organise sa propre défaite.

« Et cela se passait quand la cité était encore en démocratie (Καὶ ταῦτα μὲν ἦν ἔτι δημοκρατουμένης τῆς πόλεως). Mais quand vint l'oligarchie (ἐπειδὴ δὲ ὀλιγαρχία ἐγένετο), les Trente à leur tour me mandèrent (...) et m'ordonnèrent de ramener de Salamine Léon le Salaminien pour le faire mourir : des ordres de ce genre, vous le savez, ils en ont donné beaucoup à beaucoup d'autres aussi, voulant salir de crimes autant de gens que possible (βουλόμενοι ὡς πλείστους ἀναπλῆσαι αἰτιῶν). Ce jour-là à coup sûr j'ai démontré une nouvelle fois non en paroles, mais en actes que je me soucie de la mort (οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ αὖ ἐνεδειξάμην ὅτι ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει) – (...) – comme d'un rien, mais que de ne rien faire d'injuste ni d'impie, là est tout mon souci (τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει). »<sup>268</sup>

<sup>268</sup> *Apologie de Socrate*, 32c-d, traduction Renée et Bernard Pieltre, Librairie Générale Française, 1992.

D'abord, il doit être noté que ce qui fait problème dans ce système n'est pas relatif à telle ou telle constitution législative, mais bien lié à un manquement précis<sup>269</sup>. Manquement ayant trait à l'application *stricte* du principe en vertu duquel la cité a été conçue. Ici, il est sous-entendu que jouer la comédie est sur le long cours contre-productif. Certes, l'ignorant croit sur le moment avoir obtenu, ce qu'il désirait, mais après coup les conséquences l'amèneront à se défier de tel ou tel choix particulier, et non malheureusement de la nature de ces derniers. Dans ce schème, ce qui fait donc défaut, c'est la justice, ou autrement dit une organisation assez civilisée des relations assurant un développement harmonieux, ainsi qu'une correcte appréhension des natures. Soit un rapport aux choses rationnel.

Pour rappel, au départ vivre en cité, c'était pour les hommes une façon de se refuser à vivre comme des bêtes. Nous pourrions envisager cela comme un pacte salubre. Ainsi, observer la loi au quotidien, c'était donc honorer par ses pratiques l'idée qui avait promu la fondation de l'ensemble<sup>270</sup>. Et sous cet angle, nous comprenons qu'à chaque écart du modèle juste et sage, nous nous éloignons d'autant plus du résultat escompté. En effet, si les paroles ne se rapportent pas à l'intention de faire le bien chez une majorité, les conduites qui en suivent ne peuvent pas plus nous renvoyer à des actes vertueux. Et par extension, nous nous attendons pas non plus à récolter les fruits que nous n'avons pas pour commencer semés, puis cultivés. Car si je me comporte mal, il est peu probable que les conséquences de mes agissements promeuvent la justice. Nous en concluons donc que plus le hiatus est grand entre l'affichage publique et ce qui se trame dans les psychés, plus la cité est perdue.

Cependant, il est important de souligner ici que nous faisons une distinction entre agir mal et être mauvais. Nous n'impliquons aucunement que les gens ignorants des natures aspirent à commettre des actes iniques. C'est juste que leur conception des choses est biaisée par le plaisir. En clair, c'est parce qu'ils sont aveugles qu'ils agissent de la sorte. Et nous tenons que s'ils avaient pleinement conscience de leur condition, alors ces derniers opéreraient un revi-

---

<sup>269</sup> « En 406, alors qu'il exerçait la présidence de l'assemblée, il s'est opposé, au péril de sa vie, à une motion illégale qui visait à juger en bloc, et non pas individuellement, les généraux qui n'avaient pas recueilli les corps des marins qui avaient perdu la vie lors de la bataille des Arginuses ; en 404, sous la Tyrannie des Trente, il a bravé la mort en refusant d'obéir aux tyrans qui lui ont donné, pour le rendre complice de leur méfait, de procéder à l'arrestation illégale de Léon de Salamine. Peu importe le régime politique en vigueur, Socrate est prêt payer de sa vie son refus inconditionnel de commettre une injustice. » Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. I, *Vie et mort de Socrate*, PUF, 2004, p. 8.

<sup>270</sup> « (...), la cité trace l'esquisse des lois, qui sont les découvertes des bons législateurs de jadis ; et contraint chacun qu'il commande ou soit qu'il est commandé, à vivre en respectant ; elle châtie celui qui s'en écarte, et ce châtement, chez nous comme partout ailleurs, porte le nom de redressement, parce que la justice redresse. » *Protagoras*, 326d-e, traduction Frédérique Ildefonse, Paris, 1997.

rement. C'est d'ailleurs en partant de la supposition qu'il est possible de changer en bien que le philosophe s'acharne à enseigner les natures de la cité à ses concitoyens, et ce quitte à en perdre la vie<sup>271</sup>. En effet, il n'y aurait pas grand sens à continuer à discourir de la sorte avec un tel public, si lui-même pensait que ce dernier était totalement incurable. Quand parler, c'est sauver.

Ainsi, il est convenu que tant qu'il n'y aura pas de changement au niveau des psychés chez les ignorants, chaque nouvelle péripétie donnera plus probablement lieu au même positionnement calamiteux. L'évènement dommageable en lui-même ne fera que rajouter aux difficultés inhérentes à pareille constitution défectueuse. Il faut voir chaque erreur de ce type comme une boucle comportementale. Sous cet angle, nous concevons que c'est le cumul qui *in fine* nous amènera aux limites de ce que peut endurer la cité. Nous l'avions déjà observé pour le discours du philosophe qui ne pouvait être toléré que durant un certain temps, et dans certaines proportions. Là, nous tenons que la cité ne peut pas plus supporter sa dérive indéfiniment, et ce quand bien même celle-ci souhaite poursuivre dans la même direction. Car les discours mensongers n'interdisent en rien à l'absence de justice de lui porter atteinte. Nous observerions plutôt le contraire, puisque dans ce schème l'aveuglement est l'antécédent, et les actes iniques les conséquents. Autant la majorité pense qu'il s'agit là de progrès, puisqu'elle peut continuer comme elle le souhaite, autant le philosophe y voit la chronique annoncée d'une déchéance. En effet, comment une collectivité pourrait achever le bien si ses décisions ne sont pas véritablement dictées par cette finalité ? Comment pourrait-elle survivre en s'attaquant à ce qui est censé assurer sa pérennité ?

Le cadre de réflexion s'organisant autour du souci d'étayer qu'il y a bien une forme de systématisme transcendant les particularités des citoyens, nous devons procéder en physiciens, soit en isolant des spécificités qui ne sont apparentes qu'après comparaison entre les différents êtres. Et de la sorte, nous avons tenu qu'à compter du moment où des types sont identifiés, et

---

<sup>271</sup> « Un autre aspect souligné par la métaphore de la cécité s'oppose cette fois à une lecture trop simpliste de l'« innéisme » platonicien. En effet, cette métaphore implique que ce sont justement les facultés, la possibilité et les instruments de la connaissance et du savoir qui sont présents dans l'âme de chaque être humain, (...). L'éducation est un phénomène « personnel », non la transmission d'une science. Il y a déjà l'ébauche, (...), de la notion de « conversion ». C'est une image sur laquelle Platon insiste et qui est fondamentale pour comprendre la perspective où il se situe. Elle nous dit d'abord que les facultés présentes en tout être humain peuvent être orientées vers le bien ou le mal. Chacun possède en lui la capacité d'agir et de penser, mais le résultat dépend de la « direction » données par chacun à ses actions et à la pensée qui la dirige. (...) C'est la « révolution » de l'intelligence, et non pas l'intelligence en tant que telle, qui sépare donc le bon du méchant. » Giovanni Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*, in *Etudes sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 51.

qu'ils conduisent peu ou prou à des résultats similaires, il s'agissait là bien de natures. Soit des modèles de transformation limités par les constitutions des individus, une nature indiquant médiatement un potentiel, et inversement. L'étude s'appuyant sur les paroles, nous avons commencé en évaluant celle d'un Socrate, et ce en vérifiant qu'il voulait effectivement ce qu'il disait lorsqu'il estimait préférable de subir une injustice plutôt que la commettre. Nous avons pu le vérifier une première fois au travers de son refus de s'abstenir de philosopher contre un acquittement, puis une seconde quand il s'est dressé contre la dictature des trente. Puis, nous avons compris le rejet du philosophe au regard de la nature du peuple. Ce qui nous a conduit à détailler la logique prévalant à chacune des décisions qui pouvaient paraître de prime abord contradictoires. Mais après avoir précisé qu'il ne s'agissait que de l'actualisation au coup par coup d'un seul rapport aux choses, soit le plaisir, il est apparu que l'hostilité à l'endroit de Socrate est gouvernée par une seule logique.

### **6.2.2 – Persistance du modèle démotique au travers de ses phases**

Ce que je voudrai à présent, c'est m'acquitter du second objectif fixé dans ce segment, et ce en remettant en perspective l'avènement de la démocratie parmi les autres espèces de régimes. Il s'agira là d'une référence au long exposé qui nous est offert par Platon dans le livre VIII de la *République*, exposé dont la finalité sera d'établir en quoi le plaisir est à chaque étape le moteur. Ainsi, ce sera l'occasion d'expliquer pour quelle raison des constitutions pourtant différentes les unes des autres peuvent être rangées dans une seule catégorie<sup>272</sup>. Soit celle des régimes démotiques. La présente étude ayant trait à la régularité, la question sera de savoir comment ces divers systèmes politiques en viennent trop souvent à fournir une même réponse au discours philosophique. En l'espèce, le rejet.

« Mais tu en concluais toutefois que si cette cité est juste,  
alors les autres sont défectueuses. De ces autres formes de

---

<sup>272</sup> « Cette classification est principalement théorique. Certes, la finalité pratique n'est jamais oubliée : le régime véritable a pour objet d'améliorer les citoyens autant que possible (297b2-3), et la classification doit permettre de déterminer le régime dans lequel la vie est la moins pénible, [...]. Néanmoins, cette visée pratique constitue d'avantage un présupposé sur lequel s'édifie la détermination de ce que doivent être la science politique et le régime le meilleur qu'un objet d'étude à proprement parler. Cette primauté du point de vue théorique dans la classification des régimes se signale notamment dans la détermination de l'usage et du sens du nom de ces régimes : à l'usage courant et flottant, Platon substitue un usage et un sens fondé sur les critères du savoir politique et de l'obéissance à la loi, ainsi que sur le rapport d'imitation, ce qui infléchit nécessairement la conception théorique des régimes. » Etienne Helmer, *Histoire, politique et pratique*, in *Etudes de la République 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 153-154.

constitutions politiques, (...), tu disais qu'il existe quatre espèces dignes d'être discutées pour en faire voir les défauts, de même que les espèces d'hommes qui leur ressemblent. [...] La première est celle qui reçoit des éloges de tout le monde, c'est la constitution politique de Crète et de Lacédémone. La deuxième, (...), est celle qu'on appelle oligarchie : il s'agit d'une constitution politique affligée de défauts considérables. Il y a ensuite une espèce qui est opposée de la précédente, la démocratie, et enfin, il y a la noble tyrannie, qui se distingue de toutes les autres, elle qui représente la quatrième et ultime maladie de la cité. »<sup>273</sup>

La cité juste dont il est fait mention au début de cet extrait est celle où la part rationnelle gouverne l'éthique de chacun, et par voie de conséquence la politique de tous, soit l'aristocratie. Mais pour être précis, au vu des conditions nécessaires à son établissement pour le philosophe, elle nous apparaît surtout idéale<sup>274</sup>. Le premier écueil vient avec la timocratie, où la valeur cardinale appert être l'honneur (547d-548a). « (...), la peur de placer les sages au rang de gouvernants – en raison du fait qu'on ne trouvera plus des hommes d'une telle fermeté et d'une telle simplicité, (...) – l'inclination à favoriser des hommes remplis d'ardeur virile et plus rustres, doués naturellement plus pour la guerre que pour la paix, (...) ». Ici, il est posé derechef que la nature de la cité est étroitement liée à celle de ses résidents. D'autant la cité était proche de la perfection lorsqu'elle était peuplée exclusivement des gardiens et de personnes élevées correctement, d'autant la cité se pervertit dès lors que les philosophes ne sont plus partie prenante à sa direction. En effet, de par la dilution du nombre d'hommes de bien dans la population générale, le jeu des proportions éloigne ces premiers des cercles du pouvoir. Nous voyons là en germe les prémices de la démocratie.

Le problème, c'est qu'une fois cette orientation belliqueuse adoptée, il en résulte une seconde modification de la nature de la cité originelle. Car en raison de l'accumulation des trésors de guerre, ceux-là mêmes qui étaient partis à l'origine pour la renommée se voient à présent dotés de fortunes conséquentes (548a-d). « Ils seront donc avares de leurs richesses, parce qu'ils les vénèrent et les possèdent en secret, tout en se montrant prodiges des richesses des autres, qu'ils convoitent. Ils jouissent en cachette de leurs plaisirs et cherchent à échapper aux lois comme des enfants cherchent à échapper à leur père, (...) ». Et de la sorte, après avoir cumulé un certain nombre de boucles comportementales, les mêmes actions types ont eu assez

<sup>273</sup> *République*, VIII, 543d-544c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>274</sup> « Lorsque les vrais philosophes seront parvenus au pouvoir dans une cité (...). Et se mettant dès lors au service du juste, et cherchant à le favoriser, ils ordonneront la cité qui est la leur ? » *Ibid.*, VII, 540e-541a.

d'impact sur le temps long pour courber le devenir de la cité. Ensuite, l'état du monde orientant en continu les discours, la perception de la nouvelle donne, en l'occurrence la richesse, achève de ravalier l'honneur au second plan. Dorénavant, c'est l'appropriation qui guidera les décisions des hommes à la tête de la cité. Nous en sommes passés à l'oligarchie.

« Cette voûte, (...), où chacun entasse l'or, voilà ce qui va ruiner cette constitution politique. Tout d'abord, en effet, ils découvrent des raisons de dépenser pour eux-mêmes, et pour cela ils se soustraient aux lois et ne leur obéissent plus, (...). »<sup>275</sup>. Là encore, nous avons confirmation que c'est l'abandon de plus en plus prononcé de la justice qui conduit petit à petit la cité à sa perte. Et tout comme lors de la précédente étape, nous constatons que la politique aura pour conséquence d'altérer diversement les psychés des résidents selon leur rang social. Ainsi, d'une part la caste dominante tendra à vouloir renforcer son pouvoir grâce aux biens obtenus par sa rapacité. Pour ces derniers, la finalité est de se soustraire au droit commun en toute impunité. Et d'autre part, nous voyons que cette apparente réussite aura pour effet de susciter un ressentiment dans le reste de la population. Ressentiment qui n'aura de cesse d'augmenter que lorsque ceux qui s'estiment lésés aient pu obtenir ce qu'ils désiraient. « Par la suite, (...), chacun observe autrui et cherche à lui faire concurrence, ils font en sorte que le grand nombre finit par se transformer en devenant semblable à eux. »<sup>276</sup>. Et sous cet angle, nous observons que chaque régime crée la condition de sa suppression par un suivant. Ici, c'est le démagogue qui saura mettre en résonance les nombreuses psychés mécontentes de la situation afin d'accéder à la tête de la cité. Nous serons alors en démocratie.

Dans ce cadre, nous pouvons voir le cycle décrit dans *La République* comme la chute d'une suite de dominos. Et ce parce que le basculement de l'oligarchie à la démocratie résulte toujours de notre premier déséquilibre, soit celui de l'aristocratie à la timocratie. Et sous ce prisme, il apparaît que si chacun de ces régimes est à sa façon mauvais, c'est en lien avec une même question de priorité. D'autant la raison est reléguée au second plan, d'autant la politique adoptée sera décadente. Et en l'espèce, nous posons que le désastre à venir part d'une conversion chimérique. Car si les choses vont continuellement de mal en pis, c'est que le respect de la justice n'est plus l'objectif principal. Cela ne signifie pas pour autant que les systèmes démotiques promeuvent ouvertement des comportements iniques, et ce puisque nous avons déjà établi que ce type de discours est interdit. Reste que si ce qui oriente psychique-

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, VIII, 550d.

<sup>276</sup> *Ibid.*, VIII, 550e.

ment et socialement une majorité n'est plus fondé sur l'essentiel, c'est que celle-ci est motivée par des choses qui ne sont plus foncièrement bonnes. Car en dépit des meilleures intentions, on ne saurait équivaloir un sentiment quel qu'il soit au bien défini rationnellement. Et par voie de conséquence, nous tablons que d'autant un peuple s'écartera de ce qui est optimal pour lui, d'autant celui-ci se fourvoiera.

Dans ce schème, si ces divers régimes participent d'une même dynamique, c'est qu'ils résultent d'une seule prise de distance avec le seul discours véritablement en lien avec la justice. Prise de distance qui, nous l'avons compris, n'ira qu'en grandissant avec le temps. En effet, chacun s'imaginant améliorer les choses, et ce en superposant ses motifs à ceux de ses prédécesseurs, ne fait qu'en réalité accélérer le processus de corruption d'un organisme au départ sain. Et sous cet angle, nous tenons que si tous les changements de constitutions valent conservation d'un seul modèle, modèle qui en l'espèce sera qualifié de démotique, c'est qu'en fait ceux-ci découlent uniquement des sentiments ayant su s'imposer. Ce que nous observons au travers du cycle décrit par Platon, ce sont donc les conséquences de l'exclusion de la sagesse de la cité<sup>277</sup>. Ici, je m'en réfère tant à l'âme du citoyen lambda, qu'à la gouvernance des institutions. Et en ces domaines, ce qui varie lors des différentes phases, ce sont les possibilités inhérentes à la configuration sociale du moment. Après, que le régime soit spécifié par l'honneur, la richesse, ou l'envie ne change qu'à la marge la nature malade de pareille collectivité. Car de même qu'un orateur-tyran bien que différent d'un citoyen-enfant n'en appartient pas moins à la même espèce, plusieurs constitutions peuvent avoir pour matrice une seule nature.

Nous avons précédemment englobé les différents régimes défectueux sous l'étiquette démotique. Il s'agissait là de noter que ce n'était pas tant la configuration sociale, ou encore la législation le problème, mais bien le fait que la part non-rationnelle décide de l'éthique, et par extension de la politique. Qu'importe donc que ce soit l'honneur, ou encore l'appât du gain

---

<sup>277</sup> « Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j'approfondissais mon examen des lois et coutumes, (...), plus il me paraissait difficile d'administrer correctement les affaires de la cité. Il n'était en effet pas possible de le faire sans amis, sans partisans fidèles : (...), car notre cité n'était plus administrée selon les us et coutumes de nos ancêtres, (...). En outre, les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, (...), avais été submergé par une grande envie de m'occuper des affaires publiques, je finis, en considérant et en voyant que les choses allaient absolument de travers, [...]. A la fin, je compris que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ; car ce qui en elles se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance. » *Lettre VII*, 325c-326a, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1994.

d'une minorité, ou enfin la jalousie d'une majorité qui gouverne. Car à compter du moment où les personnes dévient du droit chemin tracé par leurs pères fondateurs, il est attendu que la cité périclité. Dans ce cadre, la nature spécifique de chacun des régimes impliquait une gradation du plaisir spécifique, gradation à laquelle par la suite nous rapportions l'avancement de la déliquescence. Partant de ce constat, ce qui nous était enseigné, c'est que plus les valeurs des paroles sont faussées, plus la déchéance de l'ensemble est prononcée.

Alors conscients de cela, si nous comparons la démocratie qui condamna les dix stratèges à la Dictature des trente, nous notons que la dernière se caractérise par un recours singulier à la violence. Certes, Socrate s'était déjà fait menacer de mort pour s'être opposé à la sévérité du peuple au sujet de la récupération des corps, mais reste qu'en démocratie ce risque demeurerait circonscrit à l'enceinte de l'Héliée. Tandis qu'avec la dictature, c'est comme si l'absence encore plus grande de justice autorisait un régime aux solutions les plus extrêmes partout ailleurs afin d'obtenir satisfaction. Ce qui est somme toute logique, car les régimes de ce type, soit ceux usant de la terreur, n'ont plus besoin de s'embarrasser de faux-semblants pour imposer leur vue. En effet, nous sommes là face à un pouvoir politique concentré entre quelques mains. Attendu qu'il n'est plus nécessaire aux dirigeants de solliciter le peuple, nul n'est besoin d'un orateur pour emporter la décision. Après, sachant que les gens sont majoritairement polarisés par le plaisir, nous tenons que la menace sera toute aussi efficace que la séduction pour les guider.

Ce que nous observons donc avec la tyrannie, c'est une dynamique singulière privilégiant ce qui est le plus facile à mettre en place. Car pour la sorte d'hommes commandant ce système type, il est de fait plus aisé d'imposer son contrôle par la violence, qu'en s'enquérant des sentiments d'une population. D'ailleurs, une fois cela établi, nous observons bien que le pouvoir politique s'appuie sur un soutien externe comme lors de la dictature des trente, ou encore sur une garde publique privatisée ne change rien à l'affaire<sup>278</sup>. Et ce puisque l'on frappe exactement là où auparavant on charmait. Soit au niveau des psychés. Sous cet angle, il est entendu que si les individus sont réceptifs à ce genre de messages, s'entend les discours mensongers ou les menaces physiques, c'est que ceux-ci sont tous autant corrompus que la cité les voyant

---

<sup>278</sup> « C'est alors la requête tyrannique bien connue que découvrent, dans cette situation, tous ceux qui sont parvenus à ce stade : le tyran demande au peuple des gardes du corps, afin que lui, le défenseur du peuple, soit protégé [...]. Quant à ce protecteur du peuple dont nous parlons, il est clair qu'on ne peut pas dire de lui qu'il gît, (...). Bien au contraire, après avoir abattu plusieurs adversaires, il est monté sur le char de la cité, et de protecteur, le voilà devenu un tyran accompli. » *République*, VIII, 566b-d, traduction G. Leroux, Flammarion, Paris, 2002.



aller à leur perte. Maintenant qu'il est manifeste que les paroles majoritaires dans les régimes démotiques suivent une tendance de fond qui nous autorise à parler de régularité, je voudrai en revenir à la constance du philosophe. Pour rappel, le dernier extrait de l'*Apologie* que nous venons aborder, en l'espèce celui où il se refusa à appréhender Léon de Salamine, se place à la suite directe du précédent qui traite du sort funeste des dix stratèges. D'autant il est donné d'observer que le grand nombre ne varie pas grandement d'un régime à l'autre, d'autant il en ressort également qu'un Socrate offrira la même réponse. Ce qui nous autorise à poser que de son côté, il y a là aussi une forme de systématité.

Notre premier objectif dans ce sous-chapitre était de s'assurer de la constance, et de la valeur de la parole de l'homme de bien, ce dont nous avons eu confirmation au travers de l'analyse d'un second point d'intérêt. Soit celui visant les régimes démotiques. Et en ce domaine, ce qui est apparu, c'est que la racine commune à toutes les formes de dégradation du modèle de départ, c'est-à-dire la cité aristocratique, avait partie liée avec la polarisation non-rationnelle d'une majorité de résidents. L'organisation politique de ces régimes étant principalement fonction du plaisir au sens large, nous saisissons que malgré les différences de constitutions entre par exemple une démocratie et une dictature, ce qui est à l'œuvre participe d'une seule logique. Ce qu'il faut entendre par-là, c'est que bien que les âmes aient toujours le contrôle sur les corps, ces premières abdiquent face aux exigences de ces derniers. Et ce en supplantant des directives éthiques à d'autres qui sont de l'ordre du vivant, ou encore du règne animal. En résumé, ce n'est plus la question de la justice qui fait autorité pour ordonner les rapports psychiques, ou encore sociaux, mais celle de savoir comment vivre au mieux en se faisant le plaisir. Et c'est d'ailleurs en raison de cela, que je rangerai dorénavant le rejet du philosophe plus généralement sous la problématique des cités démotiques.

Dans ce cadre, nous comprenons qu'un moment si extraordinaire que l'épisode de la peste s'intègre aussi à ce modèle en tant qu'il illustre à sa manière la même dynamique mortifère décrite par le physicien. Car lorsque Socrate rappelle que ceux au pouvoir cherchaient à *salir par le crime autant de gens que possible*, il s'agit sous une autre forme de la *complicité dans le crime*<sup>279</sup> mise en exergue par Thucydide. En l'occurrence, nous observons des dirigeants exiger que soit effectué au nom de la loi l'arrestation de Léon de Salamine. Il est entendu que ces actes apparaissent injustes tant aux yeux du philosophe que des piteux instigateurs, sans

---

<sup>279</sup> Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Livre I, Chap. LXXXII, trad. Jean Voilquin, Garnier frères, Paris, 1966.

quoi ces derniers n'éprouveraient pas le besoin d'impliquer le plus de monde possible dans leur entreprise. Nous connaissons la finalité de leurs manipulations, ils doivent incriminer assez de monde pour imposer une traduction favorable d'actes qu'ils savent par ailleurs coupables. Et ce puisqu'il est fort peu probable qu'une personne s'étant compromise de la sorte puisse les juger honnêtement. En effet, si un citoyen ayant largement collaboré sous leurs ordres, se décidait par la suite à les condamner, ce premier ne pourrait le faire sans les accompagner dans leur chute. Là nous reconnaissons les rouages d'une mécanique sociale incitant à se ranger du côté du grand nombre. Et sous ce prisme, nous constatons à nouveau que les tribunaux n'ont plus pour objectif de rendre la justice, mais bien de blanchir ceux qui contrôlent l'institution judiciaire. Quand parler, c'est survivre.

En contexte, la proposition socratique matérialise par contraste la valeur de sa parole (*j'ai démontré une nouvelle fois non en paroles, mais en actes que je me soucie de la mort comme d'un rien*). Et de plus, en soulignant son trait distinctif, le philosophe enseigne par là même qu'un discours en général ne saurait valoir par son seul aspect rhétorique. Afin d'évaluer proprement un discours, ce qu'il faut au préalable, c'est corréler les mots aux actions de notre interlocuteur en contexte, et sur le long terme. Autrement, ce serait procéder en niant tout bonnement une grande partie des critères permettant de nous éclairer sur la véritable nature de ses propos. Et sous cet angle, nous concevons que si le peuple échoue à prendre si souvent les bonnes décisions, c'est que ce premier n'a pas déjà conscience de l'absence de valeur de sa propre parole. En clair, nous tenons que vous ne pouvez pas généralement réussir quelques entreprises, si déjà vous ne signifiez rien de concret en vous exprimant. En effet, si votre parole ne vous rapporte pas à la réalité effective parce que vous vous mentez, qu'importe que ce soit sciemment ou non, il est peu probable que vous arriviez à atteindre l'objectif fixé. De plus, si ce que vous affichez n'a aucun lien avec ce que vous désirez fondamentalement, nous supposons que la force de votre engagement en sera d'autant plus diminuée, que l'adversité sera grande.

Ainsi, là où l'historien notait lors de l'épisode de la peste que *nul ne montrait d'empressement à atteindre avec quelque peine un but honnête*, Platon observe que durant la dictature des Trente la majorité s'était pliée aux injonction criminelles dudit régime (*des ordres de ce genre, vous le savez, ils en ont donné beaucoup à beaucoup d'autres aussi*). Ici, nous en déduisons que la crainte induit un comportement type chez ceux dont l'âme n'est pas apte à résister à ce genre de pressions. Et si pour nous le changement est minime comparé à ce qu'il

advient dans les autres constitutions démotiques, c'est qu'il ne s'agit là que d'une question de gradation. Car à compter du moment où le peuple a rompu implicitement l'accord fondant la cité, les choses ne peuvent qu'empirer. En effet, que nous échangeons l'obtention d'un plaisir contre l'évitement de plus grande peine, le motif demeure au fond axé par le même élément, soit en l'occurrence le non-rationnel. Ce qui, nous le savons, handicape grandement les interlocuteurs polarisés psychiquement de la sorte. Et dans ce cadre, si nous sommes enclins à accorder de préférence crédit à un Socrate, c'est que celui-ci a prouvé *in situ* qu'il préférerait subir une injustice que d'en commettre.

Car si le discours du philosophe vaut *toute autre chose* que celui d'un ignorant, c'est que ce premier a su démontrer effectivement à de multiples reprises qu'il était véritablement de nature dorienne. Et sous cet angle, c'est précisément le fait que celui-ci ait su se distinguer du grand nombre en toutes ces occasions qui atteste de la nature de la cité où il opère. Car si ceux de l'espèce de l'homme de bien avaient été majoritaires, son attitude aurait été la norme, et non une exception. Dans ce segment, notre but était d'attester qu'il y a une forme de systématité sous-jacente. Ce que nous avons établi en démontrant que derrière une apparente diversité se répètent des cas de figure types. Ainsi, nous avons observé que dès lors qu'un régime est de nature démotique, il y a généralement une lutte en interne qui éclate avec la fraction manifestant son désaccord. Lutte qui a pour spécificité d'être intimement liée à la nature du philosophe. Et sous cet angle, ce que nous constatons sur le long cours, c'est que plus le rejet d'un Socrate s'accroît, plus la cité est dégénérée.

Ainsi, dès lors que des conditions similaires sont réunies, nous voyons s'opposer d'un côté ceux éclairés par la raison, et de l'autre ceux-là mêmes gouvernés par leurs sentiments. Ce qui s'explique du fait que ladite lutte intestine a pour finalité d'imposer son discours pour contrôler la cité. Attendu que les natures respectives de chaque camp sont incompatibles entre elles, il ne peut en ressortir que de plus grandes tensions. Car plus un locuteur affiche ses convictions, plus il entrave les manœuvres de ses adversaires politiques. Dans ce cadre, nous saisissons que la prolifération des discours participe grandement à la montée de l'intolérance. Intolérance que nous savons réciproque. Partant de là, nous comprenons que si les mêmes écarts se maintiennent entre individus de types opposés, c'est que de part et d'autre chacun se voit limité par le code éthique qui lui est propre. Code éthique qui *in fine* ne fait qu'exprimer la nature de la psyché. Soit un certain rapport aux choses.

De la sorte, nous constaterons que les personnes doriennes iront jusqu'à sacrifier leur vie, et ce car sous leur perspective celle-ci est de moindre importance. Si nous devons définir les hommes de bien en nous fondant sur leur hiérarchie, ou ordre des choses, il sera posé que la sauvegarde de l'âme appert être une directive transcendant les pseudos impératifs du corps. En l'espèce, chez ce genre de citoyens, c'est le bien qui prévaut. Après, si nous tenons que les philosophes souhaitent véritablement ce qu'ils affichent sur le sujet, c'est que ceux-ci demeurent fidèles à leur engagement public. Et ce y compris lorsqu'ils sont menacés de mort. Sachant que le pire pour eux, ce serait de commettre une injustice, en subir une serait donc une sorte de bénéfice. Nous ne nions pas que les souffrances encourues sont dommageables, et nous ne prétendons pas que le philosophe les recherche au prétexte qu'il persiste en dépit du danger. Reste qu'avec le recul nécessaire, c'est-à-dire en s'axant sur notre part rationnel, le gain nous apparaît minime lorsque l'on se compromet. Et ce parce que nous nous perdons corps et âme pour un plaisir *valable* seulement sur un plan éphémère.

À présent que nous connaissons la nature d'un Socrate, nous en déduisons que c'est le contraire que nous observerons chez ses adversaires désignés par leur rejet. Ici, la différence de dynamique se comprend du fait que l'appréciation de la loi est soumise dans ce groupe à des critères qui sont étrangers à la justice. Différence qui par extension implique que ces derniers ne soient pas tenus de respecter le principe dont ils se réclament. Nous tenons même que la relégation de l'éthique, ou encore de la raison, à des rangs subalternes les éloigne d'autant plus du bien que ladite chose n'est plus le souci prioritaire. Ainsi, nous constaterons que chez les gens appartenant à la masse tous les moyens seront bons pour *améliorer* de misérables existences. Si nous pointons ironiquement l'amélioration, c'est qu'elle nous apparaît à bien y regarder surtout putative. Et ce car elle s'entend sous le prisme de citoyens privilégiant le sentiment qui prédomine sur le moment. Ce qui, nous l'avons à multiples reprises établi, ne saurait servir d'indication fiable pour faire face à l'actualité, ou encore se préparer au futur. Et pour ce qui est de la misère, celle-ci se comprend au sens où une conduite ne peut s'en réduire à des questions de concupiscence, ou de crainte. Il y a là une absence de noblesse qui fait éclater au grand jour toute la distance qu'il y a entre un régime démotique et un autre de nature aristocratique. Maintenant que nous avons acté qu'il y a là une forme de constance entre le philosophe et la cité démocratique, nous allons vérifier pour conclure s'il y a d'abord identité entre la *doxa* et la majorité, puis enfin entre l'*épistémè* et les philosophes.

« Mais supposons qu'un seul homme, ou une oligarchie, ou une démocratie, dont l'âme est tendue vers les plaisirs et les désirs, avide de s'en gaver sans pourtant rien garder, rongée comme elle est par un mal insatiable et sans fin – supposons qu'un tel homme en vienne à régner sur des cités ou sur un simple particulier, (...), alors, comme nous le disions à l'instant, il n'y a aucun moyen de salut. »<sup>280</sup>

Attendu que ci-dessus il est précisé que *l'âme est tendue vers les plaisirs et les désirs*, nous tenons qu'il s'agit là d'une configuration sociale typique des régimes démotiques. Pour rappel, ce n'est pas le plaisir en tant que tel qui constitue un mal. Ce qui est condamnable, c'est que l'individu soit polarisé par le non-rationnel. Et ce parce que personne ne pourrait en l'état se diriger correctement en s'aveuglant de la sorte. L'erreur commune, c'est d'attribuer une valeur éthique, ou encore épistémologique à un sentiment qui de par sa nature ne saurait assurer ladite fonction de jugement. Et sous cet angle, nous comprenons que le plaisir est un terme générique dont la spécification est relative à la nature de la politique en place. En clair, chaque politique bénéficiera de l'objet d'attention qui lui est propre. Dans une timocratie, ce sera l'honneur qui sera mis en avant, tandis que pour une oligarchie, ce sera la richesse pour quelques-uns, etc.

Une fois indiquée la racine du mal, en l'espèce la priorité donnée au plaisir, nous notons que la situation déjà désastreuse au niveau des psychés, se double d'un autre problème compromettant à présent l'ensemble. Précédemment, nous avons posé que la nature d'une cité dépendait fortement de celle de ses résidents. Ce qui impliquait en retour qu'il y ait une forte corrélation entre le type d'âmes dans une collectivité et la façon dont celui-ci était gouverné. Là, nous nous en trouvons à un moment encore plus périlleux, et ce parce que ce n'est plus seulement la proportion des citoyens qui pèse sur la conduite de la cité, mais aussi la qualité des gens à leur tête. En l'occurrence, nous en sommes à la phase la plus critique de ce système, phase qui voit la personne qui est la moins habilitée se trouver à la tête de la cité. Et de même que nous avons souligné que le plaisir n'est pas la cause première des difficultés, mais bien plus le symptôme d'une dérive, nous précisons que le problème ne résulte pas particulièrement du nombre de dirigeants. Si les structures démotiques sont dans leur ensemble déficientes, c'est toujours en raison de leur polarisation. Dans ce cadre, notre commentaire vaudra donc autant pour une démocratie, ou encore une tyrannie, etc. Ce qu'il nous reste maintenant

---

<sup>280</sup> *Les Lois*, 714a, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

à découvrir, c'est en quoi l'accession d'un ignorant au pouvoir rend singulièrement plus catastrophique la situation.

Ayant juste auparavant noté que le rejet du philosophe était d'autant plus fort que la cité s'était écartée de la raison, et par extension de la justice, nous tenons qu'en pareilles circonstances ne pas aller dans le sens de la majorité pourra vous conduire plus rapidement qu'à l'accoutumée à vous faire tuer. Et sous cet angle, ce que je veux donner à concevoir, c'est que la principale aggravation réside dans le fait que la foule sera encore moins réceptive au seul discours qui lui serait pourtant d'un véritable secours. La raison en est que nous nous situons à la fin du cycle de la cité, un temps où ce qui est désirable pour les ignorants est le plus proche d'arriver. En effet, sachant que les psychés de ces derniers sont similaires à celle d'un Gygès, nous posons que c'est d'abord la crainte qui constitue un frein à l'infraction, et non un quelconque amour du bien.

Ainsi, connaissant la dynamique inhérente à ce genre d'individus intoxiqués par leur conception faussée des choses, il est plus probable que ceux-ci accomplissent ce qu'ils s'imaginent profitable plutôt que de s'abstenir. Et dès lors que le nombre d'interlocuteurs *complices dans le crime* est suffisant, attendu que le nombre leur assure un contrôle effectif des institutions, nous tenons que sont réunies aux yeux de la majorité les principales conditions garantissant son impunité. Dans ce schème, la virulence de la haine à l'endroit d'un Socrate s'explique de par la proximité entre ce qui est désiré par les ignorants et ce qu'il leur est possible de faire sans subir de désagréments en retours. Car d'autant plus les objectifs de ces derniers leur paraîtront atteignables, d'autant plus ils seront hostiles au discours qui les condamne. Soit celui du philosophe. Si finalement tout semble irrémédiablement perdu pour ce dernier, c'est que la seule personne en mesure de sauver effectivement la cité, c'est celle qui est la moins audible dans pareil environnement dégradé.

Et sous cet angle, nous comprenons que si l'arrivée d'une âme corrompue au pouvoir fait d'autant plus de ravages, c'est que l'impuissance du philosophe est combinée au mal dénoncé par celui-ci. Mal qui a empiré au point d'être présent dans toutes les strates de la société (*sur des cités ou sur un simple particulier*). En clair, c'est le même rapport vicié aux choses qu'un Socrate estime déjà problématique chez beaucoup d'individus, qui partant des gouvernants régira la cité. Et dans ce cas d'espèce, pas plus nous tenons qu'un ignorant ne saurait être juste, pas plus une cité dirigée de la sorte ne saurait l'être de son côté. Attendu que

l'irrationalité à achevé de gangrener verticalement la collectivité, c'est-à-dire en affectant du citoyen lambda jusqu'aux plus hauts magistrats, nous convenons qu'en pareil environnement, il ne saurait y avoir de justice effective. Pour rappel, sous le concept de justice sont rangées les diverses pratiques permettant d'atteindre un certain idéal, le tout afin de voir perdurer des rapports harmonieux entre les gens. Et dans ce schème, nous posons que le degré de cohésion optimal advient dès lors que les psychés se cantonnent aux limites garantissant une certaine liberté à tous les éléments réunis suite à un accord.

En l'occurrence, il est entendu que ladite liberté n'est pas totale, sans quoi il s'agirait tout bonnement d'une forme de tyrannie, car nul ne peut obtenir tout ce qu'il souhaite en pareilles conditions sans porter préjudice à ses pairs. Et en guise d'illustration, nous avons Gygès, ou encore l'épisode de la peste à Athènes pour en attester. Au vu de ces prémisses, l'on conçoit qu'il est donc exclu pour les résidents de se comporter comme des bêtes sauvages, car ce qui est attendu d'un citoyen digne de ce nom, c'est qu'il agisse comme il se doit. En effet, si chacun pensait isolément obtenir ce qui lui convient, très vite cela susciterait une multiplication des conflits. Conflits dont la résolution passerait obligatoirement par un recours à la violence pour décider qui de l'un ou de l'autre a *raison*. Ainsi, nous aurions à la fin une guerre civile, guerre nous privant des bénéfices escomptés par la vie en société. Sachant qu'une parole ne vaut que dans la mesure où notre interlocuteur veut ce qu'il dit, et s'attache à l'accomplir, sous cet angle nous équivalons le fait de s'exprimer avec sagesse et celui de vivre convenablement. Compte tenu du fait que le second comportement est conditionné par le premier, nous convenons qu'il n'y a effectivement pas de justice dans une cité démotique, et ce dès lors qu'elle est dirigée par un homme à son image. Après, les paroles étant plus ou moins puissantes selon leur nature respective, je veux en profiter pour apprécier à nouveau l'incidence qu'ont en général les discours ayant trait à la justice.

En ce domaine, ce que nous observons, c'est que la population fabrique des discours éthiques afin d'affecter les âmes pour perpétuer un modèle à travers le temps. La définition que chacun (se) fait de ladite chose, ce serait donc là ce qui affiche les âmes de manière publique, le locuteur prévenant de son innocuité tout en sauvegardant la communauté. Cependant, cet état de fait n'implique pas que tous les résidents respectent en conscience ce pacte. C'est d'ailleurs pour cela que vient en parallèle la question de savoir si la personne adhère véritablement ou pas à ce qu'elle raconte, et ce puisque la parole ne suffit pas à nous assurer d'une intention, ou encore de la nature d'un comportement, pour que celle-ci soit réelle. Et sachant ce qui con-

traint les résidents d'une cité, nous comprendrons d'autant mieux que la situation dégénère à compter du moment où un système politique relègue sciemment ou non la justice au second plan. En effet, si les affaires humaines sont ordonnées en fonction de l'honneur, ou des richesses, etc. il est probable que les résultats seront d'autant plus éloignés dudit idéal que la majorité des agents ne visaient pas la justice. Et par voie de conséquence, l'emprise du discours éthique d'une cité variant selon le spectacle donné par celle-ci, nous en concluons que dès lors que le mot justice est dépourvu de sens par le groupe dominant, *il n'y a aucun moyen de salut*.

Une fois cela établi, nous convenons que ce sont bien les discours éthiques dans leur ensemble qui jugulent les comportements des personnes, et par là participent au renforcement de la stabilité de l'édifice social. Et ce puisqu'il est nécessaire au citoyen de s'afficher en tant que vertueux, et ce sous peine d'être exilé, ou tué. Quand bien même l'attachement à la loi n'est pour beaucoup qu'une façade, restent des pressions psychiques et sociales assez fortes pour contrôler *paisiblement* la population. Sous ce prisme, nous concevons donc la notion de justice comme un instrument servant à harmoniser les diverses relations, et ce en les cantonnant entre certaines bornes. Car c'est parce que tous sont renvoyés à un devoir de mémoire quant à ce qui a rendu possible la fondation de la cité, que chacun se soumet à la loi. Et de la sorte, il apparaît que l'idéal en question servait de boussole comportementale pour orienter d'abord à un niveau interpersonnel les éthiques, puis *in fine* pour guider la politique. Conscient de ce qui structure la cité, si la situation nous apparaît d'autant plus désastreuse quand un homme tendu vers les plaisirs accède au pouvoir, c'est que la ou les personnes censées être les gardiennes du peuple, sont en raison de leurs polarisations incapables d'assumer leur fonction première. En effet, comment les choses ne pourraient pas uniquement empirer, alors que ceux-là mêmes qui doivent préserver l'ordre sont précisément ceux qui en savent les fondations ?

### **6.2.3 – Doxa versus Epistémè**

En élargissant ce cadre, nous comprenons que s'il importe tant à Socrate de persévérer dans ses enquêtes sur les natures de la cité, c'est que seul un rapport adéquat aux choses permet de concevoir le pire avant qu'il advienne. Même si en l'occurrence, nous nous devons de préciser que le philosophe ne voit pas littéralement le futur, c'est seulement qu'il appréhende la réalité



effective en terme de dynamiques, et ce en se fondant sur sa part rationnelle. En clair, c'est parce que sa décision n'est pas le fruit de sentiments impulsés par la seule actualité, ou encore qu'il ne (se) ment pas, que sa conception des choses lui permet d'évaluer correctement le monde environnant. Si le philosophe parvient à calculer les devenirs les plus probables, c'est donc en tant que physicien, et non en tant que devin. Ensuite, nous comprenons que si le philosophe persiste, et ce alors qu'il est averti du risque qu'il encourt pour critiquer la foule, c'est qu'il place avant toute chose la justice. Et que par-là même, lorsqu'il affirme qu'il vaut mieux subir une injustice que la commettre, nous savons ce que vaut sa parole, soit que celle-ci est de nature doricienne.

Sous cet angle, sa résistance à la pression sociale s'apprécie donc à l'aune de l'application stricte de son code moral. Car se taire, quand on sait que la cité dans son entier court les plus grands dangers, et ce alors que l'on peut infléchir la course des événements, ce serait ne pas faire tout *son possible*. Dans ce cadre, nous posons que le philosophe estimerait se rendre complice, s'il ne s'efforçait pas de son mieux à contrecarrer ceux-là même qui manquent à leur parole. Après, considérant que le régime démotique est pareil à un malade, le philosophe appert être le médecin qui veut le soigner, tandis que le sophiste ou ses affiliés semblent de leur côté être des charlatans qui veulent en profiter. En les corrélant de la sorte, l'antagonisme entre ces deux forces nous apparaît être donc lié au fait que leurs conceptions des choses sont opposées. Ce qui par conséquent signifie que les moyens dont ils usent pour achever leur objectif ne sauraient les faire converger. Pour l'illustrer, nous nous en référons à l'usage de la connaissance de la parole, ou plus largement à celui du langage soit pour éclairer, ou soit en tant qu'outil déceptif. Dans ce schème, nous en concluons que lors des joutes verbales opposant le philosophe aux démagogues, ce qui se joue au fond, c'est donc l'obtention d'un *droit* à façonner la réalité discursive de la cité.

Par réalité discursive s'entend l'ensemble des discours attribuant des valeurs dans une société donnée. Il est entendu que si ces valeurs sont *significatives* pour les différents interlocuteurs, c'est qu'elles traduisent de façon explicite ou implicite les rapports effectifs aux choses. Si le groupe dominant décide que telle pratique est louable, tandis qu'une autre serait condamnable, alors celui-ci exerce une forme de contrainte qui incitera, ou encore inhibera certains comportements. Sachant qu'il est nécessaire d'être considéré juste pour continuer à vivre en société, nous comprenons que pour une question d'affichage, une majorité de gens s'alignera sur ce qu'elle saura être tolérable, ou recommandable. Et partant de ce constat, il en ressort

que les discours sur la justice, en pressurant les psychés, induisent dans chaque sphère privée, la morale des individus. Donc, plus une idée est diffuse dans la société, plus nous tenons qu'elle sera en capacité d'affecter les individus.

Ici, nous convenons que dans un système où la causalité est circulaire, et ce puisque les polarisations des âmes découlent des discours, tout comme ces derniers sont fonction de ces premières, imposer sa définition du bien, c'est de fait peser sur les comportements, les relations interpersonnelles, ainsi que sur la politique en bout de chaîne. Maintenant que nous avons vu en quoi l'accession au pouvoir d'un ignorant achève de corrompre un système déjà défaillant, pour conclure je vais spécifier les deux principaux rapports possibles à la réalité effective. Avec d'un côté celui qualifiable de maladif, soit l'opinion, et de l'autre celui que nous tenons pour sain, en l'espèce la connaissance. Dès le début, nous avons tenu que si la parole indique la nature d'une personne, c'est que médiatement cette première représente son âme. Et sous cette perspective, nous tenions que la politique d'une cité indique pareillement ce que valent ses résidents. Partant de là, ce que nous allons chercher à établir à l'échelle des individus, ainsi qu'à celle de la cité, c'est d'abord en quoi la *doxa* caractérise une majorité démotique, puis enfin comment l'*épistémè* s'identifie à notre minorité savante.

« – Mais alors, l'opinion, la mettrons-nous dans le genre de la capacité ou dans un autre genre ? – Pas du tout, dit-il. Ce par quoi, en effet, nous sommes capables de formuler une opinion (ὃ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα), cela n'est rien d'autre qu'une opinion (οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν). – Mais un peu auparavant, tu as accordé que ce n'était pas la même chose, la connaissance et l'opinion (ὡμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν). – Comment, en effet, dit-il, un homme sensé pourrait-il soutenir que ce qui est infallible est identique à ce qui ne l'est pas (τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταυτόν τις νοῦν ἔχων τιθείη;) ? – Bien, dis-je, on voit clairement que nous nous sommes mis d'accord pour dire que l'opinion est autre chose que la connaissance (καὶ δῆλον ὅτι ἕτερον ἐπιστήμης δόξα ὁμολογεῖται ἡμῖν). – Elle est différente. – C'est donc en rapport avec une chose différente que chacune d'elles est par nature capable de quelque chose (Ἐφ' ἑτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἑκάτερα αὐτῶν πέφυκεν;)? – Nécessairement (Ἀνάγκη). »<sup>281</sup>

<sup>281</sup> République, V, 477e-478a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

Nous avons jusque-là établi qu'il y avait une forme de systématique dans les affaires humaines, et que celle-ci reposait grandement sur la nature des discours. Ainsi, ladite constance était observable tant chez les philosophes, que chez ceux qui le rejettent, en l'espèce les individus polarisés par leurs sentiments. Et dans ce schème, nous concevions que c'est la montée en puissance de chaque camp qui contribue à la montée des antagonismes. En clair, plus la cité s'écartera du droit chemin, plus le philosophe sera enclin à la critiquer. Ce qui en retour implique qu'avec le temps, l'hostilité à l'endroit d'un homme de bien ne pourra aller qu'en grandissant. Ce à quoi je veux en venir, c'est sur l'idée que derrière les particularités des régimes, ou encore des gens, ce sont surtout deux rapports distincts aux choses qui s'opposent fondamentalement. Et de la sorte, il sera posé que la confrontation à laquelle nous assistons n'est pas seulement celle s'organisant entre le philosophe et la cité démocratique, mais au travers d'eux aussi celle entre la *doxa* et l'*épistémè*.

C'est-à-dire que la tension entre Socrate et la démocratie athénienne nous indiquerait le jeu d'influence entre les deux forces antagonistes qui luttent pour contrôler la fabrique des discours (ὠμολόγεις μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν). Il ne s'agit pas de dire pour autant que ces deux courants de pensée existeraient indépendamment des différents interlocuteurs impliqués, et ce puisque ce sont ces derniers qui les constituent. Mais en tant que les personnes incarnent les deux principales possibilités offertes à nous tous, approcher le rejet du philosophe sous cet angle, ce serait concevoir les choses en partant des pôles d'élection que sont la raison et le plaisir. La logique qui anime les différents éléments, ainsi que les devenir s'appréhenderaient au niveau des blocs auxquels les citoyens appartiennent. Sauf que cette fois, les choses étudiées ne seraient pas des éléments aussi tangibles que les cités, ou des groupes sociaux, mais les psychés en tant que ces dernières conditionnent les dynamiques. Et dans ce schème, il apparaît que l'extrait ci-dessus de la *République* exprime la différence de nature entre la *doxa* et l'*épistémè*, différence présentée comme étant à l'origine du cycle que nous nous évertuons de décrire (Ἐφ' ἑτέρῳ ἄρα ἕτερόν τι δυναμένη ἑκάτερα αὐτῶν πέφυκεν;). Ce qu'il nous faut à présent, c'est définir la *doxa* et l'*épistémè* en terme de puissance, et ce afin de saisir en quoi chacune à leur façon affecte les âmes.

« – Pour ce qui est de la connaissance, c'est en rapport n'est-ce pas avec ce qui est qu'elle peut connaître comment se comporte ce qui est (Ἐπιστήμη μὲν γὰρ ποῦ ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει;) ? – Oui. [...] Mais, par ailleurs, ce qui n'est pas, serait-il plus correct de le désigner non pas comme une certaine chose, mais comme rien ? –

Oui, certes. – Mais nous avons rapporté, par nécessité, l'ignorance à ce qui n'est pas (Μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν), et la connaissance à ce qui est (ὄντι δὲ γινῶσιν;) ? – Avec raison, dit-il. »<sup>282</sup>

Quand nous parlons de détenir une forme de connaissance, il ne s'agit pas d'être dépositaire d'un savoir plus ou moins exhaustif sur une chose donnée. Car malgré sa maîtrise des discours, maîtrise impliquant *a minima* que celui-ci bénéficie d'un certain savoir sur le genre humain, il serait impossible de ranger un orateur-tyran parmi ceux ayant une connaissance de la nature humaine. Et ce parce qu'à partir du moment où le rapport à la chose est faussé par une polarisation inadéquate, tout ce que le citoyen pensera, dira et fera de la chose sera forcément erroné. En effet, n'ayant pas la distance appropriée, un sophiste ne saurait pas plus percevoir, que concevoir correctement ce qu'il y a à entreprendre qu'un inculte en rhétorique. Et ce car se décider selon l'opinion, c'est-à-dire relativement aux sentiments dictés par l'actualité, c'est attribuer une valeur de vérité à des choses qui par définition n'en n'ont pas. La colère, la peur, ou le plaisir ne font qu'indiquer un état d'âme, non si un événement est juste, ou injuste. Ici, qu'importe donc le degré de sophistication atteint par le citoyen. Et ce puisque dès lors que c'est la part irrationnelle qui l'emporte, le discours de l'intéressé ne ressort que de la doxa.

« Il semble donc que nous ayons découvert que les nombreux jugements du grand nombre au sujet du beau et des autres choses oscillent pour ainsi dire entre ce qui n'est pas et ce qui est purement et simplement (τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς). [...] ; ceux qui regardent les nombreuses choses justes (καὶ πολλὰ δίκαια), mais pas le juste lui-même (αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ), et ainsi de tout le reste, nous affirmerons qu'ils ont des opinions sur toutes choses (δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα), mais qu'ils ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent (γινῶσκουσιν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν). »<sup>283</sup>

Nos deux rapports à la réalité effective se définissant par le contraste qui appert en les comparant, il est à présent nécessaire de préciser ce que nous entendons par opinion. Pour rappel, nous avons auparavant fait mention d'*opinion droite*, idée qui soutenait clairement qu'une opinion n'était pas forcément fausse<sup>284</sup>. Ainsi, nous pouvons estimer correctement la nature de

<sup>282</sup> *Ibid.*, 478a-c.

<sup>283</sup> *Ibid.*, 479d-e.

<sup>284</sup> « Et celui qui, pourvu d'une opinion droite à propos d'une réalité quelconque, y ajoute la différence que présente cette chose par rapport aux autres, celui-là se trouvera posséder la science de ce dont il avait seulement

telle ou telle chose en fonction de ce que nous avons acquis à son sujet, et ce en faisant appel à l'observation de sa constitution, ou en la relatant à des configurations similaires. Ce qui nous permet à l'aune des points communs, et des dissemblances, de tabler sur ce qu'il y aura de plus probable. Et sous ce prisme, si nous estimons que la science véritable peut découler de ladite opinion droite, ce n'est que dans la mesure où la dernière a été solidement éprouvée par la raison. Cela ne signifie pas pour autant que la physique des âmes serait infaillible, car en procédant de la sorte, il est toujours possible de commettre des erreurs. Donc une déduction rationnelle pourrait être erronée tout comme une opinion fondée sur la colère, la peur, etc. Reste que s'il y a une distinction à opérer, c'est que le rapport aux choses du physicien est le seul des deux qui convient.

Dans ce cadre, c'est la compréhension de *la distance à adopter* que nous estimons être la véritable *connaissance*. Car sans elle, l'acquisition de savoirs serait tout bonnement impossible. La connaissance, c'est le cheminement que nous nous devons d'emprunter pour rendre les choses intelligibles. C'est le recul nécessaire pour apprécier la marche des événements comme résultant d'un certain ordre des choses, et non du chaos. Ce qui serait le cas, si nous avions pour horizon le seul sentiment produit à l'instant. Et si cet aspect vaut alors que nous sommes dans la section consacrée à l'éthique, c'est que celle-ci se conçoit justement en tant que connaissance spécifiée par son objet. En l'espèce ; les mœurs, et autres coutumes adéquates à l'homme au regard de la nature de ce dernier. S'il me faut insister sur ce point, c'est que le processus de réflexion importe tout autant que la position adoptée à la fin par le citoyen. Car nous partons du fait que s'il n'en passe par ce circuit de réflexion, le philosophe n'en arriverait pas à ses conclusions. Notre enquête des natures ayant aussi pour but d'éprouver la physique platonicienne, l'étude de la doxa et de l'épistémè sera corrélative. C'est-à-dire que leurs natures seront déterminées au regard de la comparaison de leur potentiel respectif. Leurs divergences nous permettant ensuite de pointer tel ou tel élément rentrant dans leur constitution pour expliquer le phénomène de rejet. Ainsi, nous poursuivrons en tenant que la connaissance se définit en tant qu'elle est la négative de l'opinion, et inversement.

Donc, lorsque nous nous en référons au concept d'opinion, et ce sans la qualifier, c'est qu'il s'agit là du cas typique de la croyance fautive fondée exclusivement sur les sentiments de la personne. Par exemple, quand le peuple tout à la fois triste et enragé décide de punir les stra-

tèges n'ayant pas récupéré les corps pour les sacrements, nous mettons en cause la doxa du moment. Idem pour la condamnation à mort de Socrate au prétexte qu'il aurait corrompu la jeunesse, ou encore introduit des nouveaux dieux au culte civil, etc. Et de la sorte, nous posons que si alors que les circonstances sont effectivement différentes, la foule persiste dans son erreur, c'est qu'elle ignore fondamentalement, ce qu'est la justice. Le raisonnement est le suivant. Un ignorant saura à l'occasion vous orienter vers une loi, ou encore un comportement respectable, mais manquera à saisir le principe fondateur derrière chacun de ces cas particuliers, et tout ce que ledit idéal implique. Soit vouloir ce que l'on affiche sur le sujet au point de sacrifier sa vie. Et c'est en raison de cela que dès lors que la définition de l'éthique évolue au gré des sentiments, non de la justice, que nous parlerons ici d'opinion. Puis attendu que les personnes majoritaires ne savent pas ce dont elles parlent, nous la tiendrons pour fausse (*ils ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent*).

Si nous posons que ces dernières pour ignorantes, c'est que les conseils se calquant sur les appétences du corps sont biaisés par le protocole du vivant. C'est-à-dire que ce qui fait plaisir, attriste, met en colère, etc. indique un sentiment, non la direction à prendre. En clair, il est posé qu'il n'y a là aucune valeur éthique, ou encore épistémologique, dans ce que peut proposer d'entreprendre la part non-rationnelle de l'âme. Il ne s'agit pas pour autant de condamner la nature du corps, mais une hiérarchie qui défie l'ordre des choses, soit que l'âme commande le corps selon des critères propres à la première, et non à ce dernier. Et ce car nous sommes bien conscients que la souffrance, ainsi que le plaisir assurent la survie de l'organisme en montrant à l'individu tantôt ce qui lui est nuisible ou bénéfique. La vie ne pourrait tout simplement pas perdurer dans un milieu hostile sans l'application de ses commandements basiques. Dans ce cadre, ce qui est donc problématique, c'est dès lors que l'évaluation ne se cantonne plus à son domaine, et s'étend là où seule l'âme devrait avoir autorité. Ici, nous rappellerons que la psyché contrôle toujours le soma, et que ce qui nous préoccupe, c'est que la première n'a plus pour objectif que la satisfaction de ce dernier.

Si nous étendons ladite ignorance à toute autre personne érudite, c'est donc partant de sa polarisation par le plaisir, et ce car son absence de recul, sur ce que lui suggère son corps, la prive de la seule perspective lui permettant de se déterminer correctement<sup>285</sup>. En l'occurrence, il est

---

<sup>285</sup> « Par conséquent, (...), par rapport à la vérité également, nous considérons également estropiée une âme qui hait le mensonge délibéré, le supporte difficilement pour elle-même et se scandalise des mensonges des autres, mais qui accepte sereinement le mensonge involontaire et, lorsqu'elle est en quelque sorte convaincue

posé que c'est l'incapacité d'un sujet à s'abstraire de l'actualité, c'est-à-dire de juger en fonction des prérogatives de l'âme, qui interdit à celui-ci de découvrir à quel point ses choix sont inopportuns. Si la doxa est mauvaise conseillère, c'est qu'elle ne conçoit pas le mal qu'il y a à prendre en considération les seuls sentiments pour fixer tant la conduite d'une personne, que celle d'une cité. Et sous cet angle, il apparaît les raisons pour lesquelles le savoir d'un orateur-tyran ne peut en aucun cas être assimilé à une véritable connaissance. Certes, il peut manipuler son auditoire grâce à ce qu'il a compris de ses interlocuteurs, reste que de par sa méprise générale sur les natures, ses acquis signent avant tout une grande perte. Et ce parce que de par son attachement à l'opinion, il se prive tout à la fois de la possibilité de savoir véritablement ce qui est bien, et par conséquent d'une pleine maîtrise de son existence.

Ainsi, en dépit des apparences le sophiste partage la même condition de ceux de son espèce. Car à compter du moment où en son âme et conscience, il accepte d'être le jouet de son corps, il envisage les choses sous la perspective d'un esclave. La seule échappatoire à ce sort peu enviable serait la σοφία qui est l'apanage du physicien. Et sous cet angle, nous concevons que si l'enseignement d'un Socrate se distingue de l'opinion, c'est que son discours n'a pas pour objectif d'adhérer aveuglément aux sentiments. Ce qui vaut donc chez le philosophe, ce n'est pas tel ou tel savoir accessible au tout venant, mais bien la connaissance du rapport que l'âme doit entretenir avec le corps. Précédemment, nous tenions que de même que l'éthique d'une personne nous renvoyait à sa psyché, de même une politique d'une cité reflétait la nature de ses résidents. Et partant de constat, nous avons à nouveau confirmation que ce qui est proposé au fond par l'homme de bien, c'est la promotion d'une toute autre hiérarchie que celle majoritairement adoptée par les régimes démotiques. Car ce qui est remis en cause lorsqu'il est question de justice, c'est le commandement des individus, commandement qui *in fine* nous renvoie à celui de la collectivité. Et dans ce schème, le rejet du philosophe s'explique d'autant mieux que nous reconnaissons la charge éminemment politique que recèle sa parole. L'âme est toujours au contrôle, sauf que ce n'est plus pour servir les plus bas instincts, mais bien pour honorer comme il se doit la part en nous qui relève du divin. Programme qui ne serait être plus opposé à ce qui est recherché par grand nombre d'ignorants.

« (...) ce désaccord des sentiments de peine et de plaisir avec l'opinion raisonnable constitue, je l'affirme, la suprême ignorance, et la plus grande, parce qu'elle

---

d'ignorance, ne s'en scandalise pas, mais se vautre sans scrupule dans son ignorance, (...) » *République*, VII, 535d-e, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

appartient à la partie majoritaire de l'âme ; car la partie qui, dans l'âme, est sujette à la peine et au plaisir est précisément ce que sont dans une cité le peuple et la majorité. Ainsi, quand l'âme s'oppose aux sciences, aux opinions, à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, je donne à cela le nom de folie ; (...). »<sup>286</sup>

Dans le passage ci-dessus, ce qui est d'abord notable, c'est à quel point la lutte déchirant la psyché est à l'image de celle prenant place dans la cité. Nos deux principaux groupes antagonistes étant les projections exactes du pôle d'élection de leurs affidés, avec d'un côté les *sentiments de peine et de plaisir*, et de l'autre *l'opinion raisonnable*. Et sous cet angle, l'analyse du physicien nous permet d'apprécier à nouveau en quoi la dispute pour le contrôle des corps se livre de façon concomitante au niveau des individus, ainsi qu'à hauteur de la collectivité. Nous tenons déjà que si la nature d'une cité reflète celle de ses résidents, c'est que le rapport aux choses des personnes isolées constitue socialement une seule chose. Soit une politique précise qui sera relative aux paroles des différents interlocuteurs. Et partant de ce constat, il est manifeste que c'est le jeu des proportions qui décide en grande partie des dynamiques. Ainsi, nous mettrons en parallèle deux observations, la première ayant trait au citoyen, la seconde étant liée à l'ensemble auquel celui-ci appartient.

Lorsque le physicien soutient que *la suprême ignorance, et la plus grande, parce qu'elle appartient à la partie majoritaire de l'âme*, il est acté que la personne ne sait pas plus ce qu'elle raconte, que ce qu'elle fait à cause de ce déséquilibre des forces. Déséquilibre qui pour nous est constitutif des régimes démotiques. Ici, le mal ce n'est pas d'éprouver des sentiments, ce qui est somme toute humain, le problème c'est qu'en l'espèce *l'âme* soit *sujette* à ces derniers. Dans ce schème, ce qui oppose définitivement le philosophe à une démocratie, ou encore à une tyrannie, c'est la question de la hiérarchie. Car un Socrate ne pourra jamais s'accorder à des gens qui promeuvent le fait que *l'âme s'oppose aux sciences, aux opinions, à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, je donne à cela le nom de folie*. Il doit être précisé que ce désaccord n'est pas une alternative entre pairs, le pôle rationnel ne valant pas celui du plaisir et de la peine. Et dans ce cadre, nous tenons que le locuteur faisant fi d'une supériorité naturelle, soit celle de l'âme sur le corps, se ravale au rang d'une bête. Quand parler revient à s'abrutir.

---

<sup>286</sup> *Les Lois*, 689a-b, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.



Lorsque Platon affirme que l'âme démotique est à l'image de la cité, il est posé que le rapport vicié aux choses s'est assez dupliqué pour corrompre entièrement cette dernière (*la partie qui, dans l'âme, est sujette à la peine et au plaisir est précisément ce que sont dans une cité le peuple et la majorité*). La chaîne causale est connue. Premièrement, nous partons d'une personne qui en traitant d'éthique exprime une polarisation qui à la fin s'illustrera par un comportement. Ici, nous convenons donc que la notion de justice est définie par les discours et les actes occurrents. Dans ce schème, c'est donc la publicité qui accélère la diffusion du modèle en l'espèce corrompu. Et partant de là, il apparaît que ce sont les individus désorientés isolément de la sorte qui entraînent dans leur chute d'abord leur cercle privé, puis par extension des gens de moins en moins proches<sup>287</sup>. Ainsi, nous voyons comment le manquement à un premier principe éthique autant qu'épistémologique crée un déséquilibre dans la sphère psychique, puis privée. Déséquilibre qui n'aura de cesse de se répercuter jusqu'à ce que l'édifice civique s'écroule dans son entier. Et sous cet angle, le cycle des cités défectueuses s'apprécie comme une sorte de pente. Chaque régime démotique, qui succède à son prédécesseur, nous indiquant par là même l'aggravation du déclin.

« (...) : pour rendre les avis les plus corrects, le critère serait le plaisir qu'éprouve l'amateur fut-il le pire ou le meilleur des hommes ! (...), ils inculquèrent à la multitude l'habitude de transgresser les lois, et l'audace de se croire capable de rendre des avis. [...], ce qui est apparu chez nous et dont la musique fut l'origine, c'est l'opinion selon laquelle chacun est sage en tout, l'habitude de transgresser les lois, et la liberté qui va avec. La crainte abandonnait ceux qui se croyaient compétents, et l'absence de peur enfanta l'impudence ; [...], au bout du compte, on en arriverait presque à chercher le moyen de ne pas obéir aux lois, et fin du fin, à faire fi des serments, des engagements, et en général des dieux. »<sup>288</sup>

Cette fois la description du cycle nous permet d'observer l'extension du phénomène, soit la corruption d'une cité, et ce en partant des sphères éthiques privées pour en arriver à la politique. Platon commence par noter chez les ignorants que le maître étalon de leurs paroles, c'est le plaisir. Et qu'à compter du moment où la valeur de vérité est faussée par ce critère non-rationnel, la situation n'ira qu'en empirant. Ce qui nous manquait, c'était d'appréhender

<sup>287</sup> « Dans la vie familiale, en effet, il y a une multitude de petits arrangements qui sont soustraits aux regards de la communauté et qui, parce qu'ils dépendent des peines, des plaisirs et des désirs de chacun, finissent pas s'opposer aux prescriptions du législateur, (...). Or, c'est là un mal pour les cités, (...), dans la mesure où les hommes s'habituent à transgresser les lois en de petites et fréquentes occasions. » *Ibid.*, 788a-c.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 700a-b.

comment ce rapport vicié aux choses se communique entre les différents interlocuteurs. Pour imposer leur traduction délirante, les orateurs-tyrans en passent d'abord par le contrôle de la réalité discursive (*ils inculquèrent à la multitude l'habitude de transgresser les lois, et l'audace de se croire capable de rendre des avis.*). Le processus est le suivant. Grâce à leur puissance d'affecter les psychés, les discours induisent des comportements, comportements qui à leur tour impliqueront des prises parole, etc.

Là, ce qui nous est donné d'observer de singulier lors de cette phase paroxystique, c'est que massivement est orchestrée une forme de défiance autour de l'observation sacrée de la loi. Ainsi, sous plusieurs aspects du quotidien la majorité est incitée à enfreindre le principe qui ordonne les relations civiques. Par voie de conséquence, apparaissent les conditions propices à une dynamique, soit celle de la complicité dans le crime. À ce stade il s'agit de compromettre le plus grand nombre possible, et ce afin de rapporter le mot *justice* à toute autre chose que ce qui était convenu à l'origine. Ce qui est manifeste à nouveau, c'est ce que vise en général l'endoctrinement des sophistes. Soit convaincre les ignorants que ces derniers savent ce qu'ils font.

Et si ces éléments déviants sont si réceptifs à l'idée qu'ils sont déjà des connaisseurs de la loi, c'est qu'ils en sont déjà intimement convaincus pour commencer (*l'opinion selon laquelle chacun est sage en tout*). Le raisonnement est le suivant ; puisque ce que je sens est réel, sous-entendu vrai, ce que j'en pense est bien, m'aligner sur ce que désire mon corps serait ainsi l'assurance d'avoir raison. Nous passerons rapidement sur l'ineptie de leur fonctionnement, ce sur quoi je voudrai encore porter l'attention, c'est en quoi ce positionnement éthique est en lui-même une infraction à l'ordre naturel et civil. Et ce puisque bien que l'âme soit aux commandes, celle-ci n'en manque pas moins à sa finalité, en l'espèce s'élever vers le divin. Si l'ordre est renversé, c'est afin d'instrumentaliser le corps pour satisfaire une certaine partie de la psyché. Si les hommes de cette nature sont qualifiés d'ignorants, c'est que les âmes dévoyées de la sorte ne sauraient pas plus connaître, qu'indiquer la conduite à tenir, car leur préoccupation n'est plus d'ordre éthique, mais hédonique. Il faudra l'éclairage ainsi que la persévérance du physicien pour les sortir de cette torpeur.

« Si donc nous considérons que l'activité réussie consistait à choisir dans nos actions les grandes dimensions, et d'éviter dans nos actions les petites dimensions, qu'est-ce qui, manifestement, assurerait la sauvegarde de notre vie ?

Est-ce l'art de la mesure ou la puissance de l'apparence (Ἄρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις;) ? Ne faut-il pas dire que celle-ci nous égarerait (Ἡ αὕτη μὲν ἡμᾶς ἐπλάνα), nous ferait souvent tout mettre sens dessus dessous, nous conduirait à nous repentir, dans nos actions et dans nos choix du grand et du petit, alors que l'art de la mesure rendrait cette illusion sans force (ἢ δὲ μετρητικὴ ἄκυρον μὲν ἂν ἐποίησε τοῦτο τὸ φάντασμα), et, en faisant connaître le vrai (δηλώσασα δὲ τὸ ἀληθές), prodiguerait le repos à l'âme qui trouverait sa stabilité dans le vrai et sauverait sa vie (ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον;) ? »<sup>289</sup>

Je vais commencer par décrypter ce qui me semble le plus énigmatique, et ce afin d'établir en quoi ce texte est lié au conflit entre la doxa et l'épistémè. Ici, nous trouvons toute une terminologie nous renvoyant à la polarisation des psychés, avec d'une part *les grandes dimensions*, *l'art de la mesure*, et d'une autre *les petites dimensions*, *la puissance de l'apparence*. Et si nous posons qu'il y a là équivalence avec les deux principaux types de discours, en l'espèce le scientifique ainsi que celui ressortant de l'opinion, c'est au regard des symptômes. En effet, attendu que ce qui relève du phantasme *conduirait à nous repentir*, ce qui peu ou prou correspond aux fruits de l'ignorance, tandis que ce qui est assimilable à la technique de la mesure permet de *connaître le vrai*, nous tablons qu'il s'agit bien là d'une comparaison entre le pôle incarnant la sagesse et celui relatif à l'irrationnel. Et pour preuve, j'en veux que les conséquences des *petites* ou *grandes dimensions* sont effectivement raccord avec ce qui nous a été donné d'observer respectivement chez les partisans de la doxa, ainsi que chez les défenseurs de l'épistémè. Ainsi, nous nous en référons à l'*Apologie* afin de pointer ce dont une masse peut se rendre coupable sous l'empire de ses propres illusions. Schème qui contrastera avec le positionnement d'un Socrate dans les mêmes circonstances. Et sous cet angle, ce qui apparaît à nouveau, c'est que les actions sont corrélables aux natures des savoirs les ayant induites. Car selon qu'un citoyen se fonde sur son opinion ou la connaissance, celui-ci se comportera d'une façon spécifique à l'exclusion d'une autre.

Dans ce schème, nous comprenons que si Socrate est tant critique à l'égard de ce type de régime, c'est partant du fait que la majorité est consciente que ses choix éthiques coïncident généralement avec ce qui lui plait. Constat d'autant plus problématique que nous avons posé précédemment que ladite masse est ignorante. Alors comment continuer à les qualifier de la

<sup>289</sup> *Protagoras*, 356c-356e, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

sorte, s'il apparaît que celle-ci opte sciemment pour telle ou telle chose ? Si les individus polarisés par leurs sentiments sont tenus pour des ignorants, c'est qu'ils méconnaissent le bien, et ce au sens où ceux-ci rejettent ce dernier au profit d'une chose de moindre valeur. Il ne s'agit donc pas d'une pure privation de savoir, mais plutôt d'une question de hiérarchie. Ainsi, lorsqu'il est posé que les citoyens démotiques préfèrent *les petites dimensions* aux *grandes*, il est entendu que c'est en conscience qu'ils optent pour des satisfactions à court terme contre la sauvegarde de l'essentiel. En l'espèce l'âme.

Ce qui nous rapporte *in fine* aux tensions entre la doxa et l'épistémè, c'est la confirmation que le discours du philosophe a cela de spécifique qu'il peut enrayer la dynamique propre aux folies promues par une majorité (*l'art de la mesure rendrait cette illusion sans force*). La raison étant qu'une parole traitant sérieusement des natures de la cité éclaire sur ce que sont les choses indépendamment de nos desiderata. Et sous cet angle, l'hostilité dont un Socrate fait l'objet s'explique d'autant mieux qu'il apparaît être le seul frein à ce développement pernicieux. Ce qui pénaliserait grandement une foule profitant à fond de l'aveuglement collectif qu'elle organise par ailleurs benoîtement (*l'absence de peur enfanta l'impudence ; [...], au bout du compte, on en arriverait presque à chercher le moyen de ne pas obéir aux lois*). En effet, si certains types de paroles sont incompatibles, c'est parce qu'ils renvoient à des valeurs différentes sur un plan éthique. Valeurs qui à leur tour conduisent à des genres de comportements. C'est là l'aspect tridimensionnel des paroles que nous avons présenté sous forme d'une conjonction. Parler, c'est d'abord penser une chose, puis l'exprimer ou non publiquement, et enfin c'est accomplir ou non ce qui a été proposé. Lorsque nous posons que le discours minoritaire constitue un obstacle à la majorité, nous ne faisons que reconnaître que les désaccords autour de la justice finiront par se manifester dans la réalité effective. En clair, si un discours incrimine un groupe, il est fort probable que les individus visés se montrent agressifs, attendu que nulle personne peut soutenir pareille accusation sans être exclu de la cité.

Dans ce schème, nous comprenons qu'en fin de cycle la parole d'un Socrate est d'autant plus inaudible, que les tenants du système démotique sont conscients de la portée du discours philosophique. Après, nous apprécierons l'ironie qu'il y a à voir le triomphe de ce que les fondateurs des cités avaient pourtant à cœur d'éviter. En l'espèce, la violence. Ainsi, d'autant un régime basé sur des principes aristocratiques favorisera une crainte salutaire, chacun redoutant d'agir de façon inique, d'autant un régime démotique enhardira les gens à commettre des infractions, chacun s'imaginant inaccessible à un quelconque châtement. La justice étant au-delà

d'un postulat théorique surtout une question de norme comportementale, nous saisissons que dès l'instant qu'un être polarisé par ses sentiments accèdera au pouvoir d'une société déjà malade, le corps social sera si corrompu que les citoyens tendront à se comporter comme Gy-gès. En effet, le discours sur la justice qui avait en charge de canaliser la part animale de chacun n'étant plus opérationnel, les ignorants savent qu'ils n'ont désormais plus rien à redouter. Si le climat est tendu à ce point entre la doxa et l'épistémè, c'est que le philosophe semble être aux yeux du grand nombre le dernier rappel à la loi.

« De sorte que je me demandais à moi-même, pour donner raison à l'oracle, si je préférerais être tel que j'étais, ni savant selon le savoir de ces gens (μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν), ni ignorant selon leur ignorance (μήτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν), ou si j'aimais mieux être comme eux l'un et l'autre à la fois. Je répondis alors à moi-même et à l'oracle que j'avais profité à être comme j'étais (Ἀπεκρινάμην οὖν ἑμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοιλυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν). »<sup>290</sup>

Le contexte est le suivant, Socrate vient de s'entendre dire par l'oracle qu'il est le plus *sage* des hommes<sup>291</sup>. Fidèle à sa tradition épistémologique, sa première réaction est d'écarter le sens obvie de ce qui semble être un compliment, et ce puisque par définition le philosophe ne détient pas la sagesse, il s'en enquiert (21b). Si nous devons cependant lui prêter une connaissance, ce serait celle du rapport convenable au monde. Rapport qui nous indique la façon spécifique dont celui-ci hiérarchise les choses. Ainsi, là où un ignorant laissera prédominer ses sentiments, un homme de bien privilégiera le pôle rationnel de sa psyché. Dans ce cadre, conscient des défauts inhérents à ceux de son espèce, il semble difficile au philosophe de se considérer comme le plus savant, et ce au seul prétexte qu'il serait au sommet d'une pareille pyramide<sup>292</sup>. En effet, attendu que le corps social est constitué en grande partie de personnes délirant, ici la sagesse nous semblera relever surtout d'un degré moindre d'ignorance.

<sup>290</sup> *Apologie de Socrate*, 22e, traduction Renée et Bernard Pieltre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 21a.

<sup>292</sup> « Ce dernier se demande alors ce que l'oracle a voulu bien dire et il se lance dans une longue enquête auprès des gens qui, (...), possèdent la sagesse, c'est-à-dire le savoir-faire, homme d'Etat, poètes, artisans, pour découvrir quelqu'un de plus sage que lui. Il s'aperçoit alors que tous ces gens croient tout savoir, alors qu'ils ne savent rien. Il en conclut alors que s'il est le plus sage, c'est parce que, pour sa part, il ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas. Ce que l'oracle a voulu dire, c'est que le plus savant des humains, c'est « celui qui sait qu'il ne vaut rien pour ce qui est du savoir ». Telle sera précisément la définition platonicienne du philosophe dans le dialogue intitulé le *Banquet* : le philosophe ne sait rien, mais il est conscient de son non savoir. » Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ? I. La définition platonicienne du philosophe et ses antécédents*, III. *La figure de Socrate*, Gallimard, 1995, p. 50.

De la sorte, nous concevons que si Socrate se mettait soudainement à croire qu'il sait, alors cela signifierait qu'il serait sous l'emprise de l'illusion que par ailleurs celui-ci condamne, soit celle de la doxa. Ce doute que le philosophe est capable d'exercer sur lui-même est ce qui le caractérise, et en cela le distingue du grand nombre. Et ce puisque le crédo de la majorité dans les régimes démotiques, c'est de réduire la perception de ses sentiments à une connaissance de vérités d'ordre éthique, ou encore scientifique. Si je suis en colère, ce que je déciderai pour me conforter sera forcément juste, puisque je m'en retrouve apaisé, tandis que si je suis triste une décision me consolant sera la bonne, parce qu'elle me consolera, etc. Conscients que le philosophe fonctionne à rebours, la partition de la cité appert à nouveau se situer entre ceux qui s'imaginent avoir tout compris et ceux se gardant de leurs propres émotions. Au passage, il appert que c'est d'ailleurs parce que le philosophe *sut* critiquer les défauts types de la nature humaine qu'en suivirent ses fameuses enquêtes physiennes. Et ce puisqu'il s'agissait d'obtenir une réponse à un problème plus globale en opérant sur différents sujets des points de comparaisons entre types de discours (*ni savant selon le savoir de ces gens, ni ignorant selon leur ignorance*). Ainsi, nous concevons que la manœuvre d'un Socrate était double, et ce puisqu'il s'agissait pour lui tant d'en apprendre sur le monde que sur sa personne, la question étant de savoir à quel niveau se situait son ignorance.

Partant de ce constat, il doit être souligné qu'il faut beaucoup de courage pour accepter de porter publiquement sur soi ce genre de regard. Et ce parce que la critique de sa propre personne lui impose de porter une étiquette minant de fait sa crédibilité, ainsi que par voie de conséquence son autorité. Courage qui ne va pas sans poser des difficultés supplémentaires à celles inhérentes à l'homme de bien dans pareil environnement. Premièrement, le philosophe complique la réalisation de son projet politique, et ce en égratignant son image dans un contexte qui lui était défavorable. En effet, comment emporter une décision en convaincant les autres de vous suivre, si vous leur avouez dès le début que vous n'en savez pas plus qu'eux tout en les taxant d'ignorants ? De plus, au vu du climat pour le moins hostile, car généralement les personnes polarisées par leurs plaisirs sont peu amènes vers ceux-là mêmes qui les critiquent, comment voulez-vous dissuader l'auditoire déjà peu disposé à votre endroit de vous épargner, si vous vous déniez la seule qualité dont lui-même se prévaut ? Soit être savant. Dans un cadre démotique où la prétention à la compétence est le masque de chacun, comment un homme affichant son ignorance pourrait espérer être plus écouté ? Comment le philosophe peut-il s'imaginer peser davantage sur la fabrique de la réalité discursive tout en exposant que par nature il est faillible ?

Il est probable que l'aveu d'ignorance d'un Socrate diminue la puissance d'affecter de son discours auprès d'une foule gouvernée par ses sentiments. Reste qu'à partir du moment où la parole du philosophe va fondamentalement à l'encontre de ce que désire la masse, nous posons que l'incidence est minime. Tout au plus, nous évoquerons un facteur aggravant à un rejet déjà prégnant. La cause est entendue, si un locuteur par honnêteté intellectuelle affiche ses doutes, il lui sera alors encore plus difficile d'éclairer une foule déjà convaincue d'avoir tout compris. Mais ce n'est pas ce message singulier qui change la donne. Et sachant à titre individuel comment chaque polarisé s'illusionne, nous n'avons pas grand peine à imaginer que confortés par leur nombre, ils seront d'autant plus persuadés d'être dans le vrai que le philosophe reconnaît ce que les ignorants ne sauraient s'avouer. C'est là une question de dynamique. Et ce car pour les âmes démotiques s'entendre dire à de multiples reprises par tant d'autres en public ou en privé ce qu'elles pensent en leur for intérieur ne fait que renforcer leurs fausses croyances.

La contamination par la doxa des psychés intervient de la façon suivante. Le citoyen est principalement aveuglé par deux informations que nous qualifierons de *réelles*. Sous cet angle, nous comprenons que si ces gens sont persuadés d'être dans le vrai, c'est d'abord que la grande majorité est au diapason avec eux. Après, partant du fait que leur opinion est largement exprimée, ceux-ci en déduisent que la masse conçoit tout comme eux les choses. Ce qui est somme toute logique, la parole indiquant votre rapport au monde, ce raisonnement implique une conclusion que par ailleurs nous assumons. Le problème, c'est quand dans la chaîne argumentative s'introduit subrepticement une erreur typique de l'ignorance propre à ceux hiérarchisant mal. En l'espèce, les délirants tiennent que parce que ce qu'ils ressentent est réel, ce qu'ils en disent est forcément vrai. Et conscients de ce schème, nous posons qu'au vu de l'absence généralisée de raison, l'humilité du philosophe ne change donc pas grand-chose au devenir d'une cité gouvernée principalement par l'absurde.

Socrate appréciant à sa juste mesure la nature humaine, nous supposons que s'il fait aveu d'ignorance, ce n'est pas dans l'espoir de rendre plus populaire son modèle éthique. Celui-ci connaît trop bien les ressorts de sa cité pour considérer que se montrer faillible présenterait un quelconque avantage politique. Ici, son *ignorance* doit donc être considérée plutôt comme la conclusion d'un raisonnement, même s'il réside par ailleurs l'idée de promouvoir un autre modèle de réflexion. Et sous cet angle, son aveu d'impuissance épistémologique témoignerait

de sa défiance autour de tout ce qui est suggéré par le corps. Ce n'est pas parce qu'un sentiment est doué d'une réalité, et par-là rapporterait à l'existence d'une chose, que ce premier devrait lui dicter la conduite à suivre<sup>293</sup>. Donc, lorsqu'un Socrate prétend crânement ne rien savoir, il faut avoir à l'esprit qu'il parlait en tant que physicien, soit en homme sachant hiérarchiser les aspirations du corps par rapport à celles de l'âme.

Dans ce cadre, reconnaître ne pas savoir (οὐκ οἶδα), c'est avant tout refuser de convertir les sentiments en vérités éthiques, politiques, ou encore scientifiques. Et en posant que la doxa n'est qu'une pâle copie de l'épistémè, c'est instruire le grand public de ce qu'est véritablement la σοφία. Soit ce que recherche activement le philosophe. Sous cet angle, le message d'un Socrate nous semble donc être une invitation à cheminer sur ses pas. Ainsi, nous avons là une quête qui passe par l'émancipation de l'âme des travers de son véhicule terrestre. Et qui pour être dument accomplie nécessitera de caler sa vie sur la part qui nous rapproche du divin, non sur ce qui nous apparente le plus aux bêtes sauvages. Alors malgré l'inconvénient qu'il y avait à dévaluer sa parole, nous comprenons mieux pourquoi Socrate jugea préférable de faire publicité d'un savoir certes sommaire, mais pour le moins essentiel. Car dès lors que vous ne savez pas hiérarchiser, toute la connaissance du monde vous sera inutile. Puisque ce qui compte, ce n'est pas d'en savoir plus dans tel ou tel domaine, mais bien d'être conscient des limites inhérentes à notre condition humaine.

Attendu que nous lions la maîtrise de l'existence à une connaissance véritable des natures, nous considérons que ce qu'il y a de pire avec l'opinion, ce n'est pas tant l'absence de savoir, que l'aveuglement sur son propre état. Qu'importe que l'individu ait été sous le joug d'un orateur habile, ou qu'il orchestre lui-même sa propre déchéance, puisque dès lors que celui-ci ignore sa propre nature, son statut équivaut à celui d'un esclave. Car en notre sens, un citoyen n'accomplit pas vraiment ce qu'il veut, s'il ne sait pas pour commencer ce qu'il fait, et par extension ce qui le motive. Tout au plus accorderons-nous que la personne s'adonne à ce qu'elle souhaite. La question que nous posons, c'est agirait-elle de la sorte si celle-ci avait pleinement conscience de ses actes ? Au vu des regrets exprimés dans l'*Apologie*, ou encore dans *La guerre du Péloponnèse*, nous répondrons par la négative. Alors certes en admettant qu'il ne sait pas, un Socrate semble sur le moment se desservir. Reste qu'en affichant une relative ignorance, celui-ci témoigne qu'il goûte contrairement à ses concitoyens d'une réelle

---

<sup>293</sup> Regarder G. Vlastos, *Socrate – Ironie et philosophie morale*, 4.1. *Certitude épistémologique contre certitude morale*, trad. C. Dalimier, Aubier, Paris, 1994.



liberté (*j'avais profit à être comme j'étais*). Le fait que le bénéfice d'un pareil modèle de gouvernance ne soit pas concevable par la masse ne peut lui être décentement reproché. Ici, c'est la polarisation délirante de son auditoire qui est en cause.

« (...) : car aussi ces derniers disent beaucoup de belles choses, mais ils ne savent rien de ce qu'ils disent (ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι). »<sup>294</sup>

« Je pense, Socrate, que les Athéniens et les autres Grecs délibèrent rarement de ce qui est juste ou plus injuste (ὀλιγάκις Ἀθηναίους βουλευέσθαι καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας πότερα δικαιότερα ἢ ἀδικώτερα) ; ils pensent que ce sont là des évidences (τὰ μὲν γὰρ τοιαῦτα ἡγοῦνται δῆλα εἶναι). »<sup>295</sup>

Au regard de ce que proclament nos deux types de locuteurs majoritaires, il appert un contraste net avec le philosophe, car là où ceux-ci s'enorgueillissent d'avoir toutes les réponses, Socrate persiste à chercher inlassablement les natures des choses. Ce qui est somme toute logique au vu des rapports que chaque camp adopte. Pour le grand nombre, il est uniquement requis de *savoir* si une chose lui fera plaisir ou non, qu'importe donc qu'elle soit bonne ou mauvaise en réalité. Et ce puisque ce qui compte, c'est exclusivement ce qui entrera en conformité avec ce qui est ressenti sur l'instant. Si nous tenons que l'opinion est détestable, c'est partant du fait qu'il ne s'agit pas là d'une connaissance tangible sur les natures, mais d'une méprise. Parce qu'en aucun cas nos désirs devraient être considérés en tant qu'enseignement viable, attendu que ce qui est dicté par le corps ne vaut que sous la perspective de l'organisme.

Pour exemple, nous reconnaitrons que souffrir est dommageable, voire même dangereux. Et nous interprétons en général ce genre de signaux comme des avertissements pour nous préserver. Cependant, poser qu'une chose me causant de la peine serait sous ce seul prétexte foncièrement mauvaise, ou encore qu'un plaisir serait forcément bénéfique, constituerait en tant que tel un déraillement de la pensée. Car les questions liées à la vie dans tout ce qu'elle a de plus rudimentaire sont étrangères au champ de l'éthique, ainsi qu'à celui de la politique, et par voie de conséquence à ce qui ressort du scientifique. Si nous assimilons les régimes démotiques à des délires collectifs, c'est que poser qu'il y aurait équivalence là où il ne saurait y avoir de conversion, c'est par définition être irrationnel. En effet, jamais la connaissance de ce que

<sup>294</sup> *Ibid.*, 22c.

<sup>295</sup> *Alcibiade*, 113c-d, traduction Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

nous éprouvons dans notre chair ne saura nous indiquer autre chose que ce que nous ressentons sur le moment. Outrepasser ladite règle, c'est non seulement se perdre, mais aussi compromettre le projet qui visait à voir les êtres se civiliser.

Et sous cet angle, il apparaît à nouveau que les politiques axées par les sentiments défont la finalité de l'aristocratie, soit la meilleure constitution. Car si les cités sont fondées à l'origine, c'est dans l'idée de promouvoir un ordre faisant la part belle aux relations pacifiées, et ce en se fondant sur la sagesse. Dans ce schème, l'ordre découle étroitement de l'éthique de chacun des résidents s'étant engagés à suivre ledit idéal. Nous tenons donc que la hiérarchie promue au niveau des psychés est identique à celle mise en place à hauteur de la cité, et ce avec pour fin la paix. Paix qui ne peut être obtenue qu'au travers d'une forme de commandement. Notre souci, ce n'est pas seulement que l'âme gouverne le corps, car de fait y compris chez les personnes les plus insensées, c'est déjà le cas. Ce qui doit être acquis et conservé, c'est que l'âme dirige en fonction de son pôle rationnel pour se garder de se comporter comme une bête sauvage. Soit en recourant à la violence.

Reste qu'à force de manquer à ce principe, la cité démotique en vient à intégrer comme mode normal de fonctionnement, ce qu'elle est censée au mieux éradiquer, au pire inhiber. Et sous ce prisme, nous concevons pareilles constitutions, ainsi que les comportements individuels qui lui sont propres comme la duplication d'un seul rapport aux choses. Rapport que nous qualifierons ici de défectueux, attendu qu'il interdit aux citoyens de pleinement se commander. En effet, n'ayant pas la distance requise par rapport à l'actualité, les ignorants ne peuvent pas plus voir, que comprendre ce qu'ils font, car ils sont en raison de leur délire déconnectés de la réalité (*ils ne savent rien de ce qu'ils disent*). Pour finir, nous rappellerons que le défaut est commun aux deux types majoritaires d'individus, donc qu'importe que la personne soit experte ou non dans quelques domaines. Et ce puisque même un savoir encyclopédique ne pourrait pas altérer ledit aveuglement. Mais si ces deux types de locuteurs ne savent littéralement pas de quoi ils parlent, de quoi peuvent-ils bien traiter lorsqu'ils s'expriment ?

Conscients que les conversations publiques ne servent ici que de paravent, nous posons que le véritable objet de leur attention, c'est l'actualité des corps à laquelle leur âme est soumise. Et si nous tenons qu'il y a là systématicité, ce que nous constatons que le peuple ne fait que répéter la même erreur. Le sentiment du moment dictant le moyen à emprunter pour achever leurs dessins, la diversité des formes ne nous renvoie finalement qu'à une question d'opportunité

conjointe à celle de la polarisation des sujets malades. La logique du grand nombre se concevant comme la négative de celle d'un Socrate, s'explique d'autant mieux l'incompatibilité des paroles. Ici, le malheur du grand nombre part de sa confusion entre deux types de savoir, dont un se rapporte aux sentiments, tandis que l'autre a trait à la nature des choses. Le premier n'a de savoir que le nom, et ce puisqu'il s'agit de la connaissance de ce que l'on éprouve. Je sais que je suis content, ou en colère, etc. Et si ledit savoir est considéré comme putatif, c'est que vous n'êtes pas plus éclairé si vous ne savez pas pour quelle raison vous ressentez ceci, ou cela en telles ou telles circonstances. Au contraire, on pourra même plutôt tabler que les personnes s'arrêtant à ce genre d'informations pour se décider sont aveugles. Ce qui par définition caractérise *la folie* propre aux régimes démotiques.

Par voie de conséquence, nous posons que *savoir* ce que l'on éprouve doit être absolument distingué du fait de savoir comment l'âme doit régir le corps. Le principal problème est donc lié à une question de hiérarchie, et ce puisque dans les systèmes politiques défectueux, seul le pseudo-savoir est donné à tous, tandis que le second, qui lui est véritable, n'est l'apanage que d'une minorité déjà en proie au rejet. Après, s'il est acquis que la foule ne remettra jamais en cause la *justesse* de ses actions, c'est que celle-ci est déjà convaincue de détenir la vérité sur le plan éthique (*ils pensent que ce sont là des évidences*), et ce au prétexte qu'elle est en prise directe avec ce qu'elle souhaite. Ainsi, il appert que l'une des plus lourdes conséquences de ladite illusion, c'est qu'elle clôt tout débat au sujet de la justice, le tout en poussant la cité à entériner des décisions de plus en plus iniques. Et dans ce schème, si nous ne prêterons pas aux fous une volonté de faire (du) mal, c'est que leur conception du bien est faussée. En effet, sachant qu'ils ignorent à quel point ils sont éloignés des principes dont pourtant ils se réclament, il semble difficile de tenir que ceux-ci ont agi sciemment. Maintenant, ce qui va nous occuper, c'est de saisir comment nos paroles de genres opposés contribuent chacune à leur façon à la direction que prend l'ensemble.

Sur ce champ de bataille qu'est l'agora, il est question du contrôle de la fabrique des discours. Contrôle disputé par nos deux types de citoyens qui en vertu de leur différence de nature ne peuvent pas plus s'entendre, que se parler. Et ce parce que de part et d'autre, les interlocuteurs ne traduisent pas les choses de la même façon. Ainsi à compter du moment où les mots ne partagent plus les mêmes significations, il est tenu qu'ils ne pratiquent plus la même

langue<sup>296</sup>. Parler n'impliquant pas seulement des communications, mais aussi les actes propres aux définitions adoptées par chaque camp, nous convenons que lorsqu'une personne s'exprime tout en affichant sa structure psychique, elle la consolide dans le même temps. En effet, si une parole vaut, c'est non seulement par un discours public, mais aussi au travers d'un comportement. Partant du fait qu'une publicité dynamise le type de polarisation qui lui est propre, nous tenons bien que définir au sens large les choses participe du renforcement d'un certain état d'esprit.

Chaque partie politique s'attachant à promouvoir son ensemble de valeurs éthiques, nous actons que ces mêmes valeurs rendent de plus en plus difficile sur le long terme la coexistence de nos deux groupes opposés. En effet, nous ne nous attendons pas à voir les agents polarisés par le plaisir converger vers ceux occupés par la préservation de leur âme. Au contraire, plus les animateurs de chaque camp feront publicité de leur éthique respective, plus ils cultiveront à l'endroit de leur adversaire de l'animosité. Animosité qui prendra chez le grand nombre la forme d'une censure allant de la raillerie à la menace corporelle. Alors que chez les hommes de bien, elle prendra la forme d'une retraite, ou d'une mobilisation sur un terrain plus favorable pour gagner les âmes une par une<sup>297</sup>. Pour le philosophe, l'objectif est de pouvoir se perfectionner en s'isolant de ceux qu'il aura jugé néfastes, tandis que chez la majorité il s'agira de se garantir une forme d'impunité.

Nous pouvons en conclure que des deux côtés, ce qui est visé c'est d'augmenter sa puissance d'affecter par agrégation de citoyens. Et nous ajouterons que tous conservent à l'esprit que dans ces conditions personne ne fera l'unanimité. Sachant que la présence des uns entrave la politique des autres, l'appréhension du caractère mutuelle de cette gêne aura pour premier effet d'officialiser publiquement les hostilités. Hostilités qui se traduiront par des entreprises de dévaluation des paroles calibrées selon les natures des combattants et de leurs ennemis. Attendu que les ignorants ne s'en réfèrent pas aux natures des cités, mais à l'opinion qu'ils s'en font, je superposerai à la ligne de démarcation éthique, une autre d'ordre épistémolo-

---

<sup>296</sup> « (...) ; on peut ainsi en arriver à ce que l'élève et le maître dévalorise chacun l'univers de l'autre, et à ce que la communication entre eux devienne un moyen d'affirmer les différences qui les séparent. Fondamentalement, cela peut conduire à une rupture complète de la communication pédagogique, à une vraie situation de bilinguisme. » Basile Bernstein, *Langage et classes sociales – Codes sociaux-linguistiques et contrôle social, Une théorie sociologique de l'apprentissage*, trad. J. –C. Chamboredon, Les Editions Minuit, 1975, p. 51.

<sup>297</sup> « En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres ; en outre, un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux. » *Gorgias*, 474a-b, trad. Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

gique. Ainsi pour enrichir notre travail de classification le grand nombre sera aussi envisagé sous le prisme de son illusion, soit la *doxa*, alors que les physiciens le seront sous celui de l'*épistémè*. Et ce en raison de leur aptitude à prendre du recul sur ce que propose le corps, en l'occurrence achever ce qui lui satisfait. Dans ce cadre, les philosophes nous semblent encore plus évoluer à contre-courant de la cité démotique, et ce puisque ceux-ci ne prennent en compte le plaisir que pour mieux s'en défier. Reste à tirer les premières conclusions de la mise en relation des éléments observés jusqu'à présent.

### **6.3 – La publicité physicienne**

La problématique dès le début était double, puisqu'il s'agissait tant d'attester des natures de la cité, que de notre capacité à discerner des constances dans un domaine fluctuant. Le précédent sous-chapitre ayant statué quant à la systématisme des affaires humaines, l'attention portera donc principalement sur notre second objet, soit la philosophie en tant qu'elle cherche la nature des choses. Ce discours ayant entre autre la fonction d'enseigner, nous l'apprécierons là sous son aspect pédagogique. D'abord, nous saisirons en quoi les cris de la foule s'inscrivent en toute cohérence dans le cycle, le tout en arguant que pareille expression massive d'humeurs participe du rejet du pédagogue. Il s'agira d'articuler les interprétations que se fait chacune des parties de l'enseignement philosophique. Dans un second temps, nous nous focaliserons sur la publicité que le physicien des âmes fait de son savoir. Publicité entrant manifestement en contradiction avec la profession d'ignorance du philosophe. Enfin, nous nous interrogerons sur la tonalité de l'*Apologie*, tonalité pour le moins désobligeante à l'endroit du grand nombre. Ayant eu confirmation que Socrate n'était pas venu pour se défendre, tour à tour nous nous demanderons si le philosophe aurait pu ajuster la posologie de son discours curatif à la nature de son malade, ou si ce message bien que s'adressant à tous n'était adapté que pour certains. En l'espèce, les hommes de bien.

« Et comme ces mots soulevaient des murmures parmi les juges (Ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἀκούοντες οἱ δίκασται ἔθορύβουν) incrédules ou jaloux de le voir plus favorisé qu'eux-mêmes par les dieux, (...). »<sup>298</sup>

---

<sup>298</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 14, traduction Eugène Talbot.

Au travers du regard de Xénophon, nous retrouvons la chaîne causale caractéristique de notre cycle, où nous voyons les discours engendrer des actions, actions qui en modifiant l'état du monde généreront à leur tour d'autres énoncés, etc. Le brouhaha (ἐθορύβου) s'appréciant au regard des sentiments qu'il manifeste (*incrédules, jaloux*), la parole d'un Socrate appert avoir initié ladite séquence (*comme ces mots soulevaient des murmures*). Il doit être précisé que ce n'est pas son expression à elle seule qui conditionne le cours des choses, mais bien la conjonction de cette première à un terrain social spécifique. Si nous soutenons pareille hypothèse, c'est conscients qu'un auditoire polarisé par la sagesse aurait pu l'apprécier les mêmes propos. Et dans ce cadre, posant qu'une psyché type charrie son lot d'attentes, nous tenons que la réaction de ces *juges* résulte d'une hiérarchie qui donne la part belle aux sentiments. Sachant qu'à l'accoutumée les ignorants cherchent à apitoyer en faisant montre de contrition, nous tablons que leur déception dû être à la hauteur de leur investissement émotionnel. En effet, le philosophe ne reniant pas ses principes au prétexte que celui-ci risquait sa vie, ces juges doivent souffrir un personnage faisant preuve d'une certaine morgue. Et alors qu'ils s'attendaient à le voir courber l'échine, ils se trouvent au contraire humiliés par les rappels d'épisode peu glorieux. De plus, en suivant le fil de pensée du philosophe, la foule saisit qu'à ses yeux, il n'y a de vrai coupable que le *Démos*. En effet, puisqu'en démocratie le contrôle de la cité échoit à la majorité, il est difficile de rejeter la responsabilité en cas de malheurs sur un paria qui se trouve être en minorité.

Ici, le mécontentement des personnes visées est donc somme toute logique. Car si ces juges maugréaient, c'est qu'ils avaient interprété *correctement* le discours socratique. Et pour eux, il s'agissait d'une claire mise en cause de leurs personnes, et par extension de leur mode de vie, ainsi que de la politique en place. Il doit être précisé ici que *correctement* ne s'entend qu'au sens où le message a été compris, attendu que la seule façon d'accepter comme il se convient la parole du philosophe serait de l'avaliser, et non de la rejeter. Sous cette optique, nous convenons à nouveau que ce qui se joue donc lors du procès de ce citoyen exceptionnel se situe au-delà du prononcé d'un simple verdict, car ce qui occupe médiatement les juges, c'est en fait la désignation du *réel* responsable des maux gangrénant l'ensemble. Désignation qui pointera soit un individu, ou soit la collectivité. Car pour le peuple innocenter Socrate c'eut été accepter le contenu de son enseignement en tant que vérité officielle, et par là opérer un basculement politique pour Athènes. En effet, si le philosophe avait été acquitté, alors cela signifiait que la cité reconnaissait que les désagréments que celle-ci tentait de lui imputer finalement lui incombait. Constat qui aurait impliqué une révolution globale. Et ce puisqu'au vu

du nombre de *complices dans le crime*, il aurait fallu soit condamner massivement la population, ou encore la conduire à changer drastiquement ses comportements. Si par contre le philosophe était définitivement reconnu coupable, alors l'honneur de la foule était sauf, et ce car elle aurait su identifier, puis expurger la corruption qui menaçait de la perdre. C'était le *statu quo*.

Conscient que l'enjeu du procès ne relevait donc pas que du devenir d'une personne, soit de l'éthique, mais aussi de la politique, et ce en tant qu'il concernait l'évolution de l'ensemble, il apparaît encore que c'est l'opposition entre la doxa et l'épistémè qui structure les relations. Et ce car derrière le cas singulier, ce qui ressort, c'est l'attaque en règle contre tous ceux partageant les caractéristiques d'un Socrate. En clair, ce qui est débattu, c'est la polarisation des âmes, et non pas tant la matérialité des faits qui nous semble en grande partie secondaire. En effet, la traduction des comportements dépendant du pôle d'élection des juges, nous comprenons que le verdict statue indirectement sur la nature de la cité. Ainsi, nous concevons que dans un cadre où chacun lutte à mort pour la gouverner de la réalité discursive, crier est d'une importance stratégique. Car c'est indiquer tacitement au plus grand nombre de quel côté se ranger pour maximiser la puissance d'un discours type. Ayant déjà classé, puis mis en rapport les citoyens selon leurs natures, nous savons que ces juges en se manifestant de la sorte ne voteraient certainement pas contre ce qu'ils estimaient être leurs intérêts. La question de la charge éthique et politique du discours philosophique ayant déjà été traitée, l'attention va à présent se tourner vers la performance du physicien.

« N'en soyez pas surpris, et ne vous exclamez pas pour autant (μήτε θορυβεῖν τούτου ἕνεκα). »<sup>299</sup>

« (...) et je vous en prie, n'allez pas vous exclamer (μή θορυβεῖτε), Athéniens, il demanda s'il existait un homme plus sage que moi. Eh bien ! La Pythie répondit que nul n'était plus sage. »<sup>300</sup>

« (...) souvenez-vous de ne pas vous exclamer (μή θορυβεῖν) si je m'exprime à ma manière habituelle. »<sup>301</sup>

« Pas de clameurs (μή θορυβεῖν), Athéniens ! Mais tenez-vous en à ce dont je vous ai prié : de ne pas vous exclamer à mes paroles, mais d'écouter. »<sup>302</sup>

<sup>299</sup> *Apologie de Socrate*, 17d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 21a.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 27b.

Si le discours d'un Socrate se distingue nettement de l'opinion, ce n'est pas seulement parce que ce premier est étrange comparé à la norme au niveau éthique. C'est aussi qu'il apparaît sur le long terme détenir des vérités quant aux natures de la cité, vérités qui échappent clairement au grand nombre. En clair, ce qui importe, ce n'est pas tant qu'il soit différent, mais que ce discours se vérifie sur un plan factuel. Ce qui va nous intéresser ici, ce n'est donc pas tant la série d'injonctions en elles-mêmes, que la capacité du philosophe à prédire le *θορυβεῖν*<sup>303</sup>. Car si ce dernier peut enjoindre l'auditoire de ne pas avoir une réaction spécifique, c'est qu'il conçoit celle-ci avant même qu'elle se réalise. Preuve supplémentaire s'il en est de sa connaissance des âmes, vu qu'en acte Socrate démontre qu'il sait pertinemment ce que vont engendrer ses prochaines prises de parole. Maintenant, ce que nous reste à découvrir, c'est comment un homme affichant son ignorance peut dans le même temps déceler la réaction du public avant qu'elle se soit produite ?

Une fois rapportée à notre prisme de départ, la question semblera d'autant plus troublante que ce sont précisément les prédictions de Socrate qui autorisèrent à émettre l'hypothèse qu'il y a des constantes dans les affaires humaines. En effet, pour qu'un locuteur soit capable de concevoir des événements avant qu'ils ne se réalisent, c'est que ces derniers *doivent* conserver leurs principales caractéristiques à travers le temps. Ce qui se traduit plus clairement en posant que les dynamiques des êtres sont relativement contraintes par les éléments entrant dans leur constitution. Un oiseau, un poisson, un homme ne peuvent que certaines choses, et ce car ils sont limités par leur organisme, etc. Ainsi, il appert qu'en connaissant leurs capacités respectives, il devient dès lors envisageable d'anticiper des comportements types pour tous ceux appartenant à une espèce donnée. Et partant de ce constat, nous tenions qu'un homme discouurant des natures des choses, et non de ses sentiments, mérite amplement le titre de *physicien*. Dans ce cadre, nous observons qu'en articulant les extraits ci-dessus, nous en revenons donc aux deux aspects les plus saillants de notre problématique. Avec d'une part les natures, ce sont les cris répétés dans des circonstances similaires, et d'une autre la performance prédictive

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, 30c.

<sup>303</sup> « Chez Platon comme chez Xénophon, le tumulte se traduit donc par le terme *θόρυβος*, et les mots de la même famille, comme le verbe *θορυβεῖν*, ou l'adjectif *θορυβώδης*. Par ailleurs, ils conçoivent le terme de façon négative ; chacun, à sa façon, réproouve le « tumulte », cette réaction bruyante de la foule. La réprobation de la foule est aussi hostile que le jugement des auteurs à leur égard : on ne repère pas de *θόρυβος* d'heureux augure et les responsables du tumulte font généralement partie des adversaires et des ennemis, à la différence des exemples relevés chez Pindare et chez Aristophane. » Pierre Pontier, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon, L'expression du trouble*, Vrin, 2006, p. 26.



dudit phénomène. La systématique ayant été déjà établie, nous nous focaliserons sur le philosophe et sa contradiction rendue manifeste par l'exactitude de ses calculs.

S'il est permis de parler de contradiction, c'est que dès l'entame de notre propos Socrate se distinguait du reste de la population par un titre le représentant ouvertement comme une sorte d'ignorant, soit *philosophe*. Il lui manquait la sagesse, il en était bien conscient, et n'éprouvait pas plus de crainte, que de honte à le revendiquer. D'ailleurs, à de nombreuses reprises celui-ci n'hésitait pas à arguer de ce déficit de connaissance pour faire avancer ses démonstrations. Comme nous l'avons vu, même si ce n'est que par la négative, admettre ne pas savoir, c'est certainement détenir une forme de connaissance objective. Et ce au sens où la personne a une information lui offrant un avantage stratégique. Car quand bien même l'apport scientifique peut paraître des plus minces, il en découle néanmoins que le philosophe possède un temps d'avance sur la majorité. Voir les errements de la foule lors du jugement des dix stratèges, ou encore ceux relatifs à l'arrestation de Léon de Salamine, etc. Ce décalage dans le temps, qui se traduit par le fait de savoir avant les autres, est pour nous relatif à la compréhension des natures. Car c'est parce que le philosophe raisonne en terme de dynamique, et non relativement à ce qui lui plaît qu'il calcule au mieux ce qui risque d'arriver.

Ainsi, nous avons là deux niveaux de lectures de ce que peut être la sagesse, ou encore la connaissance, dont un est plus généraliste, c'est celui du philosophe, et un autre plus caractéristique, celui du physicien. Ici, l'objectif sera donc de découvrir si l'aveu d'ignorance du premier est compatible avec la performance du dernier. Et sous cet angle, le problème qui apparaît maintenant au regard de sa capacité extraordinaire, c'est de décider si Socrate était finalement une sorte de prophète<sup>304</sup>, et ce comme il l'avança après son verdict. Si oui, nous pourrions résoudre la difficulté en conjuguant sa profession d'ignorance à ses performances prédictives. Le raisonnement prendrait la forme suivante. Socrate ne savait pas, et il n'avait pas besoin de savoir quoi que ce soit pour prédire, et ce puisqu'il était inspiré par son démon par exemple. Sinon, il nous faudrait établir à nouveau comment il obtint pareils résultats, puis décider si le conflit avec son image d'ignorant était encore soutenable. Ainsi, nous allons regarder de plus près non tant ce qu'il nous enseigne, les natures de la cité, que la façon dont il nous instruit à leur sujet, soit en physicien.

---

<sup>304</sup> « J'ai envie après cela, de vous faire une prophétie, (...). » *Apologie de Socrate*, 39c, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

« Oui sachez-le, Athéniens : s'il y avait longtemps que j'avais entrepris de faire de la politique, il y a longtemps que je serais mort, (...). Ne vous fâchez pas si je vous dis la vérité : non, il n'y a personne au monde qui puisse garder la vie sauve (οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται) s'il s'oppose loyalement à vous ou à toute autre collectivité (οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος), et s'il cherche à empêcher qu'il ne se produise dans la cité de nombreuses injustices et illégalités (καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίνεσθαι). Mais nécessairement (ἀναγκαῖόν ἐστι) tout vrai champion de la justice (τὸν τῷ ὄντι μαχομένον ὑπὲρ τοῦ δικαίου), s'il veut garder la vie sauve ne serait-ce qu'un peu de temps, doit vivre en simple particulier, mais non en homme public (ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν). »<sup>305</sup>

Si un point commun peut être trouvé au discours du physicien et du devin, c'est que les deux traitent d'évènements avant que ces derniers ne se soient concrétisés. Mais en dehors de cela, il est compliqué de les placer sur le même niveau, car à proprement parler ces deux paroles ne s'en réfèrent qu'en apparence aux mêmes états du monde. Ce qui les distingue, c'est qu'alors que la prophétie s'exprime sur le futur en tant qu'il est aléatoire<sup>306</sup>, la parole du physicien se rapporte à la permanence des choses, soit à leurs natures<sup>307</sup>. Là, on voit que Socrate *sait* quelque chose, et que sa connaissance ressort de la pente des affaires humaines. J'en veux pour preuve l'exposé des différentes possibilités laissées d'une part à la cité démocratique, et d'une autre celles restantes à une personne polarisée rationnellement dans pareil milieu. Ainsi, sont articulées une série de conditionnelles (Si *A*, alors *B*), et ce pour former un argumentaire. Argumentaire dont les conclusions n'offrent guère d'échappatoire. Et ce comme si le sort de l'individu était scellé par des divinités. Comment alors tenir dans le même temps qu'il ne s'agit pas là d'une prophétie, mais bien d'une analyse fondée sur la connaissance d'invariants ?

<sup>305</sup> *Ibid.*, 31e-32a.

<sup>306</sup> « (...), puisque le rôle du devin consiste seulement à reconnaître les signes précurseurs du futur : tel homme connaîtra la mort, ou la maladie, ou bien la perte de ses richesses, (...). Mais s'il vaut mieux, pour cet homme, de subir ou non ces épreuves, en quoi le devin est-il plus habilité que n'importe qui d'autre pour en juger. » *Lachès*, 195e-196a, trad. Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997. Sous cet angle, il apparaît que ce qui distingue le devin du physicien, c'est que le premier ignore la nature de ce dont il parle, et que pareille méconnaissance sur la valeur des choses minore l'importance de ses révélations. En effet, quelle utilité aurait une information sur le futur, si l'on ne sait pas soi-même ce qu'il y aura de mieux à faire ?

<sup>307</sup> « Notre impression, (...) est qu'à propos de tous les sujets dont il a connaissance, il ne revient pas à une connaissance différente de savoir à propos d'un fait passé, comment il s'est produit ; ni à une autre connaissance de savoir, relativement aux faits présents, comment ils se produisent ; ni enfin à une autre connaissance de se pencher sur la façon dont pourrait se produire, et se produire au mieux, ce qui n'a pas encore eu lieu ; notre sentiment est plutôt qu'il s'agit là d'une seule et même connaissance. » *Ibid.*, 198d.

Si nous posons que ledit exposé tient du discours scientifique, c'est qu'en physicien celui-ci nous présente méthodiquement les choses sous leurs formes dynamiques<sup>308</sup>. Ainsi, c'est en combinant les limites inhérentes aux constitutions des êtres impliqués que le philosophe nous offre un schéma assez représentatif de la réalité pour anticiper les événements. Si je sais que tel organisme a tel régime, ou tels besoins, et qu'il est acté que celui-ci trouvera ou pas ce qui lui convient dans ce type d'environnement, alors je peux tableer qu'il se développera plutôt comme ceci. Je ne retiens que le plus probable. Ce qui est donc scellé, ce n'est pas le sort d'un particulier, mais bien la singularité de telle ou telle chose en général, et ce en tant qu'elle est indicatrice d'une tendance à se développer de telle ou telle sorte. Un ignorant sera plutôt enclin à suivre ce qui lui fait plaisir, et par voie de conséquence à détester la parole d'un homme de bien, etc.

Ainsi, lorsque Socrate assure que *s'il y avait longtemps que j'avais entrepris de faire de la politique, il y a longtemps que je serais mort*, il est compris que ce qui advient était en latence. Ce n'est donc pas à proprement parler d'un futur éventuel dont il est question, mais de ce qui est (était, ou sera) vrai, et ce en raison des caractéristiques propres à certains êtres. Et sous cet angle, nous concevons que le philosophe discoure sur la persévérance du modèle démotique à travers le temps. Modèle dont seules les actualisations, soit la matérialité dans tel ou tel cas sont momentanées. Pour exemple, Athènes sous la démocratie est différente sous la dictature des trente, demeurent cependant les traits principaux conduisant à des configurations types dont l'hostilité à l'endroit du philosophe.

Auparavant, nous avons rangé sous l'étiquette démotique toutes les constitutions déviant de l'aristocratie. Aristocratie où en l'espèce la collectivité est gouvernée au regard de la sagesse et de la justice. Chaque phase suivante s'éloignant d'autant plus des principes ayant présidé à la fondation de la cité parfaite, nous tenions que les choses ne pourraient aller qu'en empirant. Alors certes, une timocratie se différencie d'une oligarchie, ou encore d'une démocratie, mais reste en commun un défaut structurel. Soit la polarisation d'une majorité d'âmes par des discours que nous qualifierons ici de plaisant au sens large (honneur, appât du gain, jalousie, etc.). Ayant acquis qu'il y a une incompatibilité structurelle entre les paroles motivées ration-

---

<sup>308</sup> « Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité, et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi. » *Alcibiade*, 135e, trad. Chantal Marbœuf et J. -F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000. Ici, Socrate s'adresse à Alcibiade en l'avertissant des issues les plus probables pour chacun d'eux, s'ils continuent sur leur trajectoire respective dans pareil environnement. Et au travers de sa formulation, nous comprenons que c'est en corrélant la puissance de chacun des éléments impliqués dans un phénomène, que le philosophe parvient à se représenter les choses avant qu'elles ne soient effectives.

nellement et celles inspirées par les sentiments, le rejet de la parole socratique dans les différentes configurations démotiques nous indique plus sûrement la persistance dudit défaut.

Et lorsque Socrate affirme qu'*il n'y a personne au monde qui puisse garder la vie sauve s'il s'oppose loyalement à vous ou à toute autre collectivité*, il s'agit là de ce qui est latent, c'est-à-dire du potentiel des natures propres aux résidents. Actant par là même que ce ne sont pas les spécificités non reproductibles qui sont en cause, mais bien les catégories auxquelles appartiennent les différents éléments rapportés à ce cycle. Il est donc entendu que personne d'autre que Socrate ne peut être Socrate, et lui-même peut évoluer avec le temps, Athènes diffère d'Athènes selon le régime politique en place, ou encore les citoyens qui la constituent, etc. Dans ce cadre, nous comprenons que s'il y a systématiquement un conflit entre le philosophe et la cité démocratique, c'est en raison de leur polarisation respective. Et que la démonstration de la permanence dudit processus s'effectue au travers de l'exposition des cas de figures les plus probables.

Ainsi, nous en avons un premier où Socrate s'occupe directement de politique dans un passé hypothétique à Athènes (*εἰ ἐγὼ πάλαι ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικὰ πράγματα, πάλαι ἂν ἀπολώλη*). Puis un second mettant en scène d'autres hommes ayant une parole équivalente à la sienne dans une cité similaire (*οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίνεσθαι*). Qu'importe donc le moment, les individus, ou encore la localité, puisqu'il est tenu que si une minorité polarisée rationnellement entre en relation avec une majorité gouvernée par ses sentiments, il en suivra plus probablement un rejet.

S'il appert que l'énonciation de Socrate n'emprunte en rien au divinatoire, c'est que la chose s'est déjà produite, se produit et se produira tant que les éléments impliqués ne changeront pas fondamentalement. Car si j'ai observé plusieurs fois un seul phénomène dans des circonstances similaires, je tiens que ces dernières ont cela de significatif de réunir les conditions idoines pour achever ce résultat. Dans ce cadre, nous convenons que l'usage du terme *nécessairement* nous renvoie d'une part à la logique formelle, et d'une autre à l'invariant qui caractérise ce type de modèle (*ἀναγκαῖόν ἐστι*). Ainsi, ce qui suit va advenir d'un côté en raison de ce qui a été posé au départ de l'hypothèse, et d'un autre au vu des limites inhérentes aux êtres en relation. Et sous ces deux aspects, nous observons que la relative nécessité nous aura été ici

suggérée tout le long de l'*Apologie* par la répétition d'un même postulat<sup>309</sup>. Ce qui va nous occuper, c'est de cerner de plus près le cheminement de la réflexion du philosophe lorsqu'il appréhende les natures des choses.

« Mais vraiment, c'est un grand attachement à la vie qui me posséderait, si je poussais l'inconséquence jusqu'à ne pouvoir calculer (δύνασθαι λογίζεσθαι) que si vous, mes concitoyens, vous n'avez pas été capables de supporter mes sermons et mes discours (ὅτι ὑμεῖς μὲν ὄντες πολῖταιί μου οὐχ οἷοί τε ἐγένεσθε ἐνεγκεῖν τὰς ἐμὰς διατριβὰς καὶ τοὺς λόγους), et qu'ils vous soient au contraire devenus pénibles et odieux au point que vous cherchiez à vous en débarrasser, d'autres alors ne risquent pas de les supporter facilement (ἄλλοι δὲ ἄρα αὐτὰς οἴσουσι ῥαδίως;) – tant s'en faut, Athéniens ! »<sup>310</sup>

Avec l'extrait ci-dessus, l'aspect pédagogique se doublant d'un autre épistémologique, nous est donnée l'occasion de regarder plus en détail la façon dont procède Socrate pour découvrir certains éléments avant qu'ils soient effectifs. En l'occurrence, il est question de calculer (λογίζεσθαι), terme technique nous rappelant que l'opération a cela de singulier d'appartenir au pôle rationnel. Ici est donc exclu le plaisir au sens large pour se décider sur le devenir des choses. Si le philosophe opte pour telle ou telle direction, c'est en se fondant sur une relative permanence des choses (une âme démotique tendra à ceci, une autre raisonnable à cela), et non en fonction de ce qu'il souhaite entendre, etc. Et pour en attester, nous mettrons en exergue son rapport au monde signifié par la négative, *c'est un grand attachement à la vie qui me posséderait* (πολλὴ μεντᾶν με φιλοψυχία ἔχοι). La formule a cela de percutant qu'elle nous renvoie à un amour *démesuré* de l'âme, amour qui en l'espèce aurait pour objet les appétences du corps. Ainsi, nous avons confirmation que ce que le physicien envisage est d'abord cadré par sa hiérarchie interne<sup>311</sup>. Et partant de là, il est manifeste que le serment socratique ressort de ce qu'implique pareil ordre quand on l'adopte. Car si un Socrate préfère subir une

<sup>309</sup> « Pensez-vous donc que j'eusse vécu tant d'années, si je me fusse mêlé des affaires de la république (Ἄρ' οὖν ἄν με οἴεσθε τοσάδε ἔτη διαγενέσθαι εἰ ἔπραττον τὰ δημόσια), et qu'en homme de bien, j'eusse tout foulé aux pieds pour ne penser qu'à la justice ? Il s'en faut bien, Athéniens ; ni moi, ni aucun autre homme ne l'aurions pu faire. » *Apologie de Socrate*, 32e-33a, trad. Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 37c.

<sup>311</sup> « Les puissances d'agir et de pâtir des âmes doivent elles aussi être fondées sur leur ordre interne. C'est à partir de cet ordre que l'on peut comprendre le type d'actions particulières qu'une âme est capable de faire ou de subir, et le type de devenir qu'elle est susceptible ainsi de provoquer ou de subir. Les analyses de la *République* permettent de décrire une telle physique des interactions morales et politiques. » Arnaud Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Partie III – *Physique générale des interactions corporelles et psychiques* ; Chap. II – *Détermination des caractères de l'agent moral à partir de sa structure*, Academia Verlag-Sankt Augustin, 2006, p. 178.

injustice que la commettre, c'est qu'il accorde la primeur à son âme, non à son enveloppe terrestre.

Dans ce cadre, nous regarderons donc ce calcul comme une exhortation rappelant pour l'essentiel ce que doit être le bon ordre des choses. En effet, attendu que le philosophe affirme qu'il préfère subir son châtement ici plutôt que de tenter en vain sa chance ailleurs, nous tenons qu'il s'agit là de placer la sauvegarde de l'âme au-dessus de celle du corps. Ce qui par extension nous indique que notre interlocuteur privilégie la justice non seulement dans son discours, mais aussi au travers de ses actes. Et si ce rapport de prime abord exclusivement éthique nous semble avoir une dimension épistémologique, c'est que l'on ne peut évaluer correctement les choses qu'à condition d'être soi-même polarisé rationnellement. Certes, ce n'est pas la garantie à coup sûr d'être dans le vrai, mais c'est se garder *a minima* de l'illusion de savoir, soit la *doxa*. Ainsi, le fait que Socrate n'associe pas sa compréhension de la nature des choses à la détention d'un savoir marquerait sa distinction vis-à-vis d'une masse se croyant savante. En résumé, l'aveu d'ignorance chez le philosophe lui servirait à opérer un contraste avec la foule, tout en nous offrant un éclaircissement quant à ce qui motive leur divergence de fond.

Si une constatation d'ordre éthique nous apparaît se doubler d'une autre ayant trait aussi à l'exercice de la science, c'est que quand bien même c'est sur le ton de l'humour, Socrate statue sur les natures des choses. En l'occurrence, celui-ci convient qu'il serait illogique pour lui de s'imaginer survivre en se reniant dans une cité démotique, pour plus tard se raviser dans une autre de même nature. Attendu que la réaction à sa parole est étroitement liée à sa relative virulence ainsi qu'à la polarisation de son auditoire, il est conscient que ce qui rend insupportable son discours philosophique n'est pas inhérent aux particularités, mais bien aux spécificités des parties prenantes. Dans ce schème, l'accusé table qu'il serait pour le moins absurde de croire esquiver un danger en se déplaçant dans une localité qui en raison de ses constituants recèlera potentiellement un danger équivalent. En clair, l'hostilité du grand nombre à l'endroit du philosophe n'est pas plus fonction d'Athènes, que de Socrate, mais bien de la conjonction d'éléments si hétérogènes que sur le long terme ceux-ci ne peuvent développer qu'une relation conflictuelle.

Ainsi, après avoir expliqué en quoi sa polarisation est le principe organisateur de sa réflexion, Socrate nous montre qu'elle est donc aussi en partie la cause de son rejet. Dans ce schème, il est tenu que ces développements n'ont rien d'aléatoires, mais tiennent respectivement à la

nature des âmes, ainsi qu'à leur proportion. Quelqu'un polarisé par ses sentiments tendra en général à être irrité par le discours de l'homme de bien, et des ignorants seront d'autant plus aigris qu'en s'écoutant parler les uns les autres, ils se convaincront plus facilement d'avoir raison, etc. Précédemment, nous avons établi que si nous sommes en mesure de calculer les trajectoires les plus probables, c'est que les êtres sont assujettis par leur constitution à des comportements types. Une chose ne peut pas tout, ou peut plus certainement ceci ou cela, et c'est d'ailleurs ce qui l'identifie. Sous cet angle, nous comprenons donc qu'en parlant de ce qui arriverait partout ailleurs, Socrate ne fait qu'exposer les limites naturelles définissant un régime démotique (*vous n'avez pas été capables de supporter mes sermons devenus pénibles et odieux au point que vous cherchiez à vous en débarrasser*). En effet, au vu du poids de la doxa dans ce type d'ensemble, il est acquis qu'une parole déplaisante ne pourra être tolérée que durant un certain temps. Car les psychés polarisées de la sorte ne peuvent *ignorer* indéfiniment un discours qui les incrimine ouvertement, et ce pour deux raisons que nous rappellerons brièvement.

Il y a d'abord l'entrave que constitue la parole socratique aux comportements désirés par une majorité. En effet, si tout un chacun peut traduire convenablement les paroles, soit corréler les énoncés aux actes, les bénéficiaires de l'aveuglement collectif s'en trouveront soudainement mis à nu. Précédemment, nous avons tenu que si Gygès avait pu se comporter de façon inique, ce n'était que dans la mesure où il pouvait être invisible. Puis en conjuguant ce mythe à l'épisode bien réel de la peste à Athènes, nous avons posé que les témoignages d'amour de la justice ne constituaient en fait qu'un leurre pour ceux orientés par leur bon plaisir, plaisir ici s'entendant au sens large. Sachant que l'immunité de groupe aux sanctions n'était efficace que si la population générale ignorait sa nature, nous comprenons d'autant mieux toute la gêne occasionnée par un discours de vérité. Une fois évacué l'obstacle que représentait la parole du philosophe au quotidien, il restait le risque de voir le peuple sur le long terme opter pour une révolution. Car si le discours incendiaire du philosophe n'est pas condamnable, c'est que les institutions gouvernant la cité le sont.

Dans ce schème, pour déterminer jusqu'où peut aller la patience d'un ensemble démotique rentre donc principalement en ligne de compte des facteurs liés au degré d'avancement de la corruption de ce dernier. En clair, plus les élites et la masse seront obnubilées par leurs appétences, moins celles-ci seront enclins à accepter la parole d'un Socrate. Nous tenons que la limite est atteinte dès lors que la majorité à un niveau politique n'est plus capable de gérer la

tension qu'introduit le philosophe dans le système en s'exprimant sur l'éthique. Nous parlerons là d'une crise de culpabilité, ou de crédibilité, c'est selon. Ce stade critique atteint, il faut soit que les gens évoluent grandement, et ce en se rangeant à sa vision révolutionnaire, ou soit qu'ils éliminent la composante jugée par trop dommageable, en l'espèce le philosophe. Enfin, Socrate achève sa démonstration en précisant à nouveau que le rejet n'a rien d'accidentel. Et ce en étendant les conséquences de son comportement à toutes les cités démotiques (*d'autres alors ne risquent pas de les supporter facilement*). Ici, il est important de rappeler que ce qui nous occupe, c'est la recherche de singularités propre à certains types d'individus, ou de régimes, soit des natures.

Ici, nous préciserons à nouveau que sous le terme *démotique* nous regroupons donc tous les régimes fondés sur la satisfaction du plus grand nombre. Alors quand bien même une oligarchie privilégie la fortune de quelques-uns, nous tenons que celle-ci ne pourrait être fonctionnelle sans être acceptée par une majorité. *Idem* pour une timocratie qui demande l'engagement de tout un peuple pour soutenir l'effort de guerre souhaité au début par une élite. Là où la démocratie se distingue des régimes avec laquelle nous la rangeons, c'est qu'elle seule peut se réclamer d'une *gouvernance par le peuple*. Tandis que chez les autres variants la foule est bien moins décisionnaire, et ce parce que la voix du peuple n'est pas intégrée numériquement au processus. En clair, ce n'est plus la qualité qui est décisionnaire, mais la quantité. Reste qu'aux yeux du philosophe tous ces systèmes sont pareillement défectueux<sup>312</sup>, et par voie de conséquence échoueront, car ils se refusent tous d'en appeler à la raison pour conduire la cité. En l'espèce, nous les classerons tout comme Platon du moins déséquilibrés au plus dommageables<sup>313</sup>. L'honneur étant moins préjudiciable que l'appât du gain d'une minorité, l'appât du gain des nantis étant moins critiquable que l'avarice d'un grand nombre, etc.

Nous voyons ainsi les choses dégénérer dès lors que prend racine un premier désordre. Désordre qui en cumulant les effets qui lui sont propres entraînera une bascule dans un autre système tributaire des conséquences léguées par le régime précédent, etc. En résumé, si ces politiques ne bénéficient pas toute d'une totale adhésion du peuple, il n'en demeure pas moins que la majorité se contente de la situation. Situation qui demeurera en l'état jusqu'à ce que le mécontentement soit trop grand, et c'est seulement là qu'advientra un changement de consti-

---

<sup>312</sup> *République*, VIII, 543c-544a.

<sup>313</sup> *Ibid.*, VIII, 545c-d.



tution. Les éléments engagés de la sorte vont se mettre en rapport autrement à l'aide du discours idoine permettant d'accompagner ce nouveau mouvement. Et c'est ainsi qu'en fin de course, nous trouverons un tyran engageant la cité dans la guerre civile. Soit ce qu'au départ les résidents étaient censés éviter en respectant la justice.

Si nous en concluons que la première entorse ne pouvait aboutir qu'à un grand malheur sur le plan collectif, c'est qu'à compter du moment où une majorité trahit sa parole, et ce en tordant le sens des mots pour se couvrir, elle se ment. Certes, mentir peut altérer la réalité, et ce au sens où un sophiste peut influencer en bernant ses interlocuteurs, ou encore une personne peut se raconter des histoires pour continuer d'avancer comme elle le fait. Reste la limite du pouvoir d'une parole, soit guider les âmes. En aucun cas, un discours, aussi beau soit-il, pourra changer les conséquences de comportements iniques. Car ce n'est plus une question de conception dont nous parlons, mais de réalité effective. Dans ce schème, nous saisissons que si le peuple est constamment surpris, c'est qu'il se focalise exclusivement que sur ce qu'il se raconte, ignorant là l'essentiel, c'est-à-dire ce que celui-ci accompli matériellement au quotidien.

Jusqu'à maintenant, nous avons vu que si un Socrate est capable d'anticiper des suites d'évènements possibles en fonction de leur dynamique, c'est que ce premier les apprécie sans s'en référer aux sentiments. Et de la sorte, nous convenons que si un physicien est en mesure de déceler la stabilité régissant une matière des plus fluctuantes, en l'espèce les affaires humaines, c'est que pour lui chaque être renvoie à une combinaison spécifique de séquences qui l'identifie. Qu'importe donc le moment de l'observation, ou de l'énonciation, car à partir du moment où vous avez clairement défini la nature d'une chose, vous *savez* à quelle phase de son cycle elle se situe. Changeant ce qui doit être changé, ce serait comme postuler que de l'eau entrerait ou était entrée en ébullition une fois atteint la température de cent degrés Celsius. Ici, le caractère prédictible des courses d'évènements entre donc bien dans le cadre d'une analyse ayant trait à la permanence des choses, non d'un futur en particulier, mais du futur en général. Et sous cet angle, nous posons que Socrate n'a fait qu'annoncer ce qui sera vrai de tout temps. Soit qu'une cité régie démocratiquement a tendu, tend et tendra à rejeter le discours philosophique.

Ainsi lorsque Socrate dit « me fera condamner... en feront condamner encore... »<sup>314</sup>, nous en déduisons que celui-ci ne traite pas à proprement parler du futur au prétexte qu'il conjugue à ce temps. De même, il ne s'en réfère pas plus finalement au passé lorsque ce dernier renvoie chacun à ses propres manquements<sup>315</sup>, ou rappelle les échecs cuisants de la démocratie athénienne<sup>316</sup>. Regarder ces événements sous cet angle, ce serait les apprécier seulement à l'aune de leurs actualités, c'est à dire comme si le discours philosophique relevait d'une prophétie, et non d'une physique. Et si le discours du physicien n'entre finalement pas dans la catégorie des prophéties, c'est que ces dernières n'ont trait qu'aux particularités à venir. Car ce qui intéresse les devins, ce sont les incarnations accidentelles de cas généraux, par exemple le *Démos* d'Athènes contemporain de Socrate, ou le sort de tel individu, etc. Soit de pures variables. Sous cet angle, si la démarche du philosophe se distingue de celle d'un oracle, c'est que la parole du premier a en fait un tout autre objet, soit les natures. Et ce puisque le physicien se contente d'exposer les modes de prises de décision propres à un système donné, ici la démocratie. En conclusion, nous tenons que si une distinction doit être opérée entre le discours du physicien et celui du devin, c'est que le propos de Socrate correspondait à la phase d'un modèle qu'il a *su* identifier à travers le temps, et non au sort.

Nous avons tour à tour rapporté comment les cris de la foule nous indiquent que le philosophe est dépositaire d'un savoir, attendu qu'il prédit une réaction avant qu'elle ne soit effective, et ce alors qu'il prétend par ailleurs être ignorant. Puis, nous avons lié son aveu tout à la fois à la volonté de marquer sa différence, et ce puisque cet affichage contraste de la position d'une masse qui elle *a contrario* affirme savoir, ainsi qu'à une méthode. Méthode qui a pour principale caractéristique d'écarter les sentiments dès lors qu'il s'agit d'évaluer les natures des choses. Et ce parce qu'aux yeux du philosophe, le plaisir au sens large ne constitue en rien une indication quant à ce qui est vrai en éthique, ou encore sur un plan scientifique. Et dans ce schème, nous comprenons que seule une polarisation rationnelle peut véritablement nous garder du pire, et ce en nous éclairant sur les plus gros des travers inhérents à la condition humaine. Enfin, nous avons pu apprécier à nouveau que tout en discourant sur la justice, Socrate en physicien des âmes nous délivre un discours sur les natures des choses, et par extension un

<sup>314</sup> *Apologie de Socrate*, 28a-b, trad. Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>315</sup> « Mais il se peut que l'un d'entre vous s'indigne en se souvenant de son propre comportement à l'occasion d'un procès qu'il affrontait, même moins important que le mien aujourd'hui, où il suppliait et implorait les juges avec force larmes, en faisant monter ses enfants à la tribune pour susciter la plus grande pitié possible, en produisant nombre d'autre parents et amis là moi je n'aurai pas bien sûr aucun de ses comportements. » *Ibid.*, 34c-d.

<sup>316</sup> « (...) au moment où vous vouliez juger tous ensemble les dix stratèges qui n'avaient pas relevé les morts après le combat naval : c'était contraire à la loi, comme vous l'avez reconnu par la suite. » *Ibid.*, 32b.

moyen d'anticiper les événements les plus probables. Ce qui nous reste à évoquer pour conclure, c'est la désinvolture de l'accusé lors de son procès. La question étant de savoir pourquoi alors que le philosophe connaît pertinemment la réaction du peuple, celui-ci décide néanmoins de lui parler sur ce ton ?

« Si je ne m'indigne pas, Athéniens, de ce qui vient de s'accomplir, de votre verdict de culpabilité contre moi, c'est, entre autres raisons parce que je n'étais pas sans m'attendre à cette issue-là (καὶ οὐκ ἀνέλπιστόν μοι γέγονεν τὸ γεγονὸς τοῦτο). »<sup>317</sup>

Dans l'extrait ci-dessus, nous observons que sa démonstration fonctionne à plein, et ce tandis que le philosophe est l'objet de sa propre observation. Ainsi, nous avons là de nouveau confirmation qu'appréhender les choses non en fonction de discours fallacieux, mais de leur nature permet de ne pas être surpris, *je n'étais pas sans m'attendre à cette issue-là*. La question de la distinction entre les prophéties et les discours sur les physiques ayant été tranchée, ce qui va être développé à présent, c'est l'idée que le discours de Socrate est parfaitement adapté à son public. Au vu de la réaction tonitruante de la foule, on supposerait à bon droit le contraire, sauf qu'il me semble que les premiers destinataires de son discours politique sont finalement d'autres philosophes. Ce qui va être donc opéré, c'est la comparaison entre un discours selon qu'il soit *calibré* ou *destiné* à une personne type.

Après avoir pu juger de l'exactitude du discours physicien, reste que même si la qualité de l'enseignement est indéniable, celle-ci questionne néanmoins quant à sa tonalité. Car il était clair que son attitude pour le moins caustique avait peu de chance d'emporter l'adhésion d'un public cherchant généralement à être cajolé. Alors, n'aurait-il pas dû adapter l'annonce de son diagnostic en fonction de la nature de ce dernier ? Ne pouvant ignorer les contraintes propres aux cités démotiques, nous pouvons déjà soutenir que le philosophe savait ce qu'il faisait en s'exprimant de la sorte. Et partant de ce postulat, nous obtenons une piste ayant le mérite d'être cohérente tant avec la forme que le fond de son discours apologétique. Piste induisant que son enseignement a en fait deux portées. Une première évidente, et ce puisqu'au moment de l'énonciation le philosophe s'adresse *directement* à la foule sur des sujets qui la concernent au plus haut point. En l'espèce, l'éthique, ainsi que la politique. La seconde portée elle serait relative non au public visé, soit le tribunal du peuple dans son entier, mais à celui calibré pour

---

<sup>317</sup> *Apologie de Socrate*, 36a, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

apprécier ce discours à sa juste valeur. Nous parlons donc d'un groupe ayant une nature similaire à celle du philosophe. Hypothèse que je vais maintenant tâcher d'étayer.

Comprenons que si lors des occasions énumérées par Socrate tout le monde avait eu tort, il n'y aurait eu aucune critique à formuler à l'encontre du système démotique. Car cela aurait tout bonnement signifié qu'il était impossible de savoir ce qui allait suivre des choix effectués par le grand nombre. En clair, il y aurait des limites naturelles à notre anticipation car notre conception des choses est tributaire de nos sens, notre éducation, etc. Et partant de là, la politique ne saurait être meilleure parce que pour commencer nous ne pouvons pas nous dépasser. Si c'était effectivement le cas, nous conclurions aussi qu'imputer aux personnes des erreurs inhérentes au genre humain n'a pas grand sens. Mais attendu que le philosophe avait démontré à de nombreuses reprises qu'il était effectivement possible de calculer le plus probable, nous écarterons l'hypothèse se fondant sur notre caractère faillible<sup>318</sup>.

Dans ce cadre, nous saisissons que la démonstration vaut par l'enseignement fourni sur les natures des cités, mais aussi en tant qu'argument pour assurer la défense de l'accusé. Car après avoir exposé par exemple que la démocratie se signale régulièrement par ses échecs, il en suit que les accusations portées contre Socrate sont d'autant moins valables, que ses persécuteurs ne sont pas des plus fiables. Et si nous tenons qu'il s'agit là aussi d'une critique en creux des régimes démotiques, c'est que le philosophe s'en réfère à un mal qui ne peut être lié uniquement à la démocratie. En l'occurrence, il y a le cas de la dictature des Trente où le levier n'est plus le plaisir mais la peur, ou encore la lâcheté. C'est donc que ce problème est propre à un type de sociétés qui sont toutes reconnaissables grâce à un mal chronique. La variation sera donc ici jugée marginale, ce qui nous questionne étant structurel. Ce qui corrompt l'ensemble de ses cités, c'est le fait d'être gouverné autrement que par la raison.

Et sous cet angle, nous concevons que ce qui sape les fondements de ce type de cités est spécifié par l'appétence qu'exige la constitution en place. Ainsi, ce sera le goût pour les choses belliqueuses en timocratie, l'avarice chez un petit cercle pour les oligarchies, la jalousie du grand nombre chez la démocratie, etc. Dans ce schème, nous saisissons que si le discours du philosophe est devenu littéralement insupportable pour la majorité, ce n'est pas seulement parce qu'il constitue une entrave à la supposée bonne marche de la cité. Le scandale pour la

---

<sup>318</sup> « Ce jour-là à coup sûr j'ai démontré une nouvelle fois non en paroles, mais en actes que je me soucie de la mort comme d'un rien, mais que de ne rien faire d'injuste ni d'impie, là est tout mon souci. » *Ibid.*, 32d.

majorité, c'est de réaliser que celui-là même qui est actuellement jugé inverse les valeurs communément acceptées. En résumé, c'est la foule qui se trouve incriminée, passant ainsi de juger à être jugée. Bien qu'ignorant l'essentiel, la masse est assez consciente de ce que cela implique pour se courroucer. Car ce philosophe qui offre son aide, en tant que médecin des âmes, s'arroe en fait le droit de contrôler l'ensemble, et ce sans l'assentiment de personnes dont il estime par ailleurs l'opinion négligeable.

Mais si son objectif est de guérir la cité démocratique de ses travers, on s'interrogera d'autant plus sur le tour que le philosophe donna à la relation pédagogique. En clair, sachant que sa puissance d'affecter est diminuée par la nature de son public, on saisit mal l'intérêt qu'il peut y avoir à braquer une foule qu'il prétend vouloir sauver. Pour le moins, l'approche nous semblera malhabile. Autant Socrate peut nous paraître humble, voir même ridicule, auréolé de son titre d'ignorant professionnel, autant de par sa critique acerbe du système, ainsi que par son comportement irréprochable, celui-ci éclabousse de sa superbe. Aurait-il alors fait preuve en l'occasion d'arrogance ? Si la volonté d'humilier peut-être écartée, c'est qu'en tant que philosophe, il ne s'enorgueillit pas d'en savoir plus par rapport à la masse. Ce qu'il avance, c'est seulement qu'il est averti des limites de la condition humaine. Il n'y a pas à fanfaronner sur le fait de savoir que l'on ne sait pas.

La forme impétueuse qu'il donna à son contenu pédagogique doit donc être interprétée à l'aune de son choix premier, soit celui relatif à sa hiérarchie interne. Si je sais que je ne sais pas, c'est que je n'estime pas que mes sentiments puissent me permettre d'évaluer comme il se doit les choses. Et conscient de cela, je veillerai à m'orienter en fonction du seul pôle rationnel. Il est établi que c'est toujours l'âme qui contrôle le corps. Ici, la question est donc de déterminer si celle-ci opère au regard de ce qui vaut pour elle, ou de ce qui plaît à l'interlocuteur. Ainsi, nous concevons que ce qui peut sembler de prime abord être un affront, n'est qu'une revendication. Pour résumer, ce n'est pas tant que ce discours soit tenu contre une foule, que pour défendre une façon d'être.

Car si le physicien est en mesure de calculer ce qu'il advient dans la cité, c'est du fait de sa polarisation. Polarisation partant du constat de là où se niche sa véritable faiblesse, soit son corps. Ainsi à y bien regarder son attitude se situe à l'opposé de l'arrogance, car s'il *domine* de son savoir les ignorants, c'est qu'il a d'abord fait preuve d'humilité en reconnaissant qu'il ne peut pas savoir grand-chose. Et dans ce cadre, si le philosophe nous apparaît au-dessus du

lot, c'est de par le contraste avec une masse dont la conception des choses est faussée par l'ignorance de sa propre nature. Alors pas plus Socrate n'avait à demander la clémence à ses juges, et ce puisqu'il était innocent, pas plus il n'avait à faire preuve de flagornerie pour enseigner la physique. Si prétention il y avait, elle se situait en revanche du côté de ses accusateurs. En clair, le problème ce n'est pas tant que le philosophe soit insolent, que le public est susceptible.

Et si un Socrate nous semble supérieur à la majorité, c'est d'une part en raison d'un cheminement noble, et d'une autre parce que les ignorants se sont eux-mêmes ravalés au rang des bêtes en échangeant une véritable liberté contre des plaisirs fugaces. En l'espèce, il n'est donc pas question d'arrogance, mais bien plutôt de la simple conséquence d'une parole vertueuse. En effet, c'est parce que le philosophe respecte l'ordre qui sied à un citoyen digne de ce nom, soit celui qui voit dominer une âme éclairée par la raison, que sa compréhension des choses lui permet d'appréhender au mieux la réalité effective. Ainsi, d'un côté il y a un être qui tente au mieux de se représenter le monde pour agir convenablement. Tandis qu'à l'opposé se trouve une masse qui se contentera de produire le discours le plus arrangeant pour justifier sa conduite. Et sous cet angle, nous saisissons que les causes entourant la réussite du philosophe expliquent l'échec des régimes démotiques. C'est une question de rapport. Si une partie s'attache à ce qui est, et que la seconde croit faire de même alors que celle-ci exprime seulement ce dont elle rêve, nous nous attendrons mécaniquement à ce que la première surclasse la dernière. Ainsi, nous concevons que le *profit* mentionné par Socrate se situe là, soit dans le fait de *savoir être rationnel*, et non dans une connaissance particulière<sup>319</sup>.

Dans ce cadre, si nous nous refusons à parler d'arrogance philosophique, c'est que ce potentiel a cela de singulier d'être commun à nous tous. C'est ce qui définit en grande partie le genre humain, et ce en tant qu'il nous permet d'avoir une *Histoire*. Nous pouvons apprendre de notre nature, ou autrement dit de nos erreurs<sup>320</sup>. Et qu'il ne dépend que de nous de cultiver ce pouvoir inné. Si un Socrate est au-dessus, ou pour être plus précis hors du lot, c'est que celui-ci s'applique un principe épistémologique dans tous les champs de sa vie, et ce quitte à

<sup>319</sup> « De sorte que je me demandais à moi-même, (...), si je préférerais être tel que j'étais, ni savant selon le savoir de ces gens, ni ignorant selon leur ignorance, (...). Je répondis alors à moi-même que j'avais profité à être comme j'étais. » *Apologie de Socrate*, 22e, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>320</sup> « Peut-être les philosophes reconnaîtront-ils un jour dans ma tentative un éclaircissement philosophique de la méthodologie des sciences de la nature et feront-ils de leur côté un pas dans ce sens ; même si cela n'arrive pas, j'espère être utile aux savants. » Ernst Mach, *La connaissance et l'erreur*, Préface, traduction Marcel Dufour, Flammarion, 2001. Ici, l'auteur appréhende l'histoire des sciences en tant qu'elle est une appréhension des erreurs types qui au fil du temps s'est complexifiée, professionnalisée.

la perdre. Alors au lieu d'imputer à l'enseignant la réaction haineuse de son auditoire, nous regarderons cette dernière comme naturelle<sup>321</sup>, puisqu'elle n'est pas fonction d'un supposé manque de diplomatie, mais qu'elle est relative à la sensibilité du public. Un auditoire doué d'une toute autre nature aurait pu tout aussi bien faire bon accueil à la parole socratique. Et nous en avons pour preuve, les jeunes qui étaient à sa suite. La réception d'un discours dépendant étroitement de la polarisation de l'auditoire, nous saisissons qu'il n'y avait pas en fait de façon plaisante d'exposer les natures d'Athènes à un démocrate.

Pour en finir sur l'adéquation du comportement de Socrate à son procès, il est notable que son ton n'était pas plus mordant que celui de ses détracteurs. Et en partant de ces derniers, il n'est de meilleure occasion de se figurer qu'un ouvrage se rapporte à un public spécifique, c'est-à-dire partageant les mêmes valeurs que celles de son auteur. Ainsi, *Les Nuées* seront regardées comme une missive confortant les ignorants sur ce qu'il y a à penser des philosophes. Tandis que *L'Apologie*, elle sera considérée comme une adresse à un public polarisé rationnellement. Et sous cet angle, nous tenons qu'une parole ne se conçoit pleinement que rapportée à sa finalité, ainsi que par extension à sa puissance d'affecter tel ou tel type de citoyens. En clair, le discours d'un sophiste sera particulièrement adapté pour convaincre des âmes dépourvues des connaissances les plus élémentaires, tandis que ce premier échouera à séduire un homme de bien. Et à l'inverse, une parole socratique parfaitement calibrée pour des personnes raisonnables sera difficilement audible pour des personnes aiguillées par leurs sentiments. Dans ce schème, le  $\theta\omicron\rho\nu\beta\epsilon\acute{\iota}\nu$  ne nous apparaît pas en tant qu'il est particulièrement voulu par le physicien, mais comme résultant des natures respectives des êtres impliqués dans ledit processus. Et par-là même, nous tenons que le conflit résulte de causes naturelles, et non d'une volonté de blesser. Ce qui va nous occuper, c'est de noter le regard que porte le philosophe sur le mauvais accueil fait à sa parole.

« L'Athénien : Du temps de nos anciennes lois, le peuple n'était pas maître de la situation ; il était d'une certaine manière l'esclave volontaire des lois. [...] Le droit souverain de s'y connaître en musique et de juger en connaissance de cause, (...), ne dépendait pas des sifflets, ni des hurlements discordants de la majorité, comme c'est le cas aujourd'hui, pas plus qu'on ne comptait les applaudissements avant d'attribuer des éloges ; (...). Ainsi, avec une belle rigueur, la majorité des citoyens

---

<sup>321</sup> « (...) je serai jugé, comme un médecin devant un tribunal d'enfant. » *Gorgias*, 521b-e, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

acceptait à cet égard de se soumettre, et elle n'avait pas l'audace de recourir au tumulte pour rendre ses avis. »<sup>322</sup>

Ici, les raisons pour lesquelles Socrate répugne tant à s'exprimer face à la foule transparaissent, et ce au travers du jugement sans appel de l'Étranger d'Athènes<sup>323</sup>. Mais avant d'aller plus en avant dans le commentaire de cet extrait, je veux d'abord expliciter le sens auquel doit être entendu le terme *esclave*. Attendu que précédemment Socrate attribuait ce qualificatif à ceux participant à la dégénérescence de la cité, comment ce même vocable pourrait être aussi rattaché à un peuple se comportant dignement ? Même si les rédactions de l'*Apologie* et des *Lois* sont des plus éloignées, il n'y a pas lieu de penser que Platon ait évolué au point de se renier sur la démocratie. En tout premier lieu à cause du fait que les polarisations des publics cibles sont diamétralement opposées, car il semble difficile de conserver une forme de cohérence en posant comme équivalent des interlocuteurs orientés par la doxa à d'autres prônant l'épistémè. Attendu que nous nous ne référons plus au même type d'êtres, on ne saurait donc adosser la connotation négative précédemment associée au mot *esclave*.

Après, ce qui achève de soutenir pareille approche, c'est qu'ici le terme *volontaire* lui est juxtaposé. Pour rappel, au sens où Socrate l'entendait, l'esclave en démocratie est la personne n'ayant aucune volonté propre, son âme se faisant la simple exécutrice du corps. Certes, l'âme est toujours au contrôle, mais à partir du moment où la psyché s'instruit en priorité des appétences corporelles, nous tenons que la hiérarchie ne respecte pas l'ordre naturel des choses. Et que par voie de conséquence, la personne n'est littéralement plus maître d'elle-même. En effet, comment quelqu'un pourrait prétendre faire ce qu'il veut, alors qu'il ne sait pas ce qu'il fait, car celui-ci ignore les conséquences les plus probables de sa conduite en général. Ou encore tandis que les motivations entourant ses choix lui échappent, comment pourrait-il dans le même temps se prévaloir d'une véritable liberté de choix ? Si pour interpréter ce que veut nous signifier Platon en parlant d'*esclave*, nous ne retenons plus l'acception qui vaut pour une fin de cycle décadente, c'est que clairement dans ce passage des *Lois* les agents se soumettent en connaissance de cause.

<sup>322</sup> *Les Lois*, 700a-d, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

<sup>323</sup> « En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres ; en outre, un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux. » Gorgias, 474a-b, trad. Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.



Dans ce schème, lorsque nous regardons ce qui se passe à l'époque où la cité est proche de ses principes fondateurs, nous constatons qu'obéir aux lois, c'est élire délibérément le meilleur (*ainsi, avec une belle rigueur, la majorité acceptait à cet égard de se soumettre*), et ce au regard de ce qui semble le plus raisonnable. Nous en voulons pour exemple le cas de la musique. Ainsi, lorsqu'il est tenu que la foule accueille avec bienveillance les conseils qu'on lui prodigue, nous en concluons que celle-ci tient de l'épistémè, et non de la doxa. Et ce parce que contrairement à un régime démotique, le peuple sait reconnaître la qualité de l'expert. Une hiérarchie est respectée, hiérarchie donnant la préséance à la science sur la fausse opinion. En clair, le Dèmos est assez éduqué quant à sa nature pour réaliser, et ce tout comme un Socrate, que lui-même ne peut pas tout savoir.

Et si nous posons en amont qu'il s'agit bien là d'un régime de type *aristocratique*, au sens où la raison guide pour l'essentiel les décisions éthiques, donc par extension la politique, c'est que la relation avec le physicien de la musique est apaisée. En effet, si un discours savant est rejeté par un public, et ce au prétexte qu'il ne fait pas plaisir à ce dernier, nous tenons que l'auditoire est composé d'ignorants. Alors, quand nous sommes en présence de gens attentifs à une parole qui leur signifie clairement qu'ils n'y connaissent rien en tel ou tel domaine, et qu'ils n'en prennent pas ombrage pour autant, nous posons qu'il s'agit d'âmes qui ne sont pas polarisées par leurs sentiments, mais bien par la raison. Le rapport aux choses qui structurent les dynamiques de l'ensemble se conservant à tous les niveaux, nous tenons que ce qui se vérifie avec la musique est tout aussi vrai pour la justice. Et c'est donc que nous sommes dans la cité parfaite à côté de laquelle les modèles démotiques nous apparaissent être de mauvaises copies.

Dans ce cadre, ce que l'Étranger met en évidence en comparant deux masses comparables, c'est que ce qui fait défaut au système démotique, c'est de *savoir* estimer la nature d'une chose en fonction de ce qu'elle est, et non relativement au plaisir procuré par le discours tenu à son sujet. La volonté d'écouter l'enseignement dispensé par le physicien découlant de son positionnement psychique, le terme savoir doit s'entendre au sens de comprendre comment on doit envisager les choses. Ainsi, au travers d'une critique du mode d'évaluation par le *tumulte*, ce qui est visé, c'est la démocratie, et ce en tant qu'elle induit des comportements répréhensibles. D'ailleurs, *l'audace* dont fait mention Platon n'est pas sans rappeler l'épisode de la

peste tel qui nous fut reporté par Thucydide<sup>324</sup>. Signe par ailleurs que la désinhibition est bien caractéristique de ce type de système. Ce qui importe n'est donc pas tant la science de la musique en particulier, que le fait de s'en remettre à chaque fois aux personnes ayant la connaissance idoine en la matière.

En l'espèce, l'expression *le droit souverain* indique clairement que le commandement doit aller seulement là où siège la véritable sagesse. Mode de fonctionnement que nous savons totalement étranger à la logique de la démocratie. Régime où par définition ce sont les paroles les moins corrélables à la réalité effective qui ont le plus de probabilité de prendre le contrôle des individus, puis par extension de la collectivité. Alors quand le physicien compare la situation actuelle avec celle d'un passé où *les gens cultivés avaient pris le parti d'écouter de tout leur être, en silence et d'un bout à l'autre*, nous tenons qu'il fait là ouvertement publicité de son mépris. Un mépris qu'il manifeste ici tant à l'endroit des attitudes vulgaires, que du système les promulguant<sup>325</sup>.

Ainsi, lorsque le philosophe mentionne les *sifflets*, puis les *hurlements discordants*, il ne traite pas tant de ce que pense la foule de lui, que de la nature de cette dernière. Et ce en tant que son mode d'argumentation, soit le *θορυβείν*, l'identifie. Là ce qui est critiqué, c'est le recours permanent au levier des émotions afin de décider de la bonne marche à suivre. Convention sociale malsaine donnant le moins de place à ce qui en réclame pourtant le plus, soit la raison. Mais il ne faut pas se méprendre, ce n'est pas parce que les cris induisent généralement en erreur, tout comme les discours fallacieux, que ceux-ci font obstacle à l'exercice de la démocratie. Au contraire, et ce puisque le but non-avoué de la majorité, l'obtention du plaisir dans les plus brefs délais, s'en trouve en fait facilité. Si nous tenons que les cris participent pleinement de la dynamique de la cité démotique, et ne constituent en rien un frein, ou encore un dysfonctionnement, c'est que la vérité factuelle ne compte pas.

Dans ce schème, nous comprenons que c'est justement l'aveuglement collectif le moteur précis du système. Crier, c'est donc tout à la fois célébrer, ainsi que veiller à la conservation du

<sup>324</sup> « Chacun se livra à la poursuite du plaisir avec une audace qu'il cachait auparavant. » Thucydide, *Histoire du Péloponnèse*, Livre I, Chap. LIII, trad. Jean Voilquin, Garnier frères, Paris, 1996.

<sup>325</sup> « Pour le dire très clairement : la différence entre les philosophes tels que Socrate les décrit et les non-philosophes est si grande que la seule amitié qui soit possible entre eux est de l'ordre de celle qu'éprouvent des êtres humains envers leur animal familier ou d'autres animaux. » Stanley Rosen, *Notes en vue d'une interprétation de La République V*, in *Etudes sur La République de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie, et politique*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 15.

renversement de l'ordre naturel de la cité. Un ordre où à l'origine la part animale doit être domestiquée pour assurer la paix civile. Enfin, nous considérons que le tumulte produit par la foule en délire ne sert pas exclusivement à la manifestation d'une colère policée, ou d'une peur larvée. Crier, c'est aussi menacer. Et ce puisqu'en cessant d'argumenter, la foule entérine que si couvrir la voix du physicien par des hurlements ne suffit pas, alors il faudra en passer par une forme de violence plus radicale pour le faire taire définitivement.

« Socrate, il est vrai, en parlant de lui avec tant de fierté devant le tribunal, (...), et fit que les juges furent plus disposés à le condamner. »<sup>326</sup>

En le voyant arguer avec *fierté* ses principes, alors que lui seul aurait dû s'inquiéter de son sort, la majorité ne pouvait que crier sa haine du discours philosophique. Et partant de ce constat, nous saisissons que son jusqu'aboutisme ne pouvait être interprété qu'en tant qu'une énième provocation, clairement celle de trop. Nous savons qu'il y a divergence entre la version de Platon et celle de Xénophon, quant au fait d'avoir demandé en guise de sanction une récompense. Reste que le problème de fond demeure inchangé. La foule demandait au philosophe d'accepter la traduction couramment admise de ses actes, ce que celui-ci ne pouvait faire sans renier sa parole. Ce qu'il signifia donc tant par le contenu de son discours que par sa tonalité, c'est qu'il ne reconnaît *jamais* à la cité démotique la qualité dont elle se réclame, soit être juste. Alors les choses ont fini comme elles le devaient, chacune suivant sa dynamique. Avec d'une part l'accusé qui en profita afin de préciser ses griefs à l'encontre de la majorité, et d'autre part cette dernière qui ne pouvait en l'occasion se déjuger. En cet instant, ce qui se matérialisa jusqu'au paroxysme, c'est l'impossibilité de dialoguer entre nos deux groupes protagonistes. Le cycle du rejet était achevé de part et d'autre. Et sous cette optique, le rejet de la parole philosophique est tout autant révélateur de la nature Athènes que de l'enseignement du physicien.

Dans ce cadre, la conception philosophique et démotique, ainsi que les modes de vies qu'elles engendrent, s'excluant mutuellement, la condamnation appert autant être l'œuvre de Socrate que d'Athènes. Ici, il y a nulle intention de faire de ce dernier un agitateur public, ou encore un simple provocateur, et ce au prétexte qu'il avait deviné ce qui allait suivre. Car si son discours a été jugé désagréable, c'est seulement au regard d'un certain public polarisé par son bon plaisir. Nous en concluons que si Socrate a été condamné, c'est donc en raison d'un dis-

---

<sup>326</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 32, traduction Eugène Talbot.

cours général tenu tout au long de sa vie, et non à cause de celui particulier énoncé lors du procès. Discours général qui peut être qualifié de physicien, attendu qu'il traite principalement des contraintes inhérentes à des systèmes (êtres, cités, etc.).

« Et nous nous en allons aujourd'hui, moi condamné par-vous à la mort (Καὶ νῦν ἐγὼ μὲν ἄπειμι ὑφ' ὑμῶν θανάτου δίκην ὀφλόν), eux condamnés par la vérité pour leur dépravation et leur injustice (οὗτοι δ' ὑπὸ τῆς ἀληθείας ὀφληκότες μοχθηρίαν καὶ ἀδικίαν) : je m'en tiens à la peine qui m'est fixée, eux à la leur. Sans doute il fallait que les choses fussent ainsi distribuées (Ταῦτα μὲν που ἴσως οὕτως καὶ ἔδει σχεῖν), et je crois que la mesure est bonne (καὶ οἶμαι αὐτὰ μετρίως ἔχειν). »<sup>327</sup>

Nous avons posé que si les paroles du philosophe et de l'ignorant sont incompatibles, alors leurs modes de vie respectifs le seront tout autant. Car si des personnes n'ont pas les mêmes valeurs éthiques, il n'y a pas de raison que leur conflit ne se cantonne qu'à la rhétorique. En effet, vu qu'une parole indique un certain rapport psychique aux choses, si des discours sont opposés, les comportements qui en suivent le sont aussi. Dans ce schème, nous observons au travers de l'extrait ci-dessus comment une polarisation type entraîne conséquemment la fin de parcours qui lui est propre. Le *moi condamné par-vous à la mort* apparaissant comme l'exact pendant d'*eux condamnés par la vérité pour leur dépravation et leur injustice*. Et partant de là, nous concevons bien la façon dont la limite éthique définissant Socrate, ainsi que celle caractérisant le grand nombre nous permettent de calculer l'avenir le plus probable. Le genre de condamnation suivant de la polarisation du citoyen, ce sur quoi nous allons nous focaliser, c'est ce qu'impliquent fondamentalement leurs choix. Il ne s'agira pas là de comparer une existence à une autre, et ce parce que sous cet aspect disons exclusivement matériel, ceci n'aurait pas grand sens. Si la vie d'un Socrate vaut différemment de celle d'un ignorant, c'est au regard d'un rapport singulier aux choses, et non d'un éventuel contenu. Pour exemple, une âme démotique pourrait avoir une existence plutôt similaire à celle d'une âme raisonnable dans les grandes lignes (un mariage, travail, des amis, etc.), et ce sans pour autant concevoir le monde pareillement.

Et sous cet angle, nous saisissons que ladite condamnation n'est clairement pas de la même nature. C'est que dans un cas le philosophe se l'est infligée, alors que pour le grand nombre celui-ci la subit. Qu'un Socrate se soit infligé sa peine s'entend au sens où bien que cette der-

<sup>327</sup> *Apologie de Socrate*, 39b, traduction Renée et Bernard Pièttre, Librairie Générale Française, 1992.

nière a été prononcée par d'autres que l'intéressé, ce premier l'a cependant acceptée, et ce sans se dérober à ses principes. Le philosophe avait une connaissance pleine et entière du cycle de sa cité, ce qui par extension implique qu'il aurait pu échapper à la sanction. Et ce soit en usant des moyens rhétoriques pour émouvoir durant le procès, ou soit en s'évadant après le verdict. Choix dont est privé l'autre partie qui *a contrario* subit sa condamnation en tant qu'elle est sous l'emprise de sa propre tyrannie. En l'espèce, celle des sentiments qui l'assaillent en permanence. Tyrannie des plaisirs qui par définition interdit aux citoyens d'avoir le moindre contrôle sur leurs vies. Nous en revenons à la conception de la démocratie en tant que ce régime promet une liberté de façade, alors qu'elle organise finalement une forme d'asservissement proche de l'esclavage. En effet, comment considérer qu'une personne fait ce qu'elle veut, alors que celle-ci n'est pas véritablement maître d'elle-même, mais au contraire se trouve être le jouet de ses émotions ?

Conscients de ces différences d'approches, nous saisissons d'autant mieux les raisons pour lesquelles la conception que chacun se fait de l'autre camp lui paraît absurde, ou encore paradoxale. Ainsi, d'un côté l'ignorant polarisé par le plaisir est incapable d'appréhender l'*intérêt* qu'il y a à préférer endurer des souffrances injustement plutôt que de commettre des forfaitures. Ce qui est somme toute logique au vu de sa conception faussée des choses. En fait, ce n'est pas que le philosophe se veuille du mal, ou encore souhaite se mettre en danger. C'est seulement qu'il obéit à une hiérarchie privilégiant la sauvegarde de l'âme, et reléguant les appétences du corps au second rang. Si un choix doit être effectué entre agir comme il convient ou se faire plaisir, ce dernier optera pour le bien quand bien même cela implique le *pire* en terme de dommages corporels. Ici, le pire se conçoit partant de la perspective d'une âme de nature démotique.

De l'autre côté, nous avons un Socrate qui ne voit aucune liberté dans le fait de s'adonner à tout ce qui lui plaît. Attendu que pour lui la véritable liberté est indissociable d'une connaissance *a minima* de soi, ou encore des natures, il tient qu'un individu aveuglé par ses sentiments ne peut par définition vouloir ce qu'il entreprend. Tout au plus parlerons nous de licence. Pour exemple, nous avons la condamnation des dix stratèges dans un régime des plus permissifs. Autant de décisions regrettées après que le peuple en ait mesuré les conséquences<sup>328</sup>. Sous cet angle, c'est tant l'incapacité à anticiper, que le manque de recul sur leur

---

<sup>328</sup> « Au lendemain de l'exécution des généraux, Xénophon raconte que le peuple athénien regrettait déjà leur condamnation. Ce procès révèle aussi la vulnérabilité et l'instabilité de la démocratie dénoncée par Platon. »

propre personne qui nie aux âmes démotiques le droit de se prévaloir d'une liberté plus grande que celle d'un homme acceptant d'être condamné, alors que celui-ci sait pertinemment qu'il est innocent.

Ce qui différencie nos deux principaux types de conception, c'est que l'absurdité du philosophe n'est qu'une vue de l'esprit de la majorité nimbée dans ses illusions, tandis que chez un Socrate il s'avère qu'il a effectivement raison. Ainsi, il doit être précisé que si la condamnation du philosophe est plus enviable que celle de la majorité, c'est que la première renvoie à une conception biaisée, tandis que la seconde nous rapporte à une catastrophe effective. En clair, le mal d'un Socrate est minime, attendu qu'il a gardé son âme de la corruption, il sauve l'essentiel. Tandis que le mal dont va pâtir le peuple est d'autant plus grave qu'il aura perdu ce qui compte véritablement, et ce sans aucune garantie d'obtenir en compensation un bonheur même relatif à ses propres standards. Et nous en voulons pour preuve les nombreuses déceptions énumérées durant la guerre du Péloponnèse<sup>329</sup>, ou encore l'*Apologie*. Déceptions qui ont cela en commun de nous donner à voir le peuple découvrir à son grand étonnement que les mensonges ne procurent pas sur le long terme de réelles satisfactions. Car si ce que vous vous êtes proposé à l'origine ne correspond pas à ce qui est, il n'y a aucune raison pour que les conséquences souhaitées se concrétisent.

La *vérité* à laquelle est condamnée le *Démos* d'Athènes doit donc s'entendre au sens de la réalité effective. Car alors qu'il se réjouissait du fait de s'être débarrassé d'un poids, ce peuple est appelé à souffrir des conséquences de ce même choix. Là se situera, ou pour être plus précis se situait déjà la condamnation, qu'importe que cela ne soit pas déjà d'actualité au moment de l'énoncé. Peut-être d'ailleurs saisi à l'occasion le motif pour lequel Socrate estime préférable de subir une injustice que la commettre. Attendu que dans tous les cas on souffre des régimes malades, autant opter pour être juste afin de préserver son âme. Que des gens polarisés inversement se condamnent réciproquement est acté. Et qu'au vu de sa tonalité, que le discours du philosophe ne soit pas destiné en premier lieu à des âmes démotiques est aussi

---

Renée et Bernard Piettre, note 4 figurant p. 101 dans leur traduction de *L'Apologie*. Ce commentaire est relatif au sort des dix stratèges n'ayant pas récupéré les corps après la bataille des Arginusés.

<sup>329</sup> « Quand cette nouvelle parvint à Athènes, on refusa pendant longtemps de croire à un désastre si complet, (...). Ce fut une explosion de haine contre les orateurs qui avaient poussé à l'expédition, comme si le peuple lui-même n'avait pas autorisé par ses suffrages. La colère était vive aussi contre les colporteurs d'oracles, les devins et tous ceux qui par leur prophétie avaient fait naître l'espoir trompeur de conquérir la Sicile. » Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, Livre VIII, I, trad. J. Voilquin, Garnier Frères, 1966. Passage déjà analysé dans le segment 3.3.

établi. Ce qu'il nous manque pour achever notre analyse, c'est de confirmer si oui ou non il s'adressait idéalement à un peuple ayant sa nature.

« Lorsque les vrais philosophes seront parvenus au pouvoir dans une cité (...). Et se mettant dès lors au service du juste, et cherchant à le favoriser, ils ordonneront la cité qui est la leur ? Si – De quelle façon ? dit-il. – Ceux qui dans la cité, dis-je, auront de fait dépassé l'âge de dix ans, ils les enverront tous à la campagne, et ils protégeront leurs propres enfants des mœurs de l'époque actuelle (τοὺς δὲ παῖδας αὐτῶν παραλαμβάντες ἐκτὸς τῶν νῦν ἡθῶν), qui sont justement les mœurs de leurs parents (ἃ καὶ οἱ γονεῖς ἔχουσι), et ils les élèveront selon leurs propres conceptions et selon leurs lois (θρέψονται ἐν τοῖς σφετέροις τρόποισι καὶ νόμοις), celles-là mêmes que nous avons exposés à l'instant. De cette manière, la cité s'établira elle-même très rapidement et très aisément selon la constitution politique que nous avons élaborée (καὶ οὕτω τάχιστα τε καὶ ῥᾶστα πόλιν τε καὶ πολιτείαν, ἣν ἐλέγομεν, καταστᾶσαν αὐτήν), et elle atteindra au bonheur, et le peuple qui l'accueillera en tirera le plus grand profit ? – Oui, exactement, dit-il. Et tu me sembles, Socrate avoir bien mis à jour comment cet état de choses pourrait advenir, s'il devait un jour se produire. »<sup>330</sup>

D'abord, non sans une certaine ironie, nous noterons qu'il existe un cas de figure où un Socrate pourrait s'exprimer sans craindre pour sa vie en démocratie. Le caractère absurde de la chose transparait au travers du fait que ladite cité serait exclusivement composée de philosophes, je passerai directement au point commun de nos deux parties pourtant adverses. En l'espèce, la volonté d'exclure la partie jugée incompatible par l'autre. Point commun qui indiquerait un trait caractéristique des régimes démotiques, et pouvant par là en expliquer leur propension au rejet de ce qui aura été estimé par trop différent pour converger. Ce qui reviendrait à assumer que dans toute cité où la primauté est donnée à la majorité, celle-ci tendra mécaniquement à écarter la minorité.

Dans ce cadre, l'hypothèse d'école d'un Socrate nous apparaîtra tout à la fois étonnante, ainsi que notable. Étonnante d'abord parce que les moyens qu'emprunte l'auteur pour établir sa cité idéale se situent à l'opposé des valeurs qu'ils prônent. Nous parlons là de mensonges nobles, de l'autorisation de tuer, etc.<sup>331</sup>. Ou encore de l'idée d'envoyer les adultes à la campagne, ce

<sup>330</sup> *République*, VII, 540e-541a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>331</sup> « Quant à ceux qui ne sont pas bien dotés, dans le cas de ceux qui ne disposent pas d'une bonne constitution physique, on leur permettra de mourir, et dans le cas de ceux qui sont dans leur âme d'un naturel vicié et qui sont

qui ne peut que troubler de par le rapprochement avec le déroulé des événements lors de la Dictature des Trente. Car une forte proportion du peuple estima que pour sa propre sécurité, il valait mieux quitter la cité que risquer d'éventuelles représailles. Alors, oui on peut être surpris à bon droit de constater que le philosophe est prêt à agir de la sorte, et ce avec en vue un même résultat, soit le rejet effectif des gens n'étant pas polarisés comme lui. Cela étant dit, si nous connaissons les motivations des polarisés par le plaisir, ils veulent demeurer impunis, il nous reste maintenant à découvrir les justifications de Platon.

Si sa première décision politique consiste à veiller à exiler la totalité de ses opposants, c'est qu'il semble pour le moins difficile d'arrêter la machine sociale une fois qu'elle est lancée. Et pour l'illustrer, nous pouvons nous en référer à l'expérience tout à la fois instructive et peu fructueuse de Platon lors de son voyage en Sicile<sup>332</sup>. Car d'autant vous avez d'âmes à convertir à un nouvel ensemble de valeurs, d'autant il vous sera plus difficile d'infléchir la politique. De plus, nous comprenons que s'il vaut mieux commencer sur une base uniforme, c'est que la cité est une machine sociale qui produit des affects. Et qu'il ne saurait y avoir d'harmonie durable, si les rapports aux choses sont divergents, c'est une question de compatibilité civile. Si la population est divisée en deux blocs qui ne peuvent s'entendre sur la définition de la justice, il est acquis que tôt ou tard l'un prendra le pas sur l'autre afin d'imposer sa volonté. Et sous cet angle, il est posé qu'une cité ne saurait être fonctionnelle à plein que si ses résidents sont déjà unis relativement à leur polarisation<sup>333</sup>. C'est donc une connaissance des natures de la cité en général qui implique le fait de devoir retirer de l'équation tous ceux déjà infectés par les *mœurs de leurs parents*. Ainsi, nous comprenons que si un Socrate opte pour une solution

---

inguérissables, ces magistrats les feront mourir eux-mêmes. » *Ibid.*, III, 410a. La citation de ce passage s'inspire directement de l'analyse que fait Stanley Rosen du rapport entre le philosophe et le non-philosophe.

<sup>332</sup> « Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie. Et si le malade accepte d'obéir, il faut dès lors lui faire encore d'autres recommandations. En revanche, s'il refuse de se soigner, celui qui renoncerait à conseiller un tel malade, je le tiendrais pour un homme et un médecin ; mais celui qui se résignerait à lui donner d'autres conseils, je le tiendrais au contraire pour quelqu'un qui n'est ni un homme ni un médecin. » *Lettre VII*, 330d, trad. Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1994. Sous cet angle, la réaction au discours philosophique est en soi une indication quant à la nature de la psyché, en tant que celle-ci peut oui ou non être affectée par la raison. Dans ce schème, il est tenu que persister à enseigner la philosophie à des gens qui clairement ne veulent pas en entendre parler serait déraisonnable, car ce serait là nier leur polarisation. C'est là une question de réalisme.

<sup>333</sup> « (...), où Platon souligne de façon réaliste et humaine que l'élément le plus fort de la cohésion entre les hommes est le « partage » du plaisir et de la douleur, c'est « deux sources qui s'écoulent librement dans la nature ». Lorsque tous les citoyens (...) se réjouissent et éprouvent de la tristesse, autant qu'il est possible au sujet des mêmes choses, on peut dire que la cité est une, alors que plaisirs et douleurs sont des facteurs de désagrégation de la cité lorsque les uns éprouvent un maximum de contrariété alors que les autres éprouvent un maximum de joie, (...). La cité qui est la mieux administrée est celle qui ressemble le plus à un seul individu. » Giovanni Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*, in *Etudes sur la République de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 60.



si radicale, c'est non par gaité de cœur, ou intolérance, mais au vu des contraintes naturelles d'un système.

Ensuite, au-delà du projet politique, ce qui apparaît en creux, c'est que la cité idéale pour Platon symbolise une impossibilité concrète. L'impossibilité qu'il y a pour ce dernier à voir des philosophes vivre en paix à Athènes, ou toutes autres cités démotiques en s'exprimant librement. Et c'est la raison pour laquelle je vois en son discours une adresse spécifique à un peuple partageant sa polarisation, soit celui des philosophes<sup>334</sup>. Cela n'impliquerait pas que ces derniers soient d'accord sur tout, ni même sur sa vision, mais au moins les conditions préalables à un dialogue sincère seraient réunies. Respectant la seule hiérarchie valable, soit celle de l'âme sur le corps. Ainsi, ils pourraient débattre sur la justice, et ce parce qu'à son sujet ils entretiendraient un rapport similaire. Et j'en veux pour preuve le mimétisme dont Socrate était déjà le témoin de son temps.

« (...), les jeunes gens qui spontanément me suivent (οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες), ceux qui ont le plus de loisir, (...), se plaisent à m'entendre interroger les gens, et eux-mêmes souvent m'imitent (καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται) : ils entreprennent ensuite d'en interroger d'autres. Ce faisant je crois qu'ils découvrent à l'envi des gens qui croient savoir quelque chose mais ne savent que peu de chose ou même rien du tout (οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδόντων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν). De là donc la colère de ceux qu'ils ont interrogé : ils se fâchent contre moi au lieu de s'en prendre à eux-mêmes (Ἐντεῦθεν οὖν οἱ ὑπ' αὐτῶν ἐξεταζόμενοι ἐμοὶ ὀργίζονται, οὐχ αὐτοῖς) et ils racontent qu'il y a un certain Socrate, la pire infection, qui corrompt les jeunes. »<sup>335</sup>

Derrière le thème de la contagion comportementale, ce dont il est question au fond, c'est du cycle d'Athènes<sup>336</sup>. Cycle qui nous relate une histoire de causalités circulaires entre les actes

<sup>334</sup> « Chaque dialogue est une invitation à la philosophie, une invitation qui suppose, de la part du lecteur, un désir de faire tout ce qu'il faut, d'abord pour comprendre les arguments dans tous leurs détails, puis pour élaborer un jugement sur leur qualité et finalement, si nécessaire, sur l'action appropriée. » Livio Rossetti, *Le dialogue socratique, 7. Le côté inauthentique du dialoguer platonicien*, trad. M. Nancy, Les Belles Lettres, 2011, p. 259.

<sup>335</sup> *Apologie de Socrate*, 23c-d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>336</sup> « L'imitation débute (...) par une sorte de contagion ou d'échopraxie due au fait que, quand autrui exécute devant l'enfant des gestes qu'il sait lui-même effectuer (...), il y a assimilation de ces spectacles aux schèmes propres et déclenchements de ceux-ci. » Jean Piaget et Bärbel Inhelder, *La psychologie de l'enfant*, Chap. III. *La fonction sémiotique ou symbolique*, I. *La fonction sémiotique et l'imitation*, Quadrige, 2011, p. 56. Si j'emprunte à la terminologie de l'épistémologue Piaget, c'est que son appareillage conceptuel me semble cadrer avec la nature humaine telle que nous nous la représentons depuis le début de la recherche. C'est-à-dire qu'il a des façons de faire que nous avons acquises depuis l'enfance, et que nous continuerons d'appliquer à l'âge adulte

et les discours. Une pensée générera une prise de parole dont suivront des comportements types, comportements qui à leur tour entraîneront d'autres prises de parole, etc. Le tout s'opérant à l'identique, et ce relativement à la constitution des psychés, une âme raisonnable tendra à une certaine conduite, tandis qu'une autre polarisée par les sentiments en adoptera une autre se situant à l'opposé, etc. Dans ce schème, nous avons noté que les gens préfèrent se regrouper dès lors qu'ils leurs apparaît que leur rapport psychique aux choses est similaire, et inversement s'éviter, voir même se confronter s'ils constatent le contraire.

Partant de là, en prêtant attention aux commentaires de Socrate, nous réalisons que le mimétisme de ses jeunes partisans est une pure question de dynamique. Une parole valant non seulement par l'énoncé produit, mais aussi par les effets qu'elle induit, c'est-à-dire les actes, nous devons nous attendre à ce que les personnes qui partagent une même définition de la justice en viennent à agir de concert. Donc que ces *jeunes gens* en viennent à l'imiter est tout ce qu'il y a de plus naturel, concevant les choses pareillement, ils n'auraient pas pu se comporter différemment<sup>337</sup>. Socrate fait des enquêtes<sup>338</sup>, ces derniers se comportent de façon analogue, etc. Mais quand bien même sa parole invite à reproduire ses actes, dans le cas du philosophe le terme d'*infection* est pourtant bien mal approprié.

Et ce car l'élan qu'inspire ce dernier a pour conséquence de soigner la cité de son mal, là où les sophistes ne font qu'empirer la situation. En effet, si les orateurs-tyrans sont autant nuisibles pour la cité, c'est que moins un discours est corrélé à la réalité effective, plus celui-ci a d'impact sur les ignorants. Ignorants que nous savons plus sensibles à leur bon plaisir qu'à la vérité éthique, ou d'ordre scientifique. Reste qu'en dépit du fait que le philosophe s'exprime pour leur bien, les personnes importunées par ces enquêtes physiennes ne devaient pas goûter son procédé (*ils découvrent... des gens qui croient savoir quelque chose mais ne savent que peu de chose ou même rien du tout*). Là, c'est une question de perspective faussée par un

---

suivant notre polarisation. « Cela dit, les affects observables dans ce contexte (...) relèvent d'abord de rythmes généraux correspondant à ceux des activités spontanées et globales de l'organisme : alternances entre les états de tensions et de détentes, etc. Ces rythmes se différencient en recherchant des stimuli agréables et en tendances à éviter les désagréables. » *Ibid.*, Chap. I. *Le niveau sensori-moteur*, IV. *L'aspect affectif des réactions sensori-motrices*, p. 28. « L'état adulte ne vient pas s'ajouter à l'enfance, il lui est inhérent. » Géza Roheim, *Origine et fonction de la culture*, Chap. 1. *Le problème du développement*, 2. *L'enfance prolongée*, traduction Roger Dadoun, Gallimard, 1972, p. 37.

<sup>337</sup> « Le nombre croîtra de ce qui vous demanderont des comptes, (...) ; et ils seront d'autant plus pénibles qu'ils sont plus jeunes, et vous en serez d'avantages agacés. » *Apologie de Socrate*, 39c, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>338</sup> « Socrate, (...), nous t'acquittons à la condition pourtant que tu ne passes plus ton temps à tes enquêtes et que tu cesses de philosopher ; (...). » *Ibid.*, 29c.

calcul parasité par les sentiments, car si ces gens ne concevaient que l'inconvénient au lieu de voir l'opportunité de s'amender, de s'améliorer, c'est qu'ils étaient vaincus par leur plaisir. Et sous cet angle, nous comprenons que si le grand nombre réalisait que les premiers bénéficiaires de ce système sont en fait de piètres incompetents, ces derniers risqueraient de perdre le pouvoir au profit de leur ennemi juré. En l'espèce, Socrate.

Au vu de la proportion de réfractaires, le risque de renversement semble minime, reste que le pouvoir en place ne peut négliger la menace que fait peser sur lui pareille exposition de sa nature. D'autant plus le physicien peut faire publicité de son savoir, de sa conduite, d'autant moins ses adversaires politiques peuvent faire étalage de leurs turpitudes. D'abord, il y a le risque d'être exclu après avoir été reconnu coupable par la masse. Après, il y a un problème qui se pose sur le long terme. Car si l'*étrange* modèle éthique d'un Socrate commence à se diffuser à plus grande échelle, nous tenons qu'il finira par sérieusement faire obstacle à la démocratie. Ici, c'est le facteur quantitatif qu'il nous faut prendre en compte. Le contrôle d'une cité dépendant de la proportion des gens ralliés à tel ou tel pôle, laisser parler un adversaire, c'est signer sa perte à plus ou moins brève échéance. Il s'agit pour chacun d'amplifier sa propre dynamique tout en cassant celle de ses ennemis désignés. Et c'est conscient de ce schème que nous comprenons d'autant mieux comment la majorité put identifier la philosophie à une maladie contagieuse. Et nous en déduisons à nouveau que si le discours d'un Socrate est rejeté, ce n'est certainement pas parce que son propos est vexant, ou mal calibré. C'est que le public sous sa perspective est incapable de concevoir le bénéfice de l'entreprise de celui qu'elle s'apprête à condamner.

Nous avons d'abord démontré qu'il y a une forme de systématisme dans les relations entre personnes selon qu'elles soient polarisées rationnellement ou par leurs sentiments. Il était important de le faire pour poser que le conflit entre le philosophe et la cité démotique est irréductible. En clair, ce n'est pas une vue de l'esprit d'un homme paranoïaque. Les paroles sont incompatibles sur le long terme, et ce parce qu'elles impliquent des comportements ainsi que des traductions qui rendent difficile toute cohabitation de groupes par trop hétérogènes. Une fois cela acquis, nous avons pu regarder les discours socratiques comme des adresses visant généralement tous types de locuteurs. Mais en raison de leur calibrage, nous les avons finalement considérés comme étant singulièrement adaptés aux philosophes. Cela ne veut pas dire que des ignorants lambda ne seraient pas susceptibles d'être affectés positivement par son message. C'est seulement que sa parole fera plus sens chez des personnes déjà polarisées à

l'identique que chez d'autres orientées différemment. Afin d'étayer cette approche, nous nous sommes fondés sur la cité idéale de Platon, cité où il apparaît que les résidents sont exclusivement polarisés comme ce premier. Conscients de cela, nous en avons conclu que la cité démocratique ne serait fonctionnelle qu'à compter du moment où en prononçant le mot justice les personnes s'en référeraient à la même chose.

Pour résumer ce sous chapitre, nous avons tout d'abord saisi que la réaction de la foule par le tumulte à l'apologie de Socrate nous instruit autant sur la nature de la cité, que sur la méthode du physicien. Ainsi, le  $\thetaορυβείν$  nous apparaît comme l'expression d'une colère reflétant l'état d'esprit des majoritaires, colère qui a cela de distinctif de suivre du discours philosophique. Ensuite, nous avons mis en évidence pourquoi le physicien ne peut être comparé au prophète, et ce quand bien même leurs discours respectifs semblent tout deux avoir pour objet le futur. La raison en est que le premier se prononce sur la permanence des choses, tandis que le dernier s'exprime sur l'avenir. Et sous cet angle, nous comprenions que si le philosophe est en mesure de parler d'un événement avant qu'il se soit réalisé, c'est que ce premier s'en réfère à une phase d'un cycle qui lui est connu dans son entier. Enfin, nous nous sommes focalisés sur le véritable destinataire de l'*Apologie de Socrate*. Compte tenu de la tonalité pour le moins désobligeante du discours du Socrate historique, et du report qui nous en a été fait par Platon, ainsi que Xénophon, nous avons pu tabler que le grand nombre n'était pas généralement le public privilégié par les philosophes. Ensuite, au regard de différents extraits où l'auteur de la *République* s'exprime ouvertement quant à son idéal politique, nous avons pu soutenir qu'il s'adressait plutôt aux personnes ayant sa polarisation.

Ce qui est acquis à la fin de la seconde section, c'est que si l'ensemble  $E$  est une cité démocratique, alors elle est scindée en deux groupes principaux  $A$  et  $B$  contenant respectivement deux types distincts de citoyens. Un citoyen appartiendra au groupe  $A$ , s'il est polarisé par le plaisir, au groupe  $B$  s'il l'est mû par sa rationalité. Si l'ensemble  $E$  est conçu comme étant démocratique, c'est qu'il se caractérise par une répartition disproportionnée de ces deux natures d'hommes. Soit une grande majorité allant au groupe  $A$ . Alors si et seulement si toutes ces conditions sont réunies, il en suivra le rejet des éléments du groupe  $B$  par ceux appartenant au  $A$ . Au début, les moyens tendront plutôt à être discursifs, pour à la fin être plus effectifs. Ayant statué tour à tour sur les natures de la cité, puis sur le regard que chacun porte sur la collectivité, nous allons nous focaliser sur ce que les enquêtes du physicien impliquent, soit le monde dans lequel nous évoluons.

Troisième section

---

## III – Épistémologie, ce dont nous parlons

---

## 7 – Définitions, raisons et conséquences

---

### 7.1 – Comment un peuple se conçoit

Ce qui a été posé jusqu'à maintenant, c'est en quoi la condamnation d'un Socrate par Athènes relève d'une systématique inhérente aux natures du philosophe et des régimes démotiques. L'hypothèse de départ s'est fondée sur le commentaire de l'accusé, commentaire qui implique que celui-ci s'attendait en connaissance de cause à ce verdict. La question qui se posait alors, c'était celle des possibilités entourant sa performance. Car son anticipation suppose *a minima* une forme de stabilité dans les affaires humaines. Le problème, c'est que ce postulat contredit ce que nous observons au quotidien, soit que tout change en permanence. Un homme diffère d'un autre, ou encore de lui-même au fil du temps, Athènes se distingue de Sparte, ou encore d'elle-même selon qu'elle soit une démocratie, ou une dictature, etc. La difficulté a été surmontée en notant que si certains comportements peuvent être déduits avant qu'ils ne se soient produits, c'est que les choses sont contraintes par leur constitution. Un être ne peut pas tout. Il y a des limites, ou autrement dit des dynamiques propres aux éléments impliqués dans les phénomènes. Et c'est d'ailleurs là ce qui permet de les identifier à travers le temps.

Ainsi, nous appréhendons le rejet du philosophe en tant qu'il est typique des cités gouvernées par ce qui semble plaisant à la majorité. Et si nous tenions la singularité de la prise de parole de celui-ci pour le facteur déclenchant des hostilités, c'est que le modèle éthique dont il fait la promotion apparaît froisser la sensibilité du grand nombre. Afin d'éprouver ce lien causal, la parole a été caractérisée en retenant trois points communs à tous les interlocuteurs. Soit, la pensée, le discours, et l'action. Le but était de pouvoir les comparer objectivement, et ce quand bien même ils prétendent une même chose, en l'espèce *être juste*, le tout pour déceler quelles interactions conduisent à tel ou tel développement. Sous cet angle, concevant la nature d'une parole en tant que rapport psychique au monde, deux principales sortes de citoyens ont été dégagées. D'une part, il y a les doriens, ils font ce qu'ils disent, et ce qu'ils affichent correspond au fond de leur pensée. Puis d'autre part, nous avons les ignorants, là l'expression publique n'est pas tenue de refléter la psyché, et s'ils l'estiment bénéfique, ils peuvent manquer à leurs engagements.

Partant de là, attendu que ces gens ne s'en réfèrent pas aux mêmes choses, et ce tout en s'exprimant pratiquement à l'identique, nous comprenons pour quelles raisons selon leur catégorie ceux-ci ne peuvent décidément pas s'entendre. Car si alors qu'une personne se prononce sur un sujet, son discours n'est qu'un moyen d'obtenir ce qu'elle vise, tandis que pour son interlocuteur, la chose en question est tout ce pour quoi ce dernier est prêt à mourir, leurs perspectives sont si éloignées que pareille divergence interdit de fait tout rapprochement entre eux. Nous avons donc là une contrainte régentant clairement les relations entre deux types d'êtres. Contrainte qui nous amène *in fine* à déduire que de telles combinaisons il en ressortirait un ensemble limité d'issues à l'exclusion d'autres. Pour exemple, il est peu probable qu'un peuple polarisé par ses sentiments acclame un philosophe qui les invective, etc.

Et de la sorte, il s'avère qu'en connaissant les limites physiques d'une personne, ou encore d'un groupe, nous sommes en mesure de décrire leurs comportements les plus fréquents. Ce qui par extension signifie qu'en étudiant les forces en présence dans la cité démotique, nous pouvons d'autant mieux apprécier ce qui occasionne si souvent le rejet du philosophe. Sachant qu'une majorité polarisée par son plaisir ne peut tolérer que durant un certain temps la promotion de valeurs éthiques la contrariant, il n'y a en fait que peu de marge. Soit la cité démotique se réforme afin de cadrer avec ce nouvel idéal, soit elle écarte celui-là même qui prétend la sauver d'un mal structurel. Cependant, il est important de préciser que la haine dont Socrate fut l'objet n'est pas seulement fonction de la nature du grand nombre. Et ce puisque l'accusé de par son attitude a aussi en partie contribué au dit processus.

En effet, le philosophe ayant une connaissance aigüe d'Athènes, il aurait pu tout simplement se garder d'égratigner un public qui était déjà peu enclin à le suivre. Alors, était-ce là une forme de provocation, ou encore le souhait de finir en martyr qui le motiva ? L'attitude d'un Socrate ne peut se comprendre qu'à l'aune de ses principes. Car en tant qu'homme de bien, celui-ci n'avait pas d'autres choix que de clamer ce qu'il savait être *vrai*. Qu'importe donc le risque encouru, ou l'infime possibilité de convaincre le plus gros de la masse. Et ce puisque ce qui compte en la matière, soit l'âme, vaut plus que les déconvenues éventuelles. Idée que l'on trouve synthétisée sous le précepte commandant qu'il vaut mieux subir une injustice que la commettre<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> « Il existe donc deux sortes de mal, commettre l'injustice et la subir, et nous déclarons que le plus grave de ces deux maux est de la commettre, alors que la subir est un moindre mal. » *Gorgias*, 509c, traduction Monique

Sous cet angle, nous saisissons qu'enseigner sur l'état du monde n'est pas neutre, et ce au sens où la démarche est teintée d'une valeur éthique qui orientera la politique de la cité. Ainsi, en exposant les choses telles qu'elles étaient, et non telles que le souhaitait Athènes, Socrate agissait bien. Et à ce titre nous estimons que le philosophe ne devait pas tempérer son discours au prétexte qu'il n'était pas au goût du public, car dénaturer son message, c'eût été accepter de (se) mentir. Soit se rendre coupable d'une forfaiture. Sachant qu'un auditoire privilégiant la raison aurait eu une toute autre réaction aux mêmes propos, nous soutenons que l'hostilité à l'endroit du philosophe n'est relative qu'à la polarisation d'un peuple abruti par les mensonges. Et si nous comprenons le phénomène de rejet en tant que combinaison de dynamiques pourtant opposées, c'est que nous connectons la mauvaise perception du discours socratique, d'une part à la sensibilité d'un genre de citoyens, et d'autre part à la fidélité d'un homme à son code éthique.

Après, il semblera excessif d'imputer à la parole d'un homme seul autant d'importance. La question étant de savoir comment alors qu'il est isolé en raison d'un discours spécifique, le philosophe pourrait dans le même temps perturber le fonctionnement de la cité ? Après tout il ne s'agit là que d'une proposition d'ordre moral, étrange certes, mais vu que tout un chacun doit se proclamer juste, il n'y a là rien qui ressorte véritablement de la normale. Comment donc ce personnage aux intentions louables aurait pu mettre en péril l'ensemble ? De par son écart avec le modèle en place, ce qui apparaît tenir exclusivement de la sphère privée chez le philosophe recèle en fait une forte charge politique contre le système démotique. Le raisonnement est le suivant. D'abord, nous posons que la valeur de vérité d'une parole est fonction de la polarisation d'un individu. Ainsi, aux yeux d'un philosophe la démocratie est l'une des pires constitutions, tandis que pour un sophiste, c'est l'une des meilleures, etc. Il en découle que si nous avons deux natures opposées de citoyens, alors leurs valeurs de vérités se contrediront. Après, les actes suivant des natures des paroles, nous tenons qu'autant un discours type affectera de telle sorte, autant le comportement attendant aura les mêmes conséquences, et que si le propos d'une personne en affecte une autre positivement ou négativement, l'attitude de la première aura le même effet sur la psyché de la dernière.



En guise d'illustration, nous citerons le cas de Socrate lorsque celui-ci rappelle son comportement irréprochable durant la dictature des trente, ou encore sous la démocratie. Ce qui nous apparaît, ce n'est pas seulement une critique implicite de ce qui était alors communément accepté. Et nous devinons trop bien que son comportement atypique ait causé une certaine gêne. Car le philosophe ayant eu *effectivement* raison, là où tous les autres étaient *visiblement* en tort, la comparaison peu flatteuse entre le philosophe et la masse ne faisait qu'invalider le discours du *Démos*. Sauf qu'il ne s'agissait pas seulement d'un inconvénient d'ordre psychologique, au sens où un regard culpabilise, ou encore humilie. Et ce puisqu'il y avait là un risque pour les ignorants de se voir condamner autrement qu'en conscience.

En effet, Socrate étant un citoyen de plein droit, nous tenons qu'il pouvait siéger au sein des institutions judiciaires, ce qui lui octroyait la possibilité d'influer au cœur de la machine sociale sur la fabrique du verdict. Si le philosophe présentait un réel danger pour l'ignorant, c'est d'abord en raison du fait que celui-ci ne pouvait être dupe des artifices visant à l'affecter pour biaiser son raisonnement. Car en tant que physicien, il bénéficie d'une connaissance sur les natures humaines, et par extension du pouvoir d'affecter des discours. Ce qui signifie qu'il pouvait d'autant éclairer ses concitoyens, et ce afin qu'ils ne se fassent pas abuser par des propos fallacieux. Dans ce schème, la puissance de la rhétorique est annulée par celle de la philosophie. Et secondement, nous posons que si le philosophe se déclare juste, c'est que de son côté il considère ses contradicteurs comme étant iniques. La valeur de vérité découlant de la nature de la parole, nous concevons ainsi tout ce que ses adversaires avaient à craindre de son vote, ou encore du spectacle qu'il offrit tout le long de sa vie. Puisque l'homme de bien aurait plus probablement jugé sévèrement les gens pour lequel le mot *justice* n'est qu'un leurre permettant d'achever un agenda peu honorable.

Maintenant, si les agissements du philosophe dérangent tant la société, c'est qu'en démontrant clairement qu'il sait ce dont il parle, et ce contrairement à la multitude, il condamne en creux un mode d'évaluation. Car là où le régime démotique argue que les sentiments indiquent la voie à suivre, un Socrate pointe du doigt que généralement c'est loin d'être le cas. Nous savons que certains des juges ont pu y voir une marque d'arrogance<sup>340</sup>, sauf que ce n'est pas là l'essentiel. Ce qui doit nous interroger, c'est ce qui manque au grand nombre, puisque si le physicien a pu savoir ce qui est raisonnable, ou convenable, c'est que pour commencer la ca-

---

<sup>340</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*, 32, traduction Eugène Talbot.

pacité à juger droitement est donné à tous. En effet, quand bien même nous cherchons à mettre en évidence des différences de natures, nous conservons cependant à l'esprit que les individus participant de part et d'autre au cycle appartiennent toujours à une seule espèce. En théorie, les ignorants sont donc censés pouvoir faire de même que le philosophe, et ce parce qu'en tant qu'êtres humains ces premiers ont en partage une seule constitution avec ce dernier. Constitution qui se résume principalement à la combinaison d'une âme à un corps.

Si donc un homme a pu évaluer correctement ce qui était bien ou mal en diverses situations, c'est que c'était du domaine du faisable. Sous cet angle, considérer sa performance comme extraordinaire ne peut s'entendre que sur un plan statistique. Et ce puisqu'à proprement parler Socrate n'a pas accompli de miracle, il a seulement formulé ce qui lui semblait juste au regard de ce qu'il savait des natures. Dans ce cadre, si nous reconnaissons aux performances du philosophe un caractère hors-norme, c'est donc seulement en comparaison. C'est que ce dernier s'efforce de tendre vers le divin en faisant le meilleur usage de son potentiel<sup>341</sup>. Soit en polarisant son âme par la raison, et ce contrairement à la majorité de ses congénères qui eux axent leurs choix sur ce qui leur fait plaisir. La question pour un peuple conscient de ses errements répétés serait alors de comprendre pourquoi la majorité échoue si souvent, là où un homme triomphe singulièrement quand il est à contre-courant.

Ainsi, lorsque le philosophe se distingue du grand nombre en raison de sa conduite irréprochable, nous saisissons que sa parole au sens large n'est pas qu'un frein psychique, mais aussi matériel pour la cité. Car en refusant de s'aligner sur ce que dicte la norme, le philosophe entrave effectivement la conduite de l'ensemble. Pour en revenir à l'exemple de l'ordre relatif à Léon de Salamine, en refusant d'exécuter un ordre qu'il estime condamnable, nous notons que Socrate met concrètement un coup d'arrêt au pouvoir en place. Ou lorsqu'il s'agit de s'opposer à la condamnation des généraux n'ayant pas récupéré les corps, là aussi nous observons que l'attitude du philosophe se confronte à la foule. Quand bien même ces entreprises ne sont pas toutes couronnées de succès, reste sur le long terme un modèle qui démontre toute sa pertinence. Et ce en exposant que la vérité du moment, ou encore celle des sentiments est loin de garantir le bonheur auquel chacun de nous aspire.

---

<sup>341</sup> « (...) le philosophe, justement parce qu'il vit en harmonie avec ce qui est divin et ordonné, devient lui-même divin et ordonné, mais seulement dans la mesure où cela est possible à un être humain. » Giovanni Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*, in *Etude sur la République de Platon*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 60.

Dans ce cadre, ce qui pour beaucoup s'apparente à de l'arrogance constitue pour nous en fait une forme de résistance qui n'est pas sans incidence sur l'évolution du reste de la communauté. D'autant nous tenons qu'on peut influencer le peuple en menaçant, ou en cajolant un certain nombre individus, d'autant nous posons que le philosophe peut changer la donne en démontrant *in vivo* que l'on peut se dresser contre les tyrans, ou les cris de la foule. Car être dans le vrai, ou son bon droit, c'est tout autre chose que d'avoir l'assentiment des plus forts, ou de céder à la pression de l'actualité. Sous cet angle, nous comprenons que si le discours du philosophe provoque un tel embarras, c'est que son contre-modèle ne fait pas que condamner en creux un système, il le surpasse. Et à compter du moment où ce constat infuse dans certaines strates de la société, le régime démotique peut craindre pour son existence.

De la sorte, nous regardons les jeunes socratiques lorsqu'ils harcèlent les supposés garants du bonheur comme une sorte de renversement de l'ordre établi. Et ce car en interrogeant le degré de connaissance de ceux-là mêmes qui contrôlent la cité, ils renvoient médiatement ces derniers à leur incapacité à bien gouverner. En effet, comment alors qu'une personne ne connaît pas la nature des hommes, ou celle de la cité, ou encore la vertu, celle-ci pourrait conduire au mieux la communauté ? Comment donner du crédit aux personnes qui se sont trompées alors qu'elles prétendaient savoir ? Quand Socrate invalide les propos de Mélétos, nous comprenons que la parole du premier ne vise donc pas uniquement un citoyen en particulier, mais bien le système tout entier. Le problème, c'est la doxa. Quand bien même ce dernier représente la masse, le philosophe estime que son discours ne vaut rien, car celui-ci ne relate pas les faits, mais seulement les désirs d'ignorants. Ce qui est questionné, c'est donc non seulement un mode de fonctionnement, mais aussi la façon d'évaluer ce qui est bon au mauvais pour le peuple.

Nous venons de rapporter le pouvoir d'une parole sur les psychés à la polarisation des individus, pour ensuite noter que ladite conséquence est transférée dans la sphère effective, et ce afin d'établir que les actes matérialisent les différences d'orientations éthiques. Ayant posé que la nature d'une parole implique une conduite spécifique, si un genre de discours porte atteinte à une certaine catégorie, alors nous tenons que le comportement qui en suit dérangera d'autant. Ce qu'il nous faut à présent comprendre, c'est comment alors qu'elle est minoritaire, une certaine parole peut déstabiliser un système dont la dynamique normalement ne peut être infléchie que par le grand nombre. Afin d'achever notre explication, nous mettrons en avant deux facteurs. Ainsi, nous traiterons en premier lieu de la publicité exceptionnelle dont béné-

ficie le philosophe, puis nous nous intéresserons au fait que Socrate incarne une mouvance qui dépasse de loin sa personne.

Nous supposons d'abord que c'est son degré d'exposition particulièrement élevé qui fait que le désordre occasionné par ses prises de parole prenne de telles proportions. Car d'autant un citoyen lambda passera inaperçu, d'autant un autre atypique attirera d'autant plus l'attention qu'il sort du rang. Après, nous comprenons que ladite notoriété dont il bénéficie est relative à sa pratique spéciale de la parole, et ce tout comme l'ensemble des sophistes. Et même si cela peut nous apparaître contre-intuitif, nous avons déjà souligné qu'à ce titre le grand nombre rangeait le philosophe dans la même catégorie que ces derniers<sup>342</sup>. Ici, c'est donc son degré de connaissance des natures humaines qui en fait un personnage central de la cité<sup>343</sup>. Le langage permettant de contrôler les âmes, il est tenu que plus une personne maîtrise cet outil, plus elle est en mesure d'influer sur l'ensemble. D'ailleurs, ses ennemis ne s'y trompent pas, et n'hésitent pas à cibler ce trait précis pour arguer de sa dangerosité auprès de la jeunesse. Et ce puisque nous aurions côte à côte un personnage des plus puissants qui fréquenterait la population la plus sujette à la manipulation. Pour finir sur le sujet, nous souligneront qu'il apparaît aux partisans de la démocratie que c'est la qualité des individus qui l'emporte sur la quantité. Ce qui pour le moins contredit l'idée qu'il faille compter les voix plutôt que les peser afin de décider de l'avenir de la cité<sup>344</sup>.

Ensuite, si le discours du philosophe menace de tout chambouler, c'est que la tension inhérente aux natures des êtres est représentative de la polarisation de la cité. Polarisation que

---

<sup>342</sup> « C'est qu'en effet il n'y a rien de fondé là-dedans, (...), si vous avez entendu dire que j'entreprends l'éducation des gens et que j'y gagne de l'argent, cela non plus n'est pas vrai. » *Apologie de Socrate*, 19d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>343</sup> « Le fait qu'il ait été la figure centrale d'une pièce d'Aristophane, en 423, confirme qu'il jouissait dès cette époque – il avait alors 46 ans – d'une grande notoriété. » Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. 1 *Vie et mort de Socrate*, PUF, 2004, p. 8.

<sup>344</sup> « Le suffrage universel est une mauvaise plaisanterie si la voix du savant le plus éminent ne vaut pas plus que celle de l'analphabète. » Thomas Mann, *Considération d'un apolitique*, Introduction, trad. J. Naujac et L. Servicen, Grasset & Fasquelle, 2002, p. 11. « Quand le suffrage universel correspond au comble de la sagesse, on ne pèse pas les voix, on les compte. Cette façon immorale de parvenir au but, il faut que mes élèves en reconnaissent l'immoralité. » *Politique*, p. 235. Ici, j'ai directement repris la formulation de Thomas Mann afin d'illustrer la raison pour laquelle les conceptions respectives des philosophes et des démotiques les rendent irréconciliables. Même s'il est question d'un tout autre contexte social et politique, il n'en demeure pas moins la persistance d'un rapport, ou pour être plus précis d'une distance qui serait en quelque sorte l'indépassable de la relation entre le philosophe et l'ignorant. « S'il s'agit d'une égalité mathématique ( $x=y$ ), on se trouve alors dans un modèle démocratique ; s'il s'agit d'une égalité géométrique ( $A/B = C/D$ ), on se trouve alors sur un modèle aristocratique, (sur cette distinction cf. Platon, *Les Lois*, VI, 756e-758a, et Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V 6, 1131a-b). Or, Platon, qui dénonce le premier type d'égalité, fait l'apologie du second (*Lois* VI, 757b-c, *Lettre VII*, 351a) ». Luc Brisson, *Lettre VII*, Introduction, Flammarion, 1994, p. 143.

concevons être à l'image de celle de n'importe quelle âme. Nous avons donc en fait deux forces d'*égale* puissance, en l'espèce la doxa et l'épistémè, forces qui luttent pour le contrôle effectif de la cité, tout comme le plaisir dispute la conduite du corps à la raison. Et ce au sens où chacune d'entre elles peut décider du sort de la communauté. Cela ne signifie pas que les deux ont les mêmes probabilités de l'emporter car plusieurs facteurs sont favorables aux constitutions démotiques. Nous pensons ici principalement à la proportion des polarisés. Et ce puisque si les conditions idoines sont réunies, il est plus probable d'assister à tel ou tel développement à l'exclusion d'autres. Reste qu'en théorie comme en pratique l'éventualité de voir basculer la situation vers un tout autre type de régime demeure prégnante tant qu'un homme se dressera en public pour indiquer cet autre possible.

Sous cet angle, nous comprenons que ladite tension n'est donc pas du fait des seuls individus, mais qu'elle est aussi caractéristique de l'appartenance à des groupes. Groupes si opposés que la coexistence de leurs éléments respectifs implique généralement une multiplication des conflits. Si les choses prennent de telles proportions, c'est que ces groupes incarnent au niveau de la cité les pôles qui contrôlent les âmes. Pôles que nous tenons comme étant de force égale, et ce en terme de possibilités, car à compter du moment où il y en a deux, il y a de fait l'éventualité qu'une part puisse primer sur l'autre. Si la tension est grande, et ce en dépit d'un déséquilibre quantitatif pour ce qui est des interlocuteurs, c'est que le risque de voir l'une ou l'autre l'emporter demeure réelle tant qu'elles peuvent lutter pour imposer leur conception des choses. Dans ce schème, nous posons que la lutte pour imposer sa *vérité* est à l'image de ce qui se trame dans les psychés. La question à l'échelle de la cité étant de savoir si celle-ci saura vaincre ou sera vaincue par le pire<sup>345</sup>.

L'enjeu de chaque procès étant donc au fond celui de la sauvegarde de la cité telle qu'elle est au moment donné, nous saisissons qu'une mise en cause aussi radicale ne peut passer. D'une part parce que personne ne peut accepter d'être qualifiée d'injuste sous peine d'être exclue<sup>346</sup>. Et d'autre part, en raison de ce qu'implique le discours socratique à une plus grande échelle, soit une révolution systémique au cas où sa valeur de vérité est adoptée. Ainsi, de par la gravité des accusations portées à son encontre, nous convenons que la majorité était en quelque

---

<sup>345</sup> « (...) bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est le meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement, et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement affirment qu'ils se sont laissés vaincre par le plaisir, (...). » *Protagoras* 354c, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>346</sup> *Ibid.*, 322c-d.

sorte en état de *légitime défense* en condamnant Socrate. Certes non au sens où le peuple aurait été victime d'une attaque pernicieuse visant à saper les fondements de la cité, mais au vu de l'éthique la plus répandue. Car si la foule n'avait pas d'autre choix que faire obstacle au philosophe, c'est que sa définition du bien entrainait clairement en contradiction avec celle de ce dernier. Et que partant de ce constat, Athènes ne pouvait plus longtemps tolérer en son sein un discours qui pouvait amener à l'éviction du régime. En effet, sachant que plus longtemps une parole est diffusée, plus elle est en mesure de changer les us et coutumes, la publicité à grande échelle d'un modèle concurrent portait en germe la fin du régime.

Ainsi, au de-là d'une question de conquête du pouvoir, ou encore d'impunité, ce qui est posé, c'est bien celle de la vision du monde à adopter. Et partant de ce constat, il semble que si la tension grandissante entre les représentants de pôles tout à la fois sociaux et psychiques nécessite sur le long cours le rejet de ceux mis en minorité, c'est que plus ces groupes montent en puissance, plus les modes de vies de leurs éléments respectifs deviennent incompatibles. Nous observerons d'abord des frictions d'ordre privé, une personne en vient à critiquer ou approuver son voisin selon sa définition du bien. Puis, chacun au fil du temps tissera un réseau qui lui est propre, soit en excluant et intégrant les individus au regard de leur morale. Ainsi se trouveront deux ligues de citoyens luttant pied à pied afin de façonner la réalité discursive dans le but de déterminer l'éthique qui servira de norme pour régenter la société.

Après avoir exposé dans un premier temps les natures de la cité, puis en second lieu l'éthique, je voudrai m'attacher à l'épistémologie, et ce en me focalisant sur le rôle qu'occupe la définition chez le philosophe<sup>347</sup>. Car en ce domaine, et ce tout comme pour son apologie, d'autres fins que celles qui sont obviees peuvent être assignées à sa pratique. Nous avons vu comment l'accusé détourna son procès pour en faire une tribune politique, soit d'une part pour condamner sa cité, et d'autre part dans l'idée de recruter de futurs philosophes. Il nous reste maintenant à découvrir ce que peut bien accomplir Socrate en définissant. Dans cette optique, ce qui va nous occuper en priorité, c'est n'est pas tant leur contenu que les conditions entourant leur génération. Comment une personne définit une chose ? Comment évalue-t-elle en retour celles qui lui sont proposées ? Comment une communauté censée mettre sur un pied d'égalité toutes les paroles parvient à hiérarchiser les définitions lorsqu'elles sont débattues ? Ya-t-il une con-

---

<sup>347</sup> « Convaincre le lecteur (...) que la pensée, la connaissance, l'éthique, la politique, l'histoire, l'être, selon le cas, sont en jeu dans l'enchaînement d'une phrase sur une phrase. » Jean-François Lyotard, *Le Différend, Fiche de lecture*, Les Edition de Minuit, 1983, p. 11.

nexion entre l'accès au pouvoir et la capacité à imposer sa conception ? Et si oui, quels facteurs sont à prendre en compte ? Ce qui est encore visé à travers cette problématique, c'est la question du rejet du philosophe. Le tout étant de savoir dans quelle mesure la condamnation résulte de performances tout à la fois personnelles et collectives.

Ainsi, l'entreprise à venir nous posera des problèmes tant d'ordre épistémologique, technique que politique. D'abord, nous regarderons la définition non plus seulement comme un exercice pédagogique mais aussi civique. Et ce au sens où apprendre à un enfant à parler, c'est lui dicter implicitement comment vivre. Ce sera là l'occasion de concevoir la réalité discursive tant sous son aspect individuel que collectif. Dans ce cadre, nous approcherons le caractère éthique de la définition, ainsi que ses incidences politiques. Ensuite, il sera justifié d'une utilisation autre que celle faite auparavant des termes *doxa* et *épistémè*. Le changement de registre nous permettra de basculer d'une approche éthique de la définition à une autre épistémologique. Et ce pour appréhender sous un autre angle la condamnation du philosophe. La question ne sera plus seulement de savoir si la définition fait plaisir, mais de saisir comment elle fait autorité. Enfin, nous éclairerons la charge révolutionnaire que recèle une activité pourtant si banale lorsqu'elle est pratiquée par un physicien. Et ce en démontrant que l'accès au pouvoir est relatif au fait d'imposer ses définitions au plus grand nombre.

Ce qui nous avait intéressé jusque-là, c'était la nature de la parole en tant qu'elle nous permettait d'expliquer un cycle dans son entier. Ce sur quoi nous allons nous concentrer, c'est sur la façon dont un peuple se conçoit. Dans ce chapitre, la focale va porter sur ce que nous effectuons à chacune de nos prises de parole, soit définir. Ainsi, nous nous attacherons à embrasser ce qu'implique la circulation des définitions entre les différents citoyens. Le problème est éminemment éthique, et ce puisque traduire un comportement revient déjà à définir ce qui est bien ou non. Nous avons déjà vu que la polarisation psychique de l'individu influait sur son interprétation. Alors dans cette droite ligne, ce que nous allons tenter de saisir, c'est comment cette activité particulière permet à une communauté de fixer des normes comportementales. Sous cet angle, la réalité discursive d'une cité sera appréhendée comme étant l'ensemble des définitions que cette dernière aura su produire. Réalité qui pèse aussi fortement, sinon plus, sur la conduite des individus que n'importe quelle autre donnée matérielle. Et ce puisque ce sont les définitions des choses qui encouragent ou inhibent les agents selon leur nature respective. En résumé, il s'agira de poser comment les définitions fonctionnent en tant que lois implicites.

La question est à présent de savoir comment une personne fabrique sa définition. Chez les ignorants nous savons que c'est la notion de plaisir qui est un facteur important. Mais cela ne nous explique pas pour autant comment une âme de ce genre évalue entre plusieurs définitions souhaitables celle à ses yeux qui lui conviendra le mieux. De plus, de par sa nature inavouable, le processus de conviction ne peut passer par l'exposé brut de la motivation. Bien au contraire, il faudra tout un agencement rhétorique pour cacher ce qui est le principal intérêt du citoyen. Pour ce qui est du physicien, ce qui demandera à être découvert, ce sont les préceptes guidant son choix lorsqu'il élabore la définition d'une chose. Ce qui sera donc ici visé de près chez tous nos protagonistes, ce sont les conditions entourant la construction de leurs argumentaires. En clair, comment une personne se persuade tout en convaincant de la pertinence d'une définition. Nous savons que l'enquête au niveau individuel relève de l'éthique, et que connectée à l'ensemble de la collectivité de la politique. Ce qui nous intéressera dans ce chapitre, c'est aussi de saisir comment tout cela explique le rejet du discours philosophique en démocratie. Reste qu'avant d'en arriver à ce point, il nous faut en premier élucider le lien qu'il y a entre le fait d'apprendre à parler et savoir vivre en société.

« Socrate – Quand tu dis « usage » crois-tu vouloir dire autre chose que « convention » (Ἔθος δὲ λέγων οἶει τι διάφορον λέγειν συνθήκης;) ? Par « usage » entends-tu autre chose que ceci (ἢ ἄλλο τι λέγεις τὸ ἔθος) : quand moi, je prononce telle chose je pense telle autre et tu reconnais, toi, que c'est ce que je pense (ὅταν τοῦτο φθέγγωμαι, διανοοῦμαι ἐκεῖνο, σὺ δὲ γινώσκεις ὅτι ἐκεῖνο διανοοῦμαι;) ? N'est-ce pas ce que tu veux dire ? Cratyle – Si. »<sup>348</sup>

C'est la demande de précision du terme ἔθος par Cratyle qui amène le commentaire de Socrate. Et nous avons là dans son expression la plus simple, la définition d'un usage sain de la parole. Je dis un mot afin d'indiquer à mon interlocuteur la chose à laquelle je veux la mettre en rapport (*quand moi, je prononce telle chose je pense telle autre et tu reconnais, toi, que c'est ce que je pense*). Au-delà de l'aspect purement linguistique de la démarche qui présente un intérêt de par son côté avant-gardiste lu à côté de Saussure<sup>349</sup>, ce qui va nous occuper, c'est

<sup>348</sup> *Cratyle*, 434e, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

<sup>349</sup> « (...) : la langue est une convention, et la nature du signe dont on est convenu est indifférente. [...] Entre tous les individus ainsi reliés par le langage, il s'établira une sorte de moyenne : tous reproduiront – non exactement sans doute mais approximativement – les mêmes signes unis aux mêmes concepts. » Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistiques générales, Introduction, 2. Place de la langue dans les faits de langage*, Payot et Rivage, 2005, p. 27-29.



le caractère socialisant de la manœuvre. Car pour le philosophe, il apparaît qu'au-delà de l'acquisition d'un bagage lexical, apprendre à parler consiste d'abord à découvrir comment savoir vivre en société. Et ce puisqu'il est entendu que la vie en commun est possible non seulement grâce à une attribution commune de mots aux choses, mais aussi parce qu'il y a en partage une pratique du quotidien. Soit une convention (συνθήκη).

Dans ce schème, il est entendu que l'accord préexiste à nos interlocuteurs, sans quoi ces derniers n'auraient pas pu échanger leurs pensées. La langue se conçoit en tant que potentialité dont la parole est l'actualisation. Inerte, la parole c'est de la langue. Et par langue, j'entends le lexique, ainsi que les règles d'utilisations de ce même lexique intégrées par un ensemble d'individus. La compréhension mutuelle nécessite donc en amont que des gens se soient réunies pour décider quel terme sera rattaché à telle ou telle chose, puis ensuite la conservation par la pratique des dites décisions sur ce registre. Et sous cet angle, nous concevons les différents interlocuteurs tout à la fois comme des héritiers, ainsi que les transmetteurs de valeurs dont il nous faudra préciser les natures<sup>350</sup>.

Pour rappel, si la parole est l'outil privilégié dans la résolution des conflits, c'est qu'elle seule est acceptable pour régler les contentieux. Le pacte est le suivant ; nous déciderons de ce qui est souhaitable en nous exprimant dans les limites du cadre fixé par les moyens adéquats, soit les discours. Parler, c'est donc refuser de se comporter comme une bête pour imposer sa volonté. Et sous cet angle, il apparaît que l'apprentissage d'une langue ressort de l'éthique. Tenant que ce qui importe en ce domaine ce n'est pas tant d'avoir du vocabulaire que de savoir vivre selon les codes promulgués par la cité, nous tenons que personne ne saurait être juste en ne sachant pas s'exprimer correctement. Et conscient de cela, nous posons que la parole est un legs qui n'est pas exclusivement de nature lexicale, mais qui ressort aussi du sociale. Car même lorsque je suis seul, ma parole est une référence directe à l'usage propre de la communauté qui me l'aura transmise.

---

<sup>350</sup> « (...), les sociologues ont constamment souligné l'existence d'un ordre des relations, né des interactions des membres d'une société et indépendant de leurs caractéristiques individuelles, qui, par la contrainte qu'il exerce, oriente leur comportement. L'objet propre des sociologues est d'expliquer la nature de cet ordre et, en particulier, les processus qui rendent compte de sa diversité et de son changement, [...]. Dans cette perspective, le langage est considéré comme un facteur d'intégration ou de division ; comme le principal moyen de transmission culturelle ; comme le porteur en quelque sorte des gènes sociaux. » Basil Bernstein, *Langage et classes sociales, Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Chap. 5 – *Une approche sociolinguistique de l'apprentissage social*, traduction Jean-Claude Chamboredon, Les Editions de Minuit, 1975, p. 120.

Si nous regardons étymologiquement le mot ἔθος, nous remarquons que *coutume, habitude, usage, mœurs* ont des significations connectées à l'idée de *ce qui est propre à soi*<sup>351</sup>. Et que de cette même racine sont tirées ἐθίζω (habituer à)<sup>352</sup>, ἐθική (science des mœurs), ἔθνος (nation, peuple)<sup>353</sup>. Sous cet angle, ce qui définit la nation c'est son patrimoine éthique. Patrimoine qui en tant qu'il lui est spécifique la distingue de toutes autres. En effet, chaque conception du bien induisant son lot de pratiques, chaque cité se trouvera à adopter la législation convenant à sa propre définition de la justice. Et c'est en cela que l'observation de Socrate est d'autant plus pertinente qu'elle nous instruit du fait que parler, c'est aussi s'assurer par un jeu de connivences du comportement d'autrui. Dans ce schème, si nous nous exprimons, c'est également afin de savoir ce que nous pouvons ou non faire, et avec qui. Partant de là, si un mot se doit de relater à une chose donnée selon un usage convenu, alors tout discours appert être un maillage représentatif de la réalité telle qu'elle est conçue par une communauté<sup>354</sup>.

« Celui-ci, en liant les verbes et les noms, donne ainsi des indications sur les choses, aussi bien sur celles qui se produisent, que sur celles qui ont été produites ou qui se produiront (περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων), et non seulement il leur applique une détermination (καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον), mais aussi qu'il achève quelque chose (ἀλλά τι περαίνει). C'est pour cela que nous proclamons que non seulement il nomme (Διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἴπομεν), mais aussi qu'il « lie », et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de « discours » (καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τοῦτοφ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον). »<sup>355</sup>

Au-delà du niveau de complexité induit de par sa composition, un discours étant fonction de la signification des mots le constituant, ce dont il est question, c'est de la finalité des paroles. Car nous comprenons qu'il ne s'agit plus seulement de communiquer une pensée selon une

<sup>351</sup> « E comparé au latin *se* ; (...). ἔθος, coutume, habitude, usage, mœurs : littéralement ce qui est propre à soi ; comparer à *suesco, suestus* (d'où désuet). » F. Martin, *Les mots grecs*, Hachette, 1990, p. 54. Cf. l'entrée ἔθος dans le Bailly, Hachette, 2000, p. 581.

<sup>352</sup> « 1. Habituer, accoutumer, Xénophon, *Mémorables*, 2, 1, 2, Platon, *Ménon*, 70b. » *Ibid.*, p. 580.

<sup>353</sup> « Toute classe d'êtres d'origine ou de condition commune, (...) » *Ibid.*, p. 581.

<sup>354</sup> « Le langage est pour l'homme un moyen, en fait le seul moyen d'atteindre l'autre homme, de lui transmettre et de recevoir de lui un message. Par conséquent le langage pose et suppose l'autre. Immédiatement, la société est donnée avec le langage. La société à son tour ne tient ensemble que par l'usage commun de signes de communication. Immédiatement, le langage est donné avec la société. Ainsi chacune de ces deux entités, langage et société, implique l'autre. Il semblerait que l'on puisse et même qu'on doive les étudier ensemble, les découvrir ensemble, puisqu'ensemble elles sont nées. Il semblerait aussi qu'on puisse et même qu'on doive trouver de l'une à l'autre, de la langue à la société, des corrélations précises et constantes, puisque l'une de l'autre sont nées de la même nécessité. » Émile Benveniste, *Problème de linguistique générale*, II, Chap. VI, *Structure de la langue et structure de la société*, Gallimard, 1974, p. 91.

<sup>355</sup> *Le Sophiste*, 262d, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

convention, mais d'inciter à tel ou tel type d'action (καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλά τι περαίνει). Ici, il est entendu qu'il y a différentes façons de tisser des liens, et que la forme qu'aura su donner un orateur à son discours reflétera sa psyché. En clair, le choix des mots peut être assimilé à une injonction éthique<sup>356</sup>. Et pour soutenir cette interprétation, nous pouvons nous en référer au champ sémantique de περαίνειν, champ qui comprend la notion de limite<sup>357</sup>. Ainsi d'autant le mot sert à indiquer une chose, d'autant le discours vise à en limiter l'interprétation. Action locutoire qui revient à conditionner le comportement de son destinataire. Il en suit que le discours d'une personne ne lui sert pas seulement à transmettre une référence à une chose, mais aussi à lui signaler une note d'intention. Le raisonnement est le suivant. Si la personne a choisi de me présenter les choses de la sorte, c'est qu'elle voulait m'indiquer ses attentes, soit sa nature.

## 7.2 – Exposition des âmes

« Protagoras – Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, (...) ; à chacune de ses paroles, à chacun de ses actes, ils lui apprennent et lui expliquent que ceci est juste (παρ' ἕκαστον καὶ ἔργον καὶ λόγον διδάσκοντες καὶ ἐνδεικνύμενοι ὅτι τὸ μὲν δίκαιον), cela est injuste (τὸ δὲ ἄδικον), ceci est beau, cela laid, ceci pieux, cela impie, et fais ceci (καὶ τὰ μὲν ποίει), ne fais pas cela (τὰ δὲ μὴ ποίει) ! »<sup>358</sup>

« Nous exhorterons ensuite les nourrices et les mères à raconter aux enfants les histoires que nous aurons choisies et à façonner leur âme avec ces histoires, bien plus qu'elles ne modèlent leur corps quand elles les prennent entre leurs mains. »<sup>359</sup>

Ce qui justifie la poursuite de l'analyse de la parole par celle de la définition, c'est que le mécanisme concourant à la génération des discours en passe par cette phase élémentaire. Je dois

<sup>356</sup> « La forme des relations sociales détermine les choix faits par le locuteur parmi les possibilités linguistiques ; ceux-ci à leur tour déterminent les comportements. [...], lorsque l'enfant parle, il modifie volontairement le champ des stimuli qui l'entourent et que ces modifications se répercutent sur son comportement. (...), dans l'apprentissage du langage, les formes du langage parlé généralisent et renforcent des types particuliers de relations avec l'environnement et créent ainsi, au niveau individuel, des structures de significations particulières. [...] Selon cette perspective, la structure sociale transforme les possibilités linguistiques en code spécifique. Celui-ci suscite, généralise et renforce les relations nécessaires à la perpétuation. » Basil Bernstein, *Langage et classes sociales – codes sociolinguistiques et contrôle social*, Chap. 3 – Codes linguistiques, phénomènes d'hésitation et intelligence, traduction Jean-Claude Chamboredon, Les Editions Minuit, 1975, p. 69.

<sup>357</sup> Edouard des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 414.

<sup>358</sup> *Protagoras*, 325c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>359</sup> *République*, II, 377c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

définir ce que me dit mon interlocuteur pour comprendre ce qu'il veut me communiquer. Et dans le même temps, j'en déduis que s'il formule les choses de la sorte, c'est pour exposer sa polarisation. Dans ce cadre, ce qui vaut, c'est l'aspect éthique induit par l'apprentissage d'une langue. Et ce puisque la formation de citoyen n'est pas forgée par le seul emmagasinement de définitions, mais ce qu'implique l'intégration d'un lexique donné, soit le regard d'une société. En t'enseignant comment parler, je ne t'indique pas seulement la signification des mots, mais aussi l'attitude souhaitée par la communauté à l'endroit des choses désignées. L'étape est d'autant plus importante qu'elle contribue tant à la conception qu'un peuple se fait de lui-même, soit sa réalité discursive, qu'à l'intégration du nouveau venu. Sous cet angle, la réalité discursive apparaît être constituée par l'ensemble des injonctions dont elle est porteuse. Et en tant que ces définitions affectent chacun selon sa nature, nous pouvons soutenir que celles-ci décident de la politique actuelle de la cité.

La phase que nous venons de décrire sera considérée comme étant passive pour l'apprenant, et ce en comparaison de la phase suivante qui sera qualifiée d'active. Car une fois qu'un citoyen a intégré suffisamment de notions pour pratiquer la langue et connaître le minimum requis de savoir-vivre, ce premier se trouve partie prenante. Et si nous pouvons poser que sa relation à l'ensemble prend un tour actif, c'est qu'il conçoit lui-même ses définitions. Définitions qui seront une claire indication de son degré d'acceptation des différentes normes en vigueur dans sa cité. Dans l'extrait du *Protagoras*, il est entendu que l'apprentissage d'une langue s'apparente en fait à de l'éducation civique. Et ce puisqu'il est posé qu'en s'exprimant chaque personne invitait l'enfant à se référer aux choses ainsi qu'au regard à porter sur celles-ci. Il ne suffisait pas tant que tu comprennes ce que je veux te dire, que ce que je veux que tu fasses ou non en telle ou telle occasion. Ici, ce qui prime quand nous parlons, c'est autant la délivrance du message, que la conservation d'un modèle éthique. Et en cela, personne ne demande l'avis du nouveau entrant dans le système, il doit se conformer à ce qui lui est inculqué. L'enfant ne disposant ni des outils conceptuels, et encore moins de la position sociale pour se dresser contre l'ordre établi, il ne pouvait faire guère autrement.

Cependant il pourra être dit qu'avant de posséder pleinement la maîtrise du langage, ainsi qu'une certaine autonomie, que l'enfant contribuait déjà à la réalité discursive. Ne serait-ce déjà parce qu'il était un sujet de conversation. Il attendrissait, passionnait, etc. son entourage selon les projets qu'il formait pour lui. Et en cela, on peut reconnaître qu'il influait sa plus proche sphère. Reste que son rôle était celui d'un simple figurant, non d'un acteur de premier

plan, et ce parce que sa publicité était bien trop rudimentaire pour changer la donne. Un enfant peut pleurer ou crier pour apitoyer, ce n'est pas pour autant qu'il va altérer la réalité discursive de sa cité, peut être infléchira-t-il sa plus proche sphère, mais l'incidence est bien trop minime pour être prise en compte. Ici, le nouveau entrant ne fait pas preuve d'éthique, il s'agit juste pour lui de mettre en place la stratégie la plus propice à la satisfaction de ses besoins. Pleurer en criant pour obtenir de l'aide, à manger, etc. En ce sens, l'éducation est pensée en tant qu'elle nous éloigne du stade animal. Il lui faut apprendre à parler pour saisir quel type de discours est toléré pour arriver à vivre parmi les siens. C'est donc seulement une fois éduqué et suffisamment âgé que le locuteur en passe à être tout à la fois un agent et un patient de la parole. Et ce vu qu'à présent il est autant en mesure d'altérer que stabiliser l'image que la société se fait d'elle-même.

Ainsi, dès lors que l'éducation est achevée, il est attendu du citoyen qu'il transmette les valeurs dont il est à présent dépositaire. Là, nous en sommes à un stade où l'individu ne donne donc plus seulement la référence idoine de telle ou telle chose, mais aussi son évaluation éthique. C'est ce qui se déduit des propositions du philosophe, propositions qui s'inscrivent dans le cadre de son projet politique. Ainsi, lorsque Socrate fait mention d'exhortes, ou de choix quant aux *histoires* à raconter aux enfants, il est posé que l'apprentissage de la citoyenneté n'a rien d'automatique. D'abord, il est compris que les histoires ne valent pas seulement par la distraction qu'elles peuvent apporter, mais aussi par le regard transmis sur les événements relatés, soit la morale.

Nous savons que la réalité discursive ne pèse pas sur les comportements uniformément, et ce parce que la réception des discours dépend de la polarisation du destinataire. Et sous cet aspect, chaque type d'âme induit une appréciation diverse du modèle éthique privilégié par le système en place. Certains y adhéreront, alors que d'autres s'en défieront. Si le philosophe s'inquiète des discours qui viendront nourrir l'enfant, c'est qu'ils auront une incidence sur la forme adulte qu'il prendra. Et c'est en cela que le rôle du citoyen est primordial durant la phase d'apprentissage des codes éthiques par la transmission de ceux linguistiques. Car en tant que pédagogue, de par son évaluation celui-ci fait évoluer un individu asocial en citoyen, puis affecte des sphères privées, et *in fine* la cité dans son entier. Ce que je voudrai à présent, c'est nous focaliser sur ce que l'on découvre en définissant.

« Thrasymaque – Qu'est-ce donc, dit-il, que ce bavardage qui s'empare de vous depuis déjà un moment, Socrate ? Et pourquoi faire l'idiot, en vous faisant les uns aux autres des courbettes ? Si vraiment tu es désireux de savoir ce qu'est le juste, ne fais pas seulement qu'interroger et ne mets pas tout ton honneur à engager une réfutation chaque fois qu'on te répond quelque chose. »<sup>360</sup>

« Calliclès – Cet individu-là ne cessera jamais de parler pour rien ! Dis-moi, Socrate, ne te sens-tu pas un peu gêné, à ton âge, de faire la chasse aux mots ? Quand on fait un lapsus, tu sautes dessus comme si c'était un cadeau des dieux ! »<sup>361</sup>

C'est parce qu'il nous apparaît clairement que définir à un interlocuteur une chose, c'est tout à la fois lui proposer une référence, mais aussi lui indiquer notre regard, que ces deux passages prennent toute leur importance. Ici, nous retrouvons l'une des critiques que Socrate aura souvent essuyées, soit le manque de pertinence de son questionnement. Ce que ses contradicteurs lui reprochent, c'est le fait de détourner les mots de leur usage quotidien. Pour eux, les demandes de précision quant au sens des mots employés tenaient de l'artifice. Et la manœuvre apparaissait d'autant plus spécieuse, qu'elle semblait avoir pour seul but de perdre ses interlocuteurs afin d'emporter le débat. Pour saisir l'opposition à ses détracteurs, nous devons nous placer dans la perspective du physicien. Et partant de là, son attitude tatillonne s'expliquera de par la véritable finalité de son stratagème. En effet, toute définition contenant des indications quant à l'éthique de son concepteur, les exigences n'étaient pas un moyen de prendre en défaut son vis-à-vis, mais une méthode pour l'amener à dévoiler son âme.

Cela ne signifie pas pour autant que les exigences du philosophe étaient futiles, et ce puisque ses mêmes demandes de précisions furent riches d'enseignements, car chemin faisant le philosophe nous enseigna ce qu'il en était des natures de la cité. Mais de même que son apologie n'était pas une défense à proprement parler, de même celui-ci ne souciait pas uniquement de significations lorsqu'il demandait la définition de tel ou tel mot. Reste que dans le prolongement de cette réflexion, ce qui doit nous interpeller, c'est le fait que Socrate demandait à ses interlocuteurs d'accomplir une tâche qui semblait de prime abord à leur portée. Et ce puisqu'il exigeait à chaque fois la définition de mots que ses interlocuteurs étaient censés pouvoir lui donner. En y regardant de plus près, nous pouvons d'ailleurs noter qu'un grand nombre de dialogues platoniciens avaient trait à une définition, cette dernière servant à amorcer un débat

<sup>360</sup> *République*, I, 336b-c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>361</sup> *Gorgias*, 489b-c, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987..

qui pouvait à la fin dériver sur un tout autre sujet, ou pour en englober d'autres<sup>362</sup>. Il est compris qu'en soulignant ce que chacun veut dire, les protagonistes ne pouvaient pas manquer de révéler leur polarisation.

### **7.3 – Quand définir, c'est défendre la justice, soit faire de la politique**

« Or, au temps de Cronos, et même au commencement du règne de Zeus, les juges étaient des vivants, qui jugeaient d'autres vivants (τὴν ἀρχὴν ἔχοντος ζῶντες ἦσαν ζώντων), et ils prononçaient leur jugement le jour même où les hommes devaient mourir. Dans de telles conditions les jugements n'étaient pas bien rendus (κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο). [...] La raison en est que, (...), les hommes qu'on doit juger se présentent tout enveloppés de leurs vêtements, puisqu'ils sont jugés alors qu'ils sont vivants. Or, nombreux sont les hommes, (...), dont l'âme est mauvaise, mais qui viennent au juge, tout enveloppés de la beauté de leurs corps, des hommes qui font voir la noblesse de leur origine, leur richesse (ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἠμφιεσμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους), et qui font appel, quand l'heure du jugement est venue, à de nombreux témoins, lesquels parlent en leur faveur et déclarent qu'ils ont vécu une vie de justice. Donc, tout cela impressionne les juges, d'autant qu'ils sont eux aussi enveloppés des mêmes choses lorsqu'ils prononcent leurs jugements. Entre leur âme et celle de l'homme qu'ils jugent, ils ont des yeux, des oreilles et tout un corps, dont ils sont enveloppés. Or c'est justement cela, tout ce qui enveloppe les juges et enveloppe les hommes qu'ils jugent, c'est cela qui fait obstacle (Ταῦτα δὴ αὐτοῖς πάντα ἐπίπροσθεν γίγνεται, καὶ τὰ αὐτῶν ἀμφιέσματα καὶ τὰ τῶν κρινομένων). [...], il faut que les hommes soient jugés nus (Ἐπειτα γυμνοὺς κριτέον τούτων), dépouillés de tout ce qu'ils ont. C'est pourquoi on doit les juger morts. Et leur juge doit être également mort (Καὶ τὸν κριτὴν δεῖ

<sup>362</sup> La réflexion vaut ici pour les trois groupes de dialogues relatifs à l'évolution de l'auteur. Si nous nous en référons aux textes qui comme l'*Apologie* sont considérés comme ayant été rédigés durant sa jeunesse, chacun d'eux prend pour appui au moins une définition. Dans ce schème, la défense de Socrate part du principe que son Méléto doit savoir ce qui est bon pour la jeunesse, attendu que son accusateur sait ce qui est mauvais (24d), etc. Puis, nous avons le *Phèdre* où la question sur la personne à qui l'on doit accorder ses faveurs réclame de définir les termes de l'équation. Suivent aussi le *Cratyle*, là aussi décider de la nature des noms exige de les analyser, ainsi que la *République* dont le sujet est la justice. Ce sont des écrits que nous classerons parmi ceux composés lorsque Platon était plus mature. Nous concluons avec le groupe des ouvrages correspondant à la fin de vie, avec le *Théétète* dont l'objet c'est de définir la science, le *Sophiste*, là il s'agit de savoir en quoi ce dernier se distingue d'un philosophe, là aussi la réponse exige de connaître leurs spécificités, etc.

εἶναι, τεθνεῶτα), rien qu'une âme qui regarde une âme  
(αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα). »<sup>363</sup>

Ce que pose ce mythe, c'est toute la difficulté qu'il y a à juger de la nature d'une personne de son vivant. Premièrement, nous pouvons noter qu'ils se trouvent de nombreux points communs entre la réalité que le philosophe décriait et cette histoire fantastique. Ainsi, de par leurs caractères superficiels, nous observons les mêmes dysfonctionnements dans les deux institutions judiciaires. Et ce parce que dans les deux cadres, soit le réel et le mythologique, il suffisait de donner de soi une image convenable, pour être considéré comme étant juste. Pour exemple, l'homme riche n'est jugé que sur les apparences, non sur ses actions. Ce sont les dires de ses témoins, ainsi que ses apparats qui servent de preuves durant son procès. Ce qui est critiqué en creux, c'est la définition du bien qu'a adopté un système, définition bien trop éloignée de la réalité pour rendre la justice effective. Ensuite, conscients de cela, les dieux qui ne pouvaient plus longtemps tolérer que les choses continuent de la sorte se décidèrent à opérer une révolution. De là à y voir un programme politique, il n'y a qu'un pas que nous avons déjà franchi. D'ailleurs, il serait difficile de nier la proximité qu'il y a entre la position du philosophe et celle des divinités sur le sujet. Et ce puisque pour nos deux parties, soit celle des dieux et des philosophes, tout régime qui interdit la manifestation de la justice doit être renversé. Ce qu'il nous faut à présent, c'est circonscrire le mal pour ensuite décider de la façon de le corriger.

Dans le texte ci-dessus, il nous est fait mention de deux sortes de mal. Un premier qui aurait trait au caractère inique d'une personne (*ψυχὰς πονηράς*), soit les âmes mauvaises, vicieuses, puis un autre qui serait lié à un problème inhérent à la nature humaine. Les dieux comprennent que les juges évaluent mal parce qu'ils sont de par leur constitution physique dans l'incapacité de faire autrement. Dans ces cas, ce n'est pas que les personnes jugent sciemment des individus malhonnêtement, mais c'est plutôt qu'elles seraient victimes de leur étroitesse d'esprit. Leur mal serait ici inhérent à la condition humaine, s'ils jugeaient mal, c'est parce qu'ils se fiaient à ce que leur enseignait leur seule perception. Pronostic qui correspond grandement à la définition de l'ignorance déjà émise par le philosophe. Pour rappel, aux yeux de ce dernier les critères du vivant ne sauraient permettre à une personne d'en juger une autre sérieusement. Car ce qui me plaît, me terrifie, etc. ne m'indique qu'un sentiment, et non ce qui est, ou encore ce que je devrais faire<sup>364</sup>. Ainsi après avoir identifié ce qui rend impuis-

<sup>363</sup> *Gorgias*, 523b-e, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>364</sup> "(...), there is no truth, accuracy, or clarity in the senses. The more the soul can separate itself from the bodily



santes les institutions judiciaires, les dieux estiment qu'il faudra dorénavant que les citoyens soient jugés après leur mort. Et ce afin que les personnes mauvaises ne puissent plus recourir aux artifices scéniques que Socrate dénonçait dans l'*Apologie*. En conclusion, il est tenu que la réciproque doit s'appliquer aux juges afin que ces derniers ne soient pas affectés par l'actualité.

Mesures certes radicales, mais nécessaires si l'on veut se donner les moyens de contrecarrer toute velléité de tromperie, et appliquer la justice comme elle se doit. Sous cet angle, nous comprenons que l'âme seule peut compenser l'étroitesse de notre corps. Car c'est la courte vue de ce dernier qui aveuglait les juges. Reste qu'au quotidien, personne ne peut attendre plus sa mort, que celle de son interlocuteur pour évaluer les natures ambiantes. Alors comment définir l'éthique d'un citoyen, tandis que sa ligne de conduite peut être compatible avec différents discours ? Ce qu'il nous manque pour interpréter comme il se doit les actions de nos vis-à-vis, c'est, nous le savons, l'accès à une zone qui nous est accessible que médiatement, soit leur âme. Et c'est partant de cette difficulté que nous pouvons à nouveau apprécier la démarche socratique. Car en tant qu'elle permet d'exposer la polarisation du vivant d'un individu, la définition achève une fin éthique à l'aide d'un moyen épistémologique. Et partant de là, nous saisissons que ce qui est visé par le philosophe, au-delà de la compréhension d'une notion, c'est la nature de son interlocuteur.

« C'est que tu parais ne pas savoir qu'il suffit de causer avec Socrate pour qu'il vous traite comme son parent ; il ne faut qu'entrer en conversation avec lui, quand même on commencerait à parler de toute autre chose (ἐὰν ἄρα καὶ περὶ ἄλλου του πρότερον ἄρξῃται διαλέγεσθαι), il vous retourne sans relâche, jusqu'à ce qu'il vous amène irrésistiblement à lui parler de vous-même (πρὶν ἐμπέση εἰς τὸ δίδοναι περὶ αὐτοῦ λόγον), et à lui dire de quelle manière on vit et comment on a vécu (ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ καὶ ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν) ; et quand une fois on en est là, Socrate ne vous quitte pas qu'il ne vous ait examiné à fond (ὄτι οὐ πρότερον αὐτὸν ἀφήσει Σωκράτης, πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα). »<sup>365</sup>

---

organs, the better is chances of attaining the truth." Dominic Scott, III, *Platonic recollection*, in *Plato 1. Metaphysical and Epistemology*, ed. by Gail Fine, Oxford University Press, 2003, p. 117.

<sup>365</sup> *Lachès*, 187e-188a, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

« (...), et je savais presque d'avance que, puisqu'il était ici, il ne serait point question de nos enfants, mais de nous-mêmes (ἀλλὰ περὶ ἡμῶν αὐτῶν). »<sup>366</sup>

Là, nous avons confirmation que si le philosophe s'attachait à demander inlassablement des précisions à ses interlocuteurs, c'était afin de découvrir la nature de leur âme. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dès l'entame du dialogue, il est posé que cette approche est plutôt largement répandue<sup>367</sup>. En clair, avant même de prendre en compte ce que dit son interlocuteur, on s'assure en premier lieu que celui-ci veuille bien ce qu'il prétend. Dans ce schème, il est tenu que la réponse ne saurait valoir par elle seule. Ce qui en retour signifie que lorsqu'une personne s'exprime, celle-ci est consciente que son vis-à-vis ne va pas seulement apprécier la qualité de sa description factuelle, mais qu'il prendra aussi en compte son regard sur la chose évoquée. Sachant qu'on ne peut définir une chose sans dans le même temps exposer sa polarisation, parler c'est faire publicité de qui on est, de ce que l'on veut, etc. Et si tant d'individus s'entendaient pour masquer leur opinion, c'est qu'ils étaient bien conscients que cette information pouvait affecter durablement leurs relations. Le raisonnement est le suivant ; si tu n'as pas mes valeurs éthiques, nous n'avons aucune raison de nous rapprocher, si au contraire tu les partages, nous pourrons nous regrouper. Il était donc compris qu'en définissant, le citoyen fait publicité de sa nature, et ce tout en sachant que cela impactera ses dynamiques relationnelles. En résumé définir, c'était tout à la fois pouvoir des choses, et se limiter. Puisque selon ce que j'exprime, j'occasionnerai telles amitiés ou inimitiés<sup>368</sup>.

Ce qui différencie Socrate du grand nombre, c'est que ce premier ne masque pas son opinion, mais seulement son objectif second. En effet, quand bien même celui-ci refuse de se prononcer certaines fois, arguant qu'il n'en sait pas plus sur le sujet que son interlocuteur, c'est toute autre chose que de cacher de mauvaises intentions. Sous cet angle, nous concevons que le

<sup>366</sup> *Ibid.*, 188b.

<sup>367</sup> « (...), et si d'aventure quelqu'un leur demande conseil, ils ne répondent pas ce qu'ils pensent, mais, cherchant à deviner la pensée de celui qui les consulte, ils tiennent des propos qui ne correspondent pas à leur opinion personnelle. » *Ibid.*, 178a-b. Même s'il ne s'agit là que de ceux qui ne veulent pas livrer leurs avis, et que l'on décrit comme de mauvais conseillers, il doit être souligné que le *distinguo* opéré entre les paroles selon qu'elles soient ou non doriennes dépassaient le cercle des philosophes. Ainsi, un assez grand nombre de gens étaient avertis qu'un discours ne signifiait pas à lui seul une volonté, et avaient compris qu'il fallait se garder de s'en tenir aux énoncés pour être fixé sur la nature de son interlocuteur. On suppose que chez l'élite l'une des raisons de l'intérêt pour la sophistique part de ce constat, le tout étant soit de se prémunir de ce type d'artifices, ou soit d'en user à des fins privées ou politiques.

<sup>368</sup> « (...), l'opposition des définitions de la justice et des modes de vie est irréconciliable. Socrate ne saurait être un homme juste pour la société qui représente ces divers personnages. Et cette société ne saurait trouver grâce aux yeux du personnage de Socrate : il faut soit se tenir à l'écart, soit la transformer de fond en comble, sans reste. » Arnaud Macé, *Gorgias, Introduction, I – Le Gorgias, une polémique philosophique contre la morale commune*, Ellipses, 2003, p. 8.

philosophe n'aurait aucune gêne à étaler le fond de sa pensée, ce qu'il n'a d'ailleurs pas manqué de faire lors de son procès, et chose qui serait en l'état impossible pour ses détracteurs. Dans le *Lachès*, c'est la façon de devenir meilleur qui est l'objet de l'enquête du physicien. Et il est clair qu'au vu des valeurs prônées par le philosophe, nous ne pouvons pas douter de sa volonté d'obtenir une réponse à sa demande de définition. Car il a démontré en acte qu'il veut ce qu'il dit, et ce quitte à en perdre la vie. Reste que chemin faisant, il en profite pour découvrir la nature de son interlocuteur, et il apparaît bien souvent que cette information vaut tout autant que ce qui aura motivé au début la conversation. Et sous cet angle, nous tenons que le véritable gain du dialogue socratique même lorsqu'il semble aporétique serait l'apport de connaissance relatif au sujet exploré. Et ce parce que tout en dialoguant Socrate peut exposer le modèle éthique qu'il souhaite voir le plus diffusé dans la cité.

Ainsi, lorsque ce dernier cherche à savoir comment rendre les jeunes meilleurs<sup>369</sup>, il ne prétend pas être capable de relever ce défi. Ce qu'il propose d'abord à ses amis, c'est de savoir comment débusquer une personne ayant les qualités requises pour achever cette tâche. Nous en avons l'exemple au début du *Lachès* où l'on cherche pour enseigner le courage une personne ayant déjà fait preuve de bravoure. Nous trouvons la même approche dans l'*Alcibiade*, où cette fois pour obtenir un savoir de qualité, il faut pour commencer être en mesure de déterminer qui en est véritablement le dépositaire<sup>370</sup>. Dans ce schème, la tentative de définition d'une vertu, soit le courage, en passe par celle d'une personne pouvant en parler en connaissance de cause. De plus, il doit être précisé que la référence à la nature dorienne intervient juste après cette séquence. Et que si les différents protagonistes prennent pour modèle Sparte, c'est qu'il est tenu qu'il y a un accord entre ce dont la cité se targue au sujet de la guerre et ce qu'il est donné d'observer<sup>371</sup>. Car dans leur optique, il est compris que seul une personne dont les actes correspondent aux paroles fera autorité en la matière.

---

<sup>369</sup> « Voici nos fils : (...). Nous avons donc résolu de nous en occuper d'eux le plus possible, (...). Comme nous savons que vous aussi avez des fils, nous avons pensé que vous vous êtes préoccupés, comme personne au monde, de savoir comment il faut prendre soin pour qu'ils deviennent les meilleurs. » *Ibid.*, 179a-b. Cette question doit être couplée à l'accusation de corruption de la jeunesse portée contre Socrate, car la connaissance de ce qui empire les choses en est la réciproque (*Apologie*, 24b). Après, nous pourrions estimer que si le sujet de l'éducation de la jeunesse revient si fréquemment, c'est que l'application des préceptes découvert en éthique, ou en politique vaudront d'autant plus pour les jeunes qui demandent à être formés que pour ceux qui devront les leurs enseigner (cf. *République*, VII, 540e-541a).

<sup>370</sup> « Que le conseiller soit pauvre ou riche, cela n'importera en rien aux Athéniens lorsqu'ils délibéreront au sujet de la santé dans la cité ; ils chercheront plutôt à ce que le conseiller soit un médecin. » *Alcibiade*, 107b-c, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>371</sup> « (...) : je pense que s'il y avait là quelque chose d'important, cela n'aurait pas échappé aux Lacédémoniens, eux qui ne se soucient de rien d'autre dans la vie que de chercher et pratiquer ce qui leur confèrera, une fois qu'ils l'auront appris et pratiqué, la supériorité sur les autres à la guerre. » *Lachès*, 182e-183a, Louis-André

Dans ce cadre, il semble que si le philosophe prête autant d'intérêt à la façon dont son vis-à-vis traite d'une question, c'est que l'argumentaire de ce dernier est révélateur de sa nature profonde. Car en fournissant sa définition, le citoyen donne à voir son rapport à la chose. Ainsi, en notant ce qu'une personne aura pris en compte, majoré, minoré, ou encore rejeté, nous aurons une idée assez précise de ce qu'elle pense intimement. Pour exemple, c'est en écoutant Thrasymaque discourir sur la justice, qu'il apparaissait que pour ce dernier son évocation du mot *justice* n'était qu'un moyen. Et c'est une fois dotés de sa représentation des choses que nous avons été en mesure de saisir comment il était polarisé, puis par là même d'établir à quelle espèce d'hommes il appartenait. D'ailleurs, c'est partant de cette approche globale du rôle de la définition que nous pouvons réaffirmer que Platon dispensait une physique des âmes. Et ce puisque lorsque ses personnages dissertaient sur les natures des choses, dans le même temps le philosophe nous laissait les entrevoir. Chaque protagoniste devant justifier de sa définition en argumentant, nous pouvions profiter de l'exposition de son rapport au monde pour décider de sa polarisation. Et si nous sommes autorisés à poser que l'éthique platonicienne n'était pas une *doxa* sur la justice, mais bien une *épistémè*, c'est qu'il ne s'arrêtait pas aux seules apparences.

« (...) ce n'est pas la richesse qui fait la vertu ; mais, au contraire, que c'est la vertu qui fait la richesse, et que c'est de là que naissent tous les autres biens publics et particuliers. »<sup>372</sup>

Là, nous pouvons apprécier dans quelle mesure la philosophie parvient à nous rapprocher du divin. Et ce en tant qu'elle nous permet de pallier les faiblesses inhérentes à notre condition humaine. Dans ce cas, nous voyons comment Socrate réalise l'impossible, soit juger dignement de son vivant d'autres vivants. Et s'il est en mesure d'accomplir pareil exploit, c'est qu'il ne peut être abusé par les différents spectacles présentés à lui. Dans le mythe, il était apparu que si les dieux en étaient venus à devoir juger les hommes après leur mort, c'est que ces derniers se laissaient influencer par tous les appareils exhibés. L'erreur judiciaire ne dépendait pas tant d'une intention maligne, mais bien plutôt d'une ignorance spécifique à un genre d'âme malade. Car c'était bien parce qu'une personne n'avait pas su hiérarchiser les demandes du corps, que celle-ci se trouvait à renverser l'ordre naturel, l'ordre juste. C'est à l'âme de commander au corps ce qu'il y a de bien à faire, car en aucun cas cette première doit

---

Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>372</sup> *Apologie de Socrate*, 30b, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

être utilisée afin de satisfaire en priorité ce dernier. Savoir cela, c'était non seulement éviter d'adopter des comportements honteux, mais c'était par là même ne plus être assujetti à l'influence néfaste de l'actualité. C'était avoir un rapport au temps des plus sains, soit le recul nécessaire pour juger correctement. Et en l'occasion Socrate éclaira le grand nombre sur sa confusion entre la vertu et la définition que ce dernier s'en était faite.

« Là où, pour avoir du pouvoir, on est prêt à se battre, les vainqueurs font main basse sur les affaires de la cité avec un acharnement tel qu'ils ne laissent pas la moindre parcelle de pouvoir ni aux vaincus eux-mêmes, ni à leurs descendants ; les gens passent leur vie à s'épier mutuellement, de peur qu'un jour ou l'autre n'arrive au pouvoir un homme qui, hanté par le mal qu'on lui fit dans le passé, s'en prendrait à eux. Nous pouvons désormais l'affirmer : ce ne sont pas là des régimes politiques, pas plus que ce ne sont des lois à proprement parler celles qui n'ont pas été établies en fonction de l'intérêt commun de la cité toute entière ; là où elles sont établies en fonction de quelques-uns, on n'a pas affaire à des citoyens mais à des partisans, selon nous, et les mesures prétendument justes de ces gens-là n'ont de juste que le nom. »<sup>373</sup>

Nous savons que la réalité discursive est l'ensemble des définitions conçues par une communauté donnée, et que cet ensemble induit les différents comportements. Et que s'il n'y a pas d'uniformité dans les réactions, c'est que sont présentes diverses natures de citoyens, d'âmes, de paroles, etc. Dans ce schème, les gens possèdent donc des définitions relatives à leur polarisation, et la philosophie sert à les tester, à manifester leurs qualités, leurs cohérences, ou incohérences. Ce qui va nous intéresser ici, c'est le tour que prend ce mécanisme quand il est défectueux. En l'espèce, lorsque des gens s'imaginent que le fait d'être riche, c'est être vertueux. Il est entendu que de par leur nature malade, ces mêmes personnes tendront soit à accaparer des richesses, ou soit encore considérer que tout individu doté de ce qu'il désire est par là même bon. Sous cet angle, nous comprenons que ce sont ces types de réflexions qui conduiront un trop grand nombre à s'occuper d'être en situation de posséder. Et que la diffusion du mal en passe par la transmission des définitions. Ainsi reporté à l'ensemble, il est posé que c'est l'orientation, ainsi que l'activité d'une majorité qui entraînera la cité à sa perte. Car si ces ignorants tendent à se fourvoyer, c'est qu'ils se répètent les uns les autres les mêmes définitions fallacieuses. C'est le règne de la doxa, soit l'échange d'une croyance non fondée contre l'observation de la réalité effective.

---

<sup>373</sup> *Les Lois*, 715a-b, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

Si nous pouvons tenir que la démarche de Socrate recèle une forte charge politique, c'est qu'à l'accoutumée, il est attendu que même si mon vis-à-vis et moi n'avons pas la même définition d'une chose, nous sommes assurés de parler de la même chose. C'est la condition *sine qua non* de tout dialogue<sup>374</sup>. Et c'est la violation de cette même règle qui explique que l'opposition prend toute sa force lors de la définition de la valeur la plus cardinal, soit la vertu (ἀρετή). En effet, si pour les ignorants la richesse c'est la vertu, et que pour les hommes de bien, c'est le fait d'avoir un comportement honorable, nous sommes dans une impasse, et ce car ils ne parlent pas de la même chose ! Ainsi, à compter du moment où de part et d'autre on ne s'en réfère pas à un seul objet, il ne saurait y avoir de définition commune. Et c'est en raison de cela que nous voyons chez Socrate la vertu être associée à un comportement vénérable, dont découleront potentiellement des *biens publics et particuliers*. Alors que chez ses adversaires, la vertu d'un citoyen est reconnaissable à la *richesse*, ou encore à la capacité à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis<sup>375</sup>. De plus en croisant ces perspectives pour le moins éloignées, nous pouvons apprendre beaucoup quant à ce qui structure les différents types de rapports au temps.

Car il appert que si les philosophes se comportent d'une certaine manière, c'est que pour eux la vertu est à elle-même sa propre récompense<sup>376</sup>. Tandis que chez les ignorants, c'est la récompense qui doit être cherchée en premier et pour elle-même. C'est la plus malsaine des méprises, et ce vu que le signe, en espèce la richesse, est confondu avec la chose visée. Il faut préciser que quand bien même le philosophe s'attend à retirer des bénéfices de son attitude, on ne saurait comparer son éthique à celle du grand nombre. Et ce puisque dans le cas du

---

<sup>374</sup> « Quand tu dis « usage » crois-tu vouloir dire autre chose que « convention » ? Par « usage entends-tu autre chose que ceci : quand moi, je prononce telle chose je pense telle autre et tu reconnais, toi, que c'est ce que je pense. » *Cratyle*, 434e, trad. Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1993. « Pour que le langage soit possible, il faut poser la distinction entre ce dont on parle et ce qu'on en dit. Cette distinction, prise du « sujet » et du « prédicat », est sans doute un universel du langage. Il faut que des interlocuteurs puissent parler de la même chose (le « sujet ») – en la posant implicitement comme la même qu'elle-même et donc comme n'étant pas contradictoire – et en dire l'un et l'autre autre chose (que ce sujet et tel ou non tel). » Francis Wolff, *Dire le monde – De la contradiction. Les trois langages du monde*, PUF, 1997, p. 52.

<sup>375</sup> « Simonide – Car il pense que les amis ont le devoir de faire du bien à leurs amis, [...]. Socrate – Mais alors, à des ennemis, faut-il leur rendre ce que par hasard on leur devrait ? Simonide – Oui, absolument, dit-il, en tout cas ce qui leur est dû : or, ce qu'on doit à un ennemi, je pense, en tout cas qu'un ennemi doit à son ennemi, c'est ce qui lui convient : du mal. » *République*, I, 332a-b, trad. Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>376</sup> « En effet, c'est en vue du bien qu'il faut tout faire – (...) – Es-tu d'accord, (...), pour dire avec nous que le bien est la fin de toute action, et que c'est en vue du bien que tout le reste doit être fait, au lieu de faire le bien en vue du reste. » *Gorgias*, 499e-500a, trad. M. Canto-Sperber, 1993. « Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtement et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même. » Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.422, trad. Gilles-Gaston Granger, Gallimard, 1993.

premier, l'obtention du bonheur est procurée dès lors que l'acte est honorable<sup>377</sup>. Si le physicien parvient à concevoir sa situation comme étant désirable, c'est qu'il place la vertu au-dessus de toute chose. Et en cela, celui-ci ne fait que transposer dans sa pratique la hiérarchie qui régit déjà sa personne, ordre qui place son âme au-dessus du corps. L'entreprise du philosophe ayant pour fin le perfectionnement de la première au moyen du dernier. C'est d'ailleurs cette conception précise des choses qui conduisit Socrate à préférer mourir en appliquant son principe à la lettre que de continuer à vivre comme un misérable.

De l'autre côté, c'est à dire celui du grand nombre, l'avenir s'obscurcît d'autant plus que sa seule obsession va induire des comportements contraires à ses intérêts. Car lorsqu'un citoyen s'imagine que c'est la *richesse qui fait la vertu*, il alimente la même dynamique qui causera sa perte. Comment un homme pourrait se nuire, alors qu'il privilégie sa vie à un niveau qui l'assurerait de survivre dans le règne animal, ou selon les critères du vivant, et ce en sacrifiant à la morale la plus élémentaire ? Pour rappel, si les hommes se sont regroupés dans les cités, c'est afin d'apprendre à vivre heureux, soit en paix. Partant de là, il est tenu que c'est seulement à compter du moment où la justice est manifeste, que les conditions seront réunies pour satisfaire à cet idéal. Dans ce cadre, toute divergence entraîne vers un retour à l'état de nature, soit celui des bêtes. État de nature que nous pouvons supposer peu enviable, et ce puisque le bonheur chez les fondateurs des cités était associé à l'éviction des règles ayant cours chez les animaux. Soit la prédation des uns par les autres. Le problème, c'est que si le peuple assimile la vertu à la richesse, il en viendra à chercher la dernière au lieu de la première. Ce qui ne serait qu'un moindre mal si l'obtention de l'un n'interdisait pas celle de l'autre. Si le philosophe sait à quoi s'attendre de la part d'une démocratie, c'est que sa définition de la vertu est particulièrement défectueuse. Et qu'en l'espèce, il n'y a aucune possibilité pour que son orientation lui permette d'accéder à l'état de félicité propre aux cités véritablement justes.

Et si nous observons que les hommes polarisés par le plaisir se voient exposés à la barbarie, c'est qu'ils font tout autre chose que celle prévue par leurs ancêtres. En effet, ne faisant pas œuvre de justice, ils ne peuvent tout simplement pas s'attendre à récolter les fruits d'une attitude qu'ils n'ont pas. Certes, il est aisé pour la foule d'imposer sa définition du bien, et par là

---

<sup>377</sup> « (...) une conception platonicienne du bonheur, défini comme une manière d'être déterminée par un état de l'âme et une forme d'« agir bien », qui constitue la fin de toute action. Surtout, la vie heureuse est la vie la plus appropriée à notre nature morale, elle doit contribuer à l'imitation du bien, à la domination de la partie rationnelle de l'âme et au maintien de l'activité de connaissance. » Monique Canto-Sperber, Platon, 3. *La philosophie morale*, in *La philosophie grecque*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF, 1997, p. 266.

même de tordre la réalité discursive afin de travestir la signification de leur comportement. Reste que le pouvoir d'affecter la perception des choses en mentant ne change rien à la nature de ces dernières. Vous pourrez convaincre une personne d'absorber du poison en lui vantant ses propriétés curatrices, cette dernière n'en pâtira pas moins lorsque les premiers effets s'en feront sentir. En résumé, si tel type d'acte est mauvais, alors aucune formulation ne pourra altérer sa φύσις, ainsi que l'ensemble des possibilités auquel celui-ci est rattaché, soit sa δυναμίς. Certes, un sophiste pourra en faciliter l'acceptation, mais il ne pourra en aucun cas éviter la course d'événements propre au modèle éthique qu'il se sera fait fort de transmettre au plus grand nombre. Nous pouvons même tabler que plus le mal sera communiqué, plus les conséquences seront lourdes à supporter tant pour les individus que pour la communauté dans son entier.

Ainsi, ce qui nous a été exposé dans cet extrait des *Lois*, c'est le spectre de la guerre civile qui apparaît en raison de la diffusion à grande échelle d'une définition erronée du bien. Nous avons déjà saisi que l'aveuglement du peuple sur la pertinence de sa propre conduite découlait de son étroitesse d'esprit. Celui-ci ne voyant pas plus loin que la satisfaction de l'instant, il se trouvait à fomenter des projets qui ne manqueraient pas de lui porter préjudice à plus ou moins longue échéance. Dans ce cadre, il avait été même noté que si le peuple était incapable de s'amender, c'était qu'il lui était impossible de comprendre la nature de sa faute. Ce n'était pas telle décision inique qui était le problème, mais bien le raisonnement posant que l'âme devait utiliser le corps afin de faire plaisir à ce dernier. Et sous cet angle, nous pouvions apprécier pleinement la dynamique de ce climat délétère<sup>378</sup>. Car c'est parce que chaque agent tentait de se défaire des conditions créées par son propre comportement que le tout ne faisait qu'empirer. Ici, l'ironie réside dans le fait que les dangers dont tous cherchent à se prémunir

---

<sup>378</sup> « (...) : à l'âme nous réservons de préférence l'autorité, au corps l'obéissance : l'une nous est commune avec les dieux, l'autre avec les bêtes. » Salluste, *Conjuration de Catalina*, I. « Mais beaucoup d'hommes, asservis aux jouissances matérielles et au sommeil, sans culture, sans éducation, ont traversé la vie en étranger ; oui, contrairement à la nature, leur corps leur fait joie, et leur âme leur est à charge. » *Ibid.*, II. « Catalina, (...), il trouva plaisir aux guerres civiles, [...]. Chaque jour, il était rendu plus intraitable par son manque d'argent et la conscience de ses crimes, (...). Et puis, il était encore poussé par la corruption des mœurs publiques, (...) » *Ibid.*, VI. Dans ce schème, nous retrouvons nos deux figures, soit l'homme de bien et l'ignorant, qui se caractérisent par leur rapport respectif aux choses. Ici, il est clairement entendu que le dérèglement des individus, et ce à compter du moment où il est largement répandu, conduira à un climat propice à la guerre civile. Le fait étant que l'impunité des ignorants, passé un certain stade de corruption de la cité, ne peut plus être simplement garantie par l'aveuglement collectif, mais nécessite tout bonnement la violence. Et ce parce que les victimes, en l'espèce les débiteurs, ne sauraient accepter une traduction falsifiée de la réalité lors d'un procès. Et, si je me permets de citer un penseur qui fait œuvre d'historien en observant la variation à l'identique à une toute autre époque que celle de Platon, c'est aussi pour démontrer que tant un certain ordre des choses, ainsi que les rapports à celles-ci sont constants.



sont causés par leurs attitudes respectives. Et au vu du résultat pitoyable de leur projet politique, on est en droit de se demander pour quelle raison ils persistent dans cette voie.

Si la définition fallacieuse de la vertu présente un intérêt pour ceux-là mêmes qui la diffusent, c'est qu'elle facilite la reconnaissance entre pairs, ainsi que la réalisation des ambitions personnelles. Et sur ce premier point, nous pouvons noter qu'ils utilisent le même procédé que Socrate afin de découvrir la nature de l'âme de leur interlocuteur. Preuve, s'il en est, que définir revient à exposer publiquement son éthique. Car c'est en définissant l'ἀρετή malhonnêtement qu'ils se reconnaissent. Il ne s'agit donc pas d'être fixé sur les natures des choses, mais de repérer les gens prêts à être leurs *complices dans le crime*, et ce afin de parer aux menaces inhérentes à leur mode de vie. Et si nous pouvons juger que l'usage du mot vertu tient chez eux du simulacre, c'est que ce premier est étranger à l'éthique telle qu'elle était conçue par ceux ayant fondé la cité. Dans leur pratique complaisante de la justice, l'évocation de la chose ne sert qu'à valider des comportements qu'ils savent par ailleurs iniques (*les mesures prétendument justes de ces gens-là n'ont de juste que le nom*). Ainsi, une fois qu'ils se sont écoutés mentir sur la nature de la justice, ils savent qu'ils pourront s'entendre pour opérer de concert. Et si la prise de parole du philosophe participe tant de son rejet dans pareil système, c'est que sa maîtrise de la définition lui permet de savoir si son interlocuteur est oui ou non un imposteur.

« Socrate – Pourrais-tu affirmer que le nom est une chose, et que ce dont il est le nom en est une autre (ἀρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὐ τὸ ὄνομα εἶστίν;) ? Cratyle – Certes. Socrate – Tu reconnais donc aussi que le nom est une sorte d'imitation de la chose (Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος;) ? Cratyle – Plus que tout au monde. »<sup>379</sup>

Au travers de ce passage du *Cratyle*, nous pouvons apprécier le caractère éclairant de la démarche socratique. Nous savons que de par notre condition humaine, il est déjà difficile d'accéder à la nature de l'âme. Et ce parce que nous ne pouvons juger que de ce dont nous avons eu connaissance au travers de notre perception. Ce qui signifie que nous sommes en fait aveuglés par cela même qui nous permet d'apprendre, soit notre corps. Je sais que cet homme est là parce que je le vois, etc. Je sais ce qu'il me dit parce que je l'entends, etc. Mais cela ne me m'indique pas pour autant quel genre homme je vois, ni quel type de discours il me tient. De plus, nous devons avoir en tête les complications relatives à certains types d'âmes. Par

<sup>379</sup> *Cratyle*, 430a-b, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

exemple, il est entendu qu'une personne malhonnête tendra à recourir au discours comme à l'anneau de Gygès. En résumé, si je veux savoir si une personne est juste, je ne peux me fier à la seule profession de foi de mon interlocuteur.

Et si ce que le physicien nous enseigne s'avère être de la première importance, c'est que son savoir est relatif aux moyens de nous prémunir d'une part des faiblesses inhérentes à notre espèce, et d'autre part des artifices dont peuvent user les ennemis de la paix. Le conseil vaut aussi pour chacun de nous, car il est entendu que personne n'est à l'abri d'oublier qu'il peut se tromper. Parler entraînant à la longue la relégation au second plan du mécanisme de la définition, il serait facile de perdre de vue le fait que l'évocation est distincte de la chose. Raison pour laquelle, il nous faut conserver à l'esprit le processus dont dépend notre réflexion. Et ce afin de nous garder de croire que nous savons dans l'absolu ce dont nous parlons, présomption qui est le propre de la doxa. Sous cette optique, l'enquête du physicien apparaît être autant portée sur la nature de l'objet visé, que sur celle de l'observateur. Car si Socrate se plaisait tant à reconnaître qu'il ne savait pas, c'est qu'il était conscient des limites qui dessinaient l'ensemble de ses possibilités. Ce travail ayant pour but d'élucider les liens causaux entre le discours philosophique et son rejet en démocratie, avant de conclure sur les définitions, je voudrai aborder en quoi celles-ci contribuent à animer le cycle tel que nous le décrivons.

Entendu que chaque citoyen se voyait doté d'une éthique propre à son instruction civique, il était tenu que c'est la cité qui induisait principalement les attitudes de ses éléments. Par la suite, nous avons compris que si une réalité discursive persistait à travers le temps, c'est qu'elle tendait à produire des personnes sensibles au modèle éthique dont elle faisait la promotion. Tout individu passant d'une phase passive à une autre active, il y avait là un jeu de causalités circulaires entre les instruits et l'institution qui les aura vus naître. *A* ne causait *B* que dans la mesure où *B* causait *A*. Et c'est d'ailleurs ce même lien de causalité qui expliquait que l'exposition des caractères soit autant révélatrice des âmes que des natures des régimes. Ainsi, une personne de nature dorienne renvoyait à un type de comportement, comportement qui s'accordait au mœurs de la cité qui l'aura vu évoluer. L'éducation d'un citoyen dépendant de la définition du bien spécifique à son ensemble de départ, cette première apparaît être la somme des moyens préconisés pour atteindre l'objectif fixé par ses fondateurs. Et sous cet angle, chaque cité s'évertuait à produire l'espèce d'hommes la plus apte à perpétuer sa politique.

Sachant que les comportements individuels suivent des attentes de la communauté, nous pouvons même trouver au travers des dialogues platoniciens une critique en creux de tel ou tel type de constitution. En effet, si le philosophe désapprouvait telle nature d'âme, il est logique de penser qu'il était d'autant plus sévère à l'endroit du système qui en avait facilité le développement. Et si cette question a partie liée avec le sort du philosophe, c'est que nous pouvons supposer que son discours fut interprété de la sorte par la majorité. Et que par voie de conséquence, le modèle éthique dont Socrate faisait promotion valait pour une attaque en règle des institutions démocratiques. Nous avons déjà saisi que la diffusion de la parole philosophique entraînait des ruptures relationnelles dans les cercles privés, et à plus grande échelle avec le plus grand nombre. Et ce puisqu'un homme de bien ne pouvait continuer à fréquenter les personnes ne partageant pas ses valeurs<sup>380</sup>. Et que de par la propagation de son discours, soit une définition de la justice, il en suivait la montée en puissance de son groupe. Montée en puissance qui entraînait un nouveau jeu de relations entre citoyens qui créait de fait une scission au sein de la cité. Et ce car dans une même ville, ainsi qu'au même instant, il y avait deux parties opposées tentant d'appliquer leur propre programme politique.

Dans ce cadre, ce qui apparaissait à la foule, c'est que le philosophe essayait d'apporter une définition de la justice qui était étrangère à celle déjà mise en œuvre dans la cité<sup>381</sup>. Ce qui ne serait pas sans expliquer une part du ressentiment que celle-ci pouvait avoir à l'endroit de Socrate<sup>382</sup>. Nous savons que la chose en l'état est tout autant intolérable qu'impraticable, chaque traduction du comportement d'une partie valant condamnation de l'autre. Nul doute d'ailleurs que la cuisante défaite d'Athènes ne fit rien pour arranger l'affaire. Et nous pourrions même compléter ce tableau par l'attitude pour le moins cavalière d'Alcibiade. Quand bien même ce dernier ne fut pas représentatif de l'ensemble des partisans de Socrate, les actions tonitruantes de ce personnage n'ont pas dû améliorer l'image que le peuple se fit du philosophe. L'éthique de l'élève suivant normalement de celle du maître, les ignorants étaient conduits à faire porter la responsabilité du comportement du premier sur le dernier. En résumé, derrière le prétexte fallacieux de corruption de la jeunesse, ce qui se profilait, c'était le

---

<sup>380</sup> Protagoras, 316c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>381</sup> « Ces hommes « aux oreilles déchirées » sont les jeunes oligarques du Vème siècle, qui montraient leur tendance réactionnaire en adoptant les goûts spartiates (...). Le groupe socratique devait probablement inclure quelques-uns de ces jeunes gens. » Extrait de la note 218 du *Gorgias*, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987, p. 351.

<sup>382</sup> Voir *L'évènement Socrate* de Paulin Isnard pour une analyse plus complète, *Chapitre 3 – Socrate l'oligarque*, collection Champ Histoire, Flammarion, 2017, p. 83-128.

reproche de ne pas avoir fait promotion de l'*éthos* de la cité<sup>383</sup>. Mais au contraire d'avoir miné une dynamique jugée jusque-là salvatrice. Si nous avons perdu, c'est que nous n'allions pas tous dans la même direction.

Au début de ce chapitre nous avons vu ce qu'impliquait le fait de parler, soit partager avec une communauté un ensemble de définitions. Les définitions comprenaient les références des choses auxquelles celles-ci étaient relatées, ainsi que le regard attendu sur ces dernières. C'est ce maillage de réflexion qui constituait la réalité discursive, et qui par-là pesait tant sur la conduite des individus, que sur celle de la cité. Ensuite, il est apparu que chaque personne intégrait cette réalité d'abord passivement, et ce en tant qu'elle apprenait les usages propres à son peuple, puis activement puisqu'il en venait à juger du bien-fondé des définitions pour les transmettre à son tour. Après, nous avons saisi comment définir exposait la nature du locuteur. Ce qui nous a permis d'apprécier les questionnements de Socrate en tant qu'enquêtes sur les natures des choses relatives aux âmes. Et ce puisqu'il est apparu que les définitions des premières dévoilaient médiatement celle des dernières. Le procédé valant pour tous, il en ressortait que définir permettait soit de créer des liens entre pairs, ou soit de générer des inimitiés entre opposants naturels.

Et sous cet angle, les interactions suivant des prises de parole, il devint clair que la dynamique des cités démotiques s'expliquait de par la diffusion des définitions, qui en l'espèce traduisent en langage courant les valeurs éthiques. Puis partant de là, nous tenions que dans un ensemble où la majorité se mentait au sujet du motif de ses activités, il en suivrait le plus sûrement une catastrophe sociale. En effet, chacun étant pour l'autre un objet de prédation, nous en étions à un degré tel de perdition, que les hommes en venaient à s'organiser comme des bêtes. Ce qui était la plus grande hérésie au regard des principes fondateurs de la cité. Puisqu'à l'origine, on devait se parler pour *se domestiquer*, se civiliser, et non pour réintroduire subrepticement les codes du vivant, ou du règne animal. Pour finir, nous avons saisi dans quelle mesure ce mécanisme de la parole avait contribué à la condamnation à mort du philosophe. Et par-là même, nous avons pu comprendre en quoi le respect de ce médium, soit la parole, permettait de sauver nos âmes de la corruption.

---

<sup>383</sup> « (...), il ne fait pas de doute que pour la plupart des Athéniens, l'accusation de corruption de la jeunesse renvoyait à l'influence pernicieuse que l'enseignement de Socrate aurait eue sur certains jeunes gens, dont Alcibiade, Charmide et Critias, qui ont tous été perçus comme des traîtres à la cause de la démocratie athénienne. (...), le sophiste Polycrate, accusait Socrate, entre autres, d'avoir été le mauvais génie de Critias et d'Alcibiade (...), d'avoir incité ses compagnons à mépriser les institutions démocratiques (...). » Louis-André Dorion, *Socrate*, Chap. I, *Vie et mort de Socrate*, PUF, 2004, p. 14.

Ce qui va nous occuper pour la suite, c'est de savoir pour quelles raisons tel ou tel locuteur pèse plus que d'autres sur la conception de la réalité. Car bien que la réalité discursive soit le fruit d'une très large collaboration, reste qu'il nous faut distinguer entre les architectes et les maçons. Pour rappel, nous avons déjà constaté que de part et d'autre de l'échiquier politique, le philosophe et l'orateur-tyran devaient être différenciés en raison de leur connaissance des effets de la parole. Connaissance qui induisait que ceux-ci pouvaient diriger la cité grâce à leur large compréhension du processus. C'était en raison de ce savoir spécifique qu'un démagogue pouvait accéder au pouvoir, et qu'un physicien était en mesure de renverser ce même régime politique. Dans ce nouveau cadre, ce qui va donc nous intéresser, c'est de saisir comment les hommes en général évaluent les définitions. Nous avons déjà étudié la question sous son aspect éthique, cette fois l'analyse portera sur les caractères épistémologique et technique de la performance.

## 8 – Attribution de l'autorité

---

### **8.1 – Orthodoxie ou hérésie, la pratique langagière en question**

Nous avons jusque-là considéré que la condamnation de Socrate par Athènes était une question d'éthique aux implications politiques. En l'espèce, le philosophe proposait un modèle de comportement si étranger aux valeurs de la démocratie, que celle-ci ne pouvait que rejeter ce premier. Et ce parce que le modèle dont l'accusé faisait promotion menaçait le fonctionnement de la cité actuelle, soit sa dynamique qui ne vise qu'à la conservation de sa nature en l'état. Dans ce cadre, il est apparu que les citoyens se scindaient en deux camps fonction de leurs valeurs éthiques. Les uns majoritaires étaient rangés dans la doxa, alors que les seconds appartenaient à l'épistémè. Et sous cet angle, il a été démontré que les premiers se caractérisaient en tant qu'ils empruntaient aux protocoles du vivant pour décider de la façon de régenter la cité, ce qui est le comble de l'ignorance. Tandis que ceux en minorité, les philosophes, estimaient qu'il faut au contraire écarter ce que nous suggère le corps pour savoir ce qu'il faut entreprendre. Car le fait de se faire plaisir, ou d'éviter une souffrance n'est pas assimilable à une donnée convertible dans un champ éthique, ou épistémologique, etc. Et ce puisque il est question en fait de l'actualité des sentiments, alors que notre souci devrait être préservation de l'âme. Pour rappel, bien que de part et d'autre l'âme soit toujours au commande, ce qui distinguait les ignorant des physiciens, c'est que chez les uns le corps ne servait qu'à sa propre satisfaction, là où pour les autres il était un moyen de tendre vers le divin.

Si nous nous étions pris d'intérêt pour l'éthique des individus, c'était que leur proportion caractérisait la nature de leur cité. Là, il était posé qu'une cité où la majorité des citoyens étaient partisans de la doxa constituerait un régime démotique. Car ce qui animait et motivait les décisions tant d'ordre personnel, que collectif, c'était le plaisir. Les possibilités suivant de la composition démographique, nous devons donc nous attendre dans ce type de cité à un conflit ouvert entre nos deux groupes protagonistes. D'abord de par le fait que leur mode de vie respectif leur interdisait de se fréquenter. Secondement parce que chaque prise de parole par-

ticipait à la montée en puissance des hostilités. Et qu'arrivées au limite du système, les parties adverses ne pouvaient plus seulement s'ignorer, mais devaient chacune de leur côté en passer par l'éviction de son ennemi naturel pour compléter leur développement. Au début de la recherche, le cycle du rejet a été appréhendé par le biais de l'analyse des natures des paroles. Il s'agissait alors de distinguer les citoyens afin de les classer, puis de les relater selon leur type. Et c'est d'ailleurs grâce à la connaissance de leurs caractéristiques que nous avons déterminé la dynamique de la cité.

Dans cette dernière section, afin de progresser dans notre réflexion, nous nous sommes cette fois concentrés sur le fonctionnement de la parole, ainsi que sur l'usage qui en était fait. Nous ne cherchions plus uniquement à appréhender la parole en tant que révélateur de nos natures, mais aussi à savoir comment nous évoluions en la pratiquant. Nous avons commencé en appréciant le rôle que prenait la définition dans tout processus de socialisation. Et ce en observant qu'apprendre une langue, c'était endosser les valeurs propres à la communauté qui la véhiculait. En tant que nouveau entrant dans ce système, nous occupions d'abord un rôle passif, et ce car nous ne faisons qu'intégrer des us et coutumes. Dans un second temps notre pratique prenait un tour actif, et ce puisque nous nous trouvions à pouvoir influencer sur les conceptions de nos interlocuteurs. Ensuite, il est apparu en ce domaine que définir, c'était exposer son âme. Et ce car dans la pratique, une personne ne pouvait désigner une chose sans manquer d'indiquer sa polarisation. Enfin, la conception d'une cité dépendant du jeu de proportions des groupes éthiques en présence, nous avons pris conscience que les définitions interpersonnelles de la justice conditionnaient la politique. Il en découlait que si la définition du bien était inadéquate chez la majorité, nous nous trouverions dans un état de prédation généralisée, soit la guerre civile.

Jusqu'à maintenant, le discours du philosophe entraînait en conflit avec celui des démagogues principalement au sujet d'une divergence de vue sur la justice. Mais cela ne signifiait pas pour autant que les débats éthiques ne ressortaient que de la rhétorique, et ce puisque chaque type de parole impliquait son lot d'actions. Reste qu'il pourra toujours être dit qu'il ne s'agissait là que de différences d'opinions au sujet de la finalité des choses, et non d'un débat ayant trait à leur existence. Les uns prétendant avoir une opinion droite, là où celle des autres serait fausse. Ce que je veux souligner par-là, c'est que même s'il ne pouvait y avoir d'accord quant à la définition de la justice, des personnes pourtant diamétralement opposées pouvaient s'entendre sur le fait de savoir si oui ou non il y avait des âmes, des hommes, des cités, etc. S'il y avait

par contre un point sur lequel celles-ci ne pouvaient s'accorder, c'était quant à la place à donner à chacune de ces choses. Ainsi, derrière les motivations de mon interlocuteur, ce qui était en jeu, c'était une question de primauté.

Ce qui va nous occuper dans ce chapitre, c'est fournir une nouvelle acception aux termes *doxa* et *épistémè*<sup>384</sup>. Et ce en ajoutant une connotation épistémologique à celle éthique auparavant adoptée. La finalité sera toujours la même, soit comprendre en quoi la spécificité de la parole socratique conduisit à la mort de l'intéressé dans pareil système. Sauf que cette fois-ci la réflexion sera non plus centrée sur l'interprétation des choses, mais sur le devoir de fidélité du discours à l'endroit du monde. Ce qui nous intéressera, c'est de savoir dans quelle mesure une parole nous relate ou non effectivement à la réalité physique.

Poursuivre notre réflexion en concevant la parole en tant que rapport au monde, c'est poser que parler, c'est relater sa personne ainsi que ses interlocuteurs à une réalité commune. Là, il ne s'agira pas de savoir s'il est juste ou non de s'exprimer de la sorte, mais de comprendre pour quelle raison cela est correcte ou non. Dans ce cadre, le critère qui fondera notre intérêt sera celui de la justesse de la parole donnée. La question étant de savoir si oui ou non elle est fidèle aux natures évoquées. Pour rappel, ce qui est attendu de mon vis-à-vis, c'est l'accord dorien. C'est ce qui fait qu'en général, je suis incité à croire tant en sa note d'intention, qu'en sa description du monde. Et ce car il est entendu que la parole est un outil qui doit en principe servir à indiquer ce qui est, non à tromper. Reste qu'il est possible de dévoyer cet instrument, et ce puisqu'en démocratie une majorité en use comme d'un anneau de Gygès. Nous connaissons les conséquences tant sur le court, que le long terme de cette pratique délétère, et ce tant au niveau de la sphère privée, qu'à l'échelle de la cité entière. Puisque certes, une parole peut affecter, et par-là induire tel ou tel comportement, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle puisse changer la nature des choses. Alors quand bien même des actes iniques sont défendus élogieusement, ils n'en corrompent pas moins l'ensemble.

Dans ce nouveau cadre épistémologique, les personnes seront d'abord caractérisées selon que leur pratique de la parole soit orthodoxe ou hérétique. Car, il s'agira d'apprécier dans quelle mesure mon interlocuteur respecte cet outil en tant que mode de connaissance de la réalité.

---

<sup>384</sup> « δόξα, 1° « apparence » par opposition à « réalité » ou à « existence » ; 2° « opinion » par opposition à « science » (souvent alors déterminée par ἀληθής, ὀρθή, ψευδής). » Édouard des Places, Platon – *Lexiques de la langue philosophique et religieuse de Platon*, CUF, 1964, p. 144.



Sous cet aspect, nous devons saisir en quoi ce rapport à l'outil langagier affecter les natures, ainsi que les dynamiques des citoyens. Dans un second temps, nous appréhenderons la démocratie en tant que système délirant. Là, notre attention portera sur les incidences de la pratique langagière lorsque cette dernière n'a plus pour fonction de relater le peuple à la réalité physique. Dans le précédent chapitre, nous avons pu observer que la réalité discursive était tout à la fois une convention pour désigner les choses, mais aussi un indice quant à la façon dont cette première est conçue. Nous nous interrogerons sur l'incidence que peut avoir sur une cité le fait que la réalité discursive et effective soient déconnectées. Ce sera l'occasion d'explicitier le rejet du discours philosophique par la masse, mais cette fois au regard d'un critère qui ne serait plus uniquement d'ordre éthique. Pour finir, nous regarderons en quoi la parole du physicien nous instruit de son rapport au monde, et par là même de son programme politique. En l'espèce, ce sera au travers de sa publicité que nous tenterons de nous représenter ce que serait une cité gouvernée par la raison et le savoir.

« La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure (Τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἢ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός), celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches (ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ) : [...], que dans toutes ces occasions il agisse de telle façon qu'il trouve juste et belle, en la nommant ainsi, l'activité qui préserve cette disposition et en assure la réalisation (ἐν πᾶσι τοῦτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἔξιν σῶζῃ τε καὶ συναπεργάζεται), et qu'il appelle sagesse la connaissance qui préside à cette activité (σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην) ; et qu'il appelle au contraire activité injuste celle qui va toujours à l'encontre de cette disposition, et ignorance l'opinion qui préside à cette activité (ἄδικον δὲ πράξιν ἢ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὐτῇ ἐπιστατοῦσαν δόξαν). »<sup>385</sup>

Ce passage issu de la *République* a trait à une définition. Mais alors que l'on pourrait penser à première vue qu'il s'agit d'éthique, il appert que son véritable objet se révèle être la pratique du langage. Ainsi, nous observons que le philosophe commence par se concentrer sur le caractère vertueux de telle ou telle action afin de mieux s'en détourner. Et ce puisque ce qui

<sup>385</sup> *République*, IV, 443c-444a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

fonde son intérêt, ce n'est pas *la réalisation extérieure* de son objet, mais bien *l'action intérieure* (ἡ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περι τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περι τὴν ἐντός). Action qui consiste pour l'essentiel dans l'établissement d'un rapport entre la personne et la réalité physique (ὡς ἀληθῶς περι ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ). De la sorte, il est posé que ce n'est que dans la mesure où la parole d'une personne la relate à ce qu'elle pense, et que ce qu'elle conçoit se rapporte à la réalité, qu'elle agit correctement (ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν). Constatation qui n'est pas sans nous rappeler l'éloge auparavant fait par Socrate de l'accord dorien. Une parole ne valant que si celle-ci est corrélable à ce qu'elle est censée indiquer, soit ce qui est. Après avoir saisi où réside le véritable point d'intérêt, nous progressons en découvrant que la capacité à parler correctement dépend de la *disposition* du locuteur (ἔξις). Étant ambiguë, la formulation nécessite d'être plus clairement explicitée.

Il est tenu que c'est seulement si une personne adopte l'usage requis de sa parole que sa pratique sera jugée comme étant correcte (ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν). Et que pour agir de la sorte, il faut s'être au préalable fixé des valeurs. Sous cet angle, il appert que la rectitude d'une parole refléterait celle de son artisan. Si vous parlez de la sorte, c'est que vous vous figurez les choses d'une certaine façon, c'est la disposition. Continuer de parler avec justesse, ce serait donc conserver le positionnement qui pour commencer vous a conduit à pratiquer votre langue de la sorte (ἢ ἂν ταύτην τὴν ἔξιν σῶζη τε καὶ συναπεργάζηται). Cela posé, nous pourrions nous étonner de la suite du texte, et ce puisque nous voyons le philosophe y définir la sagesse par la pratique langagière correcte. Pour rappel, si le dernier se distinguait du grand nombre sur un point, c'était bien par un titre qui faisait grande publicité de son aveu d'ignorance. Il n'était pas encore sage, puisqu'il cherchait sans relâche la sagesse. Alors comment dans le même temps pourrait-il prétendre la définir ? Et ce qui plus est en prétendant la détenir ? Car l'on suppose à bon droit, que le philosophe s'exprime comme il faut.

Nous avons déjà saisi que si Socrate savait à quel verdict s'attendre, c'est qu'il avait adopté la distance requise à l'endroit de sa cité. Distance qui lui assurait d'observer non les discours, ou encore les apparences, mais bien les natures des choses. Aptitude qui n'était possible chez une personne que lorsque celle-ci avait pour priorité de tendre vers le divin<sup>386</sup>. Donc quand il

---

<sup>386</sup> « Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce que l'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence. » *Théétète*, 176b, traduction Michel Narcy,

dit qu'il ne sait rien, son affirmation doit être regardée comme sa claire conscience de sa condition animale. Car ce n'est que dans la mesure où vous veillez à la préservation de votre âme que vous pouvez passer outre l'étroitesse de vue du corps. Dans ce cadre, sa sagesse avait trait à sa compréhension de l'essentiel, non à une connaissance relative à un domaine particulier. Et en cela, la définition qui nous en est faite se corréle à notre interprétation de sa profession d'ignorance. En effet, il appert que la sagesse consiste en l'acceptation du rapport adéquate, ainsi qu'en son application (σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτη τῇ πράξει ἐπιστήμην). Ce qui est ainsi challengé au quotidien, c'est la propension de tout un chacun de parler du monde en se tenant à la distance convenable. Et que c'est en agissant de la sorte que l'on est à compter au rang de l'épistémè. Puis que partant de là, se comporter à l'inverse, vous catégorise en tant qu'élément de la doxa (ἄδικον δὲ πρᾶξις ἢ ἂν ἀεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτη ἀῖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν).

Changeant ce qui doit être changé, la disposition serait à l'épistémologie, ce que la polarisation est à l'éthique. Et si les éléments qui se répartissaient entre la doxa et l'épistémè sur un plan éthique conservent un regroupement à l'identique, c'est que les comportements découlent des pratiques langagières. Car ce n'est que dans la mesure où un citoyen ne rapporte pas ce qu'il pense dans ses prises de parole qu'il parle *mal*. Pratique langagière qui ne va pas sans la volonté de cacher ses intentions, ainsi que le souhait de voir traduire favorablement des actes iniques. Et sous cet angle, l'exercice de la parole participerait à la dynamique des individus. Puisque ce n'est que parce que je peux m'affranchir d'une première règle que je peux enfreindre le pacte fondateur de ma cité. Au vu de ce qui conditionne effectivement les générations de discours, il sera tenu dorénavant que la faute ne réside plus uniquement dans la démarche fallacieuse, mais aussi dans le dévoiement de l'une de leurs fonctions. Soit indiquer ce qu'il en est de la réalité physique. Ce n'est pas tant tromper qui est grave, que le fait de se méprendre sur l'usage qu'il y a à faire de pareil instrument.

Dans ce cadre, ce qui importe pour le philosophe, c'est de connaître la façon dont une personne se rapporte aux choses. Et si nous pouvons en l'espèce parler d'orthodoxie du langage, c'est parce qu'avant même d'engager une personne civiquement, chaque prise de parole vise à restituer une image fidèle des choses<sup>387</sup>. Je te parle d'une chose pour que tu puisses avant tout

---

Flammarion, Paris, 1995.

<sup>387</sup> « Dans tous ces cas, le concept de « réalité » doit être pris en un sens plus prescriptif que descriptif. Il renvoie en fait à un devoir de fidélité-garantie de survivance de l'espèce et de l'individu à l'égard de la discipline qui

t'y reporter. Le regard que je porte sur cette dernière n'aura d'ailleurs d'incidence que dans la mesure où tu pourras éprouver mes dires. Qu'importe donc le motif en vue duquel un individu abuserait son monde, et ce puisqu'il se perd à compter du moment où celui-ci ne pratique plus l'accord dorien. C'est en raison de cela qu'ici la sagesse est assimilée à une pratique correcte de la parole, tandis que son opposé l'ignorance (αμαθια) renvoie à un exercice inadéquat du pouvoir langagier (αδικια).

« Mais celui qui se sert des syllabes et des lettres pour imiter fidèlement la réalité des choses, (...), s'il attribue à l'image (c'est-à-dire au nom) tout ce qui convient, elle sera bonne (Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀποδίδους πάντα καλὰ τὰ γράμματά τε καὶ τὰς εἰκόνας ἀποδίδωσιν), tandis que s'il lui arrive de faire des omissions ou des additions, sans doute aura-t-on une image, mais pas une bonne image (ὁ δὲ ἢ προστιθεὶς ἢ ἀφαιρῶν γράμματα μὲν καὶ εἰκόνας ἐργάζεται καὶ οὗτος, ἀλλὰ πονηράς;) ? »<sup>388</sup>

« (...), admet aussi qu'un énoncé peut s'ajouter dans le discours, sans être approprié à la chose, et que la chose n'en est pas moins nommée et dite (καὶ μηδὲν ἦττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρᾶγμα καὶ λέγεσθαι), tant que le discours porte la marque de la chose dont il traite (ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῆ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ἦ), comme dans le cas des noms donnés aux éléments (ὥσπερ ἐν τοῖς τῶν στοιχείων ὀνόμασιν), [...]. Tant que cette marque est là, et même si les traits appropriés n'y sont pas tous, l'objet sera dit – bien dit s'ils y sont tous, mal dit s'ils sont en petit nombre (Ὅταν γὰρ τοῦτο ἐνῆ, κἂν μὴ πάντα τὰ προσήκοντα ἔχη, λέξεταί γε τὸ πρᾶγμα, καλῶς ὅταν πάντα, κακῶς δὲ ὅταν ὀλίγα). »<sup>389</sup>

Ces deux passages nous permettent de confirmer d'une part ce qui a été auparavant posé, soit que parler c'est avant tout se figurer le monde, et d'autre part à nuancer les performances des différents interlocuteurs. En l'espèce, il n'y aurait pas d'un côté ceux qui parlent bien et ceux qui parlent mal, mais plutôt une gamme de notations allant de la pratique optimale à la plus désastreuse. Ainsi dans le premier extrait, il ressort que si parler est assimilable au fait d'*imiter*, ce qui prévaut ce n'est pas tant de savoir si le discours est juste, que de s'assurer de sa correction. La question étant de savoir si oui ou non ce que j'exprime correspond de près

---

prévaut et qui est nécessaire pour maintenir un monde partagé et pour mettre chaque sujet humain en harmonie avec lui en limitant la bande d'oscillations conceptuelles, perceptives et affectives tolérées. » *Logique du délire* de Remo Bodei, *Les empiètements de la vérité*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, 2002, p.48.

<sup>388</sup> *Cratyle* 431d, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

<sup>389</sup> *Ibid.*, 432e-433a.

ou de loin à la réalité. Lorsque le philosophe pour qualifier une performance parle d'*additions* ou des *omissions*, il nous éclaire sur le processus par lequel chacun d'entre nous passe pour définir. Il est entendu que nous commençons par décomposer la chose en caractéristiques permettant son identification. Et que nous ne définirons bien que dans la mesure où nous recomposons à l'identique la chose visée. Oublier, ou rajouter, ce serait d'autant plus s'écarter de la chose, que se manquer. Car nous aurions échoué à nous ancrer dans le réel. Dans ce cadre, une définition indique d'abord bien une chose, ainsi que la capacité des personnes impliquées dans la conversation. Il s'agit de savoir si oui ou non celles-ci savent se rapporter au monde tel qu'il est.

Ainsi, ce sera à l'aune de sa performance que l'on jugera de l'appartenance de son interlocuteur à tel ou tel groupe. Il sera convenu que tout ceux en mesure de fournir les images les plus complètes de la réalité se rangeront d'un côté, soit l'épistémè, tandis que ceux qui sous-performent tomberont sous la catégorie de la doxa. Le point sur lequel je voudrais porter l'attention, c'est le fait qu'une image ne saurait être dans l'absolu bonne ou mauvaise. Il y a un objectif idéal, et ce n'est que dans la mesure où il est plus ou moins satisfait que nous pouvons évaluer notre orateur. Nul n'est tenu à la perfection, puisqu'il suffit de faire de son mieux. La limite de l'acceptable consiste au moment de bascule où les *additions* et autres *omissions* l'emportent sur ce qui convient.

En résumé, un discours n'est recevable que si celui-ci permet à mon vis-à-vis de reconnaître ce que je lui définis. Pour exemple, si je vous définis l'eau comme étant un liquide transparent, ce sera tout autre chose qu'affirmer que c'est un jus fermenté extrait du raisin. Dans le premier cas, quand bien même ma définition est sommaire, et ce au point de pouvoir induire en erreur (de l'eau de javel correspond à cette description), je vous indique plus ou moins correctement ce dont je vous parle. Alors que lorsque je vous raconte que le terme *eau* est synonyme de *vin*, je ne fais pas qu'abuser de votre confiance. Je manque à mon devoir de référence<sup>390</sup>. En l'espèce, le problème n'est pas tant l'erreur manifeste, le conséquent, que le fait que je renvoie mon interlocuteur à une chose qui ne correspond pas à l'eau, l'antécédent. Quand parler, c'est dire vrai.

---

<sup>390</sup> « (...) on peut s'en référer au passage de la *République* (III, 413a) qui souligne également le lien entre praxis et connaissance. Se tromper au sujet de la vérité est une mauvaise chose (...), et être dans le vrai, c'est avoir une opinion conforme aux choses qui sont (...). Bien et mal indiquent un horizon pratique et politique de nos connaissances, l'horizon où elles acquièrent leur valeur. » Giovanni Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis, Etudes sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 56.

Ce qui complexifie notre approche, c'est que ce que nous visons outrepassé le cadre juridique. Et ce car j'aurai bien pu en toute bonne foi avoir donné pareille description de l'eau. Ici, le problème capital, c'est que la seule *loi* que j'ai enfreint a trait à l'usage de la parole, ainsi qu'à sa finalité. Soit relater aux choses désignées. Si j'ai mal parlé, ce n'est pas parce que j'ai trompé quelqu'un, mais parce que je me suis manqué. Je n'ai pas su nous relater ce qui est. Dans le premier cas, où ma description est par trop sommaire, cela pourrait entraîner une confusion avec un autre liquide incolore, mais impropre à la consommation, car je n'ai clairement pas assez de *marques* pour permettre son identification. Partant de là, nous pouvons tenir que ces marques représentent la limite en dessous de laquelle toute définition est inacceptable. Pour ce qui est du second cas, celui où je présente du vin comme étant de l'eau, ce que j'ai ajouté d'une part interdit à mon interlocuteur de pouvoir en trouver, et d'autre part le détourne vers une chose différente que celle visée à l'origine. La question que je dois donc me poser pour juger de la pertinence d'une parole, n'est plus seulement celle du respect aux principes en vigueur dans ma cité, mais bien celle de sa fidélité aux choses. Ma parole est-elle orthodoxe ou hérétique ? Et comme nous allons le voir, tout comme en éthique, en épistémologie la parole a des effets qui s'étendent bien au-delà de son champ.

« Il aimait à dire qu'il ne fallait pas croire les choses sur les paroles, mais éprouver les paroles par les choses, car les choses ne se font pas en vue des paroles, les paroles se font en vue des choses. »<sup>391</sup>

« Car ce n'est pas du mot qu'il doit être question, mais de la chose qui est considérée sous ce mot (Μὴ γὰρ λεγέτω τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πράγμα τὸ ὀνομαζόμενον θεωρεῖτω). »<sup>392</sup>

Si je me permets de mettre en parallèle ces deux auteurs, et ce alors même que leurs titres respectifs les distinguent, c'est que Myson est cité par Platon<sup>393</sup>. Ce qui pour le moins marque une forme d'approbation de la part de ce dernier à l'endroit de ces fameux prédécesseurs. Alors le fait que l'un fut qualifié de sage, et que l'autre se voulait philosophe, ne devrait pas nous interdire d'apprécier leurs points de convergences, qui plus est lorsqu'il s'agit de natures. Et ce puisque les définitions de la parole en ce domaine ne devraient pas tant varier d'un extrême à un autre, attendu que nos observateurs sont tous deux à ranger dans

<sup>391</sup> Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, Livre premier – Les sept sages, Myson*, traduction par Robert Genaille, GF Flammarion, Paris, 1965 *Myson*, p. 91.

<sup>392</sup> *Théétète*, 177e, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

<sup>393</sup> Les fameux sept Sages sont cités au complet dans le *Protagoras* (343a) et en partie dans l'*Hippias majeur* (281c).

l'épistémè. Si différences il y a, celles-ci auraient trait à des questions de focalisations, chaque penseur préférant s'arrêter sur telle ou telle caractéristique. Mais pour ce qui est de la ligne directrice, soit être fidèle à la réalité, à leurs propos nous pouvons concevoir qu'en chacun d'eux réside la même disposition. Ainsi, nous découvrons au travers de la convergence de vue entre ces deux hommes, quant à ce qu'il y a à attendre d'une parole en général, que ce ne sont pas les mots qui priment, mais bien leur fonction.

D'abord, nous voyons Myson alerter sur la mégarde qui consisterait à prendre les apparences pour des vérités (*il ne fallait pas croire les choses sur les paroles*). Il n'est pas question ici de la manipulation, pas plus que de l'aveuglement, puisque ces deux types de fautes ne sont que des conséquences. Ce qui est mal en puissance, c'est le fait de ne pas se relater à la réalité en parlant. Et en l'espèce, nous découvrons que ce dommage causé ne serait pas du seul fait de l'orateur, puisqu'une partie de la responsabilité pèserait sur l'auditeur. Sous cet aspect, il est compris qu'une personne malintentionnée (ou non) ne pourrait me nuire que dans la mesure où moi-même j'aurai oublié la nature de la parole. C'est d'ailleurs en raison de cela qu'il est entendu qu'un interlocuteur se doit d'*éprouver les paroles par les choses*, et non par une estimation, action qui ne reviendrait au fond qu'à comparer une image à une autre. Si je peins une chaise, je ne serais jugé que d'après l'observation de ladite chaise, non partant du tableau. Qu'importe la qualité picturale de ce dernier, s'il y a trop d'additions ou d'omissions pour l'identifier, j'aurai fauté. De la sorte, il est posé que la performance langagière ne peut se déconnecter de la finalité indicatrice qui se couple à une autre incitative. Et ce parce que c'est dans la mesure où nous savons qu'elle est la nature d'une chose que nous pouvons nous projeter à son sujet (*car les choses ne se font pas en vue des paroles, les paroles se font en vue des choses*).

Là, nous devons souligner le fait que la première partie de sa proposition n'est pas à proprement parler impossible, c'est juste qu'elle serait catastrophique. Ici, le cas de figure de Socrate en est la claire illustration. Et en l'espèce, c'est bien parce que la majorité se relatait à des discours plaisants qui ne lui décrivaient pas les natures de la cité, que cette dernière a pu se positionner en le rejetant. C'est pareillement cet usage dévoyé de la parole qui explique comment les hommes de bien se font régulièrement condamner par les institutions judiciaires. Ce n'est pas seulement un problème de polarisation, entre en jeu aussi la *disposition* de la psyché. D'ailleurs, en élargissant notre compréhension du processus, nous pouvons tenir que ce n'est que parce qu'une personne ne sait pas se rapporter correctement aux choses qu'elle est ame-

née à se tromper<sup>394</sup>. Alors force est de constater qu'en démocratie le pire n'est pas possible, il est commun. Et que ce que Myson nous enseigne à la fin de son argumentaire, c'est ce qui devrait être. Soit que les discours ne devraient découler que d'une connaissance relative aux natures, et non résulter de nos fantaisies.

En effet, si ma définition est mauvaise, je ne commets pas qu'une erreur d'ordre lexical, ou une faute morale, et ce puisque je renvoie mon vis-à-vis à un tout autre objet que la chose visée à l'origine. Ce qui est grave, c'est que même dans ce dernier exemple la règle édictée par Myson demeure, soit que *les paroles se font en vue des choses*. Sauf que si j'ai trompé mon interlocuteur au sujet de leurs natures, nous comprenons que ce dernier ne pourra pas agir correctement. Si une personne se voit conseiller de boire de l'eau, et que je la lui dépeins par les caractéristiques du vin, cette première qui m'aura pris au mot court le risque de se rendre malade en se déshydratant. Nous trouvons là une conception de la parole qui nous invite à ne jamais perdre de vue que lorsque nous nous exprimons, c'est toujours à titre indicatif<sup>395</sup>. Je te parle parce que je veux que tu saches quelque chose du monde. Je te dis à quoi je pense, ce que j'en pense, etc. Il est donc entendu que si le premier maillon de chaîne de communication est défectueux, c'est tout le rapport qui s'en trouvera faussé. Et que partant de l'attente générale, soit ce qui est dit correspond à ce qui est, le danger n'en sera plus grand, puisque mon destinataire croira savoir quoi faire en m'écoutant.

Le passage issu du *Théétète* quant à lui ne fait que soutenir notre approche. Et ce puisque ce qui prime pour le physicien ce n'est pas la formulation, mais bien la chose évoquée. Ici, la parole est conçue comme un mode de connaissance qui ne vaudrait que par la rectitude de son emploi. Pour définir une chose correctement, cela implique de lui donner une forme discursive ne trahissant pas sa réalité physique. Ce qui sera donc mis en cause avant même de traiter d'éthique, c'est la conformité du discours au réel. Certes, il ne saurait y avoir de fidélité intégrale de la part d'un discours, et ce au sens où la définition n'est pas une copie à l'identique de la chose. La meilleure des définitions de l'eau n'aura pas les propriétés de l'eau. Tout ce qui m'est demandé, c'est de pouvoir identifier de l'eau juste en me reposant sur les critères que j'aurai retenus. C'est là le rouage le plus essentiel à la mécanique langagière. Car c'est sur

---

<sup>394</sup> « Lorsque quelqu'un ne connaît pas quelque chose, son âme s'égaré nécessairement. » *Alcibiade*, 117b, traduction Chantal Marbœuf et J.F Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>395</sup> « Socrate – (...), il est nécessaire, n'est-ce pas, que convention et usage concourent en quelque sorte à faire voir ce que nous pensons quand nous parlons ? » *Cratyle*, 435b, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.



cette règle précise que se fonde la possibilité de tout dialogue. Il faut durant une discussion que chacun puisse s'assurer qu'il se reporte à une même chose, sans quoi nous ne pourrions pas échanger la moindre pensée<sup>396</sup>. En l'espèce, nous ne saurions tout simplement pas de quoi nous sommes en train de parler.

« Car pour l'instant nous ne partageons, toi et moi, que son nom (Νῦν γὰρ δὴ σύ τε κἀγὼ τούτου πέρι το ὄνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ) ; en ce qui concerne l'objet que nous désignons par lui, par contre, il est probable que nous avons chacun de nous, des notions particulières (τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἐκάτερος τάχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν). Mais, dans tous les cas, il est toujours préférable de se mettre d'accord sur la chose elle-même, grâce à des définitions, plutôt que sur le nom isolé, sans définition (δεῖ δὲ αἰεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ το ὄνομα μόνον συνωμολογηθῆσαι χωρὶς λόγου). »<sup>397</sup>

Ici, il est posé que savoir de quoi on parle, c'est comprendre d'abord à quoi on se réfère. Nous ne saurions nous lancer dans un débat quant à la nature d'une chose, sans l'avoir au préalable ciblée convenablement. Et même si la caractérisation d'une chose est forcément partie intégrante de sa définition, il y a une différence de taille entre la phase de simple désignation, et l'autre physicienne. La première surpassant la dernière, car il est entendu qu'il ne saurait y avoir de dialogue sans en être passé par cette vérification. Ce qui est en question, ce n'est pas l'évaluation, mais le lien primordial qui doit être respecté afin qu'une parole fasse sens. Le tout étant de savoir si oui ou non nous sommes relatés à ce dont nous parlons. Le problème avec ce raisonnement, c'est que nous nous trouvons à devoir nous assurer de la réalité d'une chose à l'aide de mots. Ce dont nous devons nous défier pour savoir ce que nous racontons. Comment dans ce cas ce même protocole pourrait nous être d'un quelconque secours ? Effectivement, si nous nous contentions, pour être fixés sur le rapport, de sauter d'un mot à un autre afin d'indiquer notre sujet, le plus probable c'est que nous n'arriverions à rien. Ce serait comme confondre un panneau indicateur avec la destination, nous n'arriverions clairement pas à l'endroit souhaité.

C'est d'ailleurs pour cette raison que le philosophe demande un discours afin de délimiter un périmètre permettant de convenir d'une localisation. Il est entendu qu'un *mot isolé* (το ὄνομα μόνον) serait par trop évasif, car son interprétation ne serait cadrée par aucun autre élément.

<sup>396</sup> Francis Wolff, *Dire le monde – De la contradiction. Les trois langages du monde*, PUF, 1997, p. 52.

<sup>397</sup> *Le Sophiste*, 218c-d, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

Alors que si nous recourons à une définition en bonne et due forme (διὰ λόγων), chaque mot utilisé limitera le champ d'interprétation de tout ceux participant à la désignation<sup>398</sup>. Et sous cet aspect, parler ce n'est plus seulement indiquer un objet niché dans la réalité physique, mais c'est aussi se rallier à celle-ci. D'abord, nous avons saisi que l'apprentissage d'une langue allait bien au-delà de l'intégration d'un lexique. Et ce car la préconisation des mots à utiliser s'accompagnait du regard éthique à porter sur les choses désignées. Savoir parler, c'était aussi savoir-vivre.

Partant de ce constat, il en suivait que définir, c'était exposer son âme. Et ce puisqu'en condamnant ou approuvant, nous donnions à voir notre polarisation. Ce qui a grande échelle signifiait que cette activité participait de la dynamique de la cité. Car c'était au travers de leurs définitions de la justice que chaque groupe faisait la promotion politique de son modèle comportemental. Par voie de conséquence, dans une cité où la majorité définissait le bien en fonction de critères qui relève du vivant, nous nous trouvions à vivre comme des bêtes. Et ce parce que la conception que le peuple se faisait de lui-même était la mauvaise. Vous pouvez toujours arguer que vous vous comportez en homme civilisé, mais à compter du moment où dans les faits vous vous définissez par des choix évoquant plus votre part animale que l'autre divine, vous vous trouviez en fait à agir en sauvage.

Dans ce chapitre, nous nous sommes attachés à comprendre en quel sens nous pouvions avoir un mauvais usage de la parole, et ce sans pour autant qu'il soit qualifié de délictueux. Il ne s'agissait donc plus seulement de justice, mais aussi de justesse. Sous cet aspect, il est apparu que parler correctement nécessitait d'établir un rapport réel entre ce que nous nous figurions et ce que nous faisons. Et que quand bien même l'éthique et l'épistémologie étaient des domaines distincts, il ressortait que c'est uniquement si une personne se relatait convenablement aux choses que celle-ci serait en mesure de prendre de bonnes décisions. Cela se comprenait d'une part parce que la disposition nécessaire à l'établissement d'un rapport réel renvoyait à la polarisation de l'âme. Et d'autre part, parce qu'un citoyen, ignorant qu'il se réfère à des apparences, ne pouvait être conduit qu'à prendre des décisions aiguillées par la logique du corps. Logique que nous savons par nature étrangère à la notion de justice, ou de science.

---

<sup>398</sup> « Lorsqu'un mot est connu selon sa valeur linguistique générale, alors on ne détermine la partie de cette valeur linguistique, celle qui a sa place dans l'occurrence donnée et celles qui sont à exclure, qu'au moyen d'autres parties de la même proposition, et tout d'abord de celles auxquelles elle est la plus liée de façon organique, ce qui veut donc dire que le mot est compris comme partie à partir du tout, comme détail à partir de la totalité. » F.D.E Schleiermacher, *Herméneutique – Les discours de 1829*, traduction Christian Berner, Cerf/PUL, 1987, p. 173-174.

Ayant achevé de saisir à quel point il est important de conserver à l'esprit que parler, c'est avant tout se rapporter à la réalité physique, nous allons à présent explorer les incidences de la pratique langagière en démocratie, et ce dans la perspective de découvrir ce qu'il adviendrait d'une cité où la majorité des interlocuteurs ne savent pas plus ce qu'ils disent, que ce dont ils parlent. Dans un cadre où la réalité discursive appert être la conception qu'un peuple se faisait de lui-même, il est entendu que nous nous retrouverions face à une communauté incapable de se relater à elle-même. Là, nous tenterons de saisir comment ce mécanisme social défailant participe du rejet du seul à s'exprimer correctement, soit le philosophe.

## **8.2 – La démocratie en tant qu'organisation sociale délirante**

Nous venons d'exposer ce que réclame une pratique orthodoxe de la parole, soit une correspondance entre la chose désignée et ce qui est pensé ou formulé. Ici, savoir ce dont on parle, c'est savoir parler, et par voie de conséquence ce que l'on fait. C'est d'ailleurs la conjonction de ces points qui expliquait le fait qu'en passant d'un domaine éthique à un autre épistémologique nous observions de part et d'autre la même population. En effet, une personne ne sachant pas de quoi elle parle est conduite à prendre de mauvaises décisions. Et ce tant de par son ignorance sur les natures des choses, qu'à cause de la méconnaissance de sa propre condition. Sous cet aspect, l'éthique découle de l'épistémologie de notre citoyen. Car ce n'est que dans la mesure où celui-ci s'en réfère correctement au monde, qu'il pourra agir en son sein justement. La pratique de la parole indiquant la disposition du citoyen, nous pouvons tenir que cette dernière est à celui-ci ce que la polarisation est à l'âme. Sachant que nous en sommes en démocratie, nous pouvons donc en déduire que le type le plus répandu est celui des citoyens-enfants. Ce que nous allons nous attacher à découvrir, c'est l'impact que peut avoir la pratique de la parole lorsqu'elle est si dévoyée, et ce tant à un niveau intra-personnel que sur la collectivité.

D'abord, nous allons décrire l'hérésie langagière sous la forme d'une maladie, soit le délire. Il s'agira là d'observer d'un côté le dysfonctionnement de l'individu, et d'un autre l'incidence qu'a sa pratique sur sa vie. Car ce n'est pas parce que celui-ci ne se rapporte pas à la réalité physique que sa parole l'affecterait moins. Alors certes son discours ne peut pas avoir les effets escomptés pour lui vu que ce premier ne le relate plus au monde, mais reste qu'il conditionne sa dynamique. Ensuite, nous regarderons en quoi cet état pathologique participe de la

réussite de l'orateur-tyran. Ce sera l'occasion d'expliquer sous un autre angle les raisons de son succès. Nous les avons abordées auparavant en approchant sa performance à l'aune de sa connaissance de la nature humaine, les ignorants étant subjugués par ce qui leur fait plaisir. Là, ce qui nous intéressera, c'est de saisir comment le public se fait duper, et ce alors que le mécanisme du piège rhétorique est obvie. Enfin, enrichis de la compréhension de ce mal sur des personnes isolées, nous nous focaliserons sur l'empreinte de ce premier quand il s'étend à la foule. Nous avons déjà expliqué comment de par son étroitesse d'esprit le peuple répétait les mêmes erreurs. Dans ce cadre, nous approcherons le phénomène à partir de ce rapport faussé au monde. La question étant de savoir comment une cité évolue lorsqu'elle s'en réfère à des fictions.

« Socrate – Ainsi donc, lorsque nous disons que la perversion de l'âme est une dissension et une maladie, nous parlons correctement (Στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν). [...] Pour tout ce qui participe au mouvement et, se proposant d'atteindre un but, dévie de ce but et le manque dans chacun de ses élans, dirons-nous que la raison est la symétrie entre la chose et son but, ou bien, au contraire, une disproportion (Τί δ' ὅσ' <ἀν> κινήσεως μετασχόντα καὶ σκοπόν τινα θέμενα πειρώμενα τούτου τυγχάνειν καθ' ἑκάστην ὀρμὴν παράφορα αὐτοῦ γίγνηται καὶ ἀποτυγχάνη, πότερον αὐτὰ φήσομεν ὑπὸ συμμετρίας τῆς πρὸς ἄλληλα ἢ τοῦναντίον ὑπὸ ἀμετρίας αὐτὰ πάσχειν;) ? Théétète – C'est évident : la raison en est la disproportion (Δῆλον ὡς ὑπὸ ἀμετρίας). [...] Mais ignorer c'est le fait d'une âme qui poursuit la vérité mais qui dévie ; c'est de la déraison (Τό γε μὴν ἀγνοεῖν ἐστὶν ἐπ' ἀλήθειαν ὀρμωμένης ψυχῆς, παραφόρου συνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη). [...] Ainsi donc, on doit l'affirmer que l'âme qui ne raisonne pas est laide et sans mesure (Ψυχὴν ἄρα ἀνόητον αἰσχρὰν καὶ ἄμετρον θετέον). »<sup>399</sup>

Avant d'entrer dans le commentaire, il faut préciser deux points. Le premier a trait au contexte entourant ce passage, le second à ce dont il fait l'écho, soit à un extrait évoqué précédemment de la *République*. Ce dialogue débute par la définition *du sophiste, du politique et du philosophe*, et ce afin de savoir s'il s'agit de synonymes, ou de deux ou encore trois choses distinctes (217a). Nous trouvons-là confirmation que ce qui prime quand nous parlons, c'est de savoir si nous nous relatons au monde, et qu'ensuite nous devons nous assurer que nos interlocuteurs partagent ce même lien à la réalité physique. Ainsi, les protagonistes commen-

<sup>399</sup> *Le Sophiste*, 228b-d, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

cent par questionner la nature du sophiste. Dans un premier temps par analogie, il est fait allusion à la pêche, ainsi qu'à la chasse (219e-220a). Même si ce n'est pas encore précisé à ce stade, il est déjà sous-entendu par cet angle d'approche que la persuasion est une forme de chasse à l'homme. Puis, l'orateur est caractérisé par ce qui le distingue du grand nombre. Car si la voix du sophiste pèse plus que celle du citoyen lambda, c'est qu'il sait quelque chose de l'outil langagier qui lui permet d'avoir une plus grande prise qu'à la normale sur la foule. Celui-ci n'est pas un *profane*, ni un *savant*, mais un professionnel dont la *technique* repose sur sa connaissance des effets de la parole (221d). Le passage ayant été situé, je tiens maintenant à le mettre en parallèle avec l'extrait déjà analysé de la *République* (IV, 443c-444a).

Pour rappel, il s'agissait lors de s'écarter de la seule approche par le contenu pour cerner la nature d'un discours. Sous cet aspect, il était apparu que si une parole valait, c'était avant tout par la consistance du lien entre ce qui était pensé, puis énoncé au regard d'une chose désignée. Et dans ce cadre, la *disposition* d'une personne se résumait à l'ensemble des rapports que celle-ci entretenait avec la réalité physique en s'exprimant. Dans ce passage du *Sophiste*, le physicien recourant aux termes *στάσις* et *νόσος* pour caractériser l'âme du sujet, nous savons que nous faisons face à un individu ayant une pratique inadéquate de la parole. Et ce puisque l'attachement d'une personne à la *δίκη*, et par voie de conséquence à la préservation de son âme suit de son appartenance à l'*ἐπιστήμη*. En résumé, la disposition d'un citoyen est à sa personne, ce que la polarisation est à sa psyché. Ici, sa mauvaise pratique langagière est symptomatique de la corruption de son âme. Nous en avons d'ailleurs confirmation par la suite, et ce par la description de la maladie qui correspond point pour point à celle de l'*activité injuste* décrite dans notre passage de la *République*.

En effet, celui qui a une âme pervertie, c'est l'individu qui *se proposant d'atteindre un but, dévie de ce but et le manque dans chacun de ses élans*. Ce qui est la définition par la négative de l'*action intérieure* juste chez un individu, *celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches*. Et en l'espèce, l'idée de *sédition* ou encore de *discorde* pointée par le philosophe n'est pas sans évoquer la lutte opérant au cœur de chaque individu<sup>400</sup>. Lutte que nous avons évoquée lors de l'analyse d'un passage du *Protagoras* (352d-e) dans le segment 2.2 – *Contexte historique*. Nous tentions à ce moment de comprendre ce qui amenait des gens à effectuer le choix le moins pertinent, et ce tout en ayant conscience qu'ils se fourvoient.

---

<sup>400</sup> *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Edouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 464.

Selon leurs dires, c'était le poids du plaisir qui excédait leur volonté de bien faire. Là, il est clairement posé un lien de causalité entre la défaite sur un plan éthique et l'inadéquation avec l'outil langagier. Et sous cet aspect, il est entendu que la première résulte de la dernière. Car c'est bien parce que le citoyen est incapable d'atteindre le but qu'il s'est fixé qu'il se voit atteint dans son entier de pareil dysfonctionnement (ὕπὸ ἀμετρίας αὐτὰ πάσχειν). En clair, c'est parce qu'il ne sait pas parler, qu'il se rend malade. Et sous cet aspect, une parole défaillante serait la preuve de la *démésure* du sujet souffrant de pareille pathologie, car il échouerait à se reporter la réalité physique. Il ne sait littéralement plus de quoi il parle, le citoyen délire (*ignorer c'est le fait d'une âme qui poursuit la vérité mais qui dévie, c'est la déraison*)<sup>401</sup>.

« Mais celui qui ne sait pas, ne se trompera-t-il pas ? (...).  
Et se trompant, n'agira-t-il pas mal à la fois dans la vie  
privée et dans la vie publique ? »<sup>402</sup>

Nous avons déjà convenu que parler, c'était s'accorder sur une représentation des choses, et former à l'aide de ses semblables une réalité discursive. Soit une image du monde permettant à tous ceux participant de la vie d'une communauté de coopérer en bonne intelligence. Accord qui supposait une entente *a minima* sur la façon dont ces mêmes choses étaient agencées. Nous pouvions discuter de la nature des choses, mais non de leur réalité. Pour exemple, l'éthique était sujet à débat, ceci est bien, tandis que l'existence des choses ne faisait pas l'objet de discussion. Soit une chose était présente, soit elle ne l'était pas. Si la maladie crée autant de ravage, c'est que les infectés partent de la règle d'utilisation de la parole, non de l'observation raisonnée de leur pratique, et qu'ils se sentent assurés de la réalité de leurs propos en se basant sur une pétition de principe. Sous leur perspective, ce qui est le plus plausible, c'est qu'ils s'expriment correctement, attendu que chaque mot est censé nous indiquer une chose précise. L'ignorant se figure que puisqu'il sait parler sa langue, cela implique qu'il en use correctement.

Ici, la maîtrise de la syntaxe et la rhétorique passent pour l'essentiel, alors que comparés au lien à la réalité ces critères sont au mieux superficiels. Sachant que *nous entreprenons une action lorsque nous croyons savoir ce que nous faisons*<sup>403</sup>, ces hérétiques se trompent d'autant

---

<sup>401</sup> « Les sociétés, les langues, les institutions créent une orthodoxie de la réalité au regard de laquelle le délirant est un hérétique, [...], le délirant incite scandaleusement tout le monde à la régression. Au lieu de maintenir, lui, le contact avec le monde partagé, il prétend faire partager son monde aux autres. » *Logique du délire* de Remo Bodei, *Les empiètements de la vérité*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, 2002, p. 48-49.

<sup>402</sup> *Alcibiade*, 134a, traduction Chantal Marbœuf et J-F Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>403</sup> *Ibid.*, 117d.

plus qu'ils s'imaginent savoir ce qu'ils racontent. Ici, les ignorants pêchent avant tout à cause de la méconnaissance de leur propre condition. Car c'est parce qu'ils sont convaincus de se rapporter au monde partagé avec leurs concitoyens, que ceux-ci prennent telle ou telle décision. Décision qui ne pourra être que mauvaise, et ce compte tenu du rapport faussé dès le début du processus. Car leurs dires ne sont liés à rien de tangible. Ce qui achève de faire d'une maladie personnelle à l'origine une pandémie à la fin, c'est la transmission des définitions fictives de pair en pair. D'autant celles-ci se communiquent, d'autant elles contaminent. Il en résulte que passée une masse critique de sphères privées contaminées, c'est la cité dans son entier qui s'en trouve affectée.

Nous venons dans ce premier volet de décrire l'hérésie langagière sous forme d'un trouble psychique, soit le délire. La personne ne sait plus ce qu'elle dit, et ce parce qu'elle manque à se rapporter à la réalité physique. Dans ce cadre, il est entendu que le mode sur lequel ce type de citoyen se prononce aura une triste incidence sur sa vie. Car ce n'est pas parce qu'une parole ne relate pas avec justesse des faits, qu'elle ne peut pas moins affecter tant l'infecté que son environnement. Les discours du malade n'ayant aucun fondement, ce dernier ne pourra qu'échouer. Ici, il est condamné par l'ignorance de sa propre condition de délirant. L'étude de ce cas pathologique visait à la compréhension de la dynamique de la démocratie. La question étant de savoir comment s'organisait un ensemble où la majorité ne savait pas plus parler que raisonner. Maintenant que le cas de figure individuel a été circonscrit, dans la prochaine étape il va s'agir de saisir comment ce mal participe de la toute-puissance de l'orateur-tyran. Sous cet aspect, nous regarderons le sophiste en tant qu'artisan de la destruction d'un système déjà déséquilibré.

Nous avons d'abord observé en quoi savoir parler, c'était apprendre à savoir-vivre. Puis, nous avons compris qu'au-delà de l'adoption de règles éthiques, s'exprimer consistait à savoir se relater. Nous interpellions les autres afin de nous assurer de ce que nous désignons. Sur un plan individuel, nous avons assimilé l'orthodoxie à une prise de parole correcte, et l'hérésie à la confusion la plus totale. Ce qu'il nous manque pour avancer, c'est d'apprécier le devenir d'une collectivité selon que l'une ou l'autre des dispositions soit majoritaire. Dans ce cadre, nous analyserons l'emprise de l'orateur-tyran à l'aune de la faille épistémologique inhérente au genre le plus répandu en démocratie, soit celui de l'ignorant fondamental. Et ce pour après nous axer sur l'artifice permettant au sophiste d'obtenir l'assentiment de la foule. Nous avons déjà acquis que ce dernier savait que le grand nombre est particulièrement réceptif aux dis-

cours plaisants, mais ceci ne suffit pas à expliquer comment ce connaisseur de la nature humaine parvient à convaincre son auditoire que celui-ci est dans le vrai. Une fois ces éléments corrélés, nous tenterons de saisir comment il participe à la propagation du délire. Il s'agira là d'appréhender comment alors qu'ils ne parviennent même plus à se figurer le monde, des citoyens de la sorte arrivent néanmoins à se concerter.

« La rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle (αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει) ; simplement, elle a découvert un procédé qui sert à convaincre (μηχανὴν δὲ τινα πειθοῦς ἠύρηκέναι), et le résultat est que, devant un public d'ignorants, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs (ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων). »<sup>404</sup>

Ce passage pointe non seulement ce qui caractérise la puissance du sophiste, mais aussi ce qui en conditionne l'effectivité. Et il appert que ce n'est pas la pertinence de ses propos qui pèse le plus dans la balance, mais bien plutôt l'anémie conceptuelle de son auditoire-cible. Car ce n'est que dans la mesure où celui-ci s'adresse à des ignorants (τοῖς οὐκ εἰδόσι) qu'il peut emporter la décision. Nous savions que la polarisation d'une âme par le plaisir interdisait à cette dernière de penser clair. Dans ce cadre, son étroitesse d'esprit la conduisait à confondre un registre éthique avec un autre d'ordre du vivant. Certes, la personne demeurait civilisée jusqu'à une certaine mesure, mais reste qu'au fond celle-là tendait à se comporter comme une bête. Ainsi, quand bien même sa psyché demeurait au commande, l'être polarisé par son plaisir se trouvait soumis à la tyrannie de son corps. C'est d'ailleurs ce constat qui autorisait le philosophe à comparer la liberté factice des démocrates à une forme d'esclavage. Sachant que définir, c'est d'abord se figurer de ce dont on parle, une personne sera d'autant plus facilement subjuguée qu'elle ne saura pas parler convenablement. Car si un individu est incapable de saisir que son interlocuteur est en train de délirer, celui-ci sera de fait dans l'impossibilité de le démasquer. Il sera alors tenté de le croire sur parole.

Et alors que ce malheureux s'imaginera être ancré dans la réalité physique, il se trouvera en fait confronté à une coquille vide. Soit la description d'un monde qui n'a d'existence que dans l'imaginaire de celui qui le communique. Si la pratique tient du délire, c'est que ce serait comme se croire arriver à Rome au prétexte que l'on stationnerait à côté d'un panneau indiquant la ville. Ce qui aveugle la *doxa* sur sa capacité à démêler le vrai du faux, c'est sa mé-

<sup>404</sup> *Gorgias*, 459c-d, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.



prise entre l'action et la qualité de la performance. En effet, ce n'est pas parce que vous faites une chose que vous la pratiquez correctement, car l'on peut bien s'exprimer sans savoir ce que l'on dit. Ici, le drame de la majorité, c'est qu'elle est victime d'une sorte d'amnésie. Nous en avons déjà découverte une qui était inhérente à l'absence de recul sur les sensations du moment. C'est cela même qui condamnait la foule à répéter au fond la même erreur sous la forme dictée par l'actualité du moment. En l'espèce, il s'agit d'une perte de mémoire ayant trait à la pratique langagière. Le grand nombre en s'exprimant oublie qu'il (se) parle. Ce qui ne serait pas sans grande conséquence, si ce dernier n'était pas un hérétique, soit une personne dont la parole manque à le connecter au réel. Le problème, c'est que plus l'infection du malade avance, plus celui-ci en vient à se référer à un objet discursif plutôt qu'à la chose effective, et ce sans avoir conscience de sa confusion.

« Phèdre – Sur cette question, cher Socrate, voici ce que j'ai entendu dire : il n'est pas nécessaire que celui qui va devenir orateur apprenne ce qui est réellement juste (οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν), mais ce qui semble tel à la foule qui juge (ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἴπερ δικάσουσιν), (...). Car c'est cela qui produit la persuasion, et non pas la vérité (ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας). »<sup>405</sup>

Ainsi, nous nous en trouvons à un stade de déliquescence tel que l'individu a achevé de prendre sa définition bancaire pour la chose. Il délire. Dans cet extrait, il est entendu que c'est bien parce que ce type de malades est majoritaire qu'*il n'est pas nécessaire que celui qui va devenir orateur apprenne ce qui est réellement juste*. Et ce puisque ces ignorants fondamentaux s'en réfèrent à la réalité discursive comme s'il s'agissait de la réalité physique (*mais ce qui semble tel à la foule*). En résumé, ils ont substitué le monde partagé à la conception qu'ils s'en faisaient. Entreprise pour le moins étrange à l'ordre naturel, et qui sous cet angle nous amène à saisir que la *persuasion* ne fonctionne à plein que parce que pour commencer ces derniers ne savent plus ce qu'ils signifient. Car si ces hérétiques avaient une pratique langagière correcte, il ne serait pas possible au sophiste de les tromper de la sorte. En effet, une personne ayant une disposition saine serait en mesure de réaliser que l'orateur est en train de la berner. Et ce parce qu'elle saurait se figurer les choses auxquelles renvoie son discours. Ainsi, constatant l'écart entre les propos et la réalité, l'orthodoxe saurait se défier du piège tendu par son inter-

<sup>405</sup> Phèdre, 259e-260a, traduction Létitia Mouze, Librairie Française Générale, 2007.

locuteur. Qu'importe que les paroles soient plaisantes, si j'ai capté qu'il n'y a rien de concret derrière.

Nous avons déjà saisi que nous ne pourrions nous assurer d'une pleine coopération des nouveaux entrants dans le monde, que si au travers de l'apprentissage de notre langue, nous leur transmettions dans le même temps nos us et coutumes. Dans un second temps, il est apparu que pour que les gens aient une éthique, il fallait auparavant qu'ils aient des notions épistémologiques leur permettant d'appréhender le monde sur le même mode que leurs concitoyens. Parler, c'était se coordonner. Car tu ne peux appréhender le regard attendu sur telle ou telle chose sans savoir d'abord quoi observer. Et c'est parce que tu sais enfin de quoi je te parle, que tu peux commencer à deviner ce que j'attends de toi. Dans ce cadre, nous userions donc de la parole comme d'un système de géolocalisation. Définir, nous permettant de la calibrer afin d'ajuster notre rapport au monde.

Ainsi, en considérant chaque définition comme l'image idoine de la chose désignée, la réalité discursive d'un peuple apparaissait tout autant comme la conception que celui-ci se faisait de lui-même, que son mode de connaissance du monde. Partant de là, il en suivait que si trop de gens se rapportaient à des descriptions extrêmement mauvaises, ceux-ci s'imagineraient d'une part être autres que ce qu'ils sont, et d'autre part penseraient évoluer dans un monde différent que celui dans lequel ils interagissent en réalité. Tout calcul ayant pour base ces deux informations cardinales, c'était l'assurance d'échecs, tant au niveau intra-personnel que collectif. Et ce parce que leurs belles paroles ne les relataient plus aux choses effectives, mais bien à d'autres discours leur faisant passer lesdites choses pour ce qu'elles n'étaient pas. Pour le physicien, il est convenu que dans de pareilles circonstances, soit démotiques, toutes les décisions émanant de ce corps électoral profondément malade ne pourront mener qu'à la perte de la cité.

« Quand il apprit que Pisistrate était devenu tyran, Solon écrivit aux Athéniens : Si vous êtes malheureux par votre propre faute. N'en rejetez pas la faute sur les dieux. C'est vous qui avez donné leur pouvoir à vos chefs. C'est pourquoi vous êtes de misérables esclaves. Vous marchez maintenant dans les traces du renard. Et vous n'avez qu'un esprit vain. Car vous regardez la langue et les vaines paroles. Mais n'avez aucun souci des actes. »<sup>406</sup>

---

<sup>406</sup> *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce, Livre premier – *Les sept sages*, Solon

Nous voyons cette fois le processus de corruption des âmes au travers du regard de Solon. Et ce qui marque à la première lecture, c'est que tout comme Platon, l'auteur en vient à qualifier les ignorants d'esclaves. Reste à apprécier comment celui-ci en vient à cette même conclusion. Chez Platon le contexte était le suivant, alors que les délirants s'imaginaient pleinement profiter de leur liberté, il considérait que ceux-là mêmes l'abandonnaient dans le même mouvement, car en réalité ils ne faisaient que se ravalier au rang des bêtes. Certes leurs âmes conservaient le contrôle sur leurs corps, sauf que c'était dans le seul but de satisfaire les moindres désirs de ces derniers. Et sous cet angle, celles-ci au lieu de se commander en ayant des vues nobles, n'étaient au fond qu'asservies à ce qu'il y avait de plus vil. Pour être précis, nous parlerons d'esclaves somatiques. Ainsi, même si ce type de citoyens déviants agissaient selon leur propre volonté, ils avaient abdiqué face aux contraintes du vivant. Ce dont ces ignorants profitaient, ce n'était donc pas d'une véritable liberté, mais bien plutôt d'une licence totale. Nous avons alors abordé les natures de la cité sous un prisme éthique. Et il était apparu que c'était la polarisation des individus qui les menait à prendre pareilles décisions. Ce que nous allons approcher à présent, c'est l'autre versant épistémologique de ce mécanisme.

Le diagnostic de la cité par Solon commence par une remise en cause du grand nombre (*C'est vous qui avez donné leur pouvoir à vos chefs*). Et s'il est nécessaire de signaler ce point, c'est que les intéressés de par leur nature sont incapables de saisir par eux-mêmes qu'ils ont concouru à leur triste situation. Ici, l'aveuglement résulte d'une étroitesse d'esprit qui ne leur permet que de se focaliser sur la préoccupation du moment, soit le plaisir. Nous avons déjà traité la question en soulignant la différence d'actualité entre la foule et le physicien. Si ce dernier était si isolé, c'est qu'il était le seul à voir aussi loin. Ce qui explique d'autre part l'ignorance de leur propre condition, c'est leur mauvaise pratique langagière. Ici, il est entendu par Solon que la méprise entre liberté et licence n'est d'abord possible que parce que pour commencer il y a un manquement à un principe épistémologique. *Car vous regardez la langue et les vaines paroles. Mais vous n'avez aucun souci des actes*. Là, ce qui est pointé va bien au-delà de la performance rhétorique ayant permis d'entériner tel ou tel vote.

Car ce qui engendra leurs malheurs, c'est d'avoir interverti leurs représentations des choses avec le monde dans lequel ils évoluaient. La faute cardinale n'est donc pas d'avoir opté pour la solution la plus plaisante, car ce choix n'était que la conséquence d'une prédisposition inhérente au genre majoritaire, soit celui des ignorants (*vous n'avez qu'un esprit vain*). En effet, c'est bien parce que ces derniers avaient pris pour habitude de ne s'en référer qu'à ce qu'ils se

racontaient, que ceux-ci ne pouvaient réaliser que leur triste sort découlait en amont de leurs conceptions erronées du monde. Et c'est en cela qu'ils sont qualifiables d'*esclaves*, car alors même qu'ils s'imaginaient contrôler leur vie, ceux-là mêmes se trouvaient dépossédés de toute maîtrise de leur destinée. Chacun de ces malades se rapportant à des chimères, ils se trouvaient être en fait tous à la merci de leurs propres désirs, et non de leur bien. Ce qui distingue l'approche épistémologique de l'éthique, c'est qu'ici l'erreur part d'un défaut du mode de connaissance. En l'espèce, le problème ce n'est même plus que ce type de citoyens ne savent pas de quoi ils parlent, mais bien qu'ils ignorent jusqu'à ce que signifie le fait de parler.

« Et qu'en est-il en ce qui concerne l'aspect de la justice et, en général, de toute perfection (Τί δὲ δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλης ἀρετῆς;) ? N'est-il pas vrai que, sans les connaître (ἄρ' οὐκ ἀγνοοῦντες μὲν), et ne possédant qu'une certaine opinion (δοξάζοντες δέ πη), il y a beaucoup de gens qui font tout pour donner l'impression que ce dont ils n'ont qu'une présomption (σφόδρα ἐπιχειροῦσιν πολλοὶ τὸ δοκοῦν σφίσι τούτο ὡς ἐνὸν αὐτοῖς προθυμεῖσθαι φαίνεσθαι ποιεῖν), existe en eux-mêmes simplement parce qu'ils l'imitent le plus possible dans leurs actes et leurs paroles (ὅτι μάλιστα ἔργοις τε καὶ λόγοις ὅτι μάλιστα ἔργοις τε καὶ λόγοις μιμούμενοι;) ? »<sup>407</sup>

Il était déjà entendu que si le sophiste parvenait à leurrer les majoritaires, c'est que d'une part ces derniers ne prêtaient attention qu'à ce qui leur faisait plaisir. Et que d'autre part, ceux-ci ignorant tout de leur mauvaise pratique langagière, il était d'autant plus facile de leur présenter des discours comme étant des faits. Dans un cadre éthique, nous avons déjà compris que lors d'un procès, un grand nombre de personnes étaient enclines à jouer la comédie. Il s'agissait lors d'obtenir une traduction d'actes que l'on savait par ailleurs iniques. Là, il est question d'apprécier ce même comportement mais à l'aune de l'épistémologie. Et ce puisqu'il est précisé que ces gens affectent de savoir ce que sont *la justice* ou *toute perfection*, et ce *sans les connaître*. Tout au plus bénéficient-ils sur le sujet d'une certaine opinion qui au vu de leur pratique langagière ne peut être que mauvaise. Ainsi, nous appréhendons leurs simulations, non plus seulement comme un moyen de cacher le fond de leur pensée, mais comme résultant d'une absence de connaissance sur leur propre fonctionnement. Et sous cet angle, le mal, c'est ce dont ils se persuadent au quotidien, soit de savoir ce qu'ils font. Pour en finir avec notre observation de la démocratie, il nous manque encore à préciser son mécanisme de décision.

<sup>407</sup> *Le Sophiste*, 267c, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

« En toute chose, (...), il y a un seul et unique point de départ pour ceux qui ont à prendre une bonne décision (μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι) : il faut savoir sur quoi porte la délibération (εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἢ ἡ βουλή) – sans quoi, forcément, on se trompe complètement (ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη). Or les gens ne s'aperçoivent pas qu'ils ne connaissent pas l'essence de chaque chose (Τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἐκάστου). Ainsi, croyant la connaître, ils ne s'accordent pas sur ce qui constitue le point de départ de l'examen, et, lorsqu'ils avancent, il est normal qu'ils en paient le prix (Ὡς οὖν εἰδότες οὐ διομολογοῦνται ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, προελθόντες δὲ τὸ εἰκὸς ἀποδιδόασιν) : car ils ne sont pas d'accord ni avec eux-mêmes, ni les uns avec les autres (οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν). »<sup>408</sup>

Au travers de cet extrait, nous retrouvons l'ensemble des manquements concourant à la défaillance de la cité. Il avait été posé que si les citoyens appartenant à la *doxa* manquaient généralement de l'attention nécessaire à mener une vie éclairée, c'était pour deux raisons. La première a déjà été évoquée, compte tenu de la prépondérance donnée au corps, ce type de locuteurs en vient à confondre un système de valeurs propres au vivant avec une autre d'ordre éthique. La seconde cause que nous abordons ici a trait à leur incapacité à définir (*il faut savoir sur quoi porte la délibération*). Car c'est bien parce que ceux-ci s'imaginent savoir de quoi ils parlent, qu'ils sont dans l'incapacité de prendre les décisions qui conviennent. Ce qui rend leurs problèmes insolubles, c'est qu'ils ignorent jusqu'à leur propre aveuglement (*Or les gens ne s'aperçoivent pas qu'ils ne connaissent pas l'essence de chaque chose*). Ainsi, lorsqu'ils entendent ou disent un mot, ils s'imaginent faire face à la chose, alors qu'en fait ils se relatent à une description de cette dernière. Pratique langagière qui les condamne à l'échec.

Il est entendu que dans ce système où la parole est viciée, ce qui importe dans la relation entre les différents interlocuteurs contaminés par ce même mal, c'est que la définition plaise, et non qu'elle soit constitutive d'un rapport réel au monde. Le problème, c'est que, la diffusion de la maladie aidant, les discours qui étaient censés à l'origine refléter le monde pour s'y rapporter, à force de dérives personnelles, conduisent à les en éloigner. Ainsi, la parole qui permettait d'opérer dans la réalité physique en bonne intelligence finit par organiser tant la perte des individus, que celle de l'ensemble. Sous cet angle, la quantité des infectés ne fait donc

<sup>408</sup> *Phèdre* 237b-c, traduction Létitia Mouze, Librairie Française Générale, 2007.

qu'amplifier l'effet déjà néfaste que pouvait avoir leur nature dans leur sphère privée sur la cité. Et ce puisque une fois que les mensonges séparés dans les psychés sont assez diffusés sur la place publique, ces premiers en viennent à être considérés comme *la* vérité. Le raisonnement déviant se formule comme suit. Si mon allocataire parle de la même chose que moi, c'est qu'elle doit être réelle, et que la définition que nous en donnons est correcte. Cette vérité sociale qui ne tient que de l'*arrangement* avec la seule réalité physique définit la mauvaise opinion propre au régime démotique. Et dans un cadre où l'interprétation des actes se fait à l'aune de la réalité de la discursive, nous saisissons d'autant mieux les conséquences de pareille contagion.

Nous avons dans un premier temps observé en quoi consistait une pratique orthodoxe de la parole, soit lier ce qui est pensé, dit et acté à ce qui est. Dans ce cadre, il apparaissait que si l'éthique suivait de l'épistémologie, c'est qu'avant même de juger d'une chose, la communauté devait s'assurer de ce qu'elle regardait. Ensuite, nous nous sommes tournés vers la pratique hérétique, celle où la personne ne sait plus ce dont elle parle, car celle-ci en vient à confondre le mot avec la chose. Là, il en était ressorti que le citoyen délirant de la sorte se rendait malade de par le simple fait de s'exprimer. Car plus il s'exprimait de la sorte, plus il s'intoxiquait. Enfin, nous avons tenté de saisir le pouvoir de l'orateur-tyran non à partir de sa connaissance de la nature humaine, mais en nous basant sur la maladie dont souffrait la majorité. Sous cet aspect, bien que le plaisir ait toujours un rôle moteur dans la dynamique de son accès aux rênes de la cité, il s'avérait que c'était d'abord l'ignorance des rouages la langue qui rendait possible la persuasion.

Et dans ce schème, on ne se faisait abuser que dans la mesure où l'on oubliait que l'on ne se rapportait plus qu'à la conception que l'on se faisait de la réalité physique, et non à cette dernière<sup>409</sup>. La tromperie n'était donc possible que si pour commencer l'auditoire en venait à ignorer la sacrosainte différence entre les mots et les choses que ces premiers avaient à charge de signifier. Alors quand nous en sommes à ce stade de la propagation de cette maladie dans le corps social, la définition malformée a renversé, puis remplacé la chose dont elle était le représentant. Et du fait de la vulnérabilité épistémologique du grand nombre, le beau parleur n'a besoin que de parler pour réaliser les souhaits de la foule. Le mot s'est fait roi. Et celui qui l'a intronisé, l'orateur-tyran, est maintenant idéalement placé pour avoir plein pouvoir sur ces

---

<sup>409</sup> « La foule ne prend pas garde aux choses qu'elle rencontre, et elle ne les remarque pas quand on attire son attention sur elles, bien qu'elle s'imagine le faire. » Héraclite, *Fragment 17*.

sujets. Ainsi peut être expliqué comment une *doxa* à la base isolée, une fois largement communiquée, en finit par régir la conduite de la cité. Même s'il faut à nouveau préciser que le recours au terme *doxa* dans ce contexte n'est rapporté qu'à la mauvaise opinion. Et ce puisque par ailleurs Platon mentionne qu'il est possible d'établir une opinion juste ou raisonnée sur les choses environnantes<sup>410</sup>. Ce qui peut être déduit de cette analyse, c'est que si les éléments appartenant à la *doxa* sont soumis à l'influence de la réalité discursive de par leur faiblesse conceptuelle, alors les locuteurs de l'*épistémè* doivent être immunisés. Il serait donc à présent intéressant d'embrasser la perspective de ces véritables savants sur ce que devrait être la politique de la cité.

### **8.3 – Plaidoyer pour une Épistémocratie**

Dans cette section, nous avons d'abord saisi que parler consistait en premier lieu à se reporter aux choses. Et que partant de là, pour être estimée correcte, une parole se devait d'être fidèle à la réalité. Ensuite, nous avons examiné les cas des personnes ayant une pratique hérétique de la langue. Si nous jugions ces prises de parole comme mauvaises, c'était d'une part parce que celles-ci ne remplissaient plus leur fonction, soit être à l'image des choses. Puis d'autre part parce que le locuteur déviant en venait à substituer sa représentation discursive à la réalité effective. C'était délirer. Bien que ce type d'erreurs ne constitue pas en soi une infraction, ne plus savoir ce que l'on dit conduisait plus probablement à ne pas respecter la loi. Car pour adopter la position morale adéquate, il faut déjà s'assurer d'être relaté aux choses et non à des souhaits. En clair, si une personne était *mauvaise*, c'est que celle-ci n'évaluerait pas ce dont elle s'imaginait parler, mais tel ou tel plaisir. Ce qui faisait donc obstacle à la compréhension de ce qui était véritablement bien tant pour l'individu que la communauté, c'était le remplacement d'un monde jugé par trop contraignant par un discours plaisant.

Sous cet angle, les errements de la foule, ainsi que les catastrophes qui en suivaient découlaient de choix qui étaient relativement corrects. Et ce puisque ces projets étaient d'abord conçus en fonction de certaines représentations des choses. Si à la fin les décisions démagogiques conduisaient à des échecs répétés, c'est que les discours des ignorants n'étaient en fait relatés

---

<sup>410</sup> Dans le *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, nous trouvons pour *δόξα* en troisième sens « opinion » a) personnelle (« pensée ») ; b) commune (« reçue ») ; c) l'un et l'autre. Avec pour exemple *κατὰ γούν ἐμὴν δόξαν* issus de la *République*, X, 613b, ou encore *κατὰ δέ γε τὴν ἐμὴν δόξαν* extrait du *Gorgias*, 472e, Edouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 144-145.

à rien de concret. Le problème ne découlait donc pas seulement de la fausseté du calcul, soit attribuer des valeurs éthiques à ce qui ressort du vivant, mais du caractère déraisonnable du discours. L'image étant par trop éloignée du modèle, les décisions basées sur celle-ci ne pouvaient produire les résultats escomptés. Ce qui était posé de la sorte, c'est que les maux de la cité démotique découlaient d'un usage pour le moins maladroit de l'outil langagier. En effet, c'était bien parce qu'au départ ces citoyens ne savaient pas ce qu'ils disaient, qu'ils ne savaient pas plus ce qu'ils faisaient. Après avoir observé les tristes conséquences du délire, nous allons à présent focaliser notre attention sur le groupe immunisé, soit celui des physiciens.

Dans un premier temps, il s'agira d'appréhender ce qui permet aux natures doriennes de résister au mal auquel tant d'autres sont assujettis. Et ce en appréciant la hiérarchisation typique du philosophe. Hiérarchisation qui détonne en démocratie de par la prépondérance donnée à l'âme sur le corps pour se décider au quotidien. Puis, nous partirons de la connaissance de sa motivation afin de saisir sous une perspective épistémologique la défiance du physicien à l'endroit du sophiste et du grand nombre. Dans ce cadre, l'opposition farouche d'hommes de type socratique au régime de nature démotique apparaîtra comme résultant en amont de problématiques scientifiques, l'éthique suivant de ce qui aura été jugé au préalable logique. En conclusion, nous regarderons ce qui caractérise la pratique de l'épistémè dans le but de cerner ce qui en fait l'instrument idoine pour gouverner la cité. Là, nous nous évertuerons à regrouper l'ensemble des qualités créditant tel ou tel locuteur, et ce pour distinguer les véritables connaisseurs des imposteurs. Définition qui aura cela de surprenant, de nous amener à saisir qu'en fin de compte le modèle politique prôné par le philosophe semble identique à celui de l'ignorant.

Ce qui distinguait le philosophe du grand nombre, c'était sa polarisation. Alors que la majorité était portée à suivre ce que lui dictait son corps, soit faire ce qui est plaisant, Socrate *a contrario* privilégiait la préservation de son âme. Ce qui comptait aux yeux de ce dernier, c'était que celle-ci demeure impeccable. Et c'est cette différence de perspective qui expliquait tout à la fois les divergences quant à la définition de la justice, ainsi que l'hétérogénéité des conduites respectives. Ainsi, là où les ignorants n'avaient besoin que d'affecter un respect de la loi, les physiciens se devaient de mettre en pratique ce qu'ils prétendaient en achevant ce qui est bien. Nos deux groupes antagonistes se condamnant l'un l'autre, il en suivait un rejet mutuel. Rejet qui de par les forces en présence ne prenait un caractère effectif que lorsqu'il était mis en œuvre par le grand nombre. Ayant étudié les causes du rejet du philosophe sur un plan



éthique, ce qui va nous intéresser, ce sont les connotations scientifiques de ce même phénomène. Et pour ce faire, nous allons commencer en cherchant à déterminer ce qu'il y a de logique à subordonner les desideratas du corps aux impératifs de l'âme.

« Alors, quand est-ce que l'âme atteint la vérité ? Lorsque, en effet, c'est avec le corps qu'elle entreprend d'examiner quelque chose (Ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῆ τι σκοπεῖν), il est évident qu'elle est totalement abusée par lui (δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ'αὐτοῦ). [...] N'est-ce pas alors dans l'acte de raisonner, et nulle part ailleurs, que se révèle à l'âme quelque chose de la réalité (Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἶπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;) ? [...] En tout cas, je suppose, elle raisonne au mieux quand rien de ceci ne la tourmente (Λογίζεται δὲ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ) : ni l'ouïe, ni la vue, ni la souffrance ou le plaisir d'aucune sorte (μήτε ἀλγηδῶν μηδέ τις ἡδονή) ; quand, supprimant tant que faire se peut le commerce et le contact du corps, elle aspire à ce qui est. [...] Par conséquent, (...), l'âme du philosophe méprise on ne peut plus le corps (Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα), fuit loin de lui (καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ), et cherche à être elle-même, telle qu'en elle-même (ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ'αὐτὴν γίγνεσθαι;) ? »<sup>411</sup>

Dans l'extrait ci-dessus, ce qui revient au premier plan, c'est la motivation épistémologique expliquant le décalage du philosophe en démocratie. Nous savions que s'il tendait vers le divin, ce n'était que dans la mesure où celui-ci privilégiait la préservation de ce qu'il savait être le plus précieux, soit son âme. Et en vivant de la sorte, il était clairement à contre-courant. C'était là un choix d'ordre éthique aux multiples implications politiques. Ici, nous comprenons sa polarisation comme résultant en amont d'une décision d'ordre scientifique. Le philosophe ne fait donc pas seulement ce choix car il est juste, mais parce qu'il veut aussi être dans le vrai. Il avait déjà été posé que le titre de philosophe était annonciateur de tout un programme. Programme qui avait pour point de départ un constat. En effet, si ce dernier se mettait en quête de sagesse, c'est qu'il était bien conscient qu'il ne la détenait pas. Partant de là, ce qui occupait cet homme éclairé sur sa condition d'ignorant, c'était de saisir tant ce qui permettait, que ce qui faisait obstacle à l'acquisition de la connaissance. Car avant même d'apprendre quoi que ce soit, il fallait déjà comprendre comment on apprenait. En l'espèce, un savoir sans critique de ce même savoir constituerait une connaissance illusoire.

<sup>411</sup> *Phédon*, 65b-d, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

Ici, ce que pointe Socrate comme étant problématique, c'est la place du corps dans la chaîne de raisonnements (Ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν). Certes, les sens nous permettent d'être informés des choses environnantes, donc d'avoir une représentation du monde. Sans ces instruments, nous ne pourrions nous figurer le monde dans lequel nous évoluons. Mais cela ne signifie pas pour autant que nous devrions nous y relater pour ensuite savoir ce qu'il y en a à penser (δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ). Ainsi, le physicien se définit d'abord par la compréhension aigüe de ses propres limites. Soit d'un côté, ce qui lui permet d'accéder à la connaissance, mais qui d'un autre lui interdit de comprendre pleinement ce dont il aura été informé. C'est donc en fonction de ce premier état des lieux que le philosophe établit ce rapport de force. Car dans les faits, la façon la plus optimale pour le corps et l'âme de travailler ensemble, c'est celle voyant le premier sous le commandement de la seconde.

Dans le cas contraire, il est tenu que l'âme ne saurait atteindre son plein rendement (Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτήν τούτων μηδὲν παραλυπῇ). Le corps nous proposant une image du monde que ce premier ne saurait commenter. Car pour autant qu'elles vaillent, les sensations ne nous indiquent pas si accomplir telle ou telle action est souhaitable ou non, ou encore si nous sommes dans le vrai, mais seulement ce vers quoi le corps tend de par sa nature. Et c'est en raison de ce principe que le philosophe ne saurait calculer en fonction de critères qui sont en fait strictement étrangers à la logique. Dans ce cadre, il est entendu que la douleur, ainsi que la souffrance sont des signaux qui sont plus relatifs aux corps qu'au monde (μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή). Ces indices ne sont pas à négliger pour autant, c'est juste qu'ils relèvent plus de l'ordre du vivant que de la réalité. Partant de là, ce qui doit d'abord entrer en ligne de compte dans notre réflexion, c'est la relation à l'âme. Car si l'on veut comprendre d'autant mieux en général, on se doit d'être autant plus détaché que possible des attentes du corps.

Il avait déjà été posé que les différences d'interprétation des discours, ainsi que la diversité des traductions des attitudes, dépendaient de la hauteur de vue du citoyen. Et que si la nature du philosophe différait de celle du citoyen-enfant ou encore de l'orateur-tyran, c'est en tant que ce premier ne calait pas ses prises de décision sur le seul plaisir. Car pour un homme de type socratique bien que le plaisir ne soit pas un mal, l'orientation d'une vie ou de la politique à l'aune de ce seul critère était pure folie. Là, il appert que ce qui induisait le philosophe à penser de la sorte, ne ressortait pas uniquement de l'observation de l'histoire. Histoire qui

nous enseigne que des décisions privées, ou collectives basées sur les appétits du moment ne sauraient pas plus garantir le bonheur, que prémunir du malheur. Et ce puisque la connaissance de Socrate ressortait d'abord de sa compréhension du processus par lequel il en passait pour réfléchir. Sous cet angle, il appert que ce n'est que dans la mesure où le philosophe était déjà conscient du caractère faillible de son mode de pensée, que celui-ci pouvait critiquer ceux-là mêmes qui s'imaginaient déjà savoir.

Partant de constat, nous comprenons que la hiérarchisation du philosophe résulte d'une découverte scientifique, car en tant que le corps limite l'appareil conceptuel, le philosophe aime la raison, parce qu'elle seule le grandit<sup>412</sup>. (Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα). Et ce puisqu'il est tenu que de par sa conception réduite des choses, le corps est une boussole par trop erratique pour comprendre pleinement tant ce qui est, que ce qu'il y a à faire. Si l'âme peut nous servir de guide, ce ne sera donc qu'une fois émancipée de ce handicap (ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεσθαι). Ainsi, la considération posant qu'une existence vaut plus que chacun des instants la composant, apparaît comme suivant d'une déduction inspiré d'un premier principe d'ordre épistémologique. Car c'est bien parce que le philosophe s'inquiète en physicien de la connexion de sa parole au réel, qu'il ne se trouve pas à délirer. Et c'est la valeur même de ce savoir, savoir qui vaut ici de par sa précision, qui nous permet d'expliquer son immunité face au mal qui ravage la cité.

Un discours étant délirant à compter du moment où celui-ci ne nous relate plus l'état du monde, mais seulement l'idée qu'une personne s'en faisait, il est entendu qu'une parole inspirée par le corps nous fournit une image déformée de la réalité effective. Et ce puisque tout discours conçu de la sorte ne nous figurera qu'une seule chose, soit un désir, ou encore une crainte. De la sorte, nous échangerions un rapport nous relatant aux faits à un autre ne nous connectant qu'aux attentes du corps. Ce serait là confondre l'interprétation que nous nous faisons des choses avec ce qui est à interprété, soit le monde. Il faut à nouveau préciser que cela n'écarte pas la possibilité pour un physicien de se tromper dans ses calculs. La sincérité

---

<sup>412</sup> « Il y a dans les sciences, une nécessité pour ainsi dire « objective », qui semble leur venir de leur objet même. C'est ce que met en évidence la longue description de l'éducation du philosophe-gouvernant, où les disciplines que celui-ci doit étudier le « contraignent » à adopter certaines attitudes mentales. (...), le calcul et l'arithmétique, que le philosophe étudie en vue d'acquérir des connaissances (...) et non dans un but mercantile, conduit son âme vers le haut, [...] ; il marque ensuite la « prévalence de l'objet », au sens où c'est son objet – dès lors que celui-ci est considéré du point de vue de la fin à poursuivre (l'idée du bien, donc la direction et l'horizon) – qui nous impose d'étudier cette discipline d'une façon plutôt qu'une autre. » Giovanni Casertano, *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*, in *Etudes sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 57.

dans la démarche scientifique n'exclut par l'erreur de représentation. Mais la faute dont nous parlons n'est pas de même nature. Car chez le délirant, la prise de parole est viciée dès sa génération. Et ce puisque celle-ci ne vise pas plus la connaissance que la vérité, mais prioritairement à le satisfaire. Ainsi, au détour de l'affichage de son protocole scientifique, ce que le physicien nous offre, c'est le moyen de prémunir l'âme de la maladie la plus répandue en démocratie.

Ayant observé qu'ils étaient bien composés des mêmes éléments, nous avons convenu qu'il y avait identité entre le groupe relevant de l'épistémè et celui pratiquant effectivement la justice. Et s'il s'est avéré que l'appartenance au dernier domaine découlait du premier, c'est que pour porter un regard convenable sur les choses, il fallait au préalable s'y être reporté correctement. Là, ce que nous venons de saisir va bien au-delà d'une compatibilité entre deux pratiques, puisque c'est là une question de conception. Car ce qui est apparu, c'est que la polarisation du philosophe ressortait d'une décision somme toute scientifique. En effet, c'est bien parce que celui-ci a découvert que son corps lui interdisait de comprendre pleinement ce qu'il pouvait apprendre, qu'en physicien il choisissait de le tenir à distance (καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ). Sous cet angle, son corps n'était pas seulement un biais inhérent à sa condition animale, mais aussi ce qu'il se devait de surpasser pour acquérir ne serait-ce qu'un début de sagesse. C'est donc bien en partant d'une certaine idée de la connaissance qu'est déduite l'éthique du philosophe. Ce qui va nous occuper, c'est d'observer comment ce calcul impacte la perception que Socrate se fait du grand nombre.

« Socrate – Au fait, si, nous deux ayant chacun une lyre, il disait qu'elles sont accordées de la même façon, est-ce que nous lui ferions aussitôt confiance, ou nous demanderions-nous s'il s'y connaît en musique lui qui en parle (ἐπεσκεψάμεθ' ἂν εἰ μουσικὸς ὧν λέγει;). Théétète – Nous nous le demanderions. Socrate – Si donc nous trouvions qu'il s'y connaît, nous le croirions, mais si nous découvriions qu'il est étranger à la musique, nous lui refuserions créance (Οὐκοῦν τοιοῦτον μὲν εὐρόντες ἐπειθόμεθ' ἂν, ἄμουσον δέ, ἠπιστοῦμεν;) ? Théétète – C'est vrai. »<sup>413</sup>

Le philosophe faisant ouvertement publicité de sa science, il est important de saisir comment sa pratique de la physique a pu influencer l'attitude de ce premier à l'endroit de ses adversaires désignés. Ceux-ci se composant de deux sortes d'individus, nous commencerons par le

<sup>413</sup> *Théétète*, 144e, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

sophiste, pour achever notre étude par celle de la foule. Ce sera là un moyen d'expliquer la défiance du physicien sous un prisme qui ne soit plus seulement éthique, mais aussi épistémologique. Dans ce passage, celui qui est visé, c'est le sophiste. Et si nous initions notre analyse par celui-ci, c'est qu'il se situe au premier rang dans la lutte d'influence que lui dispute le physicien dans la cité. En effet, de par sa connaissance de la nature humaine, il est en mesure de peser bien plus qu'à la normale sur la place publique quant à la définition du bien, du vrai, etc. Et sous cet angle, la foule ne fait que suivre le mouvement qu'aura su impulser le premier fossoyeur de la cité. Précédemment, nous avons découvert que si les ignorants étaient autant sensibles aux propos des orateurs, c'est que ces premiers souffraient de délire. Soit une confusion entre une représentation déviante des choses et le monde. Reste à découvrir, ce qui permet inversement au philosophe d'être immune aux discours pernicioeux de son opposant politique.

La résistance d'hommes de type socratique aux discours nuisibles suit de la même réflexion que celle ayant conduit à la subordination du corps aux exigences de l'âme. Dans la droite ligne de ce raisonnement, il est entendu que la parole délirante doit être écartée, et ce parce qu'elle ne nous connecte pas au monde. Ce qui par conséquent implique que celle-ci ne nous représente pas plus la réalité effective. Nous comprenons que le principal objet de la discussion a trait aux différents degrés de connaissance des interlocuteurs participant à un débat. Et ce puisque ce qui est questionné d'un côté, c'est le niveau d'expertise d'un prétendant, et de l'autre celui d'un auditeur qui se trouve à devoir démêler le faux du vrai. Dans ce cadre, ce qui importe lorsqu'une personne prétend définir une chose, c'est de déterminer si cette première la connaît vraiment (*ἐπεσκεψάμεθ' ἂν εἰ μουσικὸς ὧν λέγει*). Cela n'exclura pas un risque d'erreur, ou l'absence d'accord sur ce qu'il y a à penser de telle ou telle chose. Mais *a minima* nous pourrions être fixés tant sur la santé de l'âme, que sur la démarche de notre interlocuteur. Car il y a une différence fondamentale entre savoir parler agréablement des choses, et savoir ce dont on parle. D'un côté, on ne peut que se tromper, et de l'autre on peut espérer caresser la vérité. Ici, ce qui est donc visé, c'est l'ignorance crasse dont relève la prétention sophistique.

Au-delà de l'explication justifiant de la défiance du philosophe à l'endroit de son ennemi naturel en démocratie, ce qui se joue au travers de cette démonstration, c'est l'histoire d'une concurrence. Car ce que le philosophe invite à trancher, c'est la question de la préférence entre un discours scientifique et un autre pseudo-scientifique. Il était déjà apparu clairement

que le cheminement du philosophe avait pour motivation la conscience de son ignorance. Et sous cet aspect, son titre indiquait tout à la fois un aveu d'ignorance, il ne peut savoir tout, ainsi que la compréhension de sa nature. C'est en s'appuyant d'ailleurs sur la connaissance de ses limites qu'il était en capacité de les transcender afin de tendre vers le divin. Le physicien se définissant en tant qu'il vit sous le régime de la connaissance, nous ne pouvons guère être étonnés en apprenant ce qu'il exige d'une personne pour la prendre en considération. Soit la connaissance pratique ou théorique du domaine que celle-ci s'imagine définir. Car d'autant un homme se mettait à nu en définissant le bien, d'autant un citoyen se révélait compétent ou non, selon qu'il était pris en défaut quant au sujet qu'il affirmait maîtriser.

Et s'il est estimé que l'immunité du philosophe aux discours fallacieux découle d'un raisonnement d'ordre scientifique, c'est que pour ce premier le principal souci doit être la connaissance de la chose exposée, non celle du discours type à tenir en société. Dans l'extrait du *Théétète*, l'argumentation avait trait à la musique, reste que le principe d'évaluation des discours mis en exergue vaut pour tout domaine. Pour exemple, lorsqu'un orateur promeut la guerre à une foule sans pour autant être un grand stratège, tout ce dont il a besoin pour *bien* faire, c'est de promettre une victoire facile, ainsi que des richesses. En l'espèce, le philosophe montre clairement que la connaissance de l'orateur ne relève que d'un domaine, soit celui de la sophistique. Puisque dans les faits, ce beau parleur ne connecte pas le peuple à la réalité du conflit à venir, mais seulement à son bon plaisir. Sous cet angle, il s'avère que c'est donc en vertu d'un grave manquement à l'épistémologie que le physicien critique l'usage malhonnête de la rhétorique. Et que c'est ce même positionnement scientifique qui le garde d'être abusé par ce type de paroles. En effet, qu'importe le degré de persuasion d'une personne à compter du moment où celle-ci n'est plus crédible à ses yeux.

« Socrate – Pour qu'un choix soit juste, je crois en effet qu'il doit se régler sur le savoir, et non pas sur le nombre (Ἐπιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρίνεσθαι ἀλλ' οὐ πλήθει τὸ μέλλον καλῶς κριθῆσεσθαι). »<sup>414</sup>

Nous avons vu que si le sophiste avait une telle emprise sur les ignorants, c'est que ces derniers souffraient d'un mal spécifique. Mal qui les rendait particulièrement vulnérables à son genre d'influences. En effet, ces derniers ne sachant pas se rapporter au monde en parlant, ils ne pouvaient pas plus réaliser la différence existant entre leurs représentations des choses et la

<sup>414</sup> *Lachès*, 184e-185a, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

réalité. Connaissant à présent la défiance du philosophe à l'endroit des sophistes, il est entendu que ce premier ne saurait pas plus suivre une foule médusée par pareil artifice. Le nombre de *votants* pour une définition étant un critère totalement hétérogène à la nature de la chose discutée, et par là aux valeurs physiennes, nous ne saurions nous baser sur cet indice pour nous décider. Logique qui avait déjà été mise en évidence dès l'entame du *Lachès*, où il avait été posé que seul celui qui avait dans son vécu trace d'une activité dans un domaine avait le *droit* d'en parler<sup>415</sup>. Par exemple, c'est parce que Socrate avait su faire montre de courage que celui-ci pouvait le définir. Et sous cet angle, il apparaît que penser *A*, dire *A* et faire *A* impliquait déjà de savoir se rapporter à *A*. Sachant que seule la connaissance du rapport à la réalité doit nous instruire de la pertinence d'une parole donnée, cela suppose que l'avis de personnes ne relatant que leur seul plaisir doit être méprisé. En l'occurrence, qu'importe leur nombre. Une parole qui ne vaut rien sur le plan scientifique, ne vaudra pas plus multipliée par cent, mille, etc.

Ainsi, il est posé que quand bien même des gens seraient plus nombreux à énoncer une chose, nous ne devrions pas en conclure pour autant qu'ils détiennent une quelconque vérité sur le sujet. D'un côté parce que ce qui est mesuré en l'occasion, c'est l'indice de leur propre satisfaction. Et de l'autre, parce que ce qui est observé par là-même, c'est le degré d'avancement de la contagion dans la cité. Au travers de la dévaluation d'un critère purement quantitatif, c'est qui apparaît, c'est la charge anti-démocratique que recèle au fond le discours de type philosophique<sup>416</sup>. Sauf que cette fois-ci sa virulence ressort de l'épistémologie, et non plus seulement de l'éthique. Et sous cette perspective, il est tenu que si le philosophe défie la majorité, c'est au regard de l'ignorance patente de cette dernière. Car jamais une masse qui n'est pas plus consciente de ce qu'elle dit, que de ce qu'elle fait ne pourra prendre une bonne décision. Ayant démasqué l'imposture du sophiste, puis pointé l'absurdité de l'arithmétique en démocratie, arithmétique consistant à mettre sur le même pied d'égalité la voix d'un ignorant

---

<sup>415</sup> « Lorsque j'entends parler de la vertu ou de la science par un homme digne en effet d'être homme, et qui sait se tenir à la hauteur de ses discours, alors c'est pour moi un charme inexprimable, (...). Je ne connais pas encore Socrate par ses paroles, mais je l'ai déjà connu par ses actions, et par là, je l'ai trouvé digne de tenir les plus beaux discours sans cesser d'être sincère, et s'il parle bien, j'aurai grand plaisir à l'entendre. » *Ibid.*, 188d-189a.

<sup>416</sup> « Tandis que la *République* montrait que toute légitimité politique vient de la philosophie, le *Politique* semble douter que les hommes puissent reconnaître à l'un d'entre eux « à cause de sa science » l'autorité suprême. En cela, le *Politique* suggère peut-être l'impossibilité du meilleur régime de la *République*. Le gouvernant doit donc être distingué, au terme d'une longue entreprise de discrimination, de ses rivaux qui prétendent à la charge d'exercer l'autorité sur les hommes (prêtres, devins, sophistes, politiciens : 303c) ; (...). Un tel plaidoyer pour la subordination des pouvoirs (où s'exerce normalement la compétence du citoyen) à la science politique est une attaque contre la démocratie surtout en ce qui concerne le rôle de la rhétorique. » Monique Canto Sperber, *Platon, 4. La philosophie politique, in La philosophie grecque*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF, 1997, p. 284.

avec celle d'un connaisseur, il nous manque à préciser les critères qualifiant ce dernier. Il s'agira lors de saisir ce qui rend possible l'application politique du programme scientifique du philosophe. L'objectif sera d'approcher ce que serait une cité idéale pour celui-ci, soit ce que pourrait être une assemblée où tout un chacun s'exprimerait *sagement* afin de décider au mieux de la conduite de l'ensemble.

« Socrate – C'est donc au sujet des choses que tu connais que tu es de bon conseil (Περὶ ὧν ἄρ'εἰδῶς τυγχάνεις, ἀγαθὸς σύμβουλος εἶ)? Alcibiade – Comment n'en serait-il pas ainsi ? (Πῶς γὰρ οὐ;) »<sup>417</sup>

« Socrate – Ne sais-tu pas qu'il faut que ceux qui doivent enseigner quelque chose le connaissent d'abord eux-mêmes, oui ou non (Οὐκ οἶσθ' ὅτι χρὴ τοὺς μέλλοντας διδάσκειν ὅτιοῦν αὐτοὺς πρῶτον εἰδέναι; Ἦ οὐ;)? Alcibiade – Comment pourrait-il en être autrement ! (Πῶς γὰρ οὐ;) »<sup>418</sup>

Ce qui est manifeste au travers de ces deux citations portant sur les qualités requises afin d'être reconnu en tant que connaisseur, ou enseignant, c'est une définition par la négative du sophiste. D'ailleurs, nous n'avons pas à en être surpris, le savant étant d'une nature opposée à celle de la majorité, nous ne pouvons constater que pareille divergence. Autant leurs qualités respectives les caractérisaient de part et d'autre, autant celles-ci permettent de les identifier. Reste qu'au-delà d'une énième critique en règle des régimes démotique, ce qui est posé de la sorte, c'est une contre-proposition d'ordre politique. Et ce puisqu'en réservant le *droit* de s'exprimer aux seuls connaisseurs (χρη), le philosophe n'écarte pas seulement ses adversaires politiques, il se met par là même en avant. En effet, si être ignorant vous disqualifiait pour commander, alors il ensuit que savoir vous désigne comme ayant le minimum requis pour gouverner. Il faut préciser à nouveau que le savoir nécessaire à la bonne gouvernance de la cité n'est pas exhaustif. Il s'agit là d'avoir compris l'essentiel, soit le rapport à adopter avec son âme, son corps, sa parole, etc. L'éthique, ainsi que la politique suivant de la science, c'est donc d'abord sur un plan d'ordre épistémologique, que le philosophe saura être de *bon conseil* pour l'ensemble<sup>419</sup>. Ce qu'il nous faut à présent, c'est statuer sur la façon dont celui-ci appliquerait la physique au quotidien.

<sup>417</sup> *Alcibiade*, 106d-107c, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>418</sup> *Ibid.*, 111a.

<sup>419</sup> « La question est de savoir si c'est parce qu'elle dirige ou si c'est parce que seulement elle est libre d'accomplir sa fonction – qui se trouve être diriger – que la partie qui est sage rend la cité sage. Or il est clair que le fait que la partie sage soit en position de domination, d'ἀρχεῖν, est déterminant : la partie sage ne rend pas la cité sage si elle ne dirige pas, par exemple si elle est soumise à la partie désirante dans le cas de l'oligarchie,



« (...), voici peut être un avantage que nous offrirait la sagesse telle que nous la concevons à présent (τοῦτ' ἔχει τὸ ἀγαθὸν ἦν νῦν εὐρίσκομεν σωφροσύνην οὖσαν), c'est-à-dire comme la connaissance de la science et de l'ignorance (τὸ ἐπιστήμην ἐπίστασθαι καὶ ἀνεπιστημοσύνην) : c'est que celui qui la posséderait (ὅτι ὁ ταύτην ἔχων), quoi qu'il étudiat, l'apprendrait plus facilement et que tout lui paraîtrait plus clair parce qu'il l'étudierait toujours à la lumière de la science (ἄτε πρὸς ἐκάστω ᾧ ἂν μανθάνη προσκαθορῶντι τὴν ἐπιστήμην), et qu'il jugerait mieux les autres sur les choses qu'il aurait apprises lui-même (καὶ τοὺς ἄλλους δὴ κάλλιον ἐξετάσει περὶ ὧν ἂν καὶ αὐτὸς μάθη), tandis que ceux qui en jugeraient sans la sagesse porteraient des jugements moins fermes et moins fondés (οἱ δὲ ἄνευ τούτου ἐξετάζοντες ἀσθενέστερον καὶ φαυλότερον τοῦτο δράσουσιν). »<sup>420</sup>

Ce qui va nous occuper à présent, c'est de saisir comment nous pourrions user de la science philosophique tout à la fois pour gouverner nos vies, ainsi que la cité dans son entier. Dans ce premier extrait du *Charmide*, ce qui est proposé, c'est de comprendre comment un homme en dépit de sa nature faillible pourrait décider au mieux. Ici, il est entendu que si le philosophe est le mieux placé pour savoir ce qu'il y a à entreprendre, c'est qu'au préalable il a pu établir le bon *rapport*. Ce qui est signifié par-là, c'est la distance saine à laquelle le corps est maintenu afin de permettre à l'âme de réfléchir avec l'amplitude nécessaire. Et d'autre part, le fait de parler en ayant à cœur de respecter la fonction indicatrice de l'outil langagier. Ce qui implique ne pas oublier lorsqu'on s'exprime qu'il y a une distinction à faire entre l'image et son modèle, et ce quand bien même la première serait fidèle à ce dernier. Dans ce cadre, sa science apparaissant être ce qui lui permet de transcender sa nature (ὅτι ὁ ταύτην ἔχων), nous saisissons que ce n'est donc pas la connaissance d'un savoir en particulier qui fait du philosophe une personne plus éclairée (καὶ τοὺς ἄλλους δὴ κάλλιον ἐξετάσει περὶ ὧν ἂν καὶ αὐτὸς μάθη), mais bien la compréhension de sa nature.

Ce qui est révélé en l'occasion, c'est un contraste quant à la situation respective des citoyens dont les natures sont les plus opposées dans la cité. Car d'autant nous avons pu noter que les majoritaires profitaient d'une liberté factice, d'autant avec le physicien nous apprécions un modèle d'homme qui tranche de par son autonomie. Pour rappel, attendu qu'ils ne savaient

---

comme on le verra en examinant le cas des cités injustes. » Arnaud Macé, *Platon, philosophie de l'agir et du pàtir* ; Partie III : *Physique générale des interactions corporelles et psychiques* ; Chap. II : *Détermination des caractères de l'agent moral à partir de sa structure*, Academia Verlag-Sankt Augustin, 2006, p. 179.

<sup>420</sup> *Charmide*, 172b, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, 2020.

pas plus ce qu'ils faisaient, que les raisons pour lesquelles ils se comportaient de la sorte, les ignorants n'exerçaient pas plus leur plein pouvoir que leur volonté. Si le philosophe se distingue du grand nombre, c'est donc bien de par sa compréhension des choses, puisque c'est partant de là que celui-ci se trouve en mesure de dominer ce qui est pourtant censé le conditionner, soit sa nature. Ainsi, sachant que c'est la connaissance ainsi que la pratique de sa science qui lui octroie une marge de manœuvre supplémentaire comparée à la norme, il est manifeste qu'il ne saurait y avoir de véritable liberté autrement qu'en se fondant sur un rapport correct à l'âme. Car seule une personne consciente de s'en référer au monde en parlant, et s'émancipant de son corps peut réellement présider à sa destinée.

Cela ne signifie pas qu'une personne lambda n'en saurait pas plus sur un sujet donné qu'un philosophe, ou que ce dernier ne se trompera jamais. Mais à un degré de connaissance égale sur un sujet, celui qui ignore jusqu'à son propre fonctionnement ne sera pas en capacité de prendre la meilleure décision (οἱ δὲ ἄνευ τούτου ἐξετάζοντες ἀσθενέστερον καὶ φαυλότερον τοῦτο δράσου-σιν). En effet, de par la prime donnée à l'actualité sur la réalité effective, le délirant aura tôt fait d'être aveuglé par cela même qui l'informe, en l'espèce son corps. Alors qu'importe son expertise, puisqu'à compter du moment où celui-ci ne se gouverne pas lui-même, ce type de citoyen ne sera pas plus libre de ses mouvements, que de ses décisions. Et sous cet aspect, ce passage appert comme une promotion de la physique afin qu'elle serve de pierre angulaire pour régenter la vie au quotidien. Car ce qui est proposé au fond, c'est d'adopter un programme scientifique en guise d'éthique. Ici, c'est parce que j'ai raison, ou pour être plus précis que j'approche la vérité, que je peux espérer faire le bien.

Il est entendu que même si ce conseil vaut pour tout type de citoyen, reste que ces instructions s'adressent plus particulièrement aux philosophes en l'état ou en devenir. Et ce parce que ceux-là mêmes se définissent par la mise en pratique de ce précepte logique dans leur sphère privée (ἄτε πρὸς ἐκάστῳ ᾧ ἂν μανθάνῃ προσκαθορῶντι τὴν ἐπιστήμην). Dans ce cadre, être physicien ne signifie pas tant acquérir une connaissance des natures, que d'adopter les meilleures dispositions pour comprendre. Nous le répétons, cela n'empêchera pas le philosophe de se tromper, mais de commettre un genre d'erreurs, soit celles inhérentes à notre part animale. Ainsi, c'est la conscience du caractère cardinal d'un point relatif à l'autorité de l'âme, qui confère à la philosophie le titre de reine des sciences (Εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα τῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ σωφροσύνη, ἐπιστατεῖ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις). Ayant démontré

comment l'épistémologie pouvait nous venir en aide dans notre quotidien, il s'agira de nous figurer comment ces mêmes principes peuvent s'étendre à la politique.

« Je vais te l'expliquer. Notre impression, à Lachès et à moi, est qu'à propos de tous les sujets dont il y a connaissance (περὶ ὅσων ἐστὶν ἐπιστήμη), il ne revient pas à une connaissance différente de savoir, à propos d'un fait passé, comment il s'est produit (οὐκ ἄλλη μὲν εἶναι περὶ γεγονότος εἰδέναι ὅπῃ γέγονεν) ; ni à une autre connaissance de savoir, relativement aux faits présents, comment ils se produisent (ἄλλη δὲ περὶ γιγνομένων ὅπῃ γίγνεται) ; ni enfin une autre connaissance de se pencher sur la façon dont pourrait se produire, et se produira au mieux, ce qui n'a pas encore eu lieu (ἄλλη δὲ ὅπῃ ἂν κάλλιστα γένοιτο καὶ γενήσεται τὸ μήπω γεγονός) ; notre sentiment est plutôt qu'il s'agit d'une seule et même connaissance (ἀλλ' ἡ αὐτή). Prenons l'exemple de la santé : pour toutes les époques, il n'y a pas d'autres connaissance que la médecine et, bien qu'elle soit unique, c'est qui se penche sur les faits passés, sur les faits présents et dans le cas des faits futurs, sur la façon dont ils se produiront (Οἷον περὶ τὸ ὑγιεινὸν εἰς ἅπαντας τοὺς χρόνους οὐκ ἄλλη τις ἢ ἰατρική, μία οὖσα, ἐφορᾷ καὶ γιγνόμενα καὶ γεγονότα καὶ γενησόμενα ὅπῃ γενήσεται). »<sup>421</sup>

Nous avons déjà vu que si le philosophe pouvait prévoir les catastrophes, ce n'était pas en tant que prophète, mais en tant que physicien. Soit en appréciant les choses au regard de leurs natures. Et c'est partant de là qu'il saisissait bien qu'il devait se garder de se relier à la seule actualité pour fonder sa conduite. État de conscience qui contrastait pour le moins avec l'amnésie patente de la foule. Amnésie qui se comprenait d'autant mieux que nul ne saurait apprendre de ses erreurs sans avoir au préalable compris où se situait l'essentiel. Sous cet angle, ce qui différait au fond une erreur passée d'une autre présente, ou encore à venir, c'était uniquement la forme que lui donnait l'actualité. Qu'importe le régime, ou ce sur quoi porte la décision. Et ce puisqu'à compter du moment où le rapport à l'âme est malsain, la collectivité est condamnée à échouer<sup>422</sup>. Ainsi, en dépit de la diversité des troubles qui traversaient la démocratie, nous ne faisons qu'assister au développement du même fourvoiement. Soit celui d'accorder des valeurs éthiques ou politiques à ce qui ressort exclusivement du vivant. Partant de cette opposition, d'autant le principe animant les âmes ignorantes conduisait à la catas-

<sup>421</sup> *Lachès*, 198d-e, traduction Louis-André Dorion, GF Flammarion, Paris, 1997.

<sup>422</sup> Pour rappel, les exemples qu'oppose Socrate à ses juges prennent place sous deux constitutions différentes, soit dans l'ordre la dictature des Trente, et la démocratie (cf. *Apologie de Socrate*, 32b-d).

trophe annoncée, d'autant alors le commandement épistémologique du philosophe devrait bénéficier à la cité dans son entier.

Dans ce passage du *Lachès*, ce qui apparaît en premier lieu, c'est que Socrate conçoit tout questionnement citoyen sous une approche scientifique (περὶ ὅσων ἐστὶν ἐπιστήμη). Ce qui est somme toute logique, attendu que sa polarisation, son éthique, etc. suivent de son analyse de la nature humaine. Et ce puisque c'est une conscience aigüe de ses limites, soit ce qui le définit en tant qu'homme, qui motive les choix orientant son existence. Par la suite, ce qui nous est expliqué, c'est que de par son cadre physicien, sa parole ne saurait varier en fonction des modes. Nous avons posé que ce qui entrait dans la nature d'une chose, c'était tant les relations entre les différents éléments la constituant, ainsi qu'un rapport au monde. Dans la mesure où tout cela était conservé à travers le temps, nous disposons de caractéristiques stables nous permettant de tenir à son sujet un discours. La nature d'une chose, c'était donc son devenir en tant qu'il permettait de l'identifier. Alors quand il est posé que d'une époque à une autre nous ne passons pas d'un type de *connaissance* à une autre (εἰδέναι), il n'est pas question des conclusions auxquelles nous pourrions arriver sur tel ou tel sujet. D'ailleurs, il suffit de lire l'évolution de la réflexion de Socrate au travers d'un dialogue, ou encore de plusieurs, pour le saisir. Nous pouvons tout autant découvrir que nous nous sommes trompés, ou préciser notre pensée. Ici, ce qui est visé, c'est clairement le prisme par lequel toute réflexion doit en passer.

« (...) Ne serait-ce pas d'un homme qui, outre l'avenir, connaîtrait tout le passé et le présent et à qui rien n'échapperait (εἴ τις πρὸς τοῖς μέλλουσιν καὶ τὰ γεγονότα πάντα εἶδειη καὶ τὰ νῦν ὄντα, καὶ μηδὲν ἀγνοοῖ;) ? Supposons qu'un tel homme existe. Je ne crois pas que tu puisses en citer un autre qui vive plus conformément à la science (οὐ γὰρ οἶμαι τούτου γε ἔτι ἂν εἴποις οὐδένα ἐπισημονέστερον ζῶντα εἶναι). »<sup>423</sup>

En l'espèce, ce prisme découle d'un premier choix consistant à évaluer les natures des choses à l'aune de son âme<sup>424</sup>. Axiome que le philosophe peut appliquer constamment, attendu qu'il s'agit là d'une connaissance dont la valeur de vérité n'est pas sujette à variation. Car savoir parler, et ce en s'inquiétant du fait de s'en référer aux choses et non à notre plaisir, sera tou-

<sup>423</sup> *Charmide*, 174a, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 2020.

<sup>424</sup> « (...), trouver ce que la science ne saurait être : c'était pour trouver ce qu'elle est. Cependant nous avons assez avancé pour ne la chercher absolument pas dans la sensation, mais sous le nom, (...), que porte l'âme quand ne faisant pas appel à elle-même, elle a affaire à elle-même aux réalités. » *Théétète*, 187a, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

jours *vrai*. Et c'est en ce sens qu'il est posé qu'un physicien serait *un homme qui, outre l'avenir, connaîtrait tout le passé et le présent et à qui rien n'échapperait*. Il n'est donc pas question d'un savoir ayant trait à la connaissance de tel ou tel accident, le philosophe n'est pas un devin. Mais en tant qu'il regarde le monde en physicien, c'est-à-dire en terme de dynamiques, celui-ci est en mesure de transcender l'actualité. Ainsi, dans ce schème ce qui compte avant tout, ce n'est pas de savoir ce qui va ou pas arriver, mais comment on se doit de réfléchir sur chaque problème se posant à nous. Puisque ce qui est au cœur de la réflexion de Socrate, c'est plus le problème de la condition de la connaissance, que la connaissance en elle-même. Reste à compléter le tableau de ce qui fait de la philosophie le gouvernail idoine de la cité.

Au-delà de la promotion de l'éthique en tant que science, ce qui est mis en exergue, c'est à quel point son axiome de nature épistémologique pourrait servir des fins autrement plus politiques. Car en rappelant à tous ces concitoyens combien ils s'étaient déjà trompés par le passé, et toujours selon les mêmes ressorts, Socrate a par-là démontré qu'il était possible de savoir. En effet, s'il s'avait su s'opposer dans l'Héliée, c'est qu'il avait manifestement compris tous les tenants et aboutissants de la situation. Et sous cet angle, ce dont le philosophe faisait la publicité, c'était d'une méthode valant tant pour l'individu, que pour la cité. Tout le long de notre enquête sur le rejet du philosophe nous nous sommes posés la question de ses choix. Nous avons compris qu'il lui importait peu de perdre la vie au cours du processus, puisque son corps n'était qu'un instrument pour accomplir ce qu'il savait être juste. Là, nous apprécions définitivement chacun des choix ayant conduit à sa condamnation comme résultant de l'application éthique d'un programme scientifique (οὐ γὰρ οἶμαι τούτου γε ἔτι ἂν εἴποις οὐδένα ἐπιστημονέστερον ζῶντα εἶναι). Il s'agissait pour lui d'être autant que faire se peut dans le vrai. Et c'est bien parce qu'il était possible de vivre en philosophe, que celui-ci concevait qu'il était possible de gouverner la collectivité selon ces mêmes préceptes.

« Si la sagesse est la science des sciences et si elle préside à toutes les autres (Εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα τῶν ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ σοφροσύνη, ἐπιστατεῖ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις), il est certain qu'elle commande aussi à la science du bien, et par là, nous est utile (καὶ ταύτης δὴπου ἂν ἄρχουσα τῆς περὶ τὰγαθὸν ἐπιστήμης ὠφελοῖ ἂν ἡμᾶς). »<sup>425</sup>

<sup>425</sup> *Charmide*, 174d, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 2020.

Là, nous n'avons pas uniquement confirmation de l'identité de groupe entre celui constitué des physiciens et l'autre des hommes de biens, mais l'explication de pareille concordance. En effet, sous forme de syllogisme, il est posé que l'éthique ainsi que la politique suivent de la pratique philosophique (καὶ ταύτης δήπου ἂν ἄρχουσα τῆς περὶ τὰγαθὸν ἐπιστήμης ὠφελοῖ ἂν ἡμᾶς). Le raisonnement est le suivant : si la *sagesse* permet de prendre à hauteur d'individu les meilleures décisions, comment la même *science des sciences* ne pourrait-elle pas être la plus apte afin de gouverner au mieux la cité<sup>426</sup> ? Il avait déjà été tenu que le nombre de votants ne pouvaient être le seul critère à prendre en compte pour juger de la pertinence d'une décision politique. Et ce attendu que la quantité d'une part, ainsi que les motivations d'autre part de la masse étaient des notions étrangères à ce domaine d'expertise. Dans ce cadre, nous comprenons que si le philosophe s'oppose à la mise en œuvre du système démocratique, c'est qu'à ses yeux la parole d'un physicien pèsera toujours bien plus que celle d'un ignorant. Et ce puisque seul ce premier s'efforce d'avoir prise sur la réalité effective. Pour conclure, ce qui sera mis en évidence, c'est qu'alors que le philosophe apparaît comme isolé, son programme politique s'avère pourtant faire l'objet d'une large adhésion. En l'espèce, il s'agira d'apprécier comment en dépit des apparences la foule tolère que la connaissance prenne le contrôle des affaires courantes.

« Or nous affirmons qu'il n'y en a aucun qui tantôt ne se croie lui-même plus savant que les autres (καὶ φαμὲν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον), tantôt d'autres plus que lui (τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ) ; et le fait est que dans les grands dangers (καὶ ἔν γε τοῖς μεγίστοις κινδύνοις), quand, soldats en campagne, ou au cours de maladie, ou sur mer, ils sont ballotés en tous sens, ils traitent ceux qui, dans chacune de ces situations, ont le commandement, comme ils font vis-à-vis des dieux (ὥσπερ πρὸς θεοῦς ἔχειν τοὺς ἐν ἐκάστοις ἄρχοντας), s'attendant à ce qu'ils soient leurs sauveurs (σωτῆρας σφῶν προσδοκῶντας), alors que ceux-là ne se distinguent par rien d'autre que le savoir (οὐκ ἄλλω τῷ διαφέροντας ἢ τῷ εἰδέναι). Et toute l'humanité est pleine, ou à peu près, de gens qui soit recherchent qui les enseigne et les commande (καὶ πάντα που μεστὰ τὰνθρώπινα ζητούντων διδασκά-λους τε καὶ ἄρχοντας), eux-mêmes et le reste des animaux ainsi que leurs travaux, soit à leur tour croient

<sup>426</sup> « Et je fus nécessairement amené à dire, en un éloge à la droite philosophie que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles des particuliers ; que donc le genre humain ne mettra fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique, ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine. » *Lettre VII*, 326a-b, trad. Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1994.

être capables, qui d'enseigner, qui de commander (οἰομένων τε αὐτῶν ἱκανῶν μὲν διδάσκειν, ἱκανῶν δὲ ἄρχειν εἶναι). Que dirons-nous d'autre, dans tous ces cas sans exceptions, si ce n'est sans exception, si ce n'est que les hommes eux-mêmes croient qu'il y a chez eux savoir et ignorance (αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἡγεῖσθαι σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σοφίῃν) ? »<sup>427</sup>

Dès l'entame de la recherche, nous avons supposé que le rejet du philosophe était dû à une différence de nature, différence qui s'exprimait au travers de son discours. Ainsi, il est apparu que le philosophe était celui qui ne traduisait pas les comportements comme les autres. Dans ce cadre, il était apparu que c'était sa polarisation, en l'espèce le fait de se décider en fonction de ce qu'il aura jugé bon pour son âme, qui le mettait à part. Par la suite, nous avons convenu que ce choix éthique aux multiples implications politiques ressortait d'abord d'une décision d'ordre scientifique. Et ce puisque c'était en tant que physicien que le philosophe tentait d'articuler chaque instant de sa vie afin de demeurer dans le vrai. Son sacerdoce, c'était de comprendre à l'aide d'une méthodologie lui recommandant principalement de se garder de sa part animale. Cela n'excluait pas l'erreur de calcul, mais les fourvoiements typiques de la majorité. Et sous cet angle, l'ostracisme du physicien ressortait de la publicité qu'il faisait de sa science. Publicité qui affirmait que la majorité en tant qu'elle était composée d'ignorants ne pouvait pas plus savoir ce qu'elle racontait, que ce qu'elle faisait.

Partant de là, quand bien même ces derniers étaient plus nombreux, le philosophe estimait néanmoins que leurs paroles ne valaient rien. Conclusion qui ne pouvait être tolérée par un système dont le fonctionnement reposait sur l'équivalence indéterminée des voix. C'est donc bien parce que le physicien méprisait la nature des régimes démotiques qu'il se voyait rejeté par ces derniers. Et c'est ce constat qui rend d'autant plus étonnant ce qui transparaît en lisant ce passage du *Théétète*. Et ce puisque nous comprenons que généralement les personnes fondent leurs décisions sur les mêmes critères épistémologiques que ceux érigés par Socrate, en appréciant le degré de connaissance de leur interlocuteur. Ainsi, soit on estime que celui-ci en sait plus que nous (καὶ φαμὲν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον), soit on tient qu'il en sait moins (τὰ δὲ ἄλλου ἐαυτοῦ). Reste que même si de prime abord, il semble y avoir ce point commun entre les deux sortes d'hommes les plus opposés dans la cité, à y bien regarder, ce qui les motive de part et d'autre exclut de les mettre sur un même plan.

<sup>427</sup> *Théétète*, 170a-b, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

Car ce qui pousse les ignorants à recourir à la connaissance, c'est la conscience du risque qu'ils encourraient à ne pas savoir ce qu'ils font (καὶ ἔν γε τοῖς μεγίστοις κινδύνοις). Nous avons déjà vu ce cas de figure, il s'agissait lors de regarder le respect superficiel de la loi comme un moyen de se préserver. La parole était pareille à un anneau de Gygès. Le but pour l'intrigant était de rendre acceptable un comportement qu'il savait par ailleurs condamnable. C'est ce qui différenciait cette comédie spectaculaire de la loi de l'observation effective du philosophe. Ce dernier étant prêt à sacrifier sa vie pour faire œuvre de justice. En l'espèce, ce n'est donc pas la soif de connaissance qui incite le citoyen à rechercher la connaissance, mais bien l'éminence d'un danger que plus aucune parole ne saurait dissimuler. Et sous cet angle, la conception de l'existence ne s'en trouve pas plus enrichie, puisque ce qui dicte la décision, c'est l'actualité. L'intéressé ne tend donc pas vers le divin, puisque ce qu'il occupe au fond c'est la simple conservation de sa vie. Ce qui lui importe, ce n'est pas de comprendre la nature de sa situation, mais les moyens d'y échapper.

Ce qui ne manque pas d'ironie dans la description du rapport entre le *savant* et l'ignorant, c'est qu'il nous situe à l'exacte opposé de celui réservé au philosophe en démocratie. D'autant ce dernier était moqué, voir même incriminé, d'autant celui dont on recherche les conseils se voit révééré (ὥσπερ πρὸς θεοῦς ἔχειν τοὺς ἐν ἑκάστοις ἄρχοντας). Lorsque nous avons commencé à distinguer les différents interlocuteurs participant à l'animation de notre cycle, nous avons repéré l'orateur en tant que celui-ci savait jouer sur la nature humaine pour en arriver à ses fins. En effet, parler suffisant à manifester les choses auprès d'un public s'arrêtant aux images comme s'il s'agissait des faits, ce personnage en devenait tout puissant. Là, il apparaît à front renversé qu'en cas éminent de réels dangers c'est celui détenant un véritable savoir, soit la connaissance permettant d'avoir effectivement prise sur le problème, qui se trouve à dominer. Ce qui nous place à l'opposé du mode de désignation ayant cours en démocratie. Car il ne s'agit plus de savoir ce qu'il faut dire, mais ce dont on parle. Le locuteur se définissant non plus par un discours, mais par ses compétences avérées. Puisque c'est dans la mesure où une assemblée d'hommes ont observé qu'un autre savait faire, qu'ils estiment par là même que c'est un expert en ce domaine. C'est donc bien partant d'une supériorité d'ordre épistémologique, que ce *savant* du jour se trouve à régenter ceux-là mêmes dépendant de ses lumières (σωτήρας σφῶν προσδοκῶντας).



Dans la seconde partie de sa démonstration, le philosophe en passe à l'observation de ce phénomène, non plus seulement dans les cas extrêmes, mais aussi au quotidien. Cela n'enlève rien au fait que la soif de connaissance ne soit motivée par la seule actualité. Mais ce point nous porte à saisir qu'en général les citoyens évaluent en fonction de l'idée qu'ils se font du degré de connaissance de leurs interlocuteurs (καὶ πάντα που μεστὰ τὰνθρώπινα ζητούντων διδασκάλους τε καὶ ἄρχοντας). Sous cet angle, nous ne comprenons plus seulement les choix au travers des promesses de plaisirs qu'ils renferment, mais aussi en fonction d'une croyance. En l'espèce, ce qui compte, c'est que la foule soit d'abord persuadée que l'orateur sache bien de quoi il parle (οἰομένων τε αὖ ἱκανῶν μὲν διδάσκειν, ἱκανῶν δὲ ἄρχειν εἶναι). Car la soumission du peuple résulte en premier lieu de l'intégration d'une échelle de valeur ayant trait à la connaissance. Nous vous obéissons, parce que nous avons décidé que vous saviez ce que vous nous dites (αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἡγεῖσθαι σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σφίσι). Dans ce contexte, il est entendu que si le doute s'immisçait, il en suivrait une perte d'autorité, et les bénéficiaires de ce système verraient leurs positions disputées.

Nous avons déjà vu en quoi le rejet du philosophe avait partie liée avec son éthique. Et sous cet angle, c'est sa définition du bien qui le discriminait. Le philosophe ne pouvait pas plus mal se comporter, que traduire favorablement des actes qu'il savait par ailleurs iniques. Ne pouvant le faire taire, la majorité n'avait pas d'autres choix que d'exclure celui qui éclairait la nature de ses conduites. Là, nous nous saisissons d'un deuxième faisceaux d'explications pour apprécier l'hostilité à l'endroit du physicien. Puisque ce que ce dernier critique, c'est ce qui fonde le crédit de ceux qui prétendent au mieux diriger la cité. Ce n'est plus la question du bien, mais celle de la connaissance qui fait l'objet d'un âpre débat. Le but étant de savoir si oui ou non, nos discours sont des images aussi fidèles qu'ils puissent être de la réalité effective. En effet, comment un citoyen pourrait décider de ce qu'il y a de bien pour lui-même, ou encore la collectivité, s'il en venait à ignorer ce qu'implique parler ? Dans ce cadre, le plaisir apparaît n'être que la motivation du peuple, non ce qui emporte sa conviction. Et c'est partant de ce constat que nous comprenons d'autant mieux le caractère farouche de la lutte opposant les physiciens aux sophistes. Ces derniers ne pouvant supporter que leur crédit soit entamé, ils n'auront de cesse que d'éliminer ceux qui publiquement osent les défier. Reste que même si ce rapport à la connaissance change du tout au tout selon l'appartenance politique du citoyen, il n'en demeure pas moins que celui-ci structure l'organisation de la cité.

« La civilisation est caractérisée par un schéma fonctionnel et non par des caractères morphologiques nets dès leur origine [...]. Un tel dispositif suppose une hiérarchisation sociale affirmée, [...]. Les chefs et leur capitale sont organiquement la « tête » du corps ethnique (...). Le dispositif social doit sa constitution en macroorganisme aux mêmes sources que toutes sociétés vivantes, (...) : l'organisme individuel est construit lui aussi sur le même plan, agrégat de cellules spécialisées, groupées en organes assurant les différents secteurs de l'économie vitale. »<sup>428</sup>

« (...), la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire à manquer de beaucoup de choses. [...] Dès lors, un homme recourt à un autre pour un besoin particulier, puis à un autre en fonction de tel autre besoin, et parce qu'il manque une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider. C'est bien à cette société que nous avons donné le nom de cité, n'est-ce pas ? »<sup>429</sup>

Le premier pas dans le cheminement du philosophe consista à considérer que son âme devait avoir prise sur le corps. Il faut noter que c'est le cas chez ceux dont la nature diffère de la sienne, car quand bien même un ignorant commande à son corps de le satisfaire, c'est son âme qui le dirige dans les faits. Ce qui changeait donc la donne avec des hommes de type socratique, c'est que ceux-ci estimaient les choses en rapport avec leurs âmes, et non en fonction du plaisir, ou encore de la souffrance. Maintenant, en couplant l'analyse de Platon à celle de l'anthropologiste, nous apprécions la convergence politique entre nos deux natures opposées de citoyens comme résultant d'un questionnement épistémologique. Questionnement qui conçoit dans les faits la cité en tant qu'Épistémocratie. Car ce qui nous est expliqué, c'est que dès les premiers temps les hommes ont eu tendance à se regrouper, et que leurs diverses associations recouvraient particulièrement une forme. Soit celle d'un corps humain.

Ici, les citoyens, qui sont comparés aux cellules d'un macroorganisme, s'ordonnent relativement à leurs compétences respectives, et ce afin de répondre au mieux à leur besoin. C'est donc bien la connaissance de ce qu'il y a à faire qui guide l'attribution d'un pouvoir tant au niveau local que globale. Nous notons que les personnes opèrent *pratiquement* comme des philosophes. Et ce car il faut au préalable établir que l'on ne sait pas telle ou telle chose, pour

<sup>428</sup> André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, I. *Technique et langage*, Chapitre V, *L'organisme social – L'ascension prométhéenne*, Albin Michel, 1964, p. 242-243.

<sup>429</sup> *République*, II, 369b-c, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

ensuite rechercher l'expert en tel ou tel domaine. Dans ce cadre, où l'épistémologie à un certain niveau prédomine, je ne fonctionne correctement que dans la mesure où je sais ce que je fais, et c'est ce même savoir qui doit ou non présider à mon élection pour accomplir ceci ou cela. Et c'est suivant ce même schème qu'une *élite* se constitue pour prendre la tête de la cité. Car l'on comprend bien que si pareille connaissance est exigée à une petite échelle, celle-ci doit être d'autant nécessaire pour gouverner l'ensemble.

Chacun reconnaissant qu'il est plus ou moins savant selon son champ d'expertise, et que seule la connaissance doit décider de la marche à suivre, il est tenu par là même que c'est la *tête* qui doit décider. Et dans ce cadre, la politique apparaît comme science de l'organisation sociale. L'attribution du pouvoir étant mise en correspondance avec la connaissance. Même si l'on se doit de répéter que le rapport à cette dernière diffère d'un groupe politique à un autre, nous notons que c'est la règle observée par tous. Sous cet angle, nous comprenons que le programme du philosophe semble largement adopté. Et que si ce dernier fait cependant l'objet d'ostracisme, c'est que l'accord sur ses propres préceptes épistémologiques n'est que de façade. En effet, ce n'est que superficiellement que la démocratie se base sur la connaissance pour fonctionner. Car dans la mesure où les ignorants sont dans l'incapacité de savoir s'ils se rapportent au monde ou à un délire, ils ne peuvent pas plus s'enquérir du degré de connaissance des prétendant à la charge suprême. Pour cela, il faudrait pour commencer au peuple de *pouvoir savoir*. Ainsi, il est manifeste que la démocratie échoue régulièrement parce qu'elle n'applique pas ce qu'elle sait par ailleurs être la seule politique efficace.

Dans ce chapitre, nous avons débuté en approchant la parole sous l'angle d'un outil permettant à une société de transmettre des valeurs. La première des valeurs était indicatrice, tel mot renvoyant à telle chose, la seconde elle avait trait au regard à porter sur ladite chose. Ainsi, il apparaissait que l'éthique suivait de la physique. Puisque c'est seulement après s'être rapportée au monde qu'une personne était en mesure de juger ce qu'il y avait de bien à faire. Après nous nous sommes focalisés sur ce qu'il advenait d'une personne ne sachant pas parler, ainsi que d'une cité si la majorité délirait. Lors, nous avons saisi que la confusion entre les discours plaisant et la réalité effective interdisait tant aux individus qu'à la foule de réussir quelques entreprises que ce soit. Et ce parce que leurs calculs étaient fondés sur une représentation erronée des choses. Sous cet angle, ce n'est pas tant que les gens oublièrent leurs actes qu'ils ne comprenaient pas plus ce qu'ils disaient que ce qu'ils faisaient.

Après, nous avons pu apprécier l'orientation du philosophe comme découlant d'un premier principe physicien. Soit que l'âme doive s'émanciper du corps pour penser correctement. C'est la connaissance, ainsi que la compréhension des moyens de l'acquérir qui devait nous guider tant dans la sphère privée, que sur la place publique. Enfin, nous avons pu même observer à quel point la majorité partageait la conception que le philosophe se faisait de la science, mais ce tout en notant la superficialité de son attachement à la connaissance. Ce qui va être visé à présent, c'est de retourner au procès de Socrate, en regardant comment tous les éléments que nous avons corrélés expliquent sa condamnation.

## 9 – Une question de pouvoir

---

### 9.1 – Définir c'est pouvoir faire

Notre enquête a eu pour point de départ le procès de Socrate. Ce qui alors nous étonnait, c'était d'un côté la sévérité du verdict, et d'un autre le fait que le principal intéressé ait pu le déduire. Très vite nous avons été amenés à lier ces deux événements, puisque ce n'est que dans la mesure où la condamnation d'un genre de citoyens était assez régulière que celle-ci pouvait faire l'objet d'un discours avant même d'être constatable. Sous cet angle, il apparaissait que le rejet du philosophe par la cité démocratique est constitutif de leurs natures respectives, et que le discours du premier sur le sujet est celui d'un physicien. Si nous tenions ce mode d'exclusion comme caractéristique d'un type de régime, c'est qu'il est fréquemment adossé à une population spécifique. Ici, la population se distingue en raison de sa composition, ainsi que de son orientation. En l'espèce, une majorité polarisée par ses sentiments en raison de la prévalence donnée au corps. Pour ce qui est de la singularité des ostracisés, il est apparu que si des gens pareils à Socrate sont fréquemment inquiétés de la sorte, c'est que leurs discours exposent en quoi justement ils diffèrent du grand nombre. Soit par une inclination de l'âme privilégiant la raison. Nous avons donc là des divergences, ainsi que les causes de leur persistance.

Après, si nous posions que le discours du philosophe était assimilable à celui d'un physicien, c'est qu'il s'exprimait sur la dynamique des choses, et non sur leur actualité. En clair, un Socrate commentait non ce qu'il percevait, mais le potentiel des êtres rapportés aux circonstances. Pour exemple, un peuple sans aucune licence tendra vers la guerre civile, et ce parce que les appétits démesurés exacerbent les convoitises jusqu'au point où chacun voit en l'autre un obstacle à son bon plaisir, etc. Si le condamné avait été en mesure de calculer son verdict, c'est qu'il avait observé plusieurs phases du phénomène, et par-là conçu ce qu'il y avait de plus probable à ce stade de la relation conflictuelle qu'il entretenait avec Athènes. Sachant que toute chose est définie par ses limites, il n'avait fait qu'évoquer les contraintes propres à

un système donné. En effet, tenant de l'observation qu'une masse orientée par son plaisir ne tolère généralement pas ce qui la contrarie, le philosophe avait anticipé qu'une foule déjà irritée contre lui serait plutôt enclin à le condamner. Cela s'était déjà produit dans le passé, se produisait maintenant avec lui, et se répéterait, car la tendance de fond n'était pas propre aux particularités des éléments impliqués, mais bien à leurs spécificités.

Estimant qu'il y avait donc là des constantes prédictibles, nous nous sommes tournés vers le discours du réprouvé, attendu que selon ce dernier, c'était bien sa prise de parole qui l'avait incriminé, et non ce dont ses détracteurs l'accusaient. Ainsi pour comprendre les mécanismes du rejet, nous avons commencé en répartissant les différents protagonistes en deux groupes, avec d'une part celui des philosophes, et de l'autre celui des ignorants. Et ce parce que la compréhension de la nature d'une parole ne pouvait faire sens qu'au travers de la comparaison à d'autres types. La distinction s'est opérée tout à la fois sur une base auto-déclarative, chaque locuteur tendant à s'afficher sous l'étiquette qui lui correspond, ainsi que par une observation des citoyens en condition de stress.

Ne pouvant seulement nous fier à ce que la personne pense d'elle-même, ou l'image qu'elle souhaite donner, nous devions nous rapporter à la parole d'une façon plus complexe. Et ce car une parole ne saurait indiquer à coup sûr la valeur de notre interlocuteur. Il ne s'agissait donc plus seulement de prêter attention aux seuls énoncés, mais aussi de les corrélés à des actes en contexte. La question étant de savoir s'il existe une correspondance entre ce qu'une personne imagine, ce qu'elle professe, et enfin ce qu'elle effectue. Alors pour ce faire nous avons choisi des cadres qui avaient cela de commun de contenir un risque (tribunaux, guerre, etc.), ainsi qu'un débat autour de l'éthique. Sachant que les citoyens n'ont pas d'autres choix que de se proclamer justes, et ce sous peine d'être exclu de la communauté, nous avons là un second facteur de pression sur les âmes. Facteur censé nous permettre de tamiser correctement la population. Le but étant de déceler la polarisation d'une personne par le biais de son comportement dans des situations relativement périlleuses.

Dans ce cadre, il apparaissait qu'en croisant les discours à certaines circonstances difficiles (cf. voir l'épisode de la peste à Athènes, la dictature des Trente, etc.), il en ressortait que seul un petit nombre de citoyens tendaient véritablement à respecter la justice. Et ce parce que quand bien même ceux-ci risquaient de perdre la vie, ils continuaient de soutenir ce qu'ils avançaient alors qu'il n'y avait pas de danger imminent. Ayant là une preuve de l'attachement

d'une âme à un principe, nous pouvions la ranger dans la catégorie dorienne. Et ce car en étant prête à sacrifier sa vie, la personne avait démontré d'une part qu'elle pensait véritablement ce qu'elle énonçait, et d'autre part qu'elle était polarisée par la raison. En effet, attendu qu'en face d'un ultimatum, celle-ci privilégiait plutôt l'âme que le corps, nous tenions là que le citoyen n'était pas gouverné par ses sentiments.

Pour ce qui est du groupe opposé aux philosophes, il est apparu que ce qui motivait les ignorants, c'était le plaisir. Plaisir s'entendant au sens large, puisque nous mettions en exergue le trait commun à toutes les motivations de ce genre d'individus. Ainsi, lorsque la foule juge sans respecter la procédure idoine les généraux qui n'ont pas pu récupérer les corps après la bataille des Arginuses, nous tenons que c'est la colère qui a parlé, etc. Même si la frustration, ou encore la tristesse sont dans ce cas les moteurs de la décision, nous tenons que si ses sentiments ont prédominé, c'est que ces derniers procuraient sur le moment une forme de compensation, soit du plaisir. La réalité effective apparaissant agir comme un révélateur des natures des résidents d'une cité, nous avons donc là un moyen objectif de caractériser les psychés des différents interlocuteurs prenant parti dans ce cycle du rejet.

Lors, nous avons découvert que du moment où chaque partie concevait les choses sous des prismes si divergents, les antagonismes ne pouvaient aller qu'en augmentant jusqu'à provoquer une césure dans la société. Premièrement, parce qu'une personne ayant une éthique opposée à celle d'une autre tendait à interpréter le comportement de son vis-à-vis négativement. Et secondement, parce qu'à compter du moment où les deux groupes ainsi clivés montaient en puissance, les frictions entre leurs éléments respectifs tendaient à suivre la même direction. La raison en est la suivante : chaque individu étant encouragé à ne fréquenter que des gens ayant une éthique compatible avec la leur, les liens entre les personnes ayant une même sensibilité se voyaient renforcés, tandis que ceux avec des opposants se délitaient. Ainsi, nous avons des gens d'un côté de plus en plus solidaires avec ceux partageant leur vue, et d'un autre plus hostiles à l'endroit de leurs adversaires désignés par leurs prises de parole. Et sous cet angle, il apparaissait que la cohésion de l'ensemble s'en trouvait d'autant plus fragilisée, que chaque expression publique ne faisait qu'accentuer ce phénomène.

Et partant de ce constat, nous tenions que tout discours éthique ressortait finalement de la politique. Car en s'efforçant d'imposer une norme comportementale, on ne faisait pas que régenter les vies des personnes indépendamment les unes des autres, puisque la diffusion de ce type

de paroles conditionnait le devenir de la cité dans sa globalité. Nous évoquions alors une lutte pour façonner la réalité discursive. Soit l'ensemble des discours composés pour affecter une population, avec dans l'idée d'inciter, ou encore d'inhiber telles ou telles pratiques, etc. Le tout s'effectuant en définissant ce qui est bien ou mal. De la sorte, nous comprenions que si la parole d'un Socrate occasionnait si souvent un rejet, c'est que celle-ci contenait une forte charge insurrectionnelle. Charge dont le philosophe ne faisait pas grand secret, et qui par là même ne pouvait échapper au public. Bien que nous posions que le grand nombre était ignorant, nous soutenions que celui-ci était néanmoins en mesure de décrypter ce qu'insinue l'homme de bien. Dans ce cadre, l'ignorance de la foule vaut en deux sens. Un premier que nous rattacherons toujours au fait de méconnaître les natures humaines, des paroles, ou ce qu'est la vertu, etc. Puis un second sens qui lui sera lié à la volonté d'une personne d'écarter sciemment ce qui ne lui convient pas. Une âme démotique ignore la justice parce qu'elle lui déplait par exemple.

Ainsi, nous concevons qu'un citoyen tout en ne disposant pas des connaissances suffisantes pour savoir ce qui est juste, peut néanmoins détecter ce qu'implique la parole philosophique, soit une révolution personnelle, ou encore systémique, là encore tout dépendant de l'échelle à laquelle doivent s'opérer les changements nécessaires. Et sous cet angle, il nous semblait que pour le philosophe ouvrir les yeux du grand nombre, c'était tant l'éclairer que le condamner. Car l'enseignement du physicien rendait patents les échecs d'une politique tout en pointant la spécificité de cette dernière, soit une gouvernance qui fait primer les sentiments sur le rationnel. Si le message philosophique est inacceptable en l'état, c'est qu'il apparaît bien aux yeux d'une majorité pour ce qu'il est, soit une condamnation des régimes de nature démotique. Enfin, nous avons regardé la parole non plus seulement comme exposition de l'âme, mais aussi en tant qu'outil permettant d'organiser la vie en société.

Et dans ce cadre, il est apparu que l'éthique impliquait de saisir comment s'en référer aux choses figurées par les mots. Car pour déterminer quel regard il faut poser sur une chose, une personne doit déjà savoir quoi observer. Partant de là, nous avons approché les turpitudes des démocraties comme résultant d'un usage hérétique de la parole. Car, c'est parce que ce type de régime favorise à outrance le délire, soit l'attribution aux choses des valeurs du vivant (si cela me fait plaisir, c'est que c'est bon, si cela me fait souffrir, c'est que c'est mauvais, etc.), que les décisions prises s'avèrent en général peu pertinentes. Le peuple achevant de confondre ses sentiments avec la réalité effective, la situation ne pouvait dégénérer qu'en catastrophe. Et



sous cet aspect, nous avons saisi à nouveau que si le physicien avait régulièrement un temps d'avance sur ses contemporains, c'est qu'il se décidait en fonction d'une connaissance raisonnée des natures, et non relativement à ce que lui dictait son corps.

L'éthique du philosophe se comprenant en tant que déclinaison d'un précepte épistémologique, la question était de savoir si les choses correspondent à ce que nous en disons. Et ce car la vérité que nous cherchions à établir ne ressortait plus simplement de la morale, mais aussi du factuel. Puis, nous avons souligné l'incongruité qu'il y a à voir la majorité se fonder sur la connaissance, alors que tout semble l'opposer sur ce plan au physicien. En effet, comment un peuple qui fait généralement peu du cas du rationnel pourrait dans le même temps se réclamer de la science ? Là, nous avons noté qu'il ne s'agissait que de prétentions, et non d'une réalité, car tout comme pour la justice, le rapport de la masse au *savoir* se révèle en l'espèce pour le moins factice.

Car bien que la foule admette qu'il soit logique de faire appel aux experts pour décider ce qu'il faut entreprendre dans tel ou tel domaine, reste que celle-ci est incapable de choisir quel orateur sélectionner. Ici, nous posons que le principal écueil demeure la polarisation. Tenant qu'être scientifique ne vous garde pas de vous tromper, la question est donc de s'assurer que vous vous déterminez par rapport à ce que vous avez d'abord observé des constantes, puis compris des variations, et non relativement à ce que vous ressentez lorsque vous écoutez telle ou telle démonstration. Et sous cet angle, nous saisissons qu'un discours reprenant une terminologie scientifique aura tôt fait d'abuser la confiance d'un public qui tendra à privilégier ce qui lui semble favorable. Là encore nous tenons que c'est l'ignorance du peuple démotique sur sa propre nature qui le condamne à se fourvoyer, et ce quand bien même celui-ci semble recourir à la science pour se diriger. En l'espèce, nous tenons que la science ne peut véritablement éclairer sur la marche à suivre, que dans la mesure où son exercice est couplé à un contrôle rationnel des psychés.

Dans ce chapitre, nous nous efforcerons en premier lieu de cerner ce qu'implique la définition. Il s'agira de mettre en évidence ce que signifie la possibilité même du langage, ainsi que ce qui s'impose à nous tous. Puis, la réflexion se focalisera sur les dynamiques inhérentes à nos deux principaux types de locuteurs selon leur pratique de l'épistémè. Sous cet angle, nous apprécierons l'ignorance ainsi que la science respectivement en tant qu'handicap et source de pouvoir. Après, nous regarderons les conséquences de la publicité du discours du physicien. Il

s'agira là de mesurer l'impact que peut avoir la parole d'un Socrate sur le type le plus représenté en démocratie, soit l'ignorant. En la matière, nous regarderons le rejet du discours du philosophe en tant que réaction naturelle d'un système. En conclusion, nous nous en retournerons au procès de Socrate. Nous analyserons l'*Apologie* à l'aune des éléments réunis durant la recherche tant sur un plan éthique, qu'épistémologique. Là, l'objectif sera d'interpréter le rejet comme la fin d'un processus, chaque partie étant allée au bout de sa dynamique. Le but étant de concevoir en quoi l'impasse dans laquelle le philosophe aura su et voulu pousser ses interlocuteurs aura conduit à des condamnations réciproques. La coercition logique d'un homme en appelant à celle plus effective d'une cité.

« Socrate – N'est-ce pas que nous nous instruisons mutuellement en distinguant entre elles les choses comme elles sont (Ἄρ' οὐ διδάσκομέν τι ἀλλήλους καὶ τὰ πράγματα διακρίνομεν ἢ ἔχει;) ? Hermogène – Parfaitement. Socrate – Dans ce cas, le nom est une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous en instruire (Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος.). »<sup>430</sup>

Dans la vie de tous les jours à quoi nous servent les définitions ? Un non-helléniste pourrait assister à un colloque de spécialistes de Platon en train de dissenter sur l'ἀρετή. Admettons que les discussions se poursuivent sans que soit fait mention de son acception dans la langue de notre invité surprise. Reste qu'il est probable que celui-ci parvienne néanmoins à en capter le sens précis. Comment cela peut-il être possible ? Nous concevons qu'un débat autour de l'ἀρετή convoquera les notions d'excellence, de morale, ou encore de justice, etc. Alors en écoutant les chercheurs, l'apprenant extrapolera à partir de leurs discours, puis par triangulation saura ce qu'incarne la chose en question. Qu'est-ce à dire ? Par triangulation, il faut entendre le fait de se figurer ce que des personnes se disent, soit lier un mot à la chose désignée par ce dernier. Cette chose se trouvant à la croisée des indications fournies par l'assemblée, nous comprenons que si notre homme a su deviner le sens d'ἀρετή, c'est après avoir cerné la seule chose pouvant cadrer avec toutes les prises de position<sup>431</sup>. Nous retombons ici sur notre idée du langage en tant qu'outil didactique. Le mot étant dans ce cadre l'image d'un modèle, et ce puisqu'en effet le terme est éloigné de l'objet indiqué. Par-là, nous comprenons que le tronc commun aux différentes langues ressort de la fonction d'indiquer.

<sup>430</sup> *Cratyle*, 388b-c, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

<sup>431</sup> « En général, ce à quoi nous faisons référence dépend non seulement de ce que nous pensons nous-mêmes, mais des autres gens de la communauté, de l'histoire du chemin suivi par le nom pour nous atteindre, et ainsi de suite. C'est en suivant cette histoire que l'on parvient à la référence. » Saul Kripke, *La logique des noms propres*, *Deuxième conférence*, trad. Pierre Jacob et François Recanati, Editions de Minuit, p. 83.

Et sous cet angle, il appert à nouveau qu'apprendre à parler, c'est prendre connaissance d'un protocole afin d'intégrer une réalité discursive. Comme nous l'avons déjà vu, en ce domaine nous pouvons autant être actif que passif. Nous pourrions envisager cela comme un édifice en perpétuel chantier, chacun apportant son consentement, des précisions, ou encore son désaccord sur les définitions circulant. De la sorte, il est posé qu'une chose est définie sur un plan, et qu'elle se définit sur un autre. Ainsi, sur un premier plan, la chose est définie par un réseau social. Des hommes s'entendent pour la nommer afin d'effectuer ce qu'ils auront jugé pertinent à son sujet. Le deuxième niveau, lui, a trait à ce qu'implique la possibilité même de l'outil langagier. Car si une chose peut se définir, c'est aussi au sens où il n'y a de réalité discursive, soit un maillage de définitions, que parce qu'il y a d'abord un modèle effectif sur lequel la calquer. *Le nom* dans ce cadre nous servant à *distinguer entre elles les choses comme elles sont et à démêler la réalité.*

« (...) : avoir un signe à mentionner par lequel l'objet en question diffère de tout le reste (Ὅπερ ἂν οἱ πολλοὶ εἴποιεν, τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν). »<sup>432</sup>

Au travers de cet extrait, nous saisissons qu'une chose ne se conçoit jamais seule, car sa définition ne fait sens qu'au sein du réseau d'objets dans lequel celle-ci se situe. Pour exemple, le mot chien signifie une chose qui entre en résonance avec le reste du monde animal, de même que la mention de la Lune, ou encore de Jupiter m'amène à me figurer le système solaire, etc. Dans ce cadre, l'on conçoit que si je parviens à indiquer une chose, c'est à l'aide des mots qui me permettent de la distinguer du reste de l'univers dans lequel cette première est insérée<sup>433</sup>. Ici, il est donc tenu que nous ne pourrions achever la définition d'un être en nous arrêtant uniquement à sa composition. D'ailleurs, si auparavant nous avons pu approcher la nature du philosophe, c'est tout à la fois en captant ce qui lui était propre, et par comparaison, en le rapportant à d'autres types de citoyens, la différence valant identité. Socrate se définissant par l'inclination de son âme, ainsi que par son isolement à Athènes, isolement lui-même fonction des natures de ses opposants, nous avons là un moyen de le caractériser en observant ce qui le distinguait d'un sophiste, ou d'un ignorant lambda, etc.

<sup>432</sup> *Théétète*, 208c, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

<sup>433</sup> « Le mari de Xanthippe, c'est le maître de Platon et c'est le philosophe athénien qui a bu la cigüe, etc. (...) Dire tout ce qui différencie Socrate non seulement des Athéniens, mais aussi des hommes du Vème siècle avant J. -C., ainsi que des fils de sage-femme, et interlocuteurs de Platon, et des condamnés à mort, etc. Tout dire de lui pour que, enfin, on l'enserme « lui » et non un autre, dans les plis du langage. » Francis Wolff, *Dire le monde, Qui agit ?* PUF, 1997, p. 161-162.

La différence d'une chose indiquant médiatement sa place dans l'univers, nous tenons à nouveau que définir, c'est signifier en l'état *le cosmos dans son entier moins la chose visée*<sup>434</sup>. Pour rappel, si un non-helléniste avait pu déduire la signification d'ἀρετή, c'est qu'il avait su trouver à la croisée des différentes indications la seule chose pouvant occuper la place désignée de la sorte. Une définition est donc d'un côté la résultante d'une convention sociale, et d'un autre la position de ladite chose dans la réalité effective. Et de la sorte, il apparaît que le mot est un repère, et que parler, c'est (se) situer dans le monde. Reconnaître cela, c'est réaffirmer que la δύναμις d'une chose, c'est le développement de sa φύσις dans un ordre donné, soit un cosmos. Car le potentiel d'un être est inconcevable en dehors de l'environnement dans lequel celui-ci se manifeste. Pour exemple, il est apparu que la réception d'un discours philosophique variera selon la politique de la cité. La politique dépendant de la composition du peuple, soit de la proportion de polarisés par la raison ou les sentiments, nous pouvions ainsi tabler que dans tel endroit il aurait bon accueil, tandis que dans un autre sa vie serait en péril, etc.

Le maillage des discours renvoyant au maillage des choses, nous pouvons par-là attester que parler, c'est *devoir* (se) représenter le monde. Et sous cet angle, il apparaît que chacun d'entre nous s'essaie à la physique lorsqu'il s'exprime puisque nous décrivons le monde au travers de la façon dont les choses sont interconnectées. Le problème, c'est que nous nous retrouvons là avec la même difficulté qu'en éthique lorsqu'il apparaissait que tous les citoyens se proclamaient justes. Sachant déjà que nombre d'entre eux sont ignorants, comment alors les distinguer objectivement du philosophe ? Comment justifier d'une évaluation des gens qui de part et d'autre parviennent cependant à s'en référer aux mêmes choses ? Ce qui va nous occuper, c'est de caractériser les différents citoyens selon leur pratique respective de l'épistémè. Puis nous noterons en quoi leur spécificité modifie leur capacité à affecter leur environnement social. Dans ce schème, nous concevrons l'ignorance en tant qu'handicap, et le savoir en tant que la véritable forme du pouvoir politique.

« Tous ceux-là, donc, voici qu'ils sont susceptibles d'avoir des opinions fausses (Πάντες οὖν οὗτοι γίνονται οἷοι δοξάζειν ψευδῆ). Car lorsqu'ils voient, entendent ou pensent à quelque chose, incapables de distribuer chaque objet à chaque marque (ἕκαστα ἀπονέμειν ταχὺ ἐκάστοις οὐ

<sup>434</sup> « (...) : si c'est bien la différence de telle chose que tu saisis, par laquelle elle diffère des autres, c'est sa définition, (...), que tu saisis. » *Théétète*, 208d, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

δυνάμενοι), (...), donnant aux objets des places qui ne sont pas les leurs, ils voient, entendent et conçoivent de travers la plupart des choses (παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλεῖστα), (...), on dit que sur la réalité ils sont dans l'erreur et on les appelle sots (καὶ καλοῦνται αὖ οὔτοι ἐψευσμένοι τε δὴ τῶν ὄντων καὶ ἀμαθεῖς). »<sup>435</sup>

« Socrate – Or est-il possible de rencontrer la vérité, à ce qui ne rencontre pas la réalité (Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ὧ̃ μηδὲ οὐσίας;) ? Théétète – Impossible (Ἀδύνατον). »<sup>436</sup>

Tout le long du Théétète il s'agit de définir la science, et par extension les personnes pouvant se réclamer d'une pratique rigoureuse de l'ἐπιστήμη. Ainsi pour éprouver l'opinion du personnage éponyme sur le sujet, Socrate procède en demandant s'il y a identité entre la science et la sensation<sup>437</sup>. Notre physicien fait comme à l'accoutumée la publicité de son ignorance, tout en précisant qu'elle ne vaut pas pour l'absolu, et ce puisqu'il se fait fort de savoir distinguer le vrai du faux<sup>438</sup>. D'abord, le philosophe commande à ses interlocuteurs de se garder de l'utilisation du verbe *être*. Et ce parce que ce terme induit un type d'erreur fâcheuse. Soit celle qui consiste à s'arrêter à la seule actualité pour juger de la nature d'une chose. Une chose par définition est en devenir, ou autrement dit elle a une dynamique. Regarder le monde en scientifique, c'est saisir qu'une actualité n'est qu'un instant capté au sein d'un développement<sup>439</sup>. C'est tenir que ce n'est donc pas une connaissance même exhaustive du moment qui pourrait nous indiquer ce qu'il en est. Avoir conscience du recul nécessaire, c'est se pourvoir du minimum conceptuel pour appréhender la réalité effective et d'une solide méthode. Et une fois armés de la sorte, il nous reste à arpenter les sentiers de la recherche.

Suite au questionnement de Socrate, l'hypothèse de Théétète mène très vite à une série d'incongruités. Pour exemple lorsque nous rêvons, nous sommes convaincus de nos sensa-

<sup>435</sup> *Ibid.*, 195a.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 186c.

<sup>437</sup> « Sensation, dis-tu es science ? » *Ibid.*, 151e. « Alors voici par où examiner si, donc, science et sensation sont identiques ou différentes. Car c'est à cela, en somme, que tendait tout ce que nous avons dit, et c'est pour ce motif que nous avons mis en branle cette foule d'étrangetés. » *Ibid.*, 163a.

<sup>438</sup> « (...), d'être capable d'éprouver, par tous les moyens si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire du vrai. » *Ibid.*, 150c.

<sup>439</sup> « Comme un homme qui sait peser, [...], mets dans la balance les effets immédiats et les effets à long terme, (...) » *Protagoras*, 356a-b, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997. « (...) : rien n'est un, en soi et par soi, mais à chaque fois vient à être pour telle chose, et le mot « être » est à l'éliminer de toutes parts – (...). En fait, il ne faut – tel est le langage des savants – ni « telle chose », ni « attribut de telle chose », (...), ni aucuns autres mots signifiant qu'il y a fixité, mais il faut s'en tenir à la nature, et énoncer les choses qui viennent à être, sont faites, détruites, altérées, au motif que, si l'on fixe quelque chose par la parole, celui qui fait cela est facile à réfuter. » *Théétète*, 157a-c, trad. M. Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

tions, au sens où nous croyons en la réalité de ce que nous vivons<sup>440</sup>. Comment les raisonnements fondés sur ces sensations pourraient être assimilés de près ou de loin à de la science ? Et ce alors qu'il est démontré que nos ressentis ne sont pas des preuves factuelles. Car si ce que je perçois d'une chose peut être illusoire, et ce sans que j'en aie conscience, alors sentir n'équivaudrait pas plus à obtenir une connaissance, qu'à détenir un savoir. En l'état, il est impossible qu'une science puisse se fonder sur une certitude qui équivaut à un saut dans la foi. Puis vient le paradoxe de la persistance du savoir<sup>441</sup>. Si j'associe savoir à sentir, comment se peut-il que j'aie toujours la connaissance d'une chose, alors qu'il ne m'est plus donné de la percevoir ? Nous comprenons à nouveau qu'il est difficile de tirer un trait d'égalité entre science et sensation, et ce puisqu'il apparaît d'une part que la dernière n'assure en rien la *vérité*, et d'autre part que les deux facultés sont à la fois distinctes et déconnectés.

Les deux extraits ci-dessus, que nous allons à présent commenter plus en profondeur, nous situent dans une phase des échanges où il est déjà acté qu'il y a deux sortes de citoyens. Et que ce qui les distingue en l'espèce, c'est leur rapport à la science<sup>442</sup>. Là, nous retrouvons le même écart type que celui déjà constaté sur un plan éthique, l'ignorant étant à l'esclave, ce que le philosophe est à l'homme libre. Pour rappel, c'est la connaissance du sophiste sur la nature humaine qui lui confère une telle emprise sur la masse<sup>443</sup>. Et il est clair que si cette dernière était instruite des artifices de ce dernier, ainsi que de sa propre nature, elle ne serait pas à ce point manipulable. Dans le passage 195a du *Théétète* ce qui est reproché précisément à la catégorie des personnes jugées sottes, c'est de ne pas savoir parler (*incapable de distribuer chaque objet à chaque marque*). La description des ἀμαθεῖς, soit des ignorants, correspond point par point à celle déjà établie du délirant. Ici, c'est l'usage du préfixe *παρα* qui renforce l'idée d'un individu concevant les choses tellement de travers, que celui-ci ne peut tout simplement pas plus se rapporter, que relater ce qui est. Et sous cet angle, il apparaît que s'il y a bien un terrain favorable au développement du délire, c'est l'ignorance.

<sup>440</sup> « (...) : en chaque occasion les impressions qu'on a sont vraies pour qui en est le siège. » *Ibid.*, 158a-e.

<sup>441</sup> « Il arrive donc ceci : ce dont on avait la science, on se le rappelle encore, mais on ne le sait pas, puisqu'on ne le voit pas : ce dont nous avons affirmé que, si cela arrivait, ce serait monstrueux. » *Ibid.*, 163e-164b.

<sup>442</sup> « Entre ceux qui depuis leur jeunesse traînent dans les tribunaux et les endroits de ce genre, et ceux qui ont été nourris dans la quête du savoir et dans ce genre d'occupation, la différence d'éducation risque d'être celle qu'il y a entre des esclaves et des hommes libres. » *Ibid.*, 172c.

<sup>443</sup> « Mais maintenant, une fois révélée l'existence du discours et du jugement faux, l'imitation des êtres est enfin permise et une technique de production des tromperies peut bel et bien surgir de cette disposition. » *Le Sophiste*, 264c, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

Le second passage examiné ici tire des conclusions de la précédente observation, soit ce qu'il y a à penser d'une personne incapable de savoir parler (186c). Dans ce cadre, nous comprenons à nouveau que définir une chose, c'est se définir. Nous l'avons déjà mis en évidence en étudiant la justice. L'appréciation d'une personne sur le sujet laissait alors apparaître l'inclination de son âme. En l'espèce, une personne en parlant se définit en tant qu'ignorant ou savant. Les paroles devant être évaluées d'abord à l'aune d'un rapport au monde, nous sommes conduits à regarder avec d'autant plus de défiance l'hérétique qui ne démontre rien de probant, exception faite de sa folie. C'est là sa définition. Car le fait pour un citoyen de ne pas être en mesure de discerner sa représentation des choses de la réalité effective implique en l'état qu'il ne saurait être dans le vrai, et que le mal qui l'a gagné est d'autant plus profond que celui-ci n'en a aucune idée. Sous cet angle, nous retrouvons-là en germe les catastrophes propres aux régimes démotiques. Puisque ce qui fait défaut à pareil système politique, c'est non seulement la connaissance des natures, mais aussi ce qui lui permettrait d'y accéder, soit la science. Composée d'ignorants aveugles sur ce qui les conditionne, soit leur nature, la majorité est ainsi condamnée à essayer échec sur échec.

Cependant, même si cette découverte a une incidence dans le domaine, il ne s'agit pas là d'une critique d'ordre politique, mais bien épistémologique. Ce n'est pas un avis sur une chose qui pourrait être sujet à caution ou discussion. Le sot signifie strictement rien lorsqu'il s'exprime, hormis ce qui lui fait plaisir, souffrir, ou encore peur, etc. Durant notre enquête, nous nous sommes évertués à dévoiler les raisons du rejet du philosophe en démocratie. Nous avons découvert sur un plan éthique que les paroles de nos deux types de citoyens les plus opposés étaient tout bonnement incompatibles. Chacun se pensant juste de son côté, tout en accusant son vis-à-vis d'être inique. Il en suivait que plus ces communautés se développaient, plus il leur était difficile de coexister. Les paroles étant liées à des comportements, ainsi qu'à l'interprétation de ces mêmes comportements, la présence d'une partie réclamait donc l'exclusion de l'autre. Là, il apparaît que si le discours du philosophe l'oppose au grand nombre, c'est qu'il observe que ce dernier manque au devoir le plus élémentaire. Il n'y a qu'un seul monde. Lorsqu'une personne échange avec vous, ce qui prime, c'est de savoir si oui ou non ce qui est relaté discursivement est lié à la réalité effective.

« Il semble donc que l'auteur de cette formule, si on lui pose la question : « qu'est-ce que la science ? » (Τί ἐστὶν ἐπιστήμη), répondra que c'est une opinion droite accompagnée de la science de ce que son objet a de différent

(ἀποκρινεῖται ὅτι δόξα ὀρθὴ μετὰ ἐπιστήμης διαφοροτή-  
τος). Car ce serait cela, ajouter la définition d'après  
lui. »<sup>444</sup>

Qu'est-ce que me dit mon interlocuteur ? De cette question cardinale sur un plan scientifique découlera une série d'évaluations qui auront des implications dans les champs de l'éthique, de la politique, etc. Et dans ce cadre, nous comprenons d'autant mieux l'attachement de Socrate à *savoir* distinguer le faux du vrai, ou autrement dit le délire du réel. Car si une parole vaut, c'est de par son lien à ce qui est. Ce qui est donc manifeste lorsque nous écoutons une personne définir, c'est son degré de compétence. Ce degré nous indique si oui ou non notre interlocuteur peut être rangé parmi les physiciens. Ici, il est entendu qu'être un scientifique en général, c'est savoir définir, et ce en appréciant une chose selon sa nature, soit d'une part ce qui la caractérise, puis ce en quoi elle se différencie, et enfin au vu de la place que celle-ci occupe dans le cosmos<sup>445</sup>. Partant de cette hauteur, le chercheur observe son objet en fonction d'un réseau de dynamiques, et non au regard de la seule actualité comme les ignorants. Actualité, qui en tant qu'elle n'est représentative que d'un instant, ne peut donc correctement nous renseigner sur le cycle par lequel la chose en passe pour être ce qu'elle est. Car un moment ne m'indique qu'une phase, et si je ne conçois donc pas clairement que la chose s'inscrit dans un devenir, ma compréhension parcellaire faussera l'interprétation des sens auxquels je suis subordonné.

« (...) : c'est qu'en fait son corps seul gît dans la cité, il y réside en étranger (ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ) ; sa pensée (ἡ δὲ διάνοια), (...), explorant enfin sous tous ces aspects la nature entière de chacun des êtres en général (καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου), sans s'abaisser elle-même vers rien de ce qui l'environne (εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα). [...] : mais ce que peut bien être un homme, ce qu'a une telle nature, à la différence des autres, il convient de faire ou de subir (τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν), voilà ce qu'il cherche et ce qu'il se soucie d'explorer en détail (ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος). »<sup>446</sup>

<sup>444</sup> *Ibid.*, 210a.

<sup>445</sup> « (...), si l'on définit la science comme une opinion droite accompagnée d'une définition. » *Ibid.*, 208c, ou encore « Et celui qui, pourvu d'une opinion droite à propos d'une réalité quelconque, y ajoute la différence que présente cette chose par rapport aux autres, celui-là se trouvera posséder la science de ce dont il avait seulement l'opinion. » *Ibid.*, 208e.

<sup>446</sup> *Ibid.*, 173e-174b.



Nous avons décrit l'épistémè, puis l'ignorant, manque à définir le scientifique, ainsi que sa place dans la cité. Même si avec un trait d'humour Socrate fait non loin allusion à la mésaventure de Thalès, le désintérêt du physicien pour ce qui se passe littéralement sous son nez ne doit pas être assimilé à une faute d'attention, mais à un choix fondé sur un raisonnement. Et nous pouvons même affirmer que c'est parce qu'à l'occasion le philosophe se révèle particulièrement étourdi que celui-ci est le plus souvent ancré dans le réel. Ici, il faut donc entendre que le détachement du physicien a trait non aux choses terrestres, mais bien aux suggestions qui suivent des excitations, ou encore inhibitions, etc., qui tendent à régir les corps de tous ceux qui sont incapables de se dominer. Pour rappel, la science du physicien est un moyen pour le philosophe de se prémunir des faiblesses inhérentes à sa nature. Dans ce cadre, il est compris que la largesse d'esprit de ce dernier découle de la conscience aigüe de sa puissance. Car c'est parce qu'il a saisi que son âme en saura d'autant plus que celui-ci mettra à saine distance ce qui a tendance à (se) corrompre, c'est-à-dire le corps<sup>447</sup>. Si le philosophe ne se focalise pas sur les mêmes choses que nombre de ses contemporains, ou pour être plus précis sous le même aspect, c'est que cet homme singulier a pris le parti de se concentrer sur ce qui conditionne l'ensemble.

La réalisation de telle ou telle éventualité à un moment donné ne présente en elle-même aucun intérêt, et ce puisqu'elle n'explique en rien comment nous en sommes arrivés là. Ainsi, ce qu'il nous faut pour définir au mieux, c'est d'apprécier sur une échelle de temps où la chose en est au regard de son devenir. Car c'est seulement dans la mesure où je pouvais avoir une courte idée de ce qu'une chose est appelée à être, que je serais en mesure d'évaluer correctement ce qui s'offre à moi maintenant. Pour exemple, si Socrate s'exprime avec tant de justesse d'Athènes, c'est au vu de ce qu'il a pu observer de récurrent. Soit une cité gouvernée par les sentiments, et dont le peuple s'enthousiasme pour des promesses flatteuses, tout en condamnant sans vergogne des innocents, etc. Sachant la trajectoire que tend à prendre ce type d'ensemble régi par l'ignorance la plus crasse, le philosophe n'avait pas eu grand peine à *deviner* son sort. Et en l'espèce, ayant connaissance de sa méthode, ainsi que de son raisonnement, il convient mieux de parler ici de déduction.

---

<sup>447</sup> « Apollon répondit qu'il n'y avait pas d'homme plus désintéressé, plus juste et plus sage que moi (μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μῆτε ἐλευθεριώτερον μῆτε δικαιότερον μῆτε σωφρονέστερον). [...] Qui connaissez-vous, pour être moins asservi que moi aux appétits des sens (μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μῆτε ἐλευθεριώτερον μῆτε δικαιότερον μῆτε σωφρονέστερον)? Peut-être le plus désintéressé (τίνα δὲ ἀνθρώπων ἐλευθεριώτερον)? » Xénophon, *Apologie de Socrate*, 14-16, traduction Eugène Talbot.

« Socrate – Quoi ? Tu ne peux pas non plus dire qui nous transmet les noms dont nous faisons l’usage ? Hermogène – Mais non. Socrate – Mais d’après toi, n’est-ce pas la loi qui les transmet ? Hermogène – Probablement. Socrate – Donc, lorsque l’enseignant utilisera le nom il utilisera l’ouvrage du législateur ? Hermogène – Je crois. Et crois-tu que tout homme est législateur ou crois-tu que ce soit celui qui possède cet art. Socrate – (...), établir un nom n’est pas l’œuvre de n’importe qui, mais celle d’un fabricant de noms en quelque sorte. Voilà ce qu’est, semble-t-il, le législateur – de fait, l’espèce d’artisan la plus rare au monde. Hermogène – Vraisemblablement. »<sup>448</sup>

En raisonnant par contraste, nous pouvons poser que si la parole de l’ignorant ne vaut rien, attendu qu’elle ne signifie pas ce qu’elle prétend exprimer, alors il en suit que celle d’un physicien devrait lui permettre d’assumer les plus hautes responsabilités. Dans ce schème, ce qui apparaît derrière l’humilité d’un Socrate arguant qu’il ne sait rien pour demander plus de précisions à son interlocuteur, c’est une prétention politique, mais non au sens où il aurait une emprise pareille à celle du sophiste sur l’ensemble de ses concitoyens. Et ce puisque sa domination est réelle. Pour rappel, l’orateur qui abuse du système n’occupe pas au fond une place plus envieuse que celle d’un ignorant lambda, car son âme est aussi malade que celles qui se traînent à sa suite. Si on peut affirmer que le philosophe *domine*, ce n’est donc pas simplement au sens d’un contrôle des joutes verbales, ou encore des âmes. Et ce même s’il peut faire entendre raison à des ignorants, en les éclairant sur leur situation, où encore en confondant des imposteurs. Si en tant que physicien, ce type d’homme se trouve en position de force, et ce en pouvant effectivement contrôler la situation, c’est que celui-ci sait ce dont il parle<sup>449</sup>. Si définir, c’est pouvoir, c’est que dans les faits seul un véritable savant serait en mesure de sauver la cité d’elle-même pour commencer, et par la suite des autres dangers. Cela ne l’empêchera pas de se tromper, mais au moins il pourra prévenir le type d’erreurs dont les hommes ont le plus souvent à pâtir.

Le philosophe ne détient pas la sagesse absolue, il n’est pas un dieu. Reste que si les citoyens les plus représentés sont les plus inaptes à décider de la politique, alors celui dont la nature leur est la plus opposée semble tout désigné pour diriger. Ici, il est tenu que si le philosophe

<sup>448</sup> *Cratyle*, 388d-e, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

<sup>449</sup> « Ἐπιστάμῃ, savoir ; littéralement se tenir sur, *bien savoir, c’est être fixé sur.* » *Les mots grecs* de F. Martin, Hachette, Paris, 1990, p. 77. Ici, l’origine étymologique renvoie clairement à l’idée qu’une maîtrise du savoir confère de fait une position supérieure.

peut s'arroger ce rôle de *législateur*, c'est en tant que physicien<sup>450</sup>. Le mérite n'est donc pas une question d'ordre personnel, tout autre physicien pourrait prendre sa place. Et si le philosophe peut se défendre de faire de la politique, c'est que son premier souci n'est pas la quête du pouvoir. Qu'importent les propositions respectives sur un plan éthique, voir même politique de tel ou tel philosophe, ce qui vaut, c'est ce qu'elles ont en commun, soit leur rapport à ce qui est. Si la parole de Socrate justifie sa critique du système démotique, c'est que contrairement à la norme en vigueur, lui, sait ce dont il parle, et par extension ce qu'il fait. Et que ceux-là devraient être les seuls prérequis pour être à la tête de la cité. L'ironie dans l'histoire, c'est que ce soit la nature précise du philosophe, qui pourtant le rend le plus apte à commander la démocratie, qui dans le même temps lui interdit de tenir les rênes politique de ce type de cités. Et avec ce recul, nous comprenons d'autant mieux que le contrôle d'une cité ne puisse s'effectuer pour un Socrate qu'une fois celle-ci vidée de ses occupants<sup>451</sup>.

Nous avons commencé ce chapitre en précisant ce qu'impliquait définir. Il a été alors mis en avant que la convention sociale permettant de communiquer, soit la langue, reposait tout d'abord sur un rapport étroit à la réalité effective. En effet, c'est parce qu'il se trouvait en premier lieu des choses dotées de telles ou telles caractéristiques, situées les unes par rapport aux autres de telle façon et non d'une autre, que nous pouvions en parler. Dans ce cadre, la possibilité même de s'exprimer n'était concevable qu'à compter du moment où un monde indépendant de nos souhaits existait. Définir, c'était devoir se rapporter fidèlement à un ordre commun s'imposant à nous tous. Soit un cosmos. Ensuite, nous avons appris à distinguer nos deux types les plus opposés de citoyens sous un aspect épistémologique. Là, il est apparu que si les ignorants ne savaient pas parler, c'est qu'ils ne le pouvaient tout simplement pas. Concevant le monde de travers, ils n'étaient pas en mesure de rapporter les choses aux mots, et vice et versa. De la sorte, il était confirmé qu'il y avait identité entre l'état de délirant et la condition d'ignorant, le premier résultant de la dernière. Car c'est bien parce qu'il ne sait pas

---

<sup>450</sup> « Quant au titre de sage, comment pourrait-on ne pas me l'accorder, à moi, qui du moment où j'ai pu comprendre le langage des hommes (ἐξ ὅτου περ ζυνιέναι τὰ λεγόμενα), n'ai jamais cessé de diriger tous mes efforts vers la recherche et la connaissance du bien (ἠρξάμην οὐπόποτε διέλειπον καὶ ζητῶν καὶ μανθάνων ὃ τι ἐδυνάμην ἀγαθόν) ? » Xénophon, *Apologie de Socrate*, 16, traduction Eugène Talbot.

<sup>451</sup> « Lorsque les vrais philosophes seront parvenus au pouvoir dans une cité (...). Et se mettant dès lors au service du juste, et cherchant à le favoriser, ils ordonneront la cité qui est la leur. [...] Ceux qui dans la cité, dis-je, auront de fait dépassé l'âge de dix ans, ils les enverront tous à la campagne, et ils protégeront leurs propres enfants des mœurs de l'époque actuelle, qui sont justement les mœurs de leurs parents, et ils les élèveront selon leurs propres conceptions et selon leurs lois, (...) » *République*, VII, 540e-541a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

ce qu'il dit, et qu'il ne peut en avoir conscience, que ce type de personne ne peut distinguer ses souhaits de la réalité.

Après au travers d'extraits du *Théétète*, nous nous sommes évertués à cerner ce que pouvait être la science, puis par extension tous ceux qui pouvaient prétendre la pratiquer dans les règles. Là, nous n'avons pas seulement compris que l'exercice consistait principalement à définir, mais aussi les qualités requises pour s'acquitter d'une tâche aussi astreignante. En effet, la distance pour raisonner au mieux exigeant de s'éloigner de l'actualité, cela conduisait à être décalé. Ce qui ne pourrait qu'accentuer l'isolement de l'homme de bien qui était déjà en cours pour des motifs éthiques. Ainsi, il est apparu que plus la vie sur un plan social du philosophe se compliquait, plus en tant que physicien au fond celle-ci se simplifiait. En effet, être pareil à un *étranger* assurait au philosophe de ne pas être empêtré dans les délires qui forgeaient le quotidien de ses concitoyens. Cela ne signifiait pas avoir à coup sûr raison, mais c'était se voir offrir la possibilité d'embrasser les choses d'un regard prenant en compte les devenirs. Ce qui nous semble de loin préférable au fait d'être aveuglé par les sentiments produits par l'actualité. Dans ce cadre, on peut même considérer que ce positionnement lui offrait une échappatoire à sa condition humaine<sup>452</sup>. Savoir définir, c'était donc disposer d'une véritable liberté, liberté qui somme toute se révélait être une forme de pouvoir.

Cette découverte ne signifiait pas que le philosophe devait vivre en ermite parmi les siens, car sa nature précise l'excluait tout en faisant de lui dans le même temps la personne la plus apte à diriger la cité<sup>453</sup>. Si nous posons que le philosophe est le législateur *idéal*, c'est parce qu'il démontre qu'il conçoit et agit en tant que physicien. En effet, ce qu'exige avant tout l'exercice de la politique, c'est de savoir distinguer le faux du vrai, et d'être détaché des sensations. Sous cet angle, et en dépit de sa profession d'ignorance, Socrate appert être un savant dans l'âme, soit celui qui saura d'autant mieux ce qu'il y a à faire, qu'il sait effectivement parler. Soit se rapporter et relater ce qui est. Pour finir, nous noterons que sans ironie Platon conclut ce dialogue par la convocation de Socrate à son *futur* procès<sup>454</sup>. Comme si l'auteur cherchait à nous signifier que les positions prises sur un plan strictement scientifique avaient eu sur le long

---

<sup>452</sup> « Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce que l'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence. » *Théétète*, 176b, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

<sup>453</sup> « L'art qui s'occupe de l'âme, je l'appelle politique. » *Gorgias*, 464b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>454</sup> « Pour le présent, je dois me présenter au portique du Roi, pour affronter l'accusation de Méléτος, ce qu'il a déposé contre moi. » *Théétète*, 210d, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

terme cette conséquence. Mais avant d'en arriver au procès, il nous faut évoquer la publication des travaux scientifiques du philosophe auprès des ignorants. Nous avons déjà traité de la publicité du physicien, lors il s'agissait d'appréhender son enseignement comme une adresse à ses pairs. Là, il s'agira d'apprécier la teneur du message sur un plan non plus éthique, ou encore politique, mais épistémologique, puis d'observer la réaction dudit public.

## **9.2 – Publication physicienne**

Ce qui a été posé, c'est l'existence du monde sans lequel tout langage serait dépourvu de sens. Cette existence impose une limite à toute expression. Partant de là, un locuteur ne s'en référant pas aux choses ne signifie strictement rien, hormis sa pathologie. Après, nous avons saisi que l'exercice de la science consistait principalement à définir, et qu'à cet égard les citoyens se distinguaient en fonction du sérieux de leur pratique. Ainsi, d'un côté nous avons les ignorants ne sachant pas ce dont ils parlaient, et de l'autre des physiciens qui se rapportaient au monde convenablement. En conclusion, il apparaissait que c'était le type d'homme le plus rejeté par la démocratie, qui était pourtant le plus à même de la sauver. Ce qui va nous occuper, c'est tout à la fois la description que le philosophe fait de l'ignorant, ainsi que la réaction de ce dernier au discours physicien. D'abord, nous étudierons ce qui conditionne le devenir du citoyen le plus représentatif de la démocratie, pour après nous concentrer sur la façon dont sa nature impacte la conduite de la cité. En l'espèce, il sera question d'approcher la politique sous un angle épistémologique. Enfin, nous regarderons le rejet du philosophe comme résultat de la contrainte que celui-ci exerce sur le grand nombre en lui adressant la parole si ouvertement.

« (...) : il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et cela sans en mépriser aucun mais les nourrissant de manière égale. [...] Quant au discours vrai, (...), il ne lui fait pas bon accueil et ne le laisse pas entrer dans la salle de garde. [...], il passe ses journées à satisfaire le désir qui fait irruption : (...). Souvent il s'engage dans la vie politique et, se levant sur un coup de tête, il dit et fait ce que le hasard lui dicte. (...) Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnement, à aucune nécessité ; au contraire, l'existence qu'il mène lui semble mériter le qualificatif d'agréable, libre,

bienheureuse, et il vit de cette manière en toute circonstance. [...], rangeons cet homme comme la contrepartie de la démocratie, c'est lui que nous aurons raison de désigner comme l'homme démocratique. »<sup>455</sup>

Au travers de cet extrait issu de la *République*, le philosophe expose au grand jour la nature de l'ignorant. Et si les paroles de Socrate peuvent être qualifiées de physiennes, c'est que celui-ci conçoit la dynamique du sujet au vu du réseau de choses dans lequel son existence s'inscrit. Dans ce cadre, notre chercheur dévoile le fonctionnement de l'individu par le biais de ses réactions à deux genres de stimuli. Réactions qui valent ici en tant que ces dernières le caractérisent. En premier lieu, nous retrouvons l'élément catalyseur chez ce type d'âme, soit le plaisir. Il est entendu à nouveau que le mal, sur un plan éthique, ou encore l'erreur, sur un autre épistémologique, découle d'une seule décision, soit celle consistant à donner *le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement*. Ainsi, il est posé que si la personne pense, parle, et agit de travers (*παρά*), c'est en raison d'une hiérarchisation déviante. En effet l'âme s'abaissant à prendre conseil auprès du corps, il ne peut en suivre qu'un comportement licencieux (*l'existence qu'il mène lui semble mériter le qualificatif d'agréable, libre, bienheureuse, et il vit de cette manière en toute circonstance*). Et partant de ce constat, il est entendu qu'au fil du temps ce citoyen finira par adopter le mode de vie d'une bête *civilisée*.

Éclairé sur ce qui le motive, on comprend d'autant mieux que l'ignorant ne fasse aucune différence entre les plaisirs (*sans en mépriser aucun mais les nourrissant de manière égale*). Attendu que ce dernier évalue les choses à l'aune de ce qu'il ressent sur le moment, nous en déduisons qu'à ses yeux tout se vaut. Lui demander de comprendre où est son erreur, ce serait comme l'enjoindre de distinguer des maisons entre elles en collant son nez contre leurs façades. Par-là, nous comprenons que de par son absence de recul, le sujet est dans l'incapacité de concevoir ce qu'on lui demande. Car tout ce que celui-ci parviendra à appréhender à son niveau ressortira de ce que son corps souhaite, craint, etc. Il doit être précisé à nouveau que les sentiments ne constituent pas un problème en eux-mêmes, mais valent en tant qu'indice d'une défaillance de l'âme qui voit de la sorte son rapport au réel faussé. Par exemple, nous convenons que Socrate puisse prendre plaisir à faire le bien sans que cela condamne pour autant sa motivation, ou son action. Le problème avec l'ignorant, c'est que celui-ci s'imagine que le vivant est un guide dont les suggestions vaudraient en éthique, ou encore en politique.

---

<sup>455</sup> *République*, VIII, 561b-562a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

Nous apprécions donc la *soumission* aux stimuli de ce genre comme la conséquence d'un fourvoiement épistémologique.

Et sous cette perspective, nous concevons d'autant mieux comment la condition de l'ignorant peut être rapprochée de celle d'un esclave. Chez le physicien, la notion de liberté est étroitement connectée à celle de la connaissance. Car un individu ne peut vouloir que ce qu'il sait. En clair, nous tenons qu'un choix ne s'effectue pleinement que si l'on a connaissance des conséquences qui probablement l'accompagneront. Comment sinon prétendre qu'un citoyen aurait voulu emprunter telle voie plutôt qu'une autre, si pour commencer celui-ci n'avait aucune idée de ce qui se trouverait au bout ? Sous cet angle, nous estimons qu'être esclave de sa condition, c'est donc ignorer sa nature, ce que l'on fait, ainsi que là où ça nous mènera. Alors quand il est observé que l'ignorant *passé ses journées à satisfaire le désir qui fait irruption...* ou encore qu'*il dit et fait ce que le hasard lui dicte*, nous constatons que celui-ci n'accomplit pas ce qu'il veut, mais qu'il est mu par une psyché dérégulée avec l'illusion du choix. En effet, attendu que l'ignorant manque du recul lui permettant de différencier convenablement les choses entre elles, il n'opère qu'un semblant de sélection. Et ce puisqu'il est incapable de distinguer ses lubies de la réalité. De la sorte, nous comprenons que le délirant pâtit plus de la situation qu'il n'agit sur elle, ce qui par extension achève de démontrer que ce dernier n'a pas de contrôle sur sa personne, soit l'état qui définit l'esclave.

Après avoir dévoilé ce qui motive l'ignorant, nous en arrivons à traiter de sa dynamique, soit ce qu'il pourra et aura tendance à faire sur le fondement de ses caractéristiques. En l'espèce, ce que note le physicien, c'est que l'ignorance pousse les gens qui en souffrent le plus à s'immiscer dans la politique. Ce qui est somme toute logique. Ces derniers n'y connaissant rien, ils se croient d'autant mieux placés pour donner leurs avis sur la direction à donner à la cité<sup>456</sup>. Reste qu'aux yeux du philosophe imperméable aux discours creux, on ne saurait tout simplement reconnaître une compétence à un homme au prétexte qu'il aurait remporté des élections. Et ce en raison du motif épistémologique que nous venons de mettre en évidence. Si les farouches ennemis politiques de Socrate sont *légitimes*, c'est seulement au titre d'avoir réussi à combiner pour accéder au pouvoir légalement. Et que s'il y avait de l'ironie à voir

---

<sup>456</sup> « Car l'esclavage subi depuis leur jeunesse les a privés de croissance, de rectitude et de liberté d'allure. Il les force d'agir d'une manière qui les déforme, quand il fait peser sur des âmes encore faibles de grands dangers et de grandes frayeurs. [...] En conséquence, c'est sans rien avoir de sain dans leur pensée qu'ils finissent par passer de l'adolescence à l'âge d'homme, étant devenus, à ce qu'ils croient habiles et compétents. » *Théétète*, 173a-b, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

l'homme compétent rejeté par le système qui en avait précisément le plus besoin, il y en a autant à concevoir que ce soit les moins aptes qui puissent prendre les rênes de la cité. Car, si de par sa connaissance de la nature humaine, le physicien est le plus apte à légiférer, alors en raison de son hérésie langagière, le délirant devrait être écarté du pouvoir.

Et ce car il n'y a pas de raison de croire qu'une personne ne parvenant pas déjà à se gouverner elle-même puisse derechef diriger convenablement une collectivité (*Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnement, à aucune nécessité*). Si son rapport à la réalité est faussé à la base, il n'y a pas de raison qu'une personne ayant une mauvaise éthique, puisse par miracle adopter une bonne politique, et ce alors qu'elle procède selon la même logique<sup>457</sup>. Ici, le problème ne ressort pas seulement de la maîtrise du corps, mais de l'étroitesse d'esprit qui le caractérise. Si l'ignorant ne peut pas commander, c'est qu'il ne comprend pas plus ce qu'il observe, que ce dont il parle. Niché dans son délire, il aura tôt fait d'entraîner l'ensemble dans sa chute. Cependant, en dépit de sa réflexion scientifique sur la démocratie, le philosophe s'évertue à respecter les lois édictées par celle-ci. D'ailleurs, Socrate s'est rendu à son procès, et une fois condamné, ce dernier n'a pas tenté de se soustraire au verdict de sa cité, et ce alors qu'il en avait les moyens (cf. le *Criton*).

Néanmoins, observer scrupuleusement le fonctionnement d'un appareil législatif n'implique en rien qu'on le cautionne. Car si des ignorants ne signifiaient rien de la réalité effective aux travers de leurs discours, ainsi que de leurs conduites au quotidien, il n'y avait pas plus de raison d'imaginer que leurs décisions approchent de la vérité. Pour rappel, l'intéressé a exigé une récompense en guise de réprimande dans la version des faits que nous en donne Platon. C'est dire qu'un Socrate respectait les lois mises en place dans sa cité, sans pour autant leur donner raison. La question pour le philosophe étant de se conformer au droit, il aurait été bien en peine de désobéir au prétexte qu'il était en désaccord avec l'interprétation des choses qu'avaient les juges. Son apologie s'inscrivant dans une démarche politique, il aurait été plutôt difficile d'enseigner qu'il fallait se soumettre aux principes dont la cité aura convenu, pour après s'en défier au prétexte qu'il était sûr d'avoir raison à nouveau contre tous.

---

<sup>457</sup> « Socrate – Ainsi donc, une âme mauvaise gouvernera nécessairement mal, elle prendra mal soin des choses, alors que nécessairement l'âme bonne les réussira toutes. Thrasymaque – C'est une nécessité [...] » *République*, I, 353e-354a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.



Ainsi, il appert que la publication physicienne au sujet de l'ignorant recèle une critique ouverte d'un système politique (*rangeons cet homme comme la contrepartie de la démocratie, c'est lui que nous aurons raison de désigner comme l'homme démocratique*). Attendu que ce sont les citoyens les plus néfastes, qui sont dans le même temps les seuls en mesure de gouverner, nous pouvons en conclure que le problème va perdurer. Et ce puisque ce qui prévaut actuellement à Athènes, c'est de savoir ce qu'il faut dire, non ce dont on parle. Là, tout comme nous avons déjà pu le constater en éthique, il apparaît aussi sur un plan épistémologique que les attermoissements de la démocratie sont tout à la fois fonction de la quantité, ainsi que du type de citoyens le plus représenté. Pour exemple, une cité idéale comme celle imaginée par Socrate pourrait être convenablement administrée démocratiquement, si elle était composée exclusivement de philosophes<sup>458</sup>. De la sorte, il est posé que faire les choses comme il convient en politique, c'est envisager la réalité effective en tant qu'homme de science. Chose en l'état impossible au vu de la nature de la majorité définie en l'espèce par ses limites psychologiques. Car il est probable que si le délire mène à sa perte un citoyen, un peuple souffrant de la même pathologie court à la sienne<sup>459</sup>.

Après le plaisir, le second stimulus à caractériser l'ignorant semble être le discours du physicien (*Quant au discours vrai, (...), il ne lui fait pas bon accueil et ne le laisse pas entrer dans la salle de garde*). L'objet de la thèse étant d'élucider les raisons entourant du rejet de la parole philosophique, nous avons là l'occasion d'appréhender le phénomène sous le prisme de la science. Et si nous sommes amenés à regarder le discours physicien en tant que stimulus révélateur d'une nature spécifique, c'est que son hostilité est typique de l'*homme niais*<sup>460</sup>. Reste que cette observation est pour le moins paradoxale au vu de ce qui a été développé. En effet, comment un ignorant incapable de s'en référer à la réalité effective, parvient à saisir d'une part que le philosophe s'adresse à lui, et d'une autre ce que ce dernier lui reproche ? Ne sachant pas parler, le délirant ne devrait pas être en mesure de se fâcher à l'écoute du discours physicien. Se croyant savant, il devrait même au contraire se sentir honoré par les prises de parole d'un Socrate. La réaction de l'ignorant s'explique de par ses priorités. Celui-ci

<sup>458</sup> *République*, VII, 540e-541a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>459</sup> « Socrate – Et sur un navire, si un passager avait la liberté de faire ce que bon lui semble, en étant privé de l'intellect et de l'excellence du pilote, ne vois-tu pas ce qui lui arriverait, à lui comme à ses compagnons ? Alcibiade – À mon avis, ils périraient tous. » *Alcibiade*, 135a, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>460</sup> « L'homme niais est mis hors de lui par tout discours (βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπιτοῆσθαι φιλεῖ). » Héraclite, *Fragment* 87. Βλάξ : 1) mou, indolent, paresseux, lâche. 2) paresseux d'esprit, d'où inintelligent, sot. 3) qui prend des air dédaigneux, orgueilleux. Définitions issues du Bailly. Citation qui vaut ici en tant que ce trait caractéristique a été observé par plusieurs physiciens à travers le temps.

s'arrêtant aux plaisirs, ainsi qu'aux moyens de les satisfaire, même abêti par son conditionnement psychologique, il saisit suffisamment bien que le philosophe va lui faire obstacle. En l'espèce, nous convenons donc qu'il comprend l'enseignement qui lui est dispensé, et que s'il réagit de la sorte, c'est qu'il l'appréhende stupidement.

Il s'en suit que c'est son rapport faussé à la réalité qui le conduira systématiquement à nourrir une animosité envers celui-là même qui pourtant lui venait en aide. Car au lieu de voir dans ce discours du physicien des âmes une opportunité de s'améliorer, l'ignorant y percevra une nuisance. Ce qui est somme toute en accord avec son recul sur les choses, ce dernier n'appréciant les choses qu'à l'aune de ses sentiments. Le dysfonctionnement de son âme ayant pour terreau un choix épistémologique erroné, tant que l'individu n'aura pas changé d'optique, il sera impossible de lui faire changer d'avis. Reste que sa situation n'est pas totalement sans espoir. Car si l'ignorant accepte d'entendre l'enseignement du philosophe, il lui sera alors donné de réchapper à sa triste condition<sup>461</sup>. Et sous cet angle, la légitimité du physicien des âmes se distingue de celle des orateurs et autres intrigants. Car si un Socrate mérite d'occuper les plus hauts rangs, c'est que celui-ci est capable de soigner tant l'individu, que la cité dans son entier. Nous venons de voir en quoi l'appétence pour le plaisir conduisait l'ignorant à s'engager en politique. Ce que nous allons observer, c'est comment sa haine du *discours vrai* entraîne le rejet massif du philosophe.

« Anytos – Socrate, tu ne te gênes pas, ce me semble, pour mal parler aux gens (ὦ Σώκρατες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους) ! Ceci dit, je te conseillerai volontiers, si tu veux m'en croire, de prendre garde à toi (εὐλαβεῖσθαι). Car sans doute est-il, en toute autre cité, plus facile de faire du mal aux gens que de leur faire du bien (ὡς ἴσως μὲν καὶ ἐν ἄλλῃ πόλει ῥᾶόν ἐστιν κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους ἢ εὖ) ; dans celle-ci, ce l'est absolument (ἐν τῆδε δὲ καὶ πάνυ). Tu n'es pas toi-même sans le savoir, je pense (οἶμαι δὲ σὲ καὶ αὐτὸν εἰδέναί) ! Socrate – Il me semble, Ménon, qu'Anytos est fâché (ὦ Μένων, Ἄνυτος μὲν μοι δοκεῖ χαλεπαίνειν), et je ne m'en étonne pas (καὶ οὐδὲν θαυμάζω) ! C'est qu'en premier lieu, il croit que je médis de ces grands personnages (οἶεται γὰρ με πρῶτον μὲν κακηγορεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας), et puis, il estime

<sup>461</sup> « Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie. Et si le malade accepte d'obéir, il faut dès lors lui faire encore d'autres recommandations. » *La Lettre*, VII, 330c-d, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1987.

être personnellement l'un d'entre eux (ἔπειτα ἡγεῖται καὶ αὐτὸς εἶναι εἷς τούτων) ! »<sup>462</sup>

Rarement un personnage aussi inique aura été honnête. Mais au vue de sa nature torve, ses propos exigent cependant d'être aux préalables interprétés. Nous avons déjà supposé que les paroles des deux types d'hommes les plus clivés étaient incompatibles sur un plan éthique et épistémologique. Ces citoyens aux horizons différents ne pouvaient s'entendre parce qu'ils n'avaient ni la même définition de la justice, et ni la même pratique langagière. Sous cet angle, nous avons découvert que la première divergence découlait de la première, puisqu'attendu qu'au départ ceux-ci ne parlaient littéralement pas de la même chose, à l'arrivée ils ne pouvaient pas plus s'accorder sur ce qu'il y avait à faire. Sachant que la seule chose dont l'ignorant se soucie, c'est le plaisir, ce dernier classera ce qui s'offre à lui en termes de moyens facilitant l'accès à ce qu'il désire, ou d'obstacles. Ainsi, nous nous attendons à ce qu'il privilégie les premiers, pour mieux se prémunir des seconds. Partant de ce constat, il est entendu que le délirant ne peut nourrir qu'une franche hostilité à l'endroit du philosophe. Donc, lorsque celui-ci se targue de lui donner un conseil, il faut comprendre qu'il le menace tout aussi ouvertement, que le physicien l'avait éclairé. Et nous pouvons convenir que de par sa connaissance des natures de la cité démocratique, un Socrate ne pouvait se méprendre sur ce que ses prises de parole impliquaient (οἶμαι δὲ σὲ καὶ αὐτὸν εἰδέναι). Ici, Platon apparaît faire un clin d'œil historique au lecteur.

Identifier l'ignorant sous le prisme de sa haine du discours raisonnable, ce n'est pas seulement affirmer que nous l'identifions au travers de ce stimulus, mais c'est aussi lui reconnaître une place spécifique dans la cité. Ce que nous observons, c'est que des liens sont tissés entre citoyens selon la polarisation de l'âme. Et que sur ce critère, certains seront enclins à se fréquenter pour mieux se défier d'autres. Les associations respectives renforçant les dynamiques des individus, et par là même participant grandement de l'évolution de la cité, il est tenu que la pathologie de l'ignorant affecte jusqu'à l'extrême le philosophe. Car la haine de ce premier modifie de façon tangible les conditions d'existence de ce dernier. Alors, s'il nous était donné de prêter foi à la parole d'un hérétique, ce serait bien dans ce passage du *Ménon*. Car lorsque de son aveu même, Anytos affirme que la cité démocratique est par définition un endroit dangereux pour un Socrate, ce premier se relate bien à la réalité effective. Et si la réaction d'un pareil personnage est si radicale, c'est qu'en l'espèce le discours du physicien est intolérable

<sup>462</sup> *Ménon*, 94e-95a, traduction Léon Robin, Gallimard, 1950.

pour le délirant<sup>463</sup>. D'une part, parce que cela signifiait une privation, ce qui au vu de son étroitesse d'esprit était inconcevable. Et d'autre part, pour une question de statut social. D'autant un citoyen ne pouvait laisser passer l'accusation d'injustice, d'autant il ne pouvait reconnaître aux yeux de tous qu'il était à ce point incompetent.

En démocratie, le pouvoir de fabuler, c'est plus simple moyen de se faire plaisir. Les délirants partant du principe que puisque ce qu'ils ressentent est réel, ce qu'ils en disent est forcément vrai, ils se voient par ce tour de passe-passe conférer à leur parole un pouvoir auto-réalisateur. Il y a là confusion totale entre le maillage des mots propre à leur déviance, et le monde qu'ils étaient censés définir. Pour eux, la réalité, c'est ce qu'ils en disent. Dans ce cadre, si l'on soutient que définir, c'est pouvoir affecter, alors il en suit que laisser insinuer que sa parole ne vaut rien, c'est se retirer du jeu politique. Ce qui est tout bonnement impossible pour ce type d'ignorants dévorés par l'ambition. Ils ne sauraient abandonner un outil de manipulation aussi puissant. Donc plutôt que de s'amender de son erreur, les orateurs-tyrans préfèrent s'en prendre à celui qui déroge au bon fonctionnement de *leur* société. Dans ce schème, nous sommes bien conscients qu'Anytos ne peut pas être dupe de l'insulte à peine voilée à son encontre que constitue la publication physicienne. Car ce qui est visé *in fine* sous le prisme d'une étude des natures, c'est un régime dans son entier, et par extension ceux qui l'administrent. Admettre que Socrate avait raison, cela aurait indiqué à la population qu'il ne fallait plus prendre en compte ce que des personnes de son engeance racontaient pour se maintenir en place<sup>464</sup>.

---

<sup>463</sup> « Calliclès – Comme tu m'as l'air d'être sûr, Socrate, que tu ne seras pas victime d'un tel sort, que tu peux vivre à l'abri et que tu ne risques pas d'être trainé devant un tribunal, accusé par un homme qui, sans doute, sera extrêmement méchant et médiocre ! Socrate – Je suis vraiment fou, Calliclès, si je pense que, dans notre Cité, on puisse être, selon les circonstances, à l'abri d'un tel sort ! (...), si j'étais condamné à mort, cela n'aurait rien d'étrange. » *Gorgias*, 521c-d, trad. M. Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1993. « Que se passe-t-il, (...), s'il consacre tous ses efforts à la gymnastique et se livre aux plaisirs de la table, mais sans toucher à la musique ni à la philosophie ? [...] Même s'il possède à l'intérieur de lui-même, dans son âme, un désir de savoir, comme il ne goûte à aucune science et ne prend part à aucune recherche, (...), ne devient-il pas sourd et aveugle (...) ? Un tel homme, (...), devient hostile au discours (...), et il n'aura plus recours à aucune discussion argumentée pour persuader. » *République*, III, 411c-e, trad. G. Leroux, Flammarion, Paris, 2002. « « Dès lors, la confiance dans la réalité donnée diminue tandis qu'augmente souvent la haine et la fureur destructrice face à ce qui peut l'évoquer (cf. Bion, p. 65). Chez le délirant, non seulement le vieux monde vacille, mais il est mis au ban pour être soutenu par un autre. Sa perte est cependant contrebalancée et compensée par la « création d'une nouvelle réalité » qui ne présente pas les mêmes obstacles à la satisfaction des désirs. » Rémo Bodei *Logique du délire – La logique de la réalité – Les empiètements de la vérité*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, 2002, p. 44-45. Si je connecte ce passage du *Gorgias*, ainsi que celui de la *République* à l'analyse de Bodei sur la colère du délirant, c'est qu'ici le rejet du philosophe par la démocratie nous apparaît découler naturellement de l'environnement constitué en majorité de personnes polarisées par leurs sentiments.

<sup>464</sup> « Ou bien, les orateurs ne sont-ils pas plutôt lancés à la poursuite de tout ce qui peut faire plaisir aux citoyens ? N'agissent-ils pas en faveur de leur intérêt privé, sans faire aucun cas de l'intérêt public ? Ne traitent-ils pas les peuples comme on traite des enfants, en essayant seulement de leur faire plaisir, sans s'occuper de savoir si, après cela, ils seront meilleurs ou pires – parce qu'à cela ils ne pensent même pas ? » *Gorgias*, 502e-503a, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1993.

« Bien entendu, l'un de vous pourrait me reprendre : « Mais alors, Socrate, à quoi est-ce que tu t'occupes donc (Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα;)? D'où sont nées ces calomnies contre toi (πόθεν αἱ διαβολαὶ σοι αὐταὶ γέγονασιν;)? Car je suppose que si tes occupations n'avaient rien eu de plus extraordinaire que celles des autres, tu n'aurais pas ensuite fait tant parler de toi et tant jaser sur ton compte. Il faut que tu te sois singularisé (εἰ μή τι ἔπραττες ἄλλοιον ἢ οἱ πολλοί). Dis-nous donc ce qu'il en est, afin que nous n'allions pas nous prononcer à la légère à ton sujet. » [...] Écoutez donc. Peut-être certains d'entre vous croiront que je plaisante. Sachez pourtant que je vous dirai l'entière vérité : oui, Athéniens, je ne dois cette renommée à rien d'autre qu'à une sorte de sagesse (δι' οὐδὲν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα). »<sup>465</sup>

Ici, nous sommes loin des jugements catégoriques qui fondent la démocratie, où ce qui est érigé, c'est l'idée que dès lors que vous avez accédé au pouvoir, c'est que vous l'avez mérité. Comme si le processus de conquête prouvait de par son exécution la compétence. Alors que dans les faits, les qualités permettant d'arriver au sommet de l'état ne consistent aucunement à être bon, ou encore compétent. Et ce puisque pour l'emporter, il suffit juste d'avoir la bassesse de mettre en exergue une pratique sophistique, soit raconter ce qui fera plaisir au plus grand nombre. D'autant plus vous ignorer votre âme, et les principes scientifiques, d'autant plus vous avez de probabilité de vous hisser aux plus hauts rangs de ce type de cité. Ainsi, lorsque Socrate pointe comme cause de l'hostilité à son endroit sa *sagesse*, il faut entendre par là son mode de réflexion, et tout ce que cela impliquait. Une personne se définissant aussi de par son contraste avec les autres, ses déambulations philosophiques démontraient aux yeux de tous l'inanité de ses adversaires politiques.

En éthique, nous avons déjà vu que personne ne pouvait demeurer dans la cité en étant étiqueté comme injuste. Ici, nous constatons que pour bénéficier d'un minimum de crédit, il faut que votre auditoire soit assuré que votre discours se rapporte à la réalité effective. Et pour s'en convaincre, il suffit de s'en référer à ce que les gens font tant au quotidien, que lors de dangers éminents. Instants où nous voyons les ignorants s'en remettre à celui qui aura su démontrer toute l'étendue de sa connaissance. Sous cet angle, nous tenons que sur un plan épistémologique, si un citoyen est pris en défaut, alors il ne pourra plus conserver sa position de con-

---

<sup>465</sup> *Apologie de Socrate*, 20c-d, Renée et Bernard Piетtre, Librairie Générale Française, 1992.

trôle. Nous trouvons l'exemple dans le *Lachès* où l'assistance se moque du maître d'armes dont la mésaventure dévalue forcément l'enseignement<sup>466</sup>. En effet, quel sens il y aurait à conférer le pouvoir à celui-là même qui ne sait clairement pas ce qu'il dit, ou encore ce qu'il fait ?

Certes, le danger est moindre qu'en éthique, et ce puisque l'ignorant ne risque pas l'exil, ou la condamnation à mort. Reste que de par l'importance de la parole, son rang social s'en trouvera irrémédiablement dégradé. Alors quand le philosophe révèle que la majorité est en plein délire, et que par voie de conséquence ceux-là même désignés par celle-ci ne valent pas mieux, c'est tout un système qui est pris en défaut<sup>467</sup>. La publication physicienne invalide le principe de l'égalité des voix, car l'on comprend bien que la parole d'un savant pèse bien plus que celle d'un délirant. Et que pour tout dire, à compter du moment où une personne raconte n'importe quoi, on se demanderait l'intérêt qu'il y aurait à enregistrer son vote. Dans un système où le nombre fait la loi, le philosophe explique qu'en fait ce n'est pas le cas, et que c'est peut-être cela le plus grand scandale.

« Politiquement, la philosophie de Platon montre la rébellion du philosophe contre la polis. [...] Ce fut après la mort de Socrate que Platon commença à négliger la persuasion parce qu'elle était insuffisante pour diriger les hommes et à chercher quelque chose de susceptible de les contraindre sans user de moyens externes de violence. Très tôt dans sa recherche, il a dû découvrir que la vérité, en tout cas les vérités que l'on nomme évidentes, contraignent l'esprit, et que cette contrainte, bien qu'elle n'ait pas besoin de violence pour être effective, est plus forte que la persuasion et l'argumentation. [...] Dans ces efforts pour trouver un principe légitime de contrainte, Platon était guidé à l'origine par les modèles d'un grand nombre de relation existantes, comme celles qui existent

---

<sup>466</sup> « Car enfin, ce Stésilas, que vous avez vu avec moi donner une représentation devant une foule nombreuse, et qui parlait en mégalomane, moi je l'ai vu ailleurs, dans la réalité, faire malgré lui une démonstration vraiment des plus belles. En effet, après que le vaisseau sur lequel il servait comme soldat de marine eut abordé un navire de transport, il se battit avec une lance-faux, arme peu commune pour l'homme hors du commun qu'il est. Les autres faits de cet homme ne méritent pas d'être racontés, mais je dirai ce qui advint de son invention : (...). Alors qu'il se battait, sa faux se prit de quelque façon dans les gréements du navire ennemi et y demeura fixée. Stésilas tirait donc sur sa lance, voulant la dégager ; mais il n'y parvenait pas, tandis que son navire passait le long de l'autre navire. Pendant ce temps, donc, il courait le long de son navire en demeurant accroché à sa lance. (...) Les hommes du navire de transport riaient et applaudissaient à sa vue, (...), alors même les hommes de la trière ne purent plus contenir leur rire (...). » *Lachès*, 183d-184a, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris 1997.

<sup>467</sup> « Mais je réfléchis à ce que tu m'as dit et je suis d'accord : nos hommes politiques, à part quelques-uns, me semblent dépourvus d'éducation. » *Alcibiade*, 119a-b, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

entre le berger et son troupeau, le timonier d'un navire et les passagers, le médecin et le malade, ou celle entre le maître et l'esclave. Dans tous ces exemples, ou bien le savoir du spécialiste inspire confiance, de sorte que ni la force ni la persuasion ne sont nécessaires pour obtenir l'acquiescement, ou bien celui qui commande et celui qui obéit appartiennent à deux catégories d'être complètement différentes, dont l'une est déjà implicitement assujettie à l'autre, comme dans le cas du berger et de son troupeau ou du maître et de ses esclaves. »<sup>468</sup>

Ce qui est posé ci-dessus, c'est que le philosophe exerce une contrainte sur le système politique en lui tenant un discours logique. Ce que je vais expliquer, c'est en quoi cela génère son rejet. Je commencerai en prévenant que nous ne parlons pas d'avoir raison à un niveau rhétorique : Socrate se défie de la *persuasion* en tant que telle. Non sans raison, car un sophiste peut bien l'emporter dans une joute verbale tout en racontant n'importe quoi<sup>469</sup>. En démocratie, il est tenu que la connaissance ne compte pas, c'est la technique pour mystifier des esprits embrumés qui prévaut dans un débat. Alors quand l'homme de science se rapporte à ce qui est, puis le relate, son interlocuteur ne peut tout simplement pas lui dénier la validité de son argument. Ce serait sinon renier cela même qu'implique parler, soit l'existence du monde dans lequel nous nous exprimons. Là, ce n'est pas un avis qui s'impose, c'est la réalité. Ainsi, de par sa maîtrise de la définition, et ce alors même que le rapport de force est à son désavantage, le philosophe parvient à imposer son *autorité* au plus haut sommet de la cité. Certes, non au sens où il accède au pouvoir, mais en tant qu'il démontre son emprise sur la réalité effective. Alors quand bien même les propos sont policés, il ne s'agit pas moins que d'une déclaration de guerre pour se prévaloir du contrôle de la cité<sup>470</sup>.

Donc derrière les demandes anodines d'un Socrate, en sourdaient d'autres bien plus cruelles pour ceux qui régissaient la cité. De quel droit parlez-vous, si vous ne savez pas plus ce que

<sup>468</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture, huit exercices de pensée politiques – Qu'est-ce que l'autorité*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p. 142 et 143.

<sup>469</sup> « La rhétorique est donc, semble-t-il, productrice de conviction ; elle fait croire que le juste et l'injuste sont ceci et cela, mais elle ne les fait pas connaître. [...], il ne pourrait pas, dans le peu de temps qu'il a, informer une pareille foule et l'amener à connaître des questions si fondamentales. » *Gorgias*, 455a, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1993.

<sup>470</sup> « Comme la *République*, le *Gorgias* est un livre de combat, un livre d'une grande violence, une machine de guerre contre la politique de ses contemporains. Comme dans *l'Apologie de Socrate*, le *Criton*, ou la *République*, Platon met en scène cet affrontement sous la forme d'un débat entre Socrate et des interlocuteurs qui, en dépit de la diversité de leurs propos, ont toujours cela de commun qu'ils témoignent de leur intégration dans la société, dont ils connaissent les ressorts et les usages, (...), ils y jouissent d'un certain pouvoir (*dunamis*), non pas nécessairement politique, mais d'une capacité d'action en général, leur permettant de défendre leurs amis et de se prémunir de leurs ennemis. » Arnaud Macé, *Gorgias, Introduction, I – Le Gorgias, une polémique philosophique contre la morale commune*, Ellipses, 2003, p. 7.

vous dites, que ce dont vous parlez, ni ce que vous faites ? Et partant de ce constat, en quoi devriez-vous faire autorité pour décider de ce qui est dans l'intérêt public ? Sous cet angle, il appert que l'origine étymologique d'épistémè prend sa pleine signification, car la maîtrise de la définition donne un avantage certain aux philosophes sur les ignorants. Il ne s'agit pas là seulement de l'emporter dans des joutes verbales en faisant éclater au grand jour l'incompétence de ses adversaires politiques. Le pouvoir du philosophe, c'est d'être ancré dans le réel, et par voie de conséquence d'être en mesure d'arrimer au seul rivage sain le reste de la cité. C'est le pouvoir de faire bien et du bien. Ici, il est compris que faire reconnaître au parti de la doxa les erreurs qui lui sont consubstantielles, c'est imposer un lien de subordination. Lien qui suppose *a minima* son exclusion des futures prises de décision. Si le discours du physicien participe de son rejet, c'est donc en tant que celui-ci disqualifie les instances politiques. Ce qui inclut le corps électoral dans sa grande majorité, ainsi que ceux qu'il aura mis à sa tête. En l'état, le discours d'un Socrate est intolérable en démocratie.

Dans un système, où de l'aveu même des ignorants, il faut s'en référer à l'*expert*, il est entendu qu'en prouvant qu'il savait de quoi il parlait, et par extension tout ce qu'il pouvait faire, le physicien disputait le pouvoir à ceux qui le détenaient. Et sous cet angle, nous comprenons d'autant mieux que les imposteurs perçoivent en lui une menace. Les sophistes et autres politiciens qui profitaient à fond de l'aveuglement collectif ne pouvaient plus longtemps supporter le contraste. En effet, laisser pareil homme éclairer le grand public sur les raisons entourant les défaillances chroniques de la cité, c'était mettre à mal la démocratie<sup>471</sup>. Et ce puisque lorsqu'un Socrate confondait ces interlocuteurs sur l'agora, ce premier ne désignait pas à la vindicte populaire tel ou tel individu, mais un système dans son entier. Partant de là, il était entendu que les difficultés rencontrées par ce régime lui étaient inhérentes. La politique d'une cité étant liée tout à la fois à la proportion de citoyens, ainsi qu'à l'inclination de leurs âmes, le problème de la démocratie était inhérent à rien d'autre que sa constitution. Et du point de vue de Socrate, ce problème précis ne pourrait se résoudre qu'avec l'arrivée d'un physicien aux commandes. Compte tenu de la nature des ignorants, et face à pareil discours, nous ne pouvions nous attendre qu'à un rejet<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> « Athéniens – car je vous dois la vérité – tenez, voici à peu près quelle fut mon impression (ἢ μὴν ἐγὼ ἔπαθόν τι τοιοῦτον) : ceux qui jouissaient de la meilleure réputation m'ont paru, peu s'en faut, les plus déficients (οἱ μὲν μάλιστα εὐδοκμοῦντες ἔδοξάν μοι ὀλίγου) au cours de cette recherche où je me réglais sur les dieux alors que d'autres, qui avaient mauvaise réputation, me paraissaient des hommes doués de sagesse (ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φαιλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν). » *Apologie de Socrate*, 22a, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>472</sup> « Écoute pourtant ma comparaison, [...] ; des matelots se disputant les uns les autres le gouvernail, chacun



Nous avons déjà apprécié la définition en tant que mode d'interaction. Définir la justice, c'était se positionner, et par là même afficher son inclination, et par voie de conséquence ce que nous accepterons ou refuserons. Définir ce que je jugeais bien, c'était une façon d'afficher mon éthique afin de découvrir avec qui je pourrais ou non m'associer. Sous cet angle, il apparaissait que définir ne ressortait donc pas que de nos discours, et ce puisque dans la réalité effective nos actes contribuaient tout autant à l'évolution notionnelle. Après, nous avons vu en la définition un aspect politique, car elle s'avérait un argument de poids pour désigner les responsables politiques. Cet emprunt à la science était l'extension à la conduite de la cité de ce qui permettait de mieux vivre au quotidien, ou de réchapper aux dangers quand ceux-ci se présentaient. On s'en réfère à l'architecte pour les constructions, au stratège pour la guerre, etc. Chacun convenant qu'il faut connaître ce dont on parle pour savoir quoi faire, écouter une personne définir, c'était s'assurer de son degré de compétence.

Et sous cet aspect, la publication physicienne d'un Socrate apparaît comme éminemment politique. Car il s'agit clairement d'une critique ouverte d'un système couplé à une proposition révolutionnaire. Et ce puisqu'au travers de son enquête sur les natures de la cité, le philosophe pose une question de *légitimité*. La règle voulant que ce soit la personne compétente en un domaine qui prenne le commandement, il en suivait que les philosophes devaient légiférer, et non une bande de fieffés ignorants<sup>473</sup>. Si la publicité physicienne diffère de sa publication, c'est que dans premier cas le philosophe s'adresse à ses pairs, alors que dans le second il informe ceux dont la nature est opposée à la sienne. Reconnaître que le discours d'un Socrate fait violence à la nature de la démocratie, c'est poser que le rejet de ce dernier apparaît d'autant plus *légitime* à la cité qu'elle s'imagine protéger ce qui est dans son intérêt. De même celui-ci pouvait s'attendre de la part de véritables hommes de science à une forme d'approbation, de même venant de ses ennemis déclarés, il pouvait déduire qu'il les exaspérait<sup>474</sup>.

---

prétendant qu'il lui revient de piloter bien qu'il n'ait jamais appris l'art du pilotage (...), ces matelots professent que cet art ne s'enseigne pas et ils sont même prêts à mettre en pièce celui qui affirmerait qu'il s'agit de quelque chose qui s'enseigne. » *République*, VI, 488a-b, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>473</sup> « Cet homme me sembla être sage pour beaucoup d'autres mais surtout à ses yeux, alors qu'il ne l'était pas. » *Apologie de Socrate*, 21c, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>474</sup> « D'une manière générale, devant la possibilité de recréer un monde imaginaire plus vivable, « la liberté est échangée contre la vérité » (Stanghellini, p. 84) » Rémo Bodei *Logique du délire, Vérité et histoire*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, 2002, p.83.

Nous avons commencé en soulignant ce qu'impliquait parler, soit admettre l'existence du monde sans lequel notre langage serait dépourvu de sens. Partant de là, la parole s'évaluait à l'aune d'un critère purement scientifique. La question étant de savoir si oui ou non mon interlocuteur en m'adressant la parole s'en référait au monde dans lequel nous évoluons. Cela posé, comme nous l'avons fait précédemment d'un point de vue éthique, nous étions amenés à diviser la cité en deux camps, avec d'un côté des ignorants, et de l'autre des savants. Le degré de connaissance ici ne reposait pas sur l'exhaustivité du savoir, mais dans la compréhension de l'essentiel, soit qu'une âme devait tenir sous bonne garde son corps pour raisonner correctement. Ce qui était visé, c'était d'optimiser notre intelligence compte tenu de notre nature faillible. Les ignorants se limitaient en se concentrant sur l'urgence du plaisir, alors que de leur côté les physiciens s'évertuaient à prendre le plus de recul possible. De par leurs différences de perspectives, tout comme en éthique, nous constatons que les deux sortes de paroles étaient incompatibles. Le philosophe faisant obstacle à ce que le délirant réclamait, il ne pouvait en résulter que l'explosion d'un conflit larvé.

Sous cette optique, nous avons confirmation que les luttes pour imposer une définition de mots comme l'ἀρετή servent clairement à désigner un dirigeant. Car si savoir définir, c'est faire preuve de sa compétence effective, c'est alors par-là obtenir le droit à maîtriser les actions des autres. Et ce puisque cela signifie avoir *le pouvoir* politique. Pouvoir qui consiste en l'extension de l'éthique d'un individu à l'ensemble. C'est se voir offrir l'opportunité de marquer de son empreinte psychique la réalité discursive de sa cité, et par là modeler cette dernière de la façon la plus effective. Ce qui se heurte à la logique du philosophe, c'est le mode de sélection démocratique pour désigner la meilleure définition. Nous savons que seule la définition du bien qui aura su faire plaisir au plus grand nombre octroiera le *droit* à un heureux élu de conduire la politique de la cité. Et c'est cette possibilité précise, possibilité dépendant de l'aveuglement collectif de la majorité, que conteste le philosophe en faisant promotion de sa recherche. Maintenant que nous avons expliqué, ce qui générerait le rejet du philosophe, nous pouvons nous en retourner à notre point de départ, soit le procès de Socrate.

### **9.3 – L'impasse, signe d'une fin de cycle**

Nous avons commencé par un Socrate qui avait déduit son verdict. Et partant de sa conviction, nous avons supposé qu'il y avait une systématisme dans les affaires humaines. Les na-

tures tant des individus que des organisations sociales offraient un nombre restreint de possibilités. Alors dans la mesure où nous connaissions leurs natures, nous étions en mesure de savoir à quoi nous attendre. Sous cet angle, il en était ressorti deux grand types d'hommes, avec d'un côté les hommes de biens, et de l'autre les ignorants. Ce qui les divisait, c'était la polarisation de leurs âmes. D'aucuns tendaient vers le divin, d'aucuns s'abaissaient à se comporter comme des animaux. Ainsi, selon que l'âme se garde du corps ou non, la personne avait une définition du bien et par voie de conséquence un comportement qui lui étaient spécifiques. Il en suivait que ces deux types de citoyens, de par leurs perspectives opposées sur les choses, ne pouvaient s'entendre. Car ils n'interprétaient pas les discours, ainsi que les conduites de la même façon. Chaque camp accusant son vis-à-vis d'injustice, accusation insoutenable dans une cité, le processus nécessitait l'exclusion de la partie n'ayant pas réussi à imposer sa définition du bien.

Après, nous avons approché la parole sur un plan épistémologique. Là, il était manifeste que cet outil servait principalement à indiquer. Partant de sa fonction, nous en sommes arrivés à ce que son usage impliquait, soit l'existence d'un monde. Et dans ce cadre, il était convenu que la parole d'un homme ne vaudrait que si celle-ci se rapportait effectivement aux choses. Nous pouvions à nouveau comme en éthique scinder la population en deux, avec d'une part le physicien, et de l'autre l'ignorant. Autant le premier pouvait connaître, autant le dernier était condamné à délirer. En effet, de par notre nature, il était important de saisir que l'âme devait tenir à distance le corps pour raisonner. Dans le cas contraire, on se trouvait à délirer, et ce en confondant le discours que l'on se tient avec le monde. Il découlait de cette division une incompatibilité des paroles, car les citoyens des deux bords se trouvaient tout simplement à ne pas parler des mêmes choses. Ainsi là, tout comme en éthique, ce phénomène avait une forte incidence politique. Car dans un système justifié par sa seule prétention, on ne pouvait laisser apparaître que ce n'était pas les plus compétents qui gouvernaient, et que le peuple qui les avait désignés était ignorant. Alors, quand Socrate déambulait en faisant observer la réalité effective, la démocratie n'avait pas d'autre choix que de se défendre en le rejetant.

Dans ce dernier segment, ce que nous allons analyser, c'est ce qu'a pu bien dire le philosophe durant son procès pour achever d'irriter le grand nombre. Il s'agira là d'utiliser les indices collectés durant la recherche afin de rendre plus intelligible notre lecture de l'*Apologie*. D'abord, nous regarderons ce qui motivait l'enquête de Socrate sur les natures de la cité, et ce pour apprendre que c'est une interrogation sur sa personne qui l'amena par la suite à remettre

en question l'ordre de la cité. Puis, nous nous focaliserons sur l'outil que celui-ci utilise pour distinguer le compétent de l'ignorant, soit la demande de définition. Et sous cet angle, nous serons conduits à voir les dialogues comme des épreuves, mais aussi comme un enseignement sur les natures, et sur la physique en tant que méthode. Enfin, nous étudierons deux impasses en particulier. Ce sera là l'occasion d'apprécier la technique du philosophe sur des phases de dialogues plus longues. Ici, il sera question d'établir une connexion entre les incompatibilités de paroles déjà constatées à un niveau éthique, ainsi qu'épistémologique, et la contradiction patente dont souffre la démocratie.

« Or, un jour qu'il était allé à Delphes, il eut l'audace de poser à l'oracle la question que voici – et je vous prie, encore une fois, n'allez pas vous exclamer Athéniens : oui, il demanda s'il existait un homme plus sage que moi (ἦρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος). Eh bien ! La Pythie répondit que nul n'était plus sage (Ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι). »<sup>475</sup>

« Examinez maintenant à quoi tend ce discours : c'est que je vais vous enseigner la source des calomnies répandues sur moi (μέλλω γὰρ ὑμᾶς διδάξειν ὅθεν μοι ἡ διαβολὴ γέγονεν) [...]. Et pendant longtemps je n'ai pas su décider ce qu'il voulait dire (Καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει) ; à la longue, et non sans beaucoup de peine, je me suis tourné vers une enquête sur le sujet, à peu près de la façon suivante (ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην) : j'abordai un de ceux qui dans l'opinion passaient pour sages (ἦλθον ἐπὶ τινα τῶν δοκούντων σοφῶν εἶναι), avec l'idée que là ou jamais je pourrais confondre l'oracle et opposer à sa réponse cette déclaration (ὡς ἐνταῦθα εἶπερ που ἐλέγξων τὸ μαντεῖον καὶ ἀποφανῶν τῷ χρησμῷ ὅτι) : « Cet homme-là est plus sage que moi, et toi, tu prétends que c'est moi le plus sage (Οὐτοσὶ ἐμοῦ σοφώτερός ἐστι, σὺ δ' ἐμὲ ἔφησθα) ! » Je soumetts donc mon homme à un examen complet (Διασκοπῶν οὖν) – inutile de vous dire son nom : c'était un de nos hommes politiques (ἦν δέ τις τῶν πολιτικῶν) (...). Il m'a semblé que cet homme paraissait sage aux autres, qui était nombreux, et surtout à lui-même, mais qu'en réalité il ne l'était pas. J'ai ensuite essayé de lui montrer qu'il croyait être sage sans l'être réellement. Eh bien ! c'est cela qui m'a valu la haine de ce personnage, ainsi qu'un grand nombre de ceux qui étaient présents. »<sup>476</sup>

<sup>475</sup> *Apologie de Socrate*, 21a, traduction Renée et Bernard Piетtre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>476</sup> *Ibid.*, 21b-d.

Si ces deux passages valent, c'est en tant qu'ils nous présentent le procès comme résultant du discours physicien de Socrate. Il est tenu qu'il a forcément dit quelque chose de précis qui a amorcé une réaction en chaîne. Car à l'accoutumée les discours ne suscitent pas de tels événements. Nous savons la place particulière qu'occupe le philosophe dans la cité démocratique. Sur un plan social, de par ses positions éthiques, ainsi que scientifiques, il est pour le moins isolé. Il ne s'agit pas seulement de l'opinion que la majorité se fait de lui, mais de la façon dont celui-ci se représente les choses. Dans le *Théétète* déjà nous avons pu constater que le physicien se sent détaché de l'ensemble auquel il appartient<sup>477</sup>. Alors, quand l'oracle lui affirme que c'est lui l'homme le plus sage de la cité, ce dernier se trouve dans le plus grand embarras. Pour commencer, le philosophe de par son titre se définit comme n'étant pas sage. Conscient de la faillibilité de sa nature, il ne pouvait que douter de ses propres raisonnements. C'était une rupture épistémologique, car en saisissant qu'il ne pourrait qu'approcher la connaissance, un Socrate devenait celui qui s'inquiétait plus du processus par lequel il apprenait, que du savoir en lui-même. Partant de là, l'avancée consista principalement à se garder de l'influence du corps, et ce en donnant la prérogative à l'âme. Nous sommes donc loin de la description d'un sage, et *a fortiori* du plus sage des hommes.

Ensuite, nous comprenons qu'au vu du contexte, nous avons un problème politique. La démocratie est censée mettre en place les personnes les plus compétentes. Le peuple a défini parmi les candidats les plus aptes à diriger la cité. Comment dans ce cas, se fait-il que Socrate ne soit pas aux commandes ? Nous en connaissons les raisons. Attendu que la majorité est délirante, et ce en tant qu'elle ne s'en réfère pas à la réalité, celle-ci ne peut que désigner ce qui lui fait plaisir à entendre. Le processus électoral dépendant de la nature de la population, les hommes de bien et de science sont écartés de la course. Donc, le fait qu'un personnage comme le philosophe soit mis de côté est normal. Ce qui l'est moins, c'est qu'il apparaisse au grand jour comme celui devant être au cœur du système.

Alors quand le philosophe fait remarquer qu'il est incongru que tel homme politique, dont il appert que la nature est celle d'un ignorant, puisse occuper les plus hautes fonctions, ce qui est souligné, c'est que l'incompétence est caractéristique de ce système. Et que par conséquent, il n'y a pas grand intérêt à accabler un tel ou tel en particulier, puisque la décision part de la dérive de l'ensemble. Sous cet angle, nous tenons que si l'audience s'est courroucée

---

<sup>477</sup> « (...) : c'est qu'en fait son corps seul gît dans la cité, il y réside en étranger... » *Théétète*, 173e, traduction Michel Nancy, Flammarion, Paris, 1995.

après que le philosophe ait confondu l'imposteur, c'est que celle-ci a bien saisi qu'elle ne valait pas mieux que ce dernier, vu qu'elle s'était aussi fourvoyée en l'honorant<sup>478</sup>. En l'espèce, reconnaître que cet homme renommé était délirant, c'était par extension affubler ceux qui l'avaient désigné du même qualificatif.

Alors, quand afin d'être fixé sur sa nature, Socrate décide de se baser sur ce que pense le grand nombre, sachant à quel point il se défie de la foule, nous pouvons prêter un tant soit peu de malice à son entreprise. En effet, à compter du moment où celui-ci ne fait pas grand mystère de son mépris de l'opinion majoritaire, on se demande pourquoi il irait se renseigner auprès de personnes incapables de lui répondre<sup>479</sup>. Là, encore sa démarche se comprend comme éminemment politique, et ce quand bien même elle a pour point de départ un questionnement épistémologique. Nous avons vu qu'en éthique, lorsqu'il était demandé à une personne de définir le bien, ce n'était pas seulement didactique, puisque par là même elle affichait ses valeurs. En définissant, elle se dévoilait. Il suit la même règle en épistémologie, car à compter du moment où vous vous essayez à l'exercice, vous démontrez à l'audience si oui ou non vous êtes compétent ou ignorant. Et dans ce cadre, il est posé que l'enjeu n'était pas seulement d'ordre personnel. Nous savons que la définition d'un être indique médiatement la place que celui-ci occupe dans le monde. Il ne s'agit donc pas seulement d'obtenir la description d'une chose isolée, c'est aussi montrer la nature du réseau sans lequel ladite chose ne serait pas ce qu'elle est. Et qu'en ce sens, nous convenons que le travail notionnel du philosophe définit tout autant des individus, que la cité démocratique dans son entier.

Ainsi, en cherchant sa réponse auprès des gens qui lui étaient le plus opposés, le physicien définissait l'ensemble auquel il appartenait en faisant ressortir leurs contrastes. Et sous cet angle, nous notons l'utilisation d'un verbe qui va caractériser sa démarche, soit ἐλέγξων. Action qui signifie que l'on est parvenu à coincer son interlocuteur dans une impasse. Même si à l'origine, il s'agissait pour Socrate de démentir l'oracle, reste que la coercition va s'étendre à toute la population. Car pour démontrer qu'il n'est pas *le plus sage*, il est dans l'obligation de confondre des gens renommés. Ce qui ne peut aller sans offenser ceux-là mêmes qui les ont

---

<sup>478</sup> « Car ils n'aimeraient pas, je pense, dire la vérité ; qu'ils ont été démasqués en train de faire semblant de savoir alors qu'ils ne savaient rien. Alors, comme ils sont, je crois, ambitieux, violents, et nombreux, et comme, serrant les rangs, ils tiennent contre moi un langage persuasif, ils vous ont rempli les oreilles dès longtemps, et encore aujourd'hui encore, de leurs violentes calomnies. » *Apologie de Socrate*, 23d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>479</sup> « Pour qu'un choix soit juste, je crois en effet qu'il doit se régler sur le savoir, et non pas sur le grand nombre. » *Lachès*, 184e-185a, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

désignés, soit le peuple. Alors quand Socrate fait observer au politique anonyme qu'il n'est pas ce qu'il prétend (*J'ai ensuite essayé de lui montrer qu'il croyait être sage sans l'être réellement*), il est entendu qu'il le force à admettre la réalité. S'entend par là non seulement ce qu'il est effectivement, mais aussi la contradiction entre le délire qu'il se racontait et les faits. Avec Arendt nous avons observé que la logique permettait d'exercer une forme de violence respectable puisqu'il ne s'agissait pas de blesser physiquement. Ce qui était heurté, c'était l'image flatteuse qu'une personne s'était faite d'elle-même.

Dans ce cadre, il était entendu que parler, c'était imposer la réalité, et par ce biais sa volonté. Ayant convenu que ce que tu racontes ne se rapporte pas à ce qui est, tu dois reconnaître que ma parole vaut autrement que la tienne, et que par voie de conséquence tu devrais m'écouter. C'était enjoindre son interlocuteur à le suivre. Ce qui ne pouvait pas aller sans risque au vu de sa nature malade. Donc, en allant chercher la confrontation auprès de gens qu'il savait ignorants, ce que le philosophe tentait de faire, c'était éprouver leurs paroles afin de rendre manifeste la démence collective. Démence caractéristique d'un régime démotique. Et c'est partant de ce canevas, qu'il est entendu que la publication physicienne est connectée au procès. Car si pour commencer le philosophe n'avait pas jugé opportun d'informer la population sur sa nature, cette dernière ne se serait pas fâchée contre lui au point de vouloir le tuer. Ce qui nous manque à combler, c'est une ellipse. Et ce puisque dans ce passage précis, le philosophe tait ce en quoi consistait l'*examen complet* auquel il avait soumis cet illustre politique. Ce qu'il nous faut donc pour avancer, c'est détailler comment il a opéré pour découvrir que son interlocuteur était un imposteur, et pour ce faire nous allons recourir à l'analyse d'autres dialogues plus diserts en la matière.

Pour découvrir ce en quoi consistait l'épreuve, nous pouvons commencer en nous reportant au *Lachès*, et ce puisque dans ce dialogue, l'un des interlocuteurs dévoile le stratagème du philosophe<sup>480</sup>. Il est entendu qu'au détour d'une demande de définition, Socrate en profite pour observer la nature de son vis-à-vis. Définir, c'est afficher des valeurs, ainsi qu'un degré de compétence. Alors, en s'ouvrant au chercheur, il est tenu que la personne va révéler non seulement une indication sur telle ou telle chose, mais aussi sa propre nature, soit ce qui la motive, sa dynamique, etc. Pour étayer cette approche, nous pouvons nous rapporter aux dia-

---

<sup>480</sup> « C'est que tu parais ne pas savoir qu'il suffit de causer avec Socrate pour qu'il vous traite comme son parent ; il ne faut entrer en conversation avec lui, quand même on commencerait à parler de toute autre chose, il vous retourne sans relâche, jusqu'à ce qu'il vous amène irrésistiblement à parler de vous-même, et à lui dire de quelle manière on vit et comment on a vécu ; (...) » *Ibid.*, 187e-188a.

logues de Platon à notre disposition. Ainsi dans l'*Hippias mineur*, Hippias doit démontrer qui est le meilleur d'entre deux hommes, savoir Achille et Ulysse (« *Mais qu'as-tu donc à nous dire à propos d'Achille et d'Ulysse ? Pour toi, lequel est le meilleur et pourquoi ? (...), dis-nous et enseigne-nous clairement ce que tu disais à propos de ces deux hommes. Comment les distinguais-tu ?* »364b). Pour répondre et imposer son point de vue à Socrate, Hippias devra définir ce à quoi il s'en réfère, soit la vertu.

Dans l'*Hippias majeur*, la demande de définition est plus obvie et répétée. Une première fois lorsque Socrate raconte comment il s'est fait interpellé (« (...), *quelqu'un m'a jeté dans l'embarras, tandis que dans mes paroles je blâmais certaines choses en les qualifiant de laides, et qu'au contraire j'en louais d'autres en les qualifiant de belles. C'est alors qu'il m'a apostrophé à peu près ainsi, (...): « Dis-moi, Socrate, d'où sais-tu, toi, quelles choses sont belles et laides ? Eh bien, vas-y es-tu capable de dire ce qu'est le beau ?* » 286d). Par la suite la question est posée pour jalonner le débat jusqu'à la fin (« *Dis-moi donc, étranger, (...), qu'est-ce que le beau en question ?* » 287d, « (...), *tu me demandais ce que peut bien être le beau en lui-même.* » 289c, etc.). Pour le *Criton*, l'exercice est initié indirectement (« (...) : *penses-tu qu'il manque quelque chose à ce raisonnement qui veut qu'on ne doive pas respecter toutes les opinions des hommes, mais les unes oui, les autres non ; (...)* » 47a). Il est convenu que Criton devra d'abord en passer par une définition de l'opinion pour différencier les bonnes des mauvaises. Avec le *Phédon*, nous avons un Socrate qui ne peut expliquer sa sérénité face à la mort qu'en passant par la définition de celle-ci (« *Je veux maintenant, à vous qui êtes mes juges, vous rendre mes comptes et vous donner mes bonnes raisons de croire qu'un homme qui a véritablement consacré sa vie à la philosophie aborde avec assurance la mort, (...)* » 63e).

À l'intérieur du *Gorgias* les protagonistes cherchent à fournir une définition de la rhétorique (« *Je souhaite lui demander quel est le pouvoir de l'art qu'il exerce, ce qu'il s'engage à faire, et ce qu'il enseigne.* » 447c). La demande de Socrate implique là aussi que si et seulement si Gorgias parvient à faire la démonstration que la rhétorique est enseignable elle pourra être définie en tant qu'art. Le *Protagoras* lui s'entame par l'interrogation de Socrate quant à l'empressement d'Hippocrate pour apprendre d'un sophiste alors qu'il n'a pas de définition de ce que peut être ce dernier (« *Mais ce que peut bien être un sophiste, cela m'étonnerait que tu le saches.* » 311d). Alors que le *Ménon* dès la première ligne aborde la vertu (« *Es-tu à même, Socrate, de me dire au sujet de la vertu, si c'est quelque chose qui s'enseigne ; ou bien, si, au*



*lieu d'être quelque chose qui s'enseigne, elle est la matière d'un exercice ; oui bien, si au lieu d'être matière d'exercice ou d'enseignement, elle est chez les hommes un don naturel ; ou bien s'il y a quelque autre façon dont on l'acquière ? » 70a). Quant à lui le Théétète s'intéresse à la science (« Par conséquent, c'est la même chose, science et compétence ? » 145e). Nos interlocuteurs auront besoin là aussi d'une définition des deux termes pour répondre à la question. Le *Sophiste* se focalise sur trois choses en particulier, savoir ; le sophiste, le politique et le philosophe (« Socrate – Du sophiste, du politique et du philosophe. Théodore – Que veux-tu savoir exactement, et quel est l'embarras qui t'incite à poser cette question à leur sujet ? Socrate – Celui-ci. Pensent-ils que les trois ne sont qu'une seule chose, ou deux, ou étant donné qu'il y a trois noms, distinguent-ils trois genres, en assignant un nom à chacun ? » 217a).*

Nous pouvons à partir de ce large échantillon du corpus platonicien déduire que l'examen socratique consistait en ceci ; aller voir un expert en son domaine, et vérifier sa compétence en lui demandant de définir son objet de prédilection. Pour exemple nous voyons Socrate tester Euthyphron, homme religieux s'il en est, sur le sain et l'impie<sup>481</sup>. Ou encore nous avons sa visite auprès de Lachès, Nicias, et Lysimaque, quand il veut s'enquérir sur la nature du courage auprès de gens ayant affronté les dangers inhérents<sup>482</sup> à la guerre. Et quand il veut se renseigner sur la sophistique, il se confronte à Protagoras et Gorgias, deux locuteurs qui font de la rhétorique leur fonds de commerce, etc. Nous en revenons toujours au principe tenant qu'il faut connaître la chose dont on parle pour être fondé à s'exprimer à son sujet<sup>483</sup>. Ce qui par là même fait de chaque dialogue une occasion d'exposer à la fois la nature de la chose étudiée, ainsi qu'une activité scientifique. Sous cet aspect, les écrits de Platon sont des définitions physiennes et des *leçons de physique*. Et ce puisque l'auteur se fait fort de nous apprendre comment raisonner tout en indiquant des natures. Maintenant, c'est en connaissance de cause que nous allons pouvoir nous en retourner à l'*Apologie*, afin d'observer comment le discours du physicien a partie liée avec son rejet.

<sup>481</sup> « Socrate – Mais toi, Euthyphron, (...), crois-tu donc connaître ce qu'il en est du divin, de même que des choses pieuses et impies, avec une telle exactitude ; [...]. Euthyphron – Je ne serais bon à rien, Socrate, et Euthyphron ne se distinguerait en rien de la masse des hommes, si je n'avais pas une connaissance exacte de toutes ces choses. » *Euthyphron*, 4e-5a, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>482</sup> « Lachès – (...), de sorte que si un homme ne se distingue pas étonnamment des autres sous le rapport de l'excellence, il ne lui sera pas possible d'échapper au ridicule s'il affirme qu'il possède ce savoir. » *Lachès*, 184c, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>483</sup> « Je t'ai souvent entendu dire que chacun de nous est bon relativement aux choses où il est savant, et mauvais relativement à celles où il est ignorant. » *Ibid.*, 194d.

« Callias, si tes fils avaient été des poulains ou des veaux, nous pourrions engager pour eux, moyennant salaire, un maître qui saurait les rendre beaux et bons selon leur mérite propre (ὅς μελλεν αὐτῶ καλῶ τε κάγαθῶ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετὴν) ; et cet homme serait un maître soit dans le métier du cheval, soit dans le travail de la terre. Mais puisque en réalité tes fils sont des hommes, quel maître as-tu en tête d'engager pour eux ? Lequel a la maîtrise de ce genre de mérite qui est celui de l'homme et du citoyen ? (Τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν;) »<sup>484</sup>

Avant de commenter cet extrait, il nous faut définir plus précisément ce qu'est l'impasse à laquelle Socrate conduit ses interlocuteurs<sup>485</sup>. Et ce parce que ce moment rhétorique est celui où les participants prennent conscience qu'ils ne peuvent plus dialoguer. Lors, ce n'est plus seulement l'incompatibilité des paroles qui est manifeste, mais aussi les conclusions à en tirer pour les parties en présence. Nous avons déjà convenu que de par son contenu éthique, le discours du philosophe exerçait une contrainte sur ceux qui ne partageait pas ses valeurs. La personne se sentant coupable ou accusée de l'être, il en suivait une haine *légitime*. Là, ce que nous allons mettre en évidence, c'est une coercition qui ne ressort pas de la morale, mais de la science. Et ce puisqu'il s'agit d'imposer un rapport à la réalité à quelqu'un qui délirait. L'impasse qui en grec se dit *ελεγχος* pouvait signifier *examen*, *démonstration*, ou encore *réfutation*<sup>486</sup>. Au travers de la dernière notion, ce qui émerge, c'est l'idée que l'argumentation ne vaut pas seulement par sa forme, ou encore son pouvoir d'affecter, mais par sa rigueur. Ce qui est intimé, c'est une règle. Tu ne saurais te contredire toi-même.

En effet, un sophiste peut démontrer tout et n'importe quoi en tenant un discours qui paraisse cohérent, c'est d'ailleurs là ce qui fait sa force. Dans ce cadre, ce qui le confondrait, c'est de lui faire observer qu'il infirme ce qu'il soutenait auparavant. La règle voulant que l'on ne puisse pas dire tout et son contraire, il apparaîtrait finalement qu'au début de son raisonnement la personne était dans l'erreur. Attendu qu'il est clair que son discours ne signifie rien de tangible, une chose ne pouvant pas être d'une nature et de son opposée, le philosophe se trouve à lui faire reconnaître la réalité. Soit d'une part, qu'il n'est pas celui qu'il prétend être,

<sup>484</sup> *Apologie de Socrate*, 20a-b, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>485</sup> Sur le sujet, on peut s'en référer aux travaux de Gregory Vlastos (*Socrate, ironie et philosophie morale – Chapitre 4. Elenchus et mathématique, Notes complémentaires – 3.1 L'elenchus socratique dans le Théétète*, traduction Catherine Dalimier, Aubier, Paris, 1994.).

<sup>486</sup> « Ελέγγειν : 1°) interroger (dans l'espoir de prouver ou de confondre), examiner ; 2°) prouver ; 3°) réfuter. » *Platon, lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Edouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 170-171.

soit un savant en la matière, et d'autre part que la chose en question ne correspond pas au discours qu'il tient à son sujet. Même si l'acquisition de savoir s'apparente au mieux à une connaissance par la négative, on sait ce que ladite chose n'est pas, reste l'essentiel, soit le fait de s'être libéré de l'illusion de savoir. Ce qui est le mal qui corrompt tant d'âmes en démocratie. Nous venons d'explicitier ce à quoi sert l'*ελεγχος*, il nous manque encore à éclairer sa mécanique.

Socrate teste la validité de la définition de son interlocuteur en cheminant avec lui dans un labyrinthe des cas possibles. Ainsi, pour chaque embranchement du raisonnement de son vis-à-vis, le philosophe demande quelle route il faut emprunter pour continuer. Pour exemple, qu'est-ce que la vertu ? Est-ce *A* ? Est-ce *B* ? Ou encore est-ce *A* et *B*, ou soit *A* ou soit *B*, ou encore si *A*, alors *B*. Ou ce sont plutôt les éléments appartenant à un ensemble défini ? Dans ce cadre, toute question est un carrefour, et chaque réponse est une direction donnée. Les protagonistes procèdent comme suit. Ils prennent des directions l'une après l'autre. Lors, on développe ce qu'implique la première supposition, si le développement s'achève sans qu'aucune incohérence apparaisse, c'est que nous détenions la vérité. Si au contraire, on tombe dans une impasse, c'est que l'hypothèse était fausse, on doit s'en retourner à notre carrefour pour emprunter l'une des voies restantes, etc. Partant de là, il est convenu que ce qui a été exclu l'a été au titre qu'il n'était plus recevable, et qu'on ne peut plus s'en emparer pour étayer son point de vu. Si j'ai soutenu que *A* est faux, je ne peux démontrer plus loin *B* en m'en référant à nouveau à *A*.

Sous cet angle, les dialogues de Platon nous enseignent tant sur les natures, que sur la physique en tant que science. Et ce puisque pratiquer l'*épistémè*, c'est faire progresser la réflexion en retranchant la fausse *doxa* de l'ensemble des propositions. Ici, l'*ελεγχος* nous signale deux types de faits. Car si la personne a dérogé à la règle voulant que l'on ne puisse soutenir tout et son contraire, de fait son discours ne pouvait correspondre à la réalité effective. Il ne s'agit pas seulement d'une convention rhétorique, et ce parce qu'une chose ne peut être à la fois *A* et non-*A*. Donc nous sommes informés que notre interlocuteur ne sait pas ce dont il parle, et que par voie de conséquence son discours tient du délire. Le raisonnement ci-dessous commence par une *vérité acceptée de tous*, vérité qui servira de fil d'Ariane dans notre labyrinthe d'hypothèses. Ce que tout le monde soutient, c'est que seul un maître dans son domaine est le

mieux habilité pour y opérer<sup>487</sup>. Maintenant que nous connaissons le mode opératoire de Socrate, nous savons ce qui va suivre, soit une demande de définition.

« Viens ici, Méléto, et réponds : n'est-ce pas que tu tiens beaucoup à ce que nos jeunes soient les meilleurs possibles ? (... ὡς βέλτιστοι οἱ νεώτεροι ἔσονται;) »<sup>488</sup>. Ce que le philosophe fait au détour d'une question d'ordre scientifique, c'est de lancer un défi afin d'éprouver la parole de son accusateur en chef, et par extension son civisme. En effet, Méléto en se prêtant au jeu devra opérer une distinction qui laissera apparaître quelles sont ses véritables motivations, ainsi que son degré de compétence en la matière. Car pour satisfaire à la demande de son interrogateur, celui-ci doit déjà avoir à l'esprit une définition de la nature humaine, sans quoi il lui serait impossible de savoir ce qu'il y aurait de meilleur pour la jeunesse. Attendu qu'il accuse Socrate de la corrompre, cela suppose qu'il sait pour le moins ce qui est bon pour cette dernière. Nous voyons le piège qui est tendu. Ce qui est en fait exigé de la part du physicien, ce n'est donc pas tant une réponse dans le domaine, que de savoir à quel titre Méléto se permet d'en parler. La question de fond, c'est de savoir si son accusateur a le droit de l'incriminer. Certes, non au sens législatif du terme, et ce puisque le procès a débuté. Ce qui implique que la demande en l'état était acceptable. Ici, notre problème n'est pas d'ordre procédural, mais épistémologique. Le seul arbitre en la matière, c'est la connaissance.

Ce que Socrate veut afficher publiquement, c'est donc le caractère délirant des calomnies qui fondent l'accusation. « Alors va, dis à ces messieurs qui les rend meilleurs (τίς αὐτοὺς βελτίους ποιεῖ;) ? Car il est évident que tu le sais puisque tu te mêles de cela (δῆλον γὰρ ὅτι οἴσθα, μέλον γέ σοι). »<sup>489</sup>. Si la réponse de Méléto « Les lois » (Οἱ νόμοι) est jugée insatisfaisante par le philosophe<sup>490</sup>, c'est que ce à quoi s'en réfère le premier diverge du dernier. Le pronom interrogateur *qui* (τίς) impliquait une indication quant aux personnes ayant les qualités requises. Et le connaissant, on peut avancer que le physicien comme beaucoup de grecs pensait à des éducateurs, dont il laissait le soin à Méléto de préciser le type, ou encore d'être plus spécifique en donnant des noms. Il était convenu que la jeunesse devait être correctement éduquée. Lors, ce qui faisait débat, c'était sur quoi devait porter l'enseignement, et qui était

---

<sup>487</sup> « Socrate – Par ailleurs, si nous voulions qu'il sache non seulement quels sont les hommes ou les chevaux, mais encore lesquels sont les bons coureurs ou non, est-ce encore le grand nombre qui sera capable de l'enseigner ? Alcibiade – Évidemment non ! » *Alcibiade*, 111d, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>488</sup> *Apologie de Socrate*, 24d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>489</sup> *Ibid.*, 24d.

<sup>490</sup> *Ibid.*, 24e.

habilité à le dispenser. Sous cet angle, on peut même se demander si Socrate n'évoque pas le sujet dès l'entame du procès, et ce *en* faisant l'éloge (avec ironie ?) de ceux entrant dans la catégorie des gens aptes à éduquer la jeunesse aux yeux du grand nombre<sup>491</sup>. C'est la logique qui sous-tend son interrogation, ainsi que son observation préliminaire. Car pour m'incriminer en affirmant que je corromps la jeunesse, il faut être capable de définir qui la rend meilleure. Sans quoi vous seriez confondu puisqu'il apparaîtrait que vous ne savez pas de quoi vous parlez. Nous serions là dans une impasse.

Si nous comprenons que Socrate exigeait que Méléto lui indique des agents, ce n'est pas seulement en raison de sa formulation. En effet, le problème du philosophe, c'est que les lois seules sont insuffisantes, parce que les discours en eux-mêmes ne prouvent rien. Nous en voulons pour preuve son constat quant au fonctionnement des institutions judiciaires. Il avait observé que systématiquement des innocents étaient condamnés<sup>492</sup>, alors que des coupables réchappaient aux conséquences de leurs forfaits. Le tout s'opérant dans un cadre légal grâce à un usage fallacieux de la parole. Partant de là, nous pouvons donc convenir que les lois en elles-mêmes ne signifient rien en dehors de la note d'intention qui les a inspirées. En effet, l'éthique seule, c'est l'ensemble des discours ayant trait aux comportements sur lesquels une communauté aura su s'accorder, le tout couplé aux rapports aux choses propres aux résidents. Le problème, c'est que les mots dans ce domaine n'indiquent pas plus l'intention des interlocuteurs, que leur probité. Attendu que nous sommes dans un milieu où chacun a l'obligation de se déclarer juste, dire qu'il faut suivre les lois, ou encore que les lois forment les citoyens, c'est ne rien démontrer. Au mieux, c'est rassurer à peu de frais des ignorants qui assimilent les discours au monde. L'ignorant se figurant que si cet orateur lui dit que les choses sont ainsi, c'est que c'est effectivement le cas.

Le problème de la définition de Méléto, c'est qu'elle est bien trop réductrice pour être exacte. Car n'importe qui peut respecter spectaculairement les lois de sa cité, et ce tout en contournant l'esprit dans lequel celles-ci ont été rédigées. Il est convenu que les textes sont des consignes qui visent un objectif, soit permettre aux hommes de vivre en paix. Il s'agissait au moment de leur conception de créer un cadre permettant d'organiser harmonieusement la société. Sous cet angle, observer scrupuleusement les lois, cela signifiait au minimum s'abstenir

---

<sup>491</sup> « Sur ce point je dois dire que justement je trouve très beau d'être éventuellement capable d'éduquer les gens (μοι δοκεῖ καλὸν εἶναι, εἴ τις οἷός τ'εἴη παιδεύειν ἀνθρώπους) comme Gorgias de Léontini, (...) et Hippias d'Élis. » *Ibid.*, 19e.

<sup>492</sup> *Ibid.*, 28a-b

de les enfreindre, et que les actes permis soient réalisés en vue de cette finalité. Les conduites, ainsi que leurs interprétations variant selon la nature de l'âme, les lois de par elles-mêmes n'impliquaient en rien qu'il y ait eu une amélioration des citoyens. Car pour que les discours soient à eux-seuls opérants, il faudrait que la cité soit constituée exclusivement d'homme déjà dotés de la meilleure éducation, soit des philosophes<sup>493</sup>. Prenant en compte la remarque de Socrate, Méléto précise sa pensée en indiquant cette fois un groupe d'individus, *les juges* (οἱ δικασταί)<sup>494</sup>.

« *Ces messieurs sont capables d'éduquer les jeunes gens et de les rendre meilleurs ? – Tout à fait. – Veux-tu dire absolument tous, ou bien certains d'entre eux, en excluant les autres ?* (Πότερον ἅπαντες, ἢ οἱ μὲν αὐτῶν, οἱ δ' οὐ;) – *Absolument tous* (Ἄπαντες). »<sup>495</sup>. « *Ce sont donc, à ce qu'il semble, tous les Athéniens qui les rendent beaux et bons, sauf moi ? Et moi je suis le seul à les corrompre* (Πάντες ἄρα, ὡς ἔοικεν, Ἀθηναῖοι καλοὺς κάγαθοὺς ποιοῦσι πλὴν ἐμοῦ, ἐγὼ δὲ μόνος διαφθείρω) ? *Est-ce cela que tu dis ? – Oui, c'est exactement ce que je dis. C'est une grande malchance en tout cas dont me voilà déclaré coupable* (Πολλὴν γέ μου κατέγνωκας δυστυχίαν. Καί μοι ἀπόκριναι). »<sup>496</sup>. Il doit être précisé que l'Héliée, c'était le peuple. Donc en rétorquant *les juges*, Méléto s'en référait à la majorité. Là, en s'étonnant de la réponse, Socrate alerte son auditoire que son interlocuteur défie une croyance communément partagée. Et ceci est d'autant plus problématique que c'était ce sur quoi nos protagonistes s'étaient accordés, c'est leur fil d'Ariane. Donc, en soulignant le caractère inhabituel de l'observation de Méléto, le philosophe sous-entend que son adversaire ne s'en réfère plus au monde partagé, mais à son délire privé. La mention d'une *malchance* ici évoque une anomalie qui par définition sera pour le moins difficile à expliquer. On goûte l'ironie. Car il y a une différence notable entre la proportion d'experts admise d'un côté par l'accusateur, et d'un autre par la majorité.

« Protagoras – Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la Justice et la Vergogne : « Dois-je les répartir de la manière dont les autres arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes, il est de même pour les autres artisans. » »<sup>497</sup>

<sup>493</sup> *République*, VII, 540e-541a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>494</sup> *Apologie de Socrate*, 24e, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>495</sup> *Ibid.*, 24e.

<sup>496</sup> *Ibid.*, 25a.

<sup>497</sup> *Protagoras*, 322c, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

« Socrate – J'affirme en effet – comme d'ailleurs les autres Grecs – que les Athéniens sont avisés. Or je vois bien quand nous nous rassemblons en assemblée (Ὅρῳ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν), que lorsque la cité doit entreprendre la construction d'édifices, on fait appel à des architectes pour qu'ils donnent des questions d'ordre architecturale ; (...), et de même dans tous les cas où il s'agit, à ce qu'ils pensent, de choses qui peuvent s'apprendre et s'enseigner ; si, en revanche, quelqu'un d'autre s'avise de leur donner des conseils, sans qu'ils le reconnaissent comme spécialiste (ἐὰν δέ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι), (...), on ne l'écoute pas davantage (οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται), mais on lui rit au nez et on le chahute, jusqu'à ce que celui qui s'est avisé de prendre la parole s'en aille de lui-même (ἕως ἂν ἢ αὐτὸς ἀποστῇ ὁ ἐπιχειρῶν λέγειν), (...). »<sup>498</sup>

Ces deux extraits sont là pour insister sur le fait que cette conception des choses est transversale à deux groupes qui n'en demeurent pas moins en opposition dans la cité, et que c'est ce postulat précis qui est entériné au début de l'arbre logique avec Callias<sup>499</sup>. Ainsi, tous estiment que c'est la voix d'un connaisseur dans un domaine qui doit peser plus que celles des ignorants. Car on convient que seul ce premier sait ce dont il parle, et donc se réfère à la réalité effective. Qu'importe leur nature, ignorants et savants s'accordent sur ce fait. Et c'est ce que ne manque pas de faire observer le Socrate de Xénophon au travers d'exemples tirés de la vie quotidienne (Περὶ δὲ ὑγιείας τοῖς ἰατροῖς μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι πείθονται), et (Ὅ γὰρ δὴ καὶ στρατηγούς αἰρεῖσθε καὶ πρὸ πατέρων καὶ πρὸ ἀδελθῶν, καὶ ναὶ μὰ Δία γε ὑμεῖς πρὸ ὑμῶν αὐτῶν, οὓς ἂν ἠγῆσθε περὶ τῶν πολεμικῶν φρονιμωτάτους εἶναι.). Ce n'est pas à proprement parler une suspension du fonctionnement de la démocratie, et ce puisqu'à la fin, c'est le nombre qui fondera la décision. Parlons plutôt d'une forme de pondération. Certes, le nombre décidera, mais ce sera entre plusieurs options conçues par des connaisseurs.

S'il ne s'agit pas d'une correction efficace de la tare démocratique, c'est que l'on est en droit de se demander comment des ignorants pourraient bien distinguer d'abord un connaisseur d'un imposteur, ou encore départager des savants entre eux. Le second point de convergence entre nos deux groupes antagonistes a trait à la proportion de savants. Dans le passage du *Protagoras*, il est souligné qu'un petit nombre de gens sont experts dans chaque domaine. Le

<sup>498</sup> *Ibid.*, 319b-c.

<sup>499</sup> *Apologie de Socrate*, 20a-b, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

problème, c'est qu'on ne peut pas soutenir tout à la fois que très peu sont en mesure de définir ce qui est bien dans tel ou tel domaine, et de l'autre concevoir que tout le monde puisse donner son avis. En effet, même si c'est un choix entre plusieurs spécialistes qui est opéré par la foule, en se distinguant de ces premiers par le déficit de savoir, celle-ci reconnaît un contraste de nature, et de la sorte elle se disqualifie. Car en concédant que contrairement à ceux-là, elle est ignorante, la majorité admet qu'elle n'est pas en mesure d'accomplir ce qu'elle prétend achever, soit discerner le vrai du faux. Faire reconnaître cela est un tour de force qui éclaire sur la coercition qu'exerce la logique du physicien sur le régime démotique. Nous sommes bien là dans une impasse, et ce puisque son interlocuteur se trouve à soutenir une chose et son contraire. L'*ελεγχος* s'achève avec Socrate reprenant l'exemple du cheval qui avait initié la séquence avec Callias<sup>500</sup>.

« Mais réponds-moi : penses-tu qu'il en aille de même pour les chevaux également ? Est-ce que pour toi ceux qui les rendent meilleurs, c'est l'ensemble des hommes, quand un seul les corrompt (Οἱ μὲν βελτίους ποιοῦντες αὐτοὺς πάντες ἄνθρωποι εἶναι, εἷς δὲ τις ὁ διαφθείρων) ? Ou bien tout au contraire de cela est-ce un seul homme qui est capable de les rendre meilleurs, ou encore un tout petit nombre (Ἦ τούναντίον τούτου πᾶν εἷς μὲν τις ὁ βελτίους οἷός τ' ὄν ποιεῖν ἢ πάνυ ὀλίγοι), à savoir les spécialistes du cheval (οἱ ἵπτικοί) ? Alors que la plupart des gens, s'il leur arrive d'avoir affaire aux chevaux et de les prendre en main, les gâtent (οἱ δὲ πολλοὶ ἐάνπερ συνῶσι καὶ χρῶνται ἵπποις, διαφθείρουσιν) ? N'en est-il pas ainsi Méléτος, aussi bien pour les chevaux que pour tous les autres animaux (Οὐχ οὕτως ἔχει, ὃ Μέλιτε, καὶ περὶ ἵππων καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ζώων) ? Tout à fait, certainement, que toi et Anytos en soyez d'accord ou pas. Car ce serait un grand bonheur pour les jeunes gens si c'était vrai qu'un seul les corrompt et que tous les autres leurs soient utiles (πολλὴ γὰρ ἂν τις εὐδαιμονία εἴη περὶ τοὺς νέους εἰ εἷς μὲν μόνος αὐτοὺς διαφθείρει, οἱ δ' ἄλλοι ὠφελοῦσιν). »<sup>501</sup>

Dès l'entame de la thèse, nous avons conçu la nature d'une chose en terme de dynamiques. Lors, il s'agissait de déterminer ce à quoi nous pouvions probablement nous attendre. Et sous cet angle, l'idée de nature était ce qui nous permettait de comprendre comment Socrate avait réussi à déduire le verdict avant même qu'il lui ait été annoncé. Ainsi, il était posé que de par la configuration sociale de la cité démocratique, et du genre d'homme jugé, ce dernier allait être condamné. Car souvent les hommes de bien étaient reconnus coupables par pareilles ins-

<sup>500</sup> *Ibid.*, 20a-b.

<sup>501</sup> *Ibid.*, 25c.



tutions. Il était donc entendu que si nous étions en mesure de corrélérer la dynamique de ladite chose à ses caractéristiques, c'était partant de l'observation d'une récurrence. Quand tels et tels éléments matériels étaient réunis, il se déroulait régulièrement tel ou tel événement, et non un autre, alors que lorsque nous avons une autre combinaison, nous avons systématiquement une toute autre issue, etc. Il doit être souligné à nouveau que cette définition de la nature en tant que norme statistique n'est pas propre au philosophe. Et que le grand nombre rattache le concept de nature à ce qui est dans l'ordre des choses<sup>502</sup>.

Donc quand le philosophe alerte malicieusement sur l'improbabilité de ce qui vient d'être énoncé, il prévient son interlocuteur qu'il entre en contradiction avec la définition que les gens se font de la réalité. D'abord, il y a l'incongruité à s'imaginer que tous soient compétents à l'exception d'une personne, et que l'intéressé soit précisément l'accusé. Admettons, on peut arguer que ce qui motive précisément le procès, c'est de statuer sur le fait de savoir si Socrate est oui ou non l'exception à la règle. Que Mélétos son accusateur désigne le philosophe en tant qu'anomalie comportementale suit donc de l'accusation. Car si ce premier s'indigne, c'est qu'il considère que le second agit étrangement par rapport à la majorité. On conçoit bien l'ironie d'un Socrate lorsqu'il se réjouit du fait qu'autant de personnes soient capables de faire le bien, et ce tout en mettant sur le compte de la malchance celui d'être le seul personnage nocif dans la cité (*δυστυχίαν*). Il n'en demeure pas moins une improbabilité de taille qui fait entrer Mélétos en contradiction avec ce qu'il admettait pourtant en préambule. Soit que le savoir est l'apanage d'un petit nombre.

Il y a une impasse parce qu'il ne peut être soutenu à la fois que la majorité à l'exception d'une personne sache définir le meilleur pour les hommes, alors que dans les autres domaines tout le monde serait dans le faux sauf quelques experts. On peut accepter qu'en ce qui concerne la vertu, la compétence de l'enseigner soit étendue à tout le monde. Attendu que tous les hommes doivent être justes pour être tolérés dans la cité, ils peuvent d'autant plus enseigner la vertu qu'ils la pratiquent au quotidien. Et c'est précisément ce revirement bien commode qu'interroge le philosophe en pointant l'incohérence de son interlocuteur. En l'espèce, la proportion des savants parmi la population pour chaque technique est une constante, non une variable. Ce point est ce sur quoi tout le monde est d'accord. Les personnes sachant de quoi elles parlent sont minoritaires dans la population. On peut même ajouter que l'enquête sur les

---

<sup>502</sup> « Φύσις : I) action de faire naître, production ; II) nature, manière d'être : 1) nature du corps, forme, traits, tailles, attitude, etc. 2) nature de l'esprit ou de l'âme. 3) état naturel, disposition naturelle. Dictionnaire Bailly.

natures de la cité qui mena Socrate tout droit à ce procès tend même à démontrer que la majorité surestime encore trop leur nombre<sup>503</sup>. Ce que demande le philosophe au prétendu expert en la question, c'est comment alors qu'il soutenait à l'instant le contraire, il peut affirmer quelque chose qui défie l'ordre des choses ?

« *Mais tu as suffisamment prouvé, Méléto, que l'éducation de la jeunesse ne t'a jamais fort inquiété ; et tes discours viennent de faire paraître que tu ne t'es jamais occupé de la chose même pour laquelle tu me poursuis.* »<sup>504</sup>. Socrate juge sévèrement la performance de son accusateur, mais la critique ne s'arrête pas à la personne, puisque la cité est coupable d'avoir favorisé ce type de discours. Ici, ce que pointe du doigt le philosophe, c'est que le fait d'appartenir à la minorité est plutôt un bon signe, même si cela n'implique pas d'avoir à coup sûr raison. Le raisonnement est le suivant. Si la majorité est ignorante en architecture, en médecine, etc. alors cela signifie que le savoir n'est détenu que par une minorité. Nous savons que la démocratie s'entend sur le fait que l'on doit faire une exception à la règle pour ce qui est de la justice. Mais ce n'est pas parce que la cité a déclaré que tout le monde était compétent en ce domaine que c'est effectivement le cas. Et c'est ce hiatus entre la prétention d'un régime politique et la réalité effective que Socrate met en exergue au travers du procès des généraux athéniens de la bataille des Arginuses, ainsi que celui s'étant déroulé durant la dictature des Trente (32b-d).

En ces occasions, nous notèrent que dans ces deux cas de figures, la majorité avait mal jugé parce qu'elle était rivée à l'actualité, et ce puisqu'avec du recul elle se rendit compte qu'elle s'était fourvoyée. Et si les gens s'étaient trompés, c'est parce qu'il avait raisonné sous le coup de l'émotion. Il ne sera pas fait le reproche d'être traversé par des émotions. C'est humain, et nous ne saurions avancer en reniant notre nature. La colère et la tristesse sont des caractéristiques qui en tant que telles nous définissent. Ne pas avoir récupéré les corps, alors que cet acte relève de la plus grande importance dans le culte des ancêtres avaient suscité à bon droit des sentiments hostiles à l'endroit des responsables. On peut aussi comprendre la peur qu'avait su insinuer la dictature des Trente. Si seulement tout le monde avait fauté, on pourrait donc mettre l'erreur sur le compte de notre nature. Le problème, c'est qu'un homme avait su se dresser contre le peuple, et avait averti du caractère inique de ces décisions. Si le philosophe avait pu savoir, cela implique le fait que la décision juste était déductible.

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, 22a.

<sup>504</sup> *Ibid.*, 25c.

Mais pour cela fallait-il encore savoir définir correctement ce qu'était le bien, ou encore la nature humaine, etc. Ce qui, nous le savons, n'était du domaine du possible qu'à compter du moment où votre âme commandait au corps sans prendre conseil auprès de ce dernier. C'est ce que le philosophe avait compris. Et c'était là le principe moral et épistémologique qu'il ne cessait d'appliquer, ce qu'il s'évertuait à enseigner à ses concitoyens. Alors si Socrate de par le passé a su avoir raison contre tous, comment pourrait-il avoir tort en étant de l'aveu même de son accusateur encore minoritaire ? Au vu du nombre d'erreurs commises par la majorité dans le passé, il serait plutôt de bon ton d'être en délicatesse dans pareil système. Ce qui est assuré en tout cas, c'est que le discours de Méléto est infirmé par les faits. Non, il n'est pas *vrai qu'un seul les corrompe et que tous les autres leurs soient utiles*. Dans ce cadre, nous comprenons que contre la logique et les faits, c'est l'attitude précise du philosophe qui aurait dû le laver de tous les soupçons qui lui valaient ce procès. Et que partant de là, nous tenons que *l'incrimination du physicien définissait la démocratie* en tant que système défectueux, d'abord en raison de son dévoiement des institutions judiciaires, ainsi qu'en raison de l'ignorance dont celle-ci faisait preuve en général.

« (...) : tu cohabites avec l'ignorance la plus extrême. Ce sont ton propre discours et toi-même qui t'accusent. C'est pourquoi tu te précipites vers la politique avant d'être éduqué. Tu n'es pas le seul à souffrir de ce mal, mais c'est le cas de la plupart de ceux qui gèrent les affaires de la cité, sauf quelques-uns et peut être ton tuteur Périclès. »<sup>505</sup>

« Car pour bien juger il faut, je pense, juger sur la science, et non sur le nombre (Επιστήμη γὰρ οἶμαι δεῖ κρίνεσθαι ἄλλ' οὐ πλῆθει τὸ μέλλον καλῶς κριθήσεσθαι.). »<sup>506</sup>

« Mais quant au reste aussi, Criton, pour ne pas passer tout en revue, est-ce qu'il n'en va pas de même ? Je veux dire, au sujet du juste et de l'injuste, du laid et du beau, du bon et du mauvais, dont nous délibérons maintenant, est-ce que nous devons suivre et craindre l'opinion du grand nombre ou celle uniquement de l'homme qui (πότερον τῆ τῶν πολλῶν δόξει δεῖ ἡμᾶς ἔπεσθαι καὶ φοβεῖσθαι αὐτήν ἢ τῆ τοῦ ἐνόου), supposons-le, s'y connaît (εἴ τις ἐστιν ἐπαῖων), et devant qui il faut rougir et être dans la crainte plus que devant tous les autres ensemble (ὄν δεῖ καὶ αἰσχύνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ σύμπαντας τοὺς ἄλλους) ? »<sup>507</sup>

<sup>505</sup> *Alcibiade*, 118b-c, traduction Chantal Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>506</sup> *Lachès*, 184e, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>507</sup> *Criton*, 47c-d, traduction Renée et Bernard Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

La critique de la cité démocratique est frontale, puisque ce qui est attaqué par le philosophe c'est le mode de scrutin. Pour le philosophe, le nombre de locuteurs adhérant à une position est une réponse étrangère à la considération de la nature des choses<sup>508</sup>. Le nombre de votant n'indique certainement pas la nature d'une chose, mais il signifie clairement celle d'une cité. Sachant que le propre de la masse en démocratie, c'est de se croire compétente, nous sommes fixés sur le type de régime auquel nous faisons face. Dans ce cadre, il est donc tenu que le nombre n'a pas valeur de vérité, et qu'emporter la décision n'implique pas que l'on ait eu raison, mais signale qu'on a su imposer sa définition des choses. Ce que le philosophe interroge, c'est l'exclusion de la politique du champ des techniques complexes par la cité démocratique. Car le principe entériné par ses partisans, n'est soutenu par aucune démonstration. Principe qui d'ailleurs au vu de ce que nous observons, c'est-à-dire tant au niveau des mœurs que de leurs conséquences, est pour le moins sujet à caution.

L'impasse de ce type de régime provient du fait qu'il est posé que la vertu est la caractéristique conférant au citoyen le droit de voter<sup>509</sup>, et de l'autre que celle-ci est l'apanage du grand nombre. Ce qui, nous le savons, est contredit par l'observation de la réalité. Alors comment le grand nombre peut s'imaginer ce qui n'est pas ? Est-ce que ceux à l'origine de ce système, se sont dit que la vertu est innée ? Si oui, on se demande pour quelle raison ils auraient eu alors besoin d'instaurer des lois ? En effet, si la justice était véritablement chevillée au corps de chacun, il n'y aurait aucune utilité à prescrire des règles, et encore moins à instituer des tribunaux. Car on conçoit bien que si tout le monde était vertueux, la cité serait un havre de paix ne nécessitant pas la coercition d'un appareil législatif.

Vu que c'est loin d'être le cas, est-ce qu'on doit au contraire tenir que la vertu découle de l'éducation, ou plus largement de la société dans laquelle évoluent les individus ? Et qu'il arrive que la programmation sociale mise en place pour former de bons citoyens échoue à l'occasion pour des raisons qui restent à déterminer ? Est-ce dû à la nature de l'individu ? Et

---

<sup>508</sup> « Il ne faut pas donc pas du tout, (...), nous préoccuper comme cela de ce que dira le grand nombre, mais de ce que nous dira le connaisseur du juste et de l'injuste (πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅτι ὁ ἐπαῖων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων), lui seul, et la vérité elle-même (ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια). » *Ibid.*, 48a-b.

<sup>509</sup> « Dois-je répartir ainsi la Justice et la Vergogne entre les hommes, ou dois-je la répartir entre tous ? Zeus répondit « Répartis-les entre tous, et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre y prenaient part, [...] » *Protagoras*, 322c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

si oui, en quoi varie-t-il ? Ou doit-on chercher la cause du côté de l'éducation proposée ? Dans cette dernière hypothèse, a-t-on des points de comparaisons avec d'autres cités pour l'affirmer ? Ou encore s'agit-il de la conjonction de facteurs personnels et sociaux ? Il est entendu qu'au cours du développement de la définition de la vertu, nous serons au moins fixés quant à la nature de l'interlocuteur, ainsi que celle du système dont il se prévaut<sup>510</sup>. Donc, lorsque Socrate obtient une définition de son accusateur, il ne dévoile pas seulement le degré de compétence d'un citoyen donné, mais la nature de la cité dans laquelle celui-ci se croit autorisé à s'exprimer. Ce qui par là même nous indique que la démocratie est une société non de type savant comme elle se complaît à le raconter, mais bien plutôt délirant.

Dans ce cadre, nous concevons que c'est la maladie de l'âme dont souffre la majorité qui lui permet de parler contre les faits, et d'ériger son principe constitutionnel en tant que vérité scientifique. Car en estimant que le ratio de personnes compétentes en politique est supérieur comparé aux autres techniques, le peuple ne se soucie guère de savoir s'il est fondé à raisonner de la sorte. Ce que le philosophe interroge, c'est l'exclusion de la politique du champ des techniques par les cités de ce type démotique. Car il apparaît très vite que si les qualités requises se transmettaient à la naissance, on ne s'encombrerait pas de l'éducation civique. C'est un point sur lequel l'ensemble s'accorde. Il y a bien eu trop d'exemples de descendants de personnages illustres qui se sont comportés lamentablement pour que l'on puisse s'imaginer que la vertu est héréditaire<sup>511</sup>. D'ailleurs, le Socrate de Xénophon n'hésite pas à souligner ce point à son adversaire afin de le décrédibiliser<sup>512</sup>. En effet, comment prétendre que l'on sait

---

<sup>510</sup> « Ménon – Es-tu à même, Socrate, de me dire, au sujet de la vertu, si c'est quelque chose qui s'enseigne ; ou bien, si, au lieu d'être quelque chose qui s'enseigne, elle est la matière d'un exercice ; ou bien si, au lieu d'être matière d'exercice ou d'enseignement, elle est chez les hommes un don naturel ; ou bien s'il y a quelque autre façon dont on l'acquière ? » *Ménon*, 70a, trad. Léon Robin et Joseph Moreau, Gallimard, 1999.

<sup>511</sup> « Anytos que voici est pour commencer, le fils d'un père aussi riche qu'industriel, Anthémion, (...) » *Ibid.*, 90a-b. Je cite la note de Léon Robin ; *Il est superflu d'observer qu'au qualités d'Anthémion correspondent les défauts de son détestable fils*. « (...), les plus savants et les meilleurs de nos concitoyens se révèlent incapables de transmettre aux autres la vertu qu'ils possèdent ; c'est ainsi que Périclès, qui est père des jeunes hommes que voici, (...), pour ce qui touche au savoir qui lui est propre, il ne les a ni éduqués lui-même ni confiés à un autre, mais ils évoluent seuls, [...]. Et je peux te citer l'exemple de mille autres hommes de valeurs, qui n'ont jamais amélioré personne, que ce soit parmi leurs familiers, ou parmi les étrangers. » *Protagoras*, 319e-320b, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997. Voir la note 83. « Socrate – Eh bien, peux-tu me dire qui Périclès a rendu savant, à commencer par ses fils ? Alcibiade – Quelle question Socrate, ses deux fils ont été stupides. » *Alcibiade*, 118d-e, traduction C. Marbœuf et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.

<sup>512</sup> « Je me suis trouvé jadis quelques instants avec le fils d'Anytos, et il me parut avoir une âme qui ne manque pas d'énergie. Je prédis, en conséquence, que la condition servile où son père l'a placé, il n'y restera point ; mais que faute d'un guide éclairé, il tombera dans quelque passion honteuse et roulera bien loin dans la perversité. » En parlant ainsi, Socrate ne se trompa point. Le jeune homme s'étant adonné au vin, (...), et devint incapable de rien faire d'utile à l'État, à ses amis, et à lui-même. Quant à lui Anytos, la mauvaise éducation de son fils et sa propre ignorance ont rendu, maintenant même qu'il n'est plus, son souvenir odieux. » Xénophon, *Apologie*, 30-31, traduction Eugène Talbot.

qui pervertit la jeunesse quand soi-même on a été incapable d'éduquer correctement son propre enfant ? Reste l'éducation comme vecteur pour transmettre la caractéristique. Et cela paraîtra d'autant plus étrange que la foule déroge à sa propre logique. Si cela s'enseigne, c'est que c'est une technique<sup>513</sup>. Après, si l'on considère que chaque technique est si complexe, qu'elle nécessite d'en être le spécialiste pour *pouvoir* en parler, de par ce fait, elle ne saurait être maîtrisée par une large fraction de la cité. Comment dans ce cas la politique, soit la technique *ordonnant* l'ensemble des techniques, et par extension tous les techniciens, pourrait être si commune, alors qu'elle est de loin la plus complexe ?

Ce que Socrate met sur la place publique, c'est l'aveuglement volontaire du peuple sur sa nature, soit celle d'une masse ignorante, ainsi que le décalage entre ses prétentions et la réalité effective. Et c'est en ce sens que l'impasse dans laquelle est tombé Méléto est la preuve du délire collectif d'Athènes. Car lorsque l'accusateur du philosophe en vient à soutenir que ce dernier est le seul à corrompre la jeunesse, il n'espère pas seulement accabler un homme, car il s'imagine dans le même temps décharger la cité de ses responsabilités. Sous sa perspective, il est entendu que les conséquences désastreuses ne découleraient pas des mauvaises décisions prises par le grand nombre, mais d'un dissident. Reste que si les décisions dépendent de la volonté de la majorité, on se demande comment on pourrait impliquer un homme minoritaire. S'il s'agit de pointer l'influence qu'a pu avoir cet homme sur une partie de la jeunesse, là encore on se demande comment à lui seul, il aurait pu occasionner autant de dégâts. Et ce puisqu'en dernier ressort, c'est une foule auréolée de sa science qui a déterminé quelle direction il fallait prendre. L'affirmation tenant que la majorité sait ce qu'elle entreprend, et qu'il est donné à tous sauf un homme d'améliorer la jeunesse est contredite par les faits, et en l'état ne peut être soutenue par une personne sensée.

Dans ce contexte, il faut saisir la contradiction comme le seul moyen pour le délirant de conserver sa cohérence interne. Certes, il dément une position que par ailleurs celui-ci affirme sur un plan rhétorique, ou encore logique. Reste qu'il est fidèle à lui-même puisque sa priorité, c'est le plaisir. L'ignorant par définition ne se préoccupe pas d'avoir raison. Donc, lorsque celui-ci décide que la majorité est compétente dans la matière la plus grave, ce qui est mani-

---

<sup>513</sup> « (...), il est difficile de soutenir, à propos de quelque objet d'étude que ce soit, qu'il ne faut pas l'apprendre, car il semble bon de savoir toutes choses. (...), si c'est bien un objet d'étude, comme le prétendent ceux qui l'enseignent, (...), il faut s'en instruire. Mais si ce n'est pas un objet d'étude et que nous abusent complètement ceux qui s'engagent à nous l'enseigner, (...), qu'avons-nous alors besoin de nous instruire ? » *Lachès*, 182d-e, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

feste, c'est qu'il s'arrange avec la réalité. Et que sa variation sur la proportion de compétents dans la cité ne vaut ici que par ce qu'elle révèle, soit la hiérarchisation de son âme. Il faut se souvenir que le plaisir est le moteur de la décision chez le grand nombre dont Mélétos est le représentant. Ce qui importe pour ce type d'individu, c'est avant tout de préserver à l'aide de discours fallacieux son rapport psychique aux choses. Je dois justifier de mes actes de sorte que ces derniers soient interprétables favorablement. Si j'estime qu'à tel moment, il est avantageux d'arguer qu'une minorité est experte, je le soutiendrai. Si à un autre, j'évalue que cela me profite, je peux tout autant affirmer que la majorité en sait plus que lesdits savants pour discerner lequel d'entre eux est le meilleur.

Ce qui importe au locuteur, c'est de conserver un rapport plaisant aux choses. Et sous cet angle, bien que la contradiction avec les propos, ainsi que les faits apparaissent au grand jour, la parole de l'ignorant est raccord avec son délire. Au fond, le discours public de l'ignorant ne *varie* que pour permettre au plaisir de persister. Ainsi, quand je suis en danger, là je cours auprès du capitaine en pleine tempête, ou encore vers le médecin quand je suis à l'article de la mort. Et lorsque j'ai un besoin quelconque à satisfaire, je me tourne vers l'artisan qui s'y connaît en la matière. De même, quand le peuple se réunit, je me sens fondé à décider entre les experts lequel on doit écouter, alors que je sais que je n'y connais pertinemment rien, parce que c'est mon intérêt actuellement de croire en mon importance. Ainsi, j'use de la connaissance quand et comme cela me convient. Il suffit de lire Thucydide pour être fixé sur ce qui motive les décisions politiques lorsqu'il s'agit de partir à la guerre. Les considérations stratégiques passent trop souvent au second plan, pour être supplantées par d'autres ayant trait à la vengeance, aux richesses, etc. La connaissance est dans ces cas tout simplement négligée, il ne s'agit pas de tendre vers le divin, mais de satisfaire à ce qui se présente sur le court terme. La parole servant à dissimuler la réalité, la contradiction rhétorique n'est pas ce qui nous inquiète. Ici, l'impasse n'est qu'un symptôme, et non la cause de la maladie de l'âme.

Le second *ελεγχος* va nous poser la question de la cohérence entre la prétention démotique et les faits. Là, il ne s'agira pas de comparer le citoyen lambda à *l'étranger*, et ce car il pourra toujours être dit que la vision morale du philosophe est par trop excluante. Et ce puisque l'on demande aux gens d'accomplir ce qui, en raison de leur propre nature, n'est pas en leur pouvoir. Depuis le début, nous tenons que les divergences sont fonction des rapports aux choses. Sachant que pour concevoir la justice, ou encore se relater correctement à la réalité effective, il faudrait tout à la fois être un homme de bien, ainsi qu'un physicien, il apparaît que ce que

l'on reproche aux ignorants, serait alors dépourvu de sens. Ce serait comme demander à un homme de s'envoler au prétexte que l'on a vu un oiseau le faire. Sauf que les différences dont nous parlons pour commencer ne sont pas d'ordre anatomique, parce qu'il est donné au délirant de recouvrer la raison. C'est là une question de volonté à s'appliquer une fois que l'on a été éclairé. La prochaine impasse a cela d'intrigant, qu'elle met l'ignorant à son aise, et ce en se fondant sur ses propres critères. Ce qui va détonner à la fin, c'est de découvrir que même à ses propres yeux, il est *incapable* d'achever ce qu'il raconte.

Nous partons du fait que la majorité privilégie ce qui lui fait plaisir, et que l'homme de bien évite ce qui pourrait nuire à son âme. Sous cet angle, nous conviendrons qu'éviter de fréquenter une personne mauvaise entre sous l'acceptation que se font les deux d'une conduite juste. « *Est-ce qu'il vaut mieux habiter parmi les concitoyens honnêtes, ou malhonnêtes ?* (πότερόν ἐστὶν οἰκεῖν ἄμεινον ἐν πολίταις χρηστοῖς ἢ πονηροῖς ; ) »<sup>514</sup>. Ici, l'approche est subtile en ce qu'elle respecte la conception que se fait le peuple de la justice<sup>515</sup>. En effet, pour le grand nombre *agir bien* n'implique pas forcément d'accomplir une action louable. Peuvent être acceptés des comportements agressifs, voir cruels du moment que c'est du domaine de l'*acceptable*. Ce point avait déjà été évoqué, lorsqu'il s'agissait de comprendre ce que signifiait le fait de préférer subir une injustice plutôt que la commettre, et ce fut là l'occasion de déconnecter le vivant de l'éthique. Ainsi, tandis que Gorgias croyait l'emporter sur Socrate, le philosophe fit remarquer au sophiste que tout le long de la conversation, celui-ci se trompait en fait de combat. Car c'est la préservation de l'âme qui prévaut, puisque la satisfaction du corps n'est pas la finalité de l'acte juste. Et dans ce schème, il avait été noté que la position de l'homme le plus menacé en démocratie était à contre-courant pour l'époque, et ce même dans le cercle des hommes de raison<sup>516</sup>.

<sup>514</sup> *Apologie de Socrate*, 25c, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>515</sup> « Socrate – Mais alors, à des ennemis, faut-il leur rendre ce que par hasard on leur devrait ? Thrasymaque – Oui, absolument, (...), en tout cas ce qui leur est dû ; or, ce qu'on doit à un ennemi, je pense, en tout cas ce qu'un ennemi doit à son ennemi, c'est ce qui lui convient du mal. » *République*, I, 332b, trad. G. Leroux, Flammarion, Paris, 2002. « Calliclès – L'homme qui se trouve dans la situation de devoir subir une injustice n'est pas un homme, c'est un esclave, (...), ce sont les faibles, la masse des gens, qui établissent les lois, (...). C'est donc en fonction d'eux-mêmes et de leur intérêt personnel que les faibles font les lois, (...). » *Gorgias*, 483b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>516</sup> « Nuire à son ennemi dans toute la mesure permise par la loi publique est chose non seulement tolérée, mais glorifiée dans la morale grecque. C'est un sentiment omniprésent. Solon, aspirant à « une bonne réputation chez tous les hommes », demande dans sa prière de pouvoir être « doux à ses amis, dur à ses ennemis. » G. Vlastos, *Socrate – Ironie et philosophie morale*, Chap. 4. *Le refus socratique de la loi du talion* trad. C. Dalimier, Aubier, Paris, 1994, p. 250. « Le Socrate de Xénophon souscrit sans réserve à l'adage : « Traite bien tes amis, maltraite tes ennemis », que le Socrate de Platon rejette catégoriquement, au point qu'il fait de ce rejet la pierre de touche lui permettant de savoir si quelqu'un est préparé ou non à affronter avec lui « la plupart des gens ». Ibid., *Notes complémentaires*, 7.1 *Platon contre Xénophon sur le rejet socratique de la loi du talion*, p. 404.



Quand il était donc apparu que la définition que se faisait la majorité de la justice ne renvoyait pas à un amour inconditionnel du bien, mais à la satisfaction du plaisir, il avait été noté que si ce dernier ne pouvait être obtenu, de deux maux l'ignorant choisissait le moindre. C'est la fausse doxa qui fait la loi. « *N'est-ce pas que les gens malhonnêtes font du mal à ceux qui leur sont continuellement très proches* (Οὐχ οἱ μὲν πονηροὶ κακὸν τι ἐργάζονται τοὺς αἰεὶ ἐγγυτάτω αὐτῶν ὄντας) *alors que les bons leur font du bien* (οἱ δ' ἀγαθοὶ ἀγαθὸν τι) ? *Tout à fait.* (...) *Y a-t-il un homme qui veuille être lésé plutôt qu'aidé par son entourage* (Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ὑπὸ τῶν συνόντων βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι) ? – *Non bien sûr.* ». Méléto vient de poser A. Soit sa définition du bien. Ensuite, nous avons une incise qui conduira à une autre passe. Là, il s'agit de traiter de la prétendue impiété de l'accusé. Encore après, le philosophe justifie tant de l'importance de son activité, que de la publication de sa recherche. Malgré les conséquences, il soutient que dire vrai en vaut la peine. Et en parlant de la sorte, qui plus est en pareilles circonstances, le physicien démontre concrètement ce qu'il valorise, soit son âme<sup>517</sup>. L'ελεγχος s'initiant par la définition de l'homme nuisible au 25c, interrompue au 26a et reprenant au 33c se conclut ainsi :

« Voilà la vérité, Athéniens, et aussi bien elle est facilement vérifiable (καὶ ἀληθῆ ἐστὶν καὶ εὐέλεγκτα). Car si vraiment il y a des jeunes que je suis en train de corrompre, et qu'ils s'en trouvent qui aient déjà été corrompus (Εἰ γὰρ δὴ ἔγωγε τῶν νέων τοὺς μὲν διαφθείρω τοὺς δὲ διέφθορα), il aurait fallu, je suppose, que certains d'entre eux, (...), aient reconnu que dans leur jeunesse je leur ai donné quelques fois de mauvais conseils (ἔγνωσαν ὅτι νέοις οὖσιν αὐτοῖς ἐγὼ κακὸν πώποτε τι συνεβούλευσα), et qu'aujourd'hui ils montent à la tribune pour m'accuser et me punir (αὐτοὺς ἀναβαίνοντας ἐμοῦ κατηγορεῖν καὶ τιμωρεῖσθαι) ; soit que, (...), certains de leur proches, (...), en admettant que ces proches aient vraiment subi un dommage par ma faute, s'en souviennent et m'en punissent. D'ailleurs, de ceux-là, il y en a beaucoup que je vois présents ici même, (...), dont il aurait fallu que Méléto dans son propre discours produise un comme témoin (ὄν τινα ἐχρῆν μάλιστα μὲν ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ παρασχέσθαι Μέλητον μάρτυρα) : s'il a oublié d'ailleurs à ce moment-là, qu'il le produise

<sup>517</sup> « Et alors, tu ne rougis pas, Socrate, de t'être engagé dans des occupations telles qu'elles te font courir un risque de mort ? [...], il faut, à mon avis, se tenir ferme et affronter le danger, en ne prenant rien en compte, ni la mort ni rien d'autre au regard du déshonneur » *Apologie de Socrate*, 28b-d, traduction Renée et Bernard Pietre, Librairie Générale Française, 1992.

maintenant, j'y consens, et qu'il dise s'il a un argument de ce genre (αὶ λεγέτω εἴ τι ἔχει τοιοῦτον.) »<sup>518</sup>

Socrate s'est distingué de la foule non seulement par son discours, mais par son attitude durant son procès. En effet, il ne pouvait adopter les stratagèmes qu'il reprochait à la majorité pour éviter une condamnation. Ce qui lui importait, c'est d'être fidèle à ses principes, non de faire plaisir à l'Héliée. Partant de là, il s'interdisait de jouer la comédie, ou de faire témoigner des gens supposés vertueux pour attester de sa qualité de bon citoyen. Ce n'est pas seulement une question d'éthique. S'il avait recouru à ces pseudo-preuves, il aurait bafoué ce qu'il tenait pour vrai sur la différence entre science et sensation, ou sur la prévalence de l'âme par rapport au corps. Le moyen ne justifiait pas la fin à compter du moment où cela aurait signifié désavouer ce qu'il professait. Il n'avait pas risqué de dire la vérité pour ensuite se parjurer. C'eût été se contredire. Il ne manque pas de sel de voir Socrate inviter son accusateur à recourir aux témoignages de ses proches pour l'enfoncer, alors qu'il n'a pas fait appel à eux pour se défendre. Ne nous y trompons pas, le philosophe ne fait pas là œuvre de charité, c'est la fin du cheminement, nous avons *non-A*.

Si nous nous en tenons à ce qu'impliquait *A*, soit éviter de fréquenter une personne nuisible, il est entendu que ni le philosophe, et encore moins l'ignorant désiraient enfreindre cette règle. Donc toute personne sensée tendra d'une part à l'éviter un citoyen injuste, et d'autre part à le signaler en tant que tel. Ici, nous reconnâtrons donc pareil individu au travers de la réaction du corps social. Le mauvais est celui qui est rejeté, car il est perçu par tous en tant que nuisance. Après, nous convenons avec Méléto que si Socrate est sur le banc des accusés, c'est qu'à ses yeux ce dernier correspond à la définition que ce premier se fait du *πονηρός*<sup>519</sup>. Partant de là, si le physicien avait un tant soit peu correspondu aux critères de son accusateur, nul doute que quelqu'un l'aurait dénoncé. Tenant finalement que Socrate n'est pas une personne mauvaise, reste l'autre possibilité offerte au départ de l'arbre logique (*χρηστοῖς ἢ πονηροῖς*) 25c. Socrate serait alors une personne de bien. Et en l'espèce, ce qui en atteste, c'est que les constatations à son sujet correspondent à la définition sociale du citoyen que Méléto se fait sûrement de *χρηστός*<sup>520</sup>. En effet, si celui-ci admet que le citoyen qualifié de *πονηρός* est de nature opposée à celle du *χρηστός*, il en suit que si le premier était rejeté, la compagnie du

<sup>518</sup> *Ibid.*, 33e-34a.

<sup>519</sup> *Πονηρός* 1°) adj. a) « défectueux » ; b) « pervers » ; c) « socialement inférieur » ; 2°) subst. « méchant ». *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Edouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 432.

<sup>520</sup> *ρηστός* « de bon service, bon » 1°) adj. a) personnes ; b) choses. *Ibid.*, p. 568.

second devait être au contraire recherchée. Si nous pouvions observer que c'est effectivement le cas, et que la compagnie du philosophe est désirée en raison de sa nature, qualifier Socrate de mauvaise personne ne tiendrait plus.

« Et la preuve que je n'ai pas perdu ma peine, ne la voyez-vous pas dans la préférence que m'ont accordé sur tous les autres tant de citoyens épris de la vertu (Ὡς δὲ οὐ μάτην ἐπόνουν οὐ δοκεῖ ὑμῖν καὶ τὰδε τεκμήρια εἶναι, τὸ πολλοὺς μὲν πολίτας τῶν ἀρετῆς ἐφιεμένων), tant d'étrangers même (πολλοὺς δὲ ξένων), fidèles à mes leçons (ἐκ πάντων προαιρεῖσθαι ἐμοὶ ξυνεῖναι) ? Par quel motif (ἐκείνου δὲ τί φήσομεν αἴτιον εἶναι), quand chacun sait que je n'ai pas de quoi rendre (τοῦ πάντας εἰδέναι ὅτι ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἔχοιμι χρήματα ἀντιδίδοναι), et par quel motif expliquer cet empressement à me faire des présents (ὁμῶς πολλοὺς ἐπιθυμεῖν ἐμοὶ τι δωρεῖσθαι;) ? »<sup>521</sup>

Dans le monde à l'envers des délirants, il est posé que la vertu se reconnaît à des signes qui flattent les sens. La richesse, le succès politique entreraient dans la définition que se fait le grand nombre de ce terme, car celui-ci estime que ces choses résultent d'une attitude convenable. C'est, nous le savons, aussi faux que de s'imaginer qu'un verdict attesterait à lui seul de l'innocence d'un homme. La condamnation ou l'acquittement indiquent sûrement l'assentiment d'une majorité, ainsi que la nature de cette dernière, mais non automatiquement celle de l'intéressé évalué de la sorte. Pour cela, il faudrait que le tribunal soit composé de gens justes et compétents. Ici, le sage reprend à son propre compte les valeurs de la majorité afin de rendre manifeste l'impasse dans laquelle celle-ci se trouve.

Précédemment, nous avons compris que si la foule recourt à la violence pour pressuriser le philosophe, c'est que bien que notant une différence de nature, celle-ci ne conçoit pas que les menaces sont inopérantes sur ce genre d'homme. Supposant par défaut que tout le monde doit fonctionner comme lui, soit avoir le même rapport aux choses, l'ignorant pourrait supposer que des gens fréquentaient Socrate dans l'attente d'une récompense<sup>522</sup>. Ce serait un moyen de continuer de soutenir que personne ne veut fréquenter le philosophe parce qu'il est mauvais, mais que certains font un effort, parce qu'en retour ils savent qu'ils obtiendront un certain avantage. Là, le philosophe décharge cette hypothèse en exposant qu'il n'y a rien à espérer de lui en ce domaine, en tout cas pas pour ce qui est des bienfaits matériels. Ce qui dans le même

<sup>521</sup> Xénophon, *Apologie de Xénophon*, 17.

<sup>522</sup> Ἀρετή : 1° « qualité, perfection » ; 2° « mérite » ; 3° « courage » ; 4° « vertu ». *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Edouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p.73.

temps élimine les réserves qu'il pourrait y avoir au sujet de son dernier argument. Soit celui pointant du doigt qu'un assez grand nombre de personnes appréciaient sa parole, pour que l'on sache qu'il n'était pas un *πονηρός*. Et partant de là, nous irons même jusqu'à soutenir que l'accusé est un citoyen que l'on qualifierait volontiers de fréquentable.

La réfutation chez Socrate n'est pas en premier lieu d'ordre rhétorique, mais ressort plutôt de la physique. Car ce qui importe, ce n'est pas tant de faire observer à une personne qu'elle tient des propos contradictoires, que de noter qu'il n'y a aucun rapport entre ce que cette dernière dit, et ce qu'elle fait. Ici, le physicien l'emportera encore et encore sur le sophiste, car il est difficile de nier la réalité effective. La foule prétend être omnisciente, le philosophe lui rappelle ses égarements, et ce sous différents types de régimes politiques. Mettant ainsi en exergue que le problème n'est clairement pas de nature constitutionnelle. Ce sont les âmes, soit la façon dont les citoyens ordonnent les choses, qui condamnent ceux-ci à concevoir les choses de travers. Et de la sorte, il est entendu que si les gens évaluent le monde à l'aune de leur envie, ils ne pourront qu'aller de déception en déception.

Car les délirants auront bien beau se mentir, leur discours ne changeront rien à la réalité. Des actions peu avisées entraînent inmanquablement des catastrophes. Et s'il y a du plaisir à retirer de pareille conduite à risque, il n'excèdera pas le temps de la satisfaction, soit celui de l'écoute d'un discours mensonger. Les conséquences elles par contre perdureront. L'orateur est un tyran dans la cité parce qu'il sait comment manipuler des ignorants souffrant de la même pathologie<sup>523</sup>. Reste que confronté au réel, il retrouve sa juste dimension. En l'espèce, celle d'un citoyen ne sachant pas plus ce dont il parle, que ce qu'il fait, et ce alors même qu'il s'imaginait tout maîtriser. Et sous cet angle, nous concevons que l'impasse de Méléto, et par extension de la démocratie, c'est de se croire autres que ce qu'ils sont.

« Clinias – Il semble bien que tu aies raison, Étranger, à en juger par ta façon de formuler les choses, et que tes explications soient conformes à la nature. »<sup>524</sup>

<sup>523</sup> « Et si tu crois que n'importe quel homme pourra t'enseigner l'art qui fera de toi un homme plein de pouvoir dans ta propre cité sans que tu aies pour cela à ressembler au régime politique en vigueur, que tu sois meilleur ou pire que lui, j'ai l'impression, Calliclès, que, si tu crois cela, tu te trompes ! Car ce n'est pas par imitation qu'on peut ressembler à ce gouvernement, c'est par nature, (...). » *Gorgias*, 513b, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1993.

<sup>524</sup> *Les Lois*, 818e, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

L'enjeu de ce procès est allé bien plus loin que la simple confrontation des discours fallacieux aux faits. Si on se met à la hauteur d'Athènes pour observer cette lutte entre le philosophe et la majorité, on peut y voir un *ελεγχος* en soi. Car ces deux groupes formaient la contradiction que la cité ne pouvait soutenir sans effectuer le rejet de l'une des deux parties<sup>525</sup>. En effet, si les paroles étaient incompatibles tant sur un plan éthique, qu'épistémologique, il en suivait que cela rendait impossible sur le long cours la coexistence de citoyens aux natures si opposées. Dans ce schème, sachant que des personnes divergentes quant à la définition du bien s'accuseront réciproquement d'être iniques, nous nous attendons à ce que les uns requièrent forcément l'exil ou la condamnation des autres. Et pour ce qui est du politique, nous tablons que de même qu'un délirant ne voudra pas prêter attention à autre chose que ses doux rêves, un physicien ne saurait accorder à son vis-à-vis le moindre crédit pour décider de ce qu'il faut entreprendre, etc. Et sous cet angle, nous réalisons que nous étions déjà là en fait dans une impasse sociale qui se résolvait par l'instrumentalisation systématique de l'institution judiciaire par le groupe détenant le pouvoir politique.

Si le discours du physicien fut rejeté, c'est qu'il était insoutenable. Prendre en compte ce que le philosophe enseignait, cela aurait impliqué d'abandonner tout ce pour quoi les âmes démocratiques s'organisaient. En l'état, soit au vu de leur hiérarchisation chaotique, c'était impossible. L'ignorance entraînant des comportements dépravés, ainsi que des choix peu judicieux, plus le cycle de corruption était avancé, plus forte serait l'opposition. Si le cycle pris fin de façon si dramatique, c'est que la démocratie étant à elle-même sa propre contradiction, la seule existence du philosophe était la preuve manifeste du délire collectif d'Athènes. Incapable de définir le bien, elle ne pouvait pas assurer la justice, incapable de différencier ses désirs de la réalité, elle ne pouvait pas plus se gouverner. Et de la sorte, nous soutenons que si Socrate a été condamné, c'est en raison d'un discours irréfutable par ses détracteurs. Choisisant la licence plutôt que la liberté, les Athéniens se résolurent à l'éliminer. Avec le recul nécessaire, ce verdict apparaît ne pas être la défaite de la philosophie, mais plutôt celle de la démocratie. Car ce qui reste, ce sont les discours d'un homme de bien et de science se rapportant humblement aux faits. Discours qui ont survécu jusqu'à nous, parce que contrairement aux calomnies qui

---

<sup>525</sup> « L'ennuyeux dans la coercition par la raison, (...), c'est que seulement le un petit nombre y est soumis, si bien que surgit le problème de savoir comment s'assurer que le grand nombre, les gens qui dans leur multitude même constituent le corps politique peuvent être soumis à la même vérité. [...] C'est la difficulté centrale de la philosophie politique de Platon, et c'est resté une aporie de toutes les tentatives pour établir une tyrannie de la raison. » Hannah Arendt, *La crise de la culture, Qu'est-ce que l'autorité ?* trad. P. Lévy, Gallimard, 1972, p. 142.

ont conduit à ce procès, ils n'étaient pas des commentaires sur le ressenti de l'actualité, mais un effort sincère pour approcher la vérité.

### Conclusion

Nous avons commencé en nous interrogeant sur deux possibilités : la première relative à la fréquence du rejet du discours philosophique en démocratie, la seconde portant sur la capacité à anticiper ce qui semble de prime abord imprévisible, soit les affaires humaines. Nous avons alors introduit le concept de nature en le rattachant aux contraintes propres aux constitutions des êtres. Un homme, un poisson, un oiseau, etc., ne peuvent accomplir qu'un nombre limité d'actes en raison des spécificités de leur organisme et de leur environnement. Nous pouvions opérer la distinction à l'intérieur d'une même espèce, ainsi un philosophe, ou encore un sophiste pourront entreprendre ce dont sera incapable un citoyen lambda à cause de la connaissance que les deux premiers ont de la nature humaine. Et un philosophe ne pourra pas tenir le discours d'un orateur parce que le premier est bridé par son éthique, etc. Dans ce cadre, connaître la nature d'une chose, c'est savoir en quoi sa puissance est relative<sup>526</sup>.

Dans un second temps, ce qu'il nous fallait alors, c'est comprendre quels facteurs entraient en ligne de compte pour justifier de ces différences de potentiel. Autant pour les autres animaux, nous pouvions expliquer les écarts de performances en pointant leurs anatomies respectives, autant pour des citoyens les éléments pour arguer des incapacités, ou des pouvoirs exceptionnels, les choses étaient loin d'être données. L'éducation ne pouvait être la seule réponse, car nous observions que ce point commun entre le philosophe et le sophiste accentuait le contraste entre eux. Ainsi, nous avions un philosophe inquiet de la façon dont les âmes pâtiennent des discours, et un sophiste conscient dudit tropisme, mais trop heureux de pouvoir profiter de la situation, etc. De plus, à la difficulté de cerner ce qui induisait la divergence, s'ajoutait celle de catégoriser des gens qui peu ou prou tenaient un discours identique. Car à y bien regarder dans le cas qui nous occupait, en l'espèce le procès de Socrate, chaque partie prétend incarner la justice, avec d'une part le philosophe clamant son innocence, et d'une autre Méléto dont l'accusation suppose *a minima* qu'à ses yeux il respecte la loi.

Un point de sortie a été trouvé en appréciant le discours non plus seulement sous son seul aspect énonciatif, mais aussi de façon plus globale, et ce en intégrant une dimension psychique,

---

<sup>526</sup> « L'Étranger – Je dis que ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir – (...) – tout cela, je dis, existe réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance. » *Le Sophiste*, 247d-e, trad. Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993.

puis une autre effective en contexte : (Penser *A* + Dire *A* + Faire *A*). Dès lors que la conjonction est vraie, nous parlions d'accord dorien, ce qui nous donnait là un moyen objectif de ranger les gens selon que le résultat s'avère positif ou négatif<sup>527</sup>. Il est néanmoins rapidement apparu que ce dernier critère ne semblait pas assez significatif pour discerner les natures des citoyens. En effet, tous les interlocuteurs étant supposés penser ce qu'ils disent et tenir leurs engagements, sans quoi le langage perdrait son utilité ainsi que sa finalité, par définition chaque parole est censée produire un accord dorien. Et posant que personne ne peut s'afficher autrement que juste sous peine d'être exclu de la cité, il semblait même absurde continuer de recourir à la parole pour spécifier les individus<sup>528</sup>.

Il nous a fallu préciser qu'il s'agissait là de ce qui est attendu de tout un chacun, de ce qui devrait être la règle, et non la norme, et que la population était bien consciente que la parole de certains pouvait avoir un caractère déceptif. Nous avons même émis l'hypothèse que les serments sont des protocoles permettant d'assurer à une personne que son interlocuteur veuille bien ce qu'il lui dit, et que ce dernier achèvera ce qu'il a promis. Conscients que la cité exerce une forte pression sociale sur les individus, il nous fallait donc un étalonnage plus restrictif afin de reconnaître quelles attitudes sont véritablement nobles, et quelles autres ne sont que façades. Et pour ce faire, nous avons estimé qu'une parole ne vaudrait effectivement que dans la mesure où le citoyen démontre son attachement à ce qu'il énonce en condition de stress (procès, guerre). De la sorte, nous opposerions un citoyen qui respecte superficiellement la loi à un autre qui l'honore parce qu'il est simplement convaincu que c'est la seule chose à faire indépendamment des conséquences pour sa personne. En résumé, son positionnement n'est pas un moyen, mais est à lui-même sa propre fin. Et dans ce cadre, nous ne saurions poser comme équivalent quelqu'un craignant une sanction, ou ne voyant que son intérêt, et un autre qui ne considérera que le fait de savoir si ce qu'il fait est bien ou mal.

Par exemple, nous voyons au travers du mythe de Gygès, ou de l'épisode de la peste à Athènes que les positions adoptées en public ne sont pas forcément celles qui sont souhaitées

---

<sup>527</sup> « (...), lorsque j'entends discuter au sujet de la vertu ou d'un savoir particulier, un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient, je me réjouis dans la mesure de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie qui règnent entre l'homme et son discours. Un pareil homme est à mon avis un musicien accompli, celui qui produit le plus bel accord, non pas sur une lyre, (...), mais dans les faits sur sa propre vie, en faisant accorder ses paroles avec ses actes selon le mode authentiquement dorien ; (...). » *Lachès*, 188c-d, trad. Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>528</sup> « (...) ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la Justice. » *Protagoras*, 322c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.



en conscience. Ainsi, en observant qu'une personne maintient son affichage éthique en dépit des menaces, nous tenons que celle-ci privilégie son âme plutôt que son corps. Ce phénomène manifestait l'indice du rapport aux choses que nous cherchions à mettre en évidence. Et sous cet angle, la différence de nature entre les citoyens s'expliquait en tant qu'elle est relative à la polarisation de la psyché par la raison ou le plaisir, le plaisir s'entendant au sens large. De la sorte, quand la foule en colère juge collectivement les généraux de la bataille d'Arginus, et donc non conformément à la loi, nous tenons que le plaisir est ce qui motive l'infraction au droit, et ce car il y a là une forme de satisfaction. Attendu que la façon dont une personne hiérarchisait les choses nous indiquait médiatement sa polarisation, nous pouvions expliquer à l'aide d'une seule règle pour quelle raison il semble logique à Socrate de préférer subir une injustice que la commettre<sup>529</sup>, alors que pour Calliclès la même proposition n'est que pure folie<sup>530</sup>.

Ainsi, une personne donnant la prévalence à son âme sera tenue pour être de nature philosophique, tandis que pour une autre privilégiant son corps, nous poserons qu'elle sera une ignorante fondamentale. Il ne s'agit pas d'une lacune d'ordre intellectuel au sens où le monde serait bien trop complexe pour que l'individu puisse se le représenter correctement. Ce qui est en cause, c'est une incapacité de l'être à agir autrement en raison de sa nature. Ici, nous parlons d'un citoyen qui sciemment choisit d'adopter tel ou tel comportement, alors qu'il sait pertinemment que c'est mal. Et si ce dernier ignore délibérément la loi, c'est qu'il estime que son attitude lui sera plus profitable, ou moins nuisible. C'est être gouverné par le plaisir<sup>531</sup>. Nous ne soutenons pas pour autant que les gens agissent mal volontairement, nous soulignons juste que quoi qu'on leur dise, quoi qu'ils savent, ils se fourvoieront tant que leurs âmes seront sensibles aux conseils erratiques des sentiments et sourdes au commandement de la raison<sup>532</sup>. Sous cet angle, l'ignorance fondamentale se conçoit donc en tant qu'elle est un handi-

<sup>529</sup> « (...), vous êtes dans l'erreur, si vous croyez qu'un homme, qui vaut quelque chose, doit considérer les chances de la mort ou la vie, au lieu de chercher seulement dans toutes ses démarches, si ce qu'il fait est juste ou injuste, et si c'est l'action d'un homme de bien ou d'un méchant. » *Apologie*, 28b, trad. R. et B. Piètre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>530</sup> « Calliclès – Et moi, je n'aime pas beaucoup ce qu'a fait Polo quand il t'a concédé que commettre l'injustice est plus vilain que la subir. [...] L'homme qui se trouve en situation de devoir subir une injustice n'est pas un homme, c'est un esclave, pour qui mourir est mieux que vivre s'il n'est pas capable de porter assistance à lui-même, (...). » *Gorgias*, 482d-483b, trad. M. Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>531</sup> « (...) bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est le meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement, et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement affirment qu'ils se sont laissés vaincre par le plaisir, (...). » *Protagoras*, 352d-e, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>532</sup> « Appelez-vous ignorance le fait d'avoir une opinion fautive et de se tromper sur les affaires de grandes valeurs ? (...) De quoi s'agit-il donc, (...), sinon de ce que personne, volontairement, ne tend vers ce qui est

cap. Nous parlerons alors d'un biais cognitif, et une cité démotique se définira principalement par le fait que la majorité de ses résidents pâtissent dudit défaut.

Et si ce type de choix est autant plus critiquable pour un Socrate, c'est que bien que portant sur l'éthique, ce genre de réflexions exclut de leurs calculs la morale, alors même que le peuple s'imagine parler de justice, il ne fait qu'évoquer ce qui l'anime. Une fois mis en évidence le rapport de chacun aux choses, nous saisissons que les individus tout en prononçant les mêmes mots ne pouvaient décidément pas s'entendre, car ils ne parlaient pas au départ véritablement de la même chose. Autant le mot *justice* sert de paravent à des conduites iniques pour certains trop heureux que la majorité ne prête d'attention qu'à ce qu'ils racontent, autant pour le philosophe le même terme signifie pour lui s'engager totalement pour ce qu'il croit être bien. Ce qu'il nous fallait alors élucider, c'est comment une question purement éthique pouvait déboucher sur une autre d'ordre politique. En l'espèce, le rejet du philosophe de la cité.

Comprenant que les citoyens tendent à s'associer, ou à se dissocier, selon qu'ils perçoivent que leur interlocuteur est oui ou non polarisé à l'identique, nous tenions que plus les gens s'expriment, plus la cité tendra à se fracturer en groupes homogènes. La raison étant qu'une loi d'attraction-répulsion gouverne les relations interpersonnelles. Autant j'apprécierais une personne qui partage mes valeurs, autant je serais mal à l'aise ou hostile avec une autre qui attaquerait mes convictions profondes. Dans ce cadre, nous tenions que la logique présidant à ce type de choix part de la question de savoir si le vis-à-vis d'un interlocuteur entravera ou renforcera sa dynamique. Et ce parce que la diffusion d'idées ne va pas sans la transmission des comportements qui en sont la projection. Ainsi, nous posons que le discours d'un Socrate ne fait pas que contrarier les humeurs, puisque sa parole fait concrètement obstacle à ses adversaires. D'une part en éclairant le peuple sur la nature de la cité (ses résidents, ses dirigeants, leurs capacités, ainsi que leurs motivations respectives, etc.)<sup>533</sup>, et d'autre part en induisant des attitudes dissidentes<sup>534</sup>.

---

mauvais, et qu'il n'est pas, semble-t-il, dans la nature de l'homme de vouloir tendre vers ce qu'il pense être mauvais, au lieu de tendre vers ce qui est bon ; lorsqu'il est contraint de choisir entre deux maux, personne ne choisit le pire, s'il est en son pouvoir de choisir le moindre. » *Ibid.*, 358c-d. « Mais nous savons qu'ignorante, l'âme l'est tout à fait contre son gré. » *Le Sophiste*, 228c, trad. Nestor -L. Cordero, Flammarion, 1993.

<sup>533</sup> « Je soumetts donc mon homme à un examen complet – (...) : c'était un de nos hommes politiques. Il m'a semblé que cet homme paraissait sage aux autres, qui étaient nombreux, et surtout à lui-même, mais qu'en réalité il ne l'était pas. (...), c'est cela qui m'a valu la haine de ce personnage, ainsi qu'un grand nombre de ceux qui étaient présents. » *Apologie*, 21b-d, trad. R. et B. Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>534</sup> « (...), les jeunes gens qui spontanément me suivent, (...), se plaisent à m'entendre interroger les gens, et eux-

Et sous cet angle, nous comprenons que si le philosophe est rejeté par un type de régime, c'est que le premier en enseignant sur la nature de ce dernier initie à une certaine échelle une révolution systémique. Car une fois conscients des travers inhérents à la cité démotique, il est tenu qu'une fraction des résidents ne sauraient continuer à accepter que les choses demeurent en l'état. Certes, non en recourant à la violence, nous parlerons donc ici plutôt de défiance. Mais ne serait-ce qu'à basse intensité, nous concevons tout l'inconvénient qu'il devait y avoir pour les bénéficiaires de pareille politique de se voir montrés sous leur vrai jour. Soit celui de personnes injustes, incompetentes. Sans une réponse infirmant l'analyse de Socrate, cela impliquait pour les intéressés soit être condamnés, ou soit être dépossédés du pouvoir que leur conférait leur image. Si nous concevions dans le rejet du philosophe par la cité démotique une forme de *légitime* défense, c'est que pour les détracteurs de ce premier, il s'agissait d'assurer leur survie. En effet, une majorité de citoyens usant de la parole comme d'un anneau de Gygès, leur hostilité à l'endroit du physicien des âmes partait du fait que celui-ci rendait inopérants les artifices langagiers, et par là même les condamnait<sup>535</sup>.

Ainsi, nous tenons que lorsque les orateurs polarisés par leur plaisir se moquent du philosophe, ou encore médissent sur lui, ceux-ci ne font pas qu'altérer négativement son image auprès du grand nombre. Et ce parce que pareille stigmatisation n'a pas que des conséquences d'ordre vexatoire. Car diminuer le crédit d'une personne en dévaluant ses propos, c'est tout à la fois la rendre plus susceptible de se faire attaquer et amoindrir sa capacité à se défendre dans un milieu précis. Et sous cet angle, nous comprenons qu'il sera d'autant plus difficile à une personne de se défendre que sa représentation négative sera fixée de longue date chez ses concitoyens<sup>536</sup>. Dans ce contexte, il est tenu qu'une personne désignée de la sorte à la vindicte populaire aura le plus grand mal à se défaire d'accusations fallacieuses, et ce dès lors que le climat social lui est déjà défavorable. Qu'importe que le philosophe ne puisse être tenu comptable d'une situation qui résulte en fait des choix de la majorité. Car ce qui importe dans le

---

mêmes souvent m'imitent : ils entreprennent ensuite d'en interroger d'autres. Ce faisant je crois qu'ils découvrent à l'envi des gens qui croient savoir quelque chose mais ne savent que peu de chose ou même rien du tout : (...). » *Ibid.*, 23c-d.

<sup>535</sup> « Car ils n'aimeraient pas, je pense, dire la vérité ; qu'ils ont été démasqués en train de faire semblant de savoir alors qu'ils ne savent rien. » *Ibid.*, 23d.

<sup>536</sup> « (...), il n'est pas facile, dans un si court délai, de se délivrer de grandes calomnies. » *Ibid.* 37a-b. « Mais tu vois bien qu'il est nécessaire, Socrate de se soucier de l'opinion du grand nombre. Ce qui arrive aujourd'hui montre assez que le grand nombre est capable de produire des maux, et non des moindres, mais les plus grands qu'il se trouve, quand on est calomnié auprès de lui. » *Criton*, 44d, trad. R. et B. Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

discours de ses accusateurs, ce n'est pas la validité du propos, mais qu'il fasse plaisir au plus grand nombre.

Ici, il est posé qu'une vérité factuelle est échangée contre une autre psychique. Nous parlerons alors de délire collectif, car ce sont les sentiments et non la raison qui aiguillonnent les comportements individuels, et par extension la politique<sup>537</sup>. Dans un système où la quantité prévaut sur la qualité, où l'opinion non fondée rationnellement l'emporte sur l'épistémè, il est tenu que par défaut le philosophe a tort, et sera donc considéré comme responsable des maux qui affligent la population. Ainsi, la principale *vertu* de ces paroles mensongères, c'est de reconforter la majorité tout en la dédouanant de ses responsabilités, et ce alors qu'elle est la seule décisionnaire. Et dans ce schème, si la solution délirante *fonctionne* jusqu'à un certain niveau, c'est qu'haïr le philosophe, c'est se raconter des histoires sans avoir rien à changer à la politique et aux modes de vies.

Nous en avons l'exemple avec Socrate qui pour beaucoup était en partie responsable de la déroute athénienne lors de la guerre du Péloponnèse. Nous pourrions regarder comme cause, d'une part son discours clairement anti-démotique, et d'autre part ses fréquentations. Car quand bien même l'attitude pour le moins cavalière d'un Alcibiade n'est pas représentative du groupe qui suivait Socrate, le fait d'être associé à une élite qui par définition est opposée à la démocratie n'a pu jouer qu'en sa défaveur. Reste que le phénomène de rejet ne ressort pas tant des faits qu'on aurait pu lui reprocher, que des associations effectuées par le grand nombre. Il y a là surtout une forme de commodité à imputer les maux de la cité à un individu qui n'a pu influencer qu'à la marge le déroulé des événements. Commodité qui vaut en tant qu'elle permet d'éviter la remise en cause du système dans son entier. Dans ce cas, c'est l'anomalie qui fera donc les frais de cet arrangement avec les faits.

Et si ce type de discours n'a pas besoin de produire les résultats escomptés, ou d'être en adéquation avec la réalité, c'est que ce qui est demandé au sophiste, c'est de procurer du plaisir au moment de l'énonciation<sup>538</sup>. Et par conséquent, nous tiendrons que les gens n'ont que

---

<sup>537</sup> « Ainsi, quand l'âme s'oppose aux sciences, aux opinions, à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, je donne à cela le nom de folie ; (...). » *Les Lois*, 689b, trad. A. Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

<sup>538</sup> « L'Etranger – Divisons donc à son tour le genre des illusions, en deux. Théétète – Comment ? L'Etranger – D'une part, il y a celles qui sont produites par des instruments ; d'autre part, il y a celles dont l'instrument est la personne elle-même qui produit l'illusion. » *Le Sophiste*, 267a, trad. N. –L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993. « Socrate – La rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle ; (...), elle a découvert

l'illusion du choix, et ce puisqu'au fond ils ne saisissent même pas pour quelles raisons tel discours suscite leur adhésion, alors qu'un autre provoquera leur rejet. Dans ce schème, si l'ignorance cause autant de dommages, ce n'est pas seulement parce que le public n'est pas averti des mécanismes de la sophistique. Car ce n'est que dans la mesure où la foule méconnaît sa propre nature, que celle-ci pâtit des faux discours. Ainsi, nous conviendrons avec Platon que le plus grand des maux pour une cité, c'est l'ignorance<sup>539</sup>, et que pour y remédier, le seul véritable secours, c'est la philosophie<sup>540</sup>. Puisque ce qui participe de la dégénération des mœurs, et par extension menace la pérennité de l'ensemble, c'est une dynamique qui ne saurait être inversée que par l'enseignement des natures. Ce qu'il nous faut alors expliquer, c'est pourquoi celui qui est de la plus grande aide, est la personne qui est la moins audible.

Si le discours philosophique a un faible pouvoir de conviction en pareilles circonstances, c'est qu'un certain rapport aux choses est nécessaire pour l'apprécier à sa juste valeur. La parole d'un homme polarisé par la raison et celle d'un autre motivé par son plaisir sont par définition incompatibles. Et ce parce que leurs valeurs de vérité ne peuvent être vraies ensemble. Si le premier se conçoit comme étant juste, alors celui-ci soutiendra que son vis-à-vis ne l'est pas, et inversement. Nous nous trouvons donc là dans une configuration où les deux parties ne peuvent s'entendre sans nier intimement ce qu'elles sont. Et sous cet angle, nous concevons que c'est la polarisation des âmes, ainsi que la proportion de résidents intoxiqués par les discours mensongers qui limite la capacité d'affecter de Socrate dans la cité démotique. Car si le plaisir sert de boussole comportementale à la majorité, alors une parole rationnelle a peu de chance de convaincre un public qui par essence est insensible à ce genre d'adresse. C'est tout à la fois une question d'arguments, ainsi que d'appréhension. En effet, attendu que le délirant filtre les discours de telle sorte qu'ils sont exclus dès lors qu'il y conçoit du déplaisir, le pou-

---

un procédé qui sert à convaincre, et le résultat est que, devant un public d'ignorants, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs. » *Gorgias*, 459b-c, trad. Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1993.

<sup>539</sup> « Il me semble en tout cas distinguer une forme spéciale d'ignorance, difficile à saisir et qui égale à elle seule toutes les autres. [...] Celle qui nous fait croire que nous possédons le savoir quand, en réalité, nous en sommes dépourvus. C'est bien de là, je crois, que viennent toutes les erreurs contre lesquelles trébuche notre pensée. » *Le Sophiste*, 229c, trad. N. -L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993. « (...) ce désaccord des sentiments de peine et de plaisir avec l'opinion raisonnable constitue, (...), la suprême ignorance, et la plus grande, parce qu'elle appartient à la partie majoritaire de l'âme ; car la partie qui, dans l'âme, est sujette à la peine et au plaisir est précisément ce que sont dans une cité le peuple et la majorité. » *Les Lois*, 689a-b, trad. A. Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.

<sup>540</sup> « Et je fus nécessairement à dire, en un éloge à la droite philosophie que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles des particuliers ; que donc le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique, ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, (...). » *Lettre VII*, 326a-b, trad. L. Brisson, Flammarion, Paris, 1994.

voir d'affecter du philosophe se trouve réduit à néant<sup>541</sup>. Et par conséquent, nous en déduisons que la définition qu'un Socrate se fera de la justice sera probablement rejetée.

En tant que physiciens, nous avons spéculé sur les natures des êtres en nous fondant sur l'observation de leurs potentiels. Certes, les choses changent, mais elles tendent à le faire en conservant certains *patterns* qui les identifient. Puis, en nous inscrivant dans un cadre éthique, nous avons conçu un schème explicatif qui corrélait les définitions de la justice de tout un chacun à son rapport aux choses. De la sorte, selon qu'une personne place oui ou non l'âme au-dessus du corps, il en ressortait tel comportement type auquel s'adjoindrait l'interprétation idoine des faits. Par exemple, un individu tendra à juger favorablement quelqu'un qui a les mêmes agissements que lui, tandis que ce premier sera plutôt enclin à la sévérité avec un autre dont l'attitude se situe à l'opposé de la sienne. Ainsi, d'abord en concevant le rejet du philosophe en termes de contraintes, puis sous forme de concurrence entre modèles d'éthiques opposées, ce qui ressortait, c'était la possibilité de conditionner le devenir de la cité dans son entier, soit la politique. Car *in fine*, la conduite d'une cité découlait étroitement de ses résidents. S'il apparaissait que la connaissance de la nature humaine, ainsi que celle de la justice, conditionnait les devenirs des sphères privées, et par extension celui de la cité, la question qui se posait alors pour conclure, c'était celle de la teneur scientifique des discours.

Sur un plan épistémologique, nous avons posé qu'apprendre à parler une langue, ce n'était pas seulement emmagasiner un lexique, mais aussi intégrer des usages, la mémorisation de références linguistiques n'étant qu'un moyen d'achever la socialisation de l'individu<sup>542</sup>. Dans ce cadre, nous tenions que parler, c'était savoir se référer aux choses pour les indiquer afin de coopérer avec de tierces personnes. Et de la sorte, il apparaissait qu'écouter une personne, ou lui adresser la parole, consistait principalement en un travail de définition<sup>543</sup>. Car la condition *sine qua non* tant pour saisir ce que l'on vous dit, que pour vous faire comprendre d'autrui,

---

<sup>541</sup> « Or, comme ce n'est pas pour faire plaisir qu'à chaque fois je dis ce que je dis, comme c'est pour faire voir, non pas ce qui est le plus agréable, mais ce qui est le mieux, et comme je ne veux pas faire les jolies choses que tu me conseilles, je serais incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit ! (...) Car je serai jugé, comme un médecin traduit devant un tribunal d'enfants, et contre lequel un confiseur porterait plainte. » *Gorgias*, 521d-522a, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>542</sup> « Protagoras – Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, (...) ; à chacune de ses paroles, à chacun de ses actes, ils lui apprennent et lui expliquent que ceci est juste, cela est injuste, ceci est beau, cela laid, ceci pieux, cela impie, et fais ceci, ne fais pas cela. » *Protagoras*, 325c-d, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>543</sup> « Socrate – N'est-ce pas que nous nous instruisons mutuellement en distinguant entre elles les choses comme elles sont ? Hermogène – Parfaitement. Socrate – Dans ce cas, le nom est une sorte d'instrument qui permet, en démêlant la réalité, de nous en instruire. » *Cratyle*, 388b-c, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.

c'est de déterminer précisément ce dont il est question. Performance de cryptage et de décryptage de la pensée qui ne peut aller sans la définition des termes utilisés par les interlocuteurs<sup>544</sup>. Et sous cet angle, nous saisissons d'autant mieux pourquoi certains interlocuteurs sont incapables d'arriver à un accord. La raison étant toujours que de part et d'autre ceux-ci ne parlent pas des mêmes choses.

Pour rappel, nous avons pointé une différence trop grande pour que nos deux parties puissent se réconcilier en éthique, et ce car leurs définitions de la justice sont tout simplement incompatibles. Les uns approchant la chose à l'aune de la rationalité, les autres en fonction de leurs sentiments. En épistémologie, il y a toujours un écart entre les citoyens selon leur nature, bien qu'il diffère de celui constaté en éthique, et ce parce que nous ne parlons plus seulement de la façon dont les gens voient les choses, mais de ce dont ils parlent. Qu'importe leurs avis, car ce qui compte à ce niveau, c'est la réalité du propos. La question étant de savoir si mon interlocuteur fait mention de son délire, ou de ce qui est<sup>545</sup>. Là encore, nous ne tenons pas qu'une personne au prétexte qu'elle est rationnelle dira inmanquablement la vérité, mais nous posons que celui qui échange le monde contre la représentation qu'il s'en fait sera à coup sûr dans l'erreur.

Ensuite, il est apparu que définir, c'est démontrer que l'on détient un savoir sur les choses. Et le savoir impliquant la maîtrise desdits objets, c'était là un moyen de désigner qui devait diriger la cité. Nous tenions que pareille conception des choses était transversale, ainsi tant le philosophe que l'ignorant s'accordaient sur le sujet. Celui qui sait doit commander. Le problème, c'est que les deux parties ne pouvaient s'entendre sur ce qu'était le savoir, et ce en raison de leur polarisation. Ainsi, tout comme pour la justice, il fallait nuancer ce constat en observant la nature exacte du rapport entre le citoyen et l'épistémè. Si nous tenons qu'un Socrate aime véritablement la sagesse, c'est au regard de sa hiérarchisation des choses, car la décision de se garder du corps pour réfléchir découle d'un calcul purement scientifique<sup>546</sup>. Et

<sup>544</sup> « Socrate – Quand tu dis « usage » crois-tu vouloir dire autre chose que « convention » ? Par « usage » entends-tu autre chose que ceci : quand moi, je prononce telle chose je pense telle autre et tu reconnais, toi, que c'est ce que je pense ? N'est-ce pas ce que tu veux dire ? Cratyle – Si. » *Ibid.*, 434e.

<sup>545</sup> « Mais ignorer c'est le fait d'une âme qui poursuit la vérité mais qui dévie, c'est de la déraison. » *Le Sophiste*, 228c, trad. Nestor –L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993. « La vérité est que la justice est apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et ses tâches : [...], que dans toutes ces occasions il agisse de telle façon qu'il trouve juste et belle, en la nommant ainsi, l'activité qui préserve cette disposition et en assure la réalisation, et qu'il appelle sagesse la connaissance qui préside à cette activité ; (...) » *République*, IV, 443c-444a, trad. G. Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

<sup>546</sup> « Alors, quand est-ce que l'âme atteint la vérité ? Lorsque, en effet, c'est avec le corps qu'elle entreprend

sous cet angle, la philosophie se définissait en tant qu'elle est une approche raisonnée des natures. Alors que pour un ignorant, nous pointeront le fait que la soumission au savoir n'est pas particulièrement souhaitée en elle-même. Soit c'est un impératif, dont la relation malade-médecin est l'illustration, ou soit l'évaluation scientifique répond à ses désirs, et non à ce qu'exige la situation. Et partant de ce constat, nous considérons que le rapport de l'ignorant à la science est pour le moins superficiel, voir même fictif. Car à compter du moment où l'individu est polarisé par ses sentiments, l'usage qu'il fera des connaissances scientifiques sera tout simplement annulé par son biais. Il n'y a donc là de sagesse que le nom.

Après, nous comprenions que si Socrate est souvent dans le vrai comparé à la foule, c'est que lui se prémunit de son corps en se mettant à distance de l'actualité, car il a saisi que ce qu'une chose peut donner à voir, ou ressentir sur le moment, n'est qu'un aspect fugace ayant peu de valeur scientifique. Et ce parce que nous n'avons accès à chaque instant qu'à une phase précise d'un cycle. Phase qui en tant que telle ne nous indique que là où la chose en est, et non ce qu'elle est dans sa globalité. Par exemple, nous comprenons l'enfance comme la première partie du développement d'un homme, et non comme ce qui nous permettrait de définir cet être dans son entièreté. Et c'est conscients de ce qu'un enfant pourra devenir que nous disserterons sur ce que nous observons. Ainsi, lorsque le philosophe parle en physicien, nous tenons qu'il s'exprime au sujet d'un devenir en latence, son discours étant relatif à ce qu'il aura calculé au regard des potentiels corrélés à un environnement précis. Et nous en déduisons que si le philosophe ne tombe dans les travers du grand nombre, c'est que ce premier conçoit les choses sous leurs formes dynamiques, tandis que les ignorants se les représentent comme statiques. Comme si tout ce qu'il y avait à savoir était contenu dans la sensation produite à l'instant, c'est la *vérité* du moment<sup>547</sup>.

Observant que la définition, en tant que démonstration de puissance, permet d'assigner l'autorité aux plus compétents, il apparaissait que la question épistémologique en recèle une

---

d'examiner quelque chose, il est évident qu'elle est totalement abusée par lui. N'est-ce pas alors dans l'acte de raisonner, et nulle part ailleurs, que se révèle à l'âme quelque chose de la réalité ? [...] Par conséquent, (...), l'âme du philosophe méprise on ne peut plus le corps, fuit loin de lui, et cherche à être elle-même, telle qu'en elle-même. » *Phédon*, 65b-d, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>547</sup> « Si donc nous considérons que l'activité réussie consistait à choisir dans nos actions les grandes dimensions, et d'éviter dans nos action les petites dimensions, qu'est-ce qui, manifestement, assurerait la sauvegarde de notre vie ? Est-ce l'art de la mesure ou la puissance de l'apparence ? Ne faut-il pas dire que celle-ci nous égarerait, nous ferait souvent tout mettre sens dessus dessous, nous conduirait à nous repentir, dans nos actions et dans nos choix (...), alors que l'art de la mesure rendrait cette illusion sans force, et, en faisant connaître le vrai, prodiguerait le repos à l'âme qui trouverait sa stabilité dans le vrai et sauverait sa vie ? » *Protagoras*, 356c-e, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.



autre de nature politique. Car dans un système où l'étiquette d'expert confère une sorte d'emprise sur les citoyens lambda, définir, c'est désigner qui doit décider pour la communauté. En effet, si un interlocuteur au travers de sa définition d'une chose prouve qu'il en a une connaissance au-dessus de la normale, nous supposons *a minima* que sur le sujet celui-ci saura plus que tout autre quoi faire. Ainsi, l'individu qui aura su démontrer qu'il peut anticiper les devenirs apparaîtra comme détenteur d'une parole dont la valeur excèdera son poids numérique<sup>548</sup>. Ce qui est surprenant dans un système qui légitime le quantitatif, c'est qu'y compris les ignorants soutiennent que le commandement d'une cité ne saurait échoir aux ignorants. Car quand bien même ceux-ci seraient les plus nombreux, tout le monde s'accorde sur l'idée que l'addition de leurs ignorances équivaldrait toujours à zéro degré de connaissance. Le problème, c'est que dans ce cadre démotique, les ignorants ne se reconnaissent pas en tant que tels. Et par conséquent, l'idée ne saurait être effective à compter du moment où les évaluateurs sont eux-mêmes délirants.

Ainsi, nous saisissons que derrière le questionnement sur les natures de la cité d'un Socrate, il y a un enjeu politique. Car si l'expertise est ce qui justifie l'obtention de responsabilités, alors tout discours démontrant l'inanité des propos d'une personne la disqualifie<sup>549</sup>. Si le physicien des âmes était rejeté, ce n'est donc pas uniquement parce qu'il infirmait brillamment ce que racontaient ses détracteurs, mais aussi en raison de son interférence avec le pouvoir d'affecter la masse. Puisque dès lors que Socrate met en évidence l'incompétence des dirigeants actuels, il dévalue leurs paroles, et par là mine leur autorité. Et c'est la raison pour laquelle nous estimons que la contradiction entre le philosophe et l'ignorant ne ressort pas exclusivement de la rhétorique. En effet, Socrate n'infirme pas que des propos en visant les arguties de ses adversaires, car si la démonstration du philosophe avance, c'est aussi en pointant l'absence de lien entre ce que les gens prétendent et ce qu'ils font. Et dans ce cadre, si l'*Apologie* valait en tant

---

<sup>548</sup> « Par conséquent, c'est avec mesure que nous nous adresserons à ton maître pour lui dire qu'il y a pour lui nécessité de reconnaître qu'il y a plus compétent l'un que l'autre, et que c'est le plus compétent qui mesure ; que pour moi, l'homme sans savoir, il n'y a aucune nécessité, de quelque façon que ce soit, de devenir mesure, (...) » *Théétète*, 179a-b, trad. M. Narcy, Flammarion, Paris, 1995. « Car pour bien juger il faut, (...), juger sur la science et non sur le nombre. » *Lachès*, 184e, trad. L. -A. Dorion, Flammarion, Paris, 1997. « Je veux dire, au sujet du juste et de l'injuste, (...), est-ce que nous devons suivre et craindre l'opinion du grand nombre ou celle uniquement de l'homme qui, supposons-le, s'y connaît (...). » *Criton*, 47c-d, trad. R. et B. Piettre, Librairie Générale Française, 1992.

<sup>549</sup> « (...) ; si, en revanche, quelqu'un d'autre s'avise de leur donner des conseils, sans qu'ils le reconnaissent comme spécialiste, (...), on ne l'écoute pas davantage, mais on lui rit au nez et on le chahute, jusqu'à ce que celui qui s'est avisé de prendre la parole s'en aille de lui-même. » *Protagoras*, 319b-c, trad. F. Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

que point de fuite du corpus platonicien, c'est que Socrate démontrait la valeur de sa parole en faisant tout le long de sa vie preuve de cohérence<sup>550</sup>.

En ce domaine, la distance qui sépare les uns des autres est d'autant plus grande que c'est là surtout une question de références. Et ce puisque le physicien s'évertue à discourir sur l'ordre des choses, tandis que l'ignorant ne fait qu'exprimer ses désirs. Si le philosophe est haï de la sorte, c'est que son discours remet en cause le fonctionnement des ignorants, et que son message est assez intelligible pour être perçu par ceux-ci en tant que tel<sup>551</sup>. Ici, nous ne posons pas que la foule manipulée, ou non, comprenne véritablement la portée du discours philosophique, sans quoi elle opérerait une révolution interne. S'il y a rejet d'un Socrate, c'est que les ignorants sont en mesure de saisir ce qu'il y a là de problématique. Soit que l'existence du philosophe est à elle seule preuve de leur délire. Car à compter du moment où ce dernier pointe la différence flagrante entre les énoncés et les faits, il devient compliqué de continuer d'argumenter.

S'il y a *impasse*, c'est que l'ignorant ne peut contester la réalité. Et en l'état, nous comprenons qu'il ne saurait y avoir d'entre-deux autorisant sur le long terme aux deux parties de coexister sous ce type de régime politique. Et ce parce que le philosophe a démontré à de nombreuses reprises qu'il était dans le vrai en s'opposant à la foule. Par voie de conséquence tout le monde pouvait en conclure que la valeur de vérité d'une parole ne saurait être établie en partant d'un critère qui s'avère en fait peu pertinent. Car être minoritaire implique seulement que vous n'êtes pas parvenu à imposer vos vues, non que vous êtes en tort. Nous irons même plus loin, et ce en soutenant que dans une cité où la majorité est composée d'ignorants, être en profond désaccord avec ces derniers serait plutôt bon signe.

---

<sup>550</sup> « (...) , le voyant discourir sur toutes sortes de sujets entièrement étrangers à son procès, il lui avait dit : « Ne devrais-tu pas pourtant, Socrate, songer à ton apologie ? » que Socrate lui avait répondu : « Ne te semble-t-il pas que je m'en suis occupé toute ma vie ? » A quoi Hermogène lui ayant demandé de quelle manière : « En vivant sans commettre la moindre injustice, ce qui est, à mes yeux, le plus beau moyen de me préparer une défense. » Xénophon, *L'Apologie*, 2-3, traduction Eugène Talbot

<sup>551</sup> « (...) : il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, [...]. Quant au discours vrai, (...), il ne lui fait pas bon accueil et ne le laisse pas entrer dans la salle de garde. [...], il passe ses journées à satisfaire le désir qui fait irruption : [...]. Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnement, [...], rangeons cet homme comme la contrepartie de la démocratie, c'est lui que nous aurons raison de désigner comme l'homme démocratique. » *République*, VIII, 561b-562a, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.

Ainsi, ce qui est apparu, c'est que ce dont les différents protagonistes discutent au travers des définitions, c'est de leurs natures<sup>552</sup>. Natures qui transparaissent dans leurs discours sur la morale, leurs degrés de compétence, etc. Et par extension, ce qui est questionné, c'est qui doit régir la cité. Si nous en arrivions à une impasse entre le philosophe et la cité démotique, c'est qu'il y a là une contradiction patente entre les délires et la réalité. Car lorsque le philosophe rappelle toutes les fois où le peuple s'est trompé, alors que ce premier avait raison avant et contre eux, il est démontré de façon factuelle ce qui ne saurait être nié, soit que la cité était dans le faux, et ce contrairement à ce qu'elle croyait<sup>553</sup>. Il sera dit que la performance relevait de l'exploit, du miracle, sauf que si le philosophe avait pu régulièrement anticiper le devenir, c'est qu'il était donné aussi aux autres de savoir. Le problème qui se posait alors à tous, c'était celui de la gouvernance. Car pour quelle raison devrait-elle revenir au peuple ? Et ce alors qu'il apparaît que de nombreux citoyens ne savent pas plus ce qu'ils racontent, que ce qu'ils font.

Tenant que les définitions du philosophe et de l'ignorant sont à tous les niveaux incompatibles entre elles, nous posons qu'il y aura systématiquement rejet de la partie mise en minorité. Et ce parce que les idées véhiculées par les uns et les autres induisent des comportements dont les discours sont les ferments. Comportements qui conduiront sur le long terme plus probablement à la multiplication des conflits qu'à l'apaisement. Ici, le facteur quantitatif servant à déterminer la valeur de vérité des discours, il semblera que le philosophe perde son combat politique seulement parce qu'il constitue une anomalie. Pourtant, en dépit de la condamnation de Socrate, ce que nous concevons, c'est le triomphe de la raison sur une cité intoxiquée par le plaisir. Car, c'est bien parce qu'Athènes était incapable de soutenir le regard du physicien sur les choses, que celle-ci se résolvait basement à le réduire au silence. Après ce résumé, je vais

---

<sup>552</sup> « C'est que tu parais ne pas savoir qu'il suffit de causer avec Socrate pour qu'il vous traite comme son parent ; il ne faut entrer en conversation avec lui, quand même on commencerait à parler de toute autre chose, il vous retourne sans relâche, jusqu'à ce qu'il vous amène irrésistiblement à parler de vous-même, et à lui dire de quelle manière on vit et comment on a vécu ; (...) » *Lachès*, 187e-188a, trad. L. -A. Dorion, Flammarion, Paris, 1997.

<sup>553</sup> « Mais il se peut que l'un d'entre vous s'indigne en se souvenant de son propre comportement à l'occasion d'un procès qu'il affrontait, (...), où il suppliait et implorait les juges avec force larmes, (...), là où moi je n'aurai bien sûr aucun de ces comportements, (...). Il se peut bien que cette pensée indispose plus fortement à mon égard, et qu'irrité de mon comportement même, on vote sous l'empire de la colère. » *Apologie*, 34c-d, trad. R. et B. Piettre, Librairie Générale Française, 1992. « (...) au moment où vous vouliez juger tous ensemble les dix stratèges qui n'avaient pas relevé les morts après le combat naval, c'était contraire à la loi, comme vous l'avez reconnu par la suite. A cette occasion, moi seul d'entre les prytanes, je me suis opposé à ce que vous fassiez rien de contraire à la loi, et j'ai voté contre, (...) » *Ibid.*, 32b. « Mais quand vint l'oligarchie, les Trente à leur tour me demandèrent avec quatre autres à la Tholos et m'ordonnèrent de ramener de Salamine Léon le Salaminien pour le faire mourir : (...). Ce jour-là j'ai démontré une nouvelle fois non en paroles mais en actes, que je me soucie de la mort (...) comme d'un rien, mais de ne rien faire ni d'injuste ni d'impie, là est tout mon souci. » *Ibid.*, 32c.

pour finir souligner ce qui aura peut-être manqué, ou qui aura pu encore paraître étrange aux yeux du lecteur, ainsi que tracer des perspectives en lien avec la présente réflexion.

Cette lecture de Platon se veut extrêmement naïve. S'entend que j'ai voulu prendre l'auteur d'abord au sens littéral, et qu'à dessein ont été évacuées des problématiques inhérentes à son corpus. Je les classerai sommairement en deux catégories, dont l'une regarderait les incohérences, ou apories de certains dialogues, et l'autre qui aurait trait à l'interprétation éthique, ou politique de l'auteur. Pour la première, le choix était guidé par le sujet qui était axé principalement sur la philosophie en tant qu'elle est une sorte de physique. Sous cet angle, la question de savoir si tel ou tel dialogue présente une erreur dans la chaîne de raisonnement, ou encore de déterminer s'il échoue à donner une définition viable de la chose débattue, m'apparaissent secondaires. Car, ce n'est pas la perfection de la technique qui me semble ici le plus important, mais la démarche, ou encore la méthode<sup>554</sup>. Il ne sera pas donc tenu que Platon avait forcément raison sur tout, ou dans le détail, mais qu'il calculait le probable en privilégiant l'âme sur le corps à cause de la façon dont le dernier pouvait biaiser sa conception des choses. Ce qui sera alors interrogé, c'est la pertinence de son approche, ses failles, ce qui est peut-être posé en tant qu'indépassable de la pensée, soit nos limites naturelles<sup>555</sup>.

Pour ce qui est de l'interprétation de la pensée de l'auteur dans les champs relatifs à l'éthique et la politique, c'est conscient d'un certain parti pris que j'ai choisi de prendre au mot Platon<sup>556</sup>. J'ai connaissance du débat sur le sujet, et du fait que les éléments qui ont été soumis au

---

<sup>554</sup> *Plato 1 – Metaphysics and Epistemology* de Gail Fine, Oxford University Press, 1999. Dans ce recueil sont regroupés des travaux de type analytique portant sur les chaînes de raisonnements dans les dialogues. Chap. IV. *Language and Reality in Plato's Cratylus* (J. L. Ackrill), Chap. VIII. *Knowledge and Belief in Republic 5-7* (G. Fine), Chap. XII. *Knowledge is Perception : Theatetus 151d-184a* (J. –M. Cooper).

<sup>555</sup> « Il semble aller de soi que l'expression « chose déterminée » s'énonce toujours par rapport à l'être. L'énoncer toute seule, comme nue et séparée de toutes les choses qui sont, est impossible, n'est-ce pas ? ». *Le Sophiste*, 237d, traduction Nestor L. Cordero, Flammarion, Paris, 1993. « Selon la position critique, la forme du langage, c'est l'ordre du monde ; il est donc aussi impossible qu'inutile de tenter de séparer ce qui revient à l'un et l'autre. [...] Pour le relativiste, (...), les contraintes particulières des langues, ou les nécessités du langage, empêchent de savoir ce qu'est le monde en soi ? Sans doute ont-ils raison, nous ne pouvons savoir ce qu'il est « en soi », mais il n'existe pas en soi, il n'existe comme tel que pour nous. [...] Ce qui est particulier aux langues est peut-être un obstacle au monde, mais ce qui est générale au langage en est une condition. » Francis Wolff, *Dire le monde, Introduction*, PUF, 1997, p. 31.

<sup>556</sup> « Pour comprendre comment Socrate entend le comportement des philosophes à l'égard des non-philosophes, il suffit de lire la *République*. [...] Encore plus décisive que le mensonge est l'autorisation de tuer, avant comme après la fondation de la cité. (...), Socrate dit que les fondateurs enverront à la campagne toute personne de plus de dix ans, ne gardant que les enfants afin de les éduquer comme il convient, [...]. Voilà qui suffit à montrer l'absurdité des tentatives de quelques commentateurs pour trouver dans la *République* des doctrines démocratiques ou égalitaires, (...). » Stanley Rosen, *Notes en vue d'une interprétation de la République*, in *Etudes de Platon 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*, sous la direction de Monique Dixsaut, Vrin, 2005, p. 14-15. « (...), Julia Annas soutient la thèse suivante concernant l'interprétation de la structure de

lecteur auraient pu l'être dans un tout autre agencement contredisant les positions que j'ai défendu. Je dois dire que j'ai été orienté durablement par l'approche du linguiste Émile Benveniste, ainsi que par celle du philologue Jean Bollack<sup>557</sup>. Ces deux penseurs avaient en commun le souci de la langue en tant qu'elle est un indicateur du monde qui la produit. Un mot n'émerge pas tout seul mais en lien avec une communauté dont les interlocuteurs forment un réseau langagier leur permettant d'interagir dans un environnement donné. Dans ce cadre, *dire quelque chose*, ce n'est pas seulement signaler une information, mais aussi se signaler en tant qu'untel aux autres en affichant des valeurs. Ensuite, je dois dire toute l'importance qu'ont pu avoir les notes des traducteurs sur lesquels je me suis appuyé tout le long de la thèse. Car, c'est le croisement de leurs éclairages qui m'a permis de me représenter l'univers conceptuel de Platon.

Une fois cela dit, il semblera après difficile au lecteur de saisir la différence qu'il peut y avoir entre l'appréhension de linguistes, philologues, ou encore historiens et le regard des philosophes qui m'ont permis de me forger une opinion. Car bien souvent les réflexions de leurs commentaires ont justement plus trait à la philologie, à l'histoire, qu'à de la pure philosophie<sup>558</sup>. Je ne vais pas débattre de différence de champs, mais plutôt de superpositions, comme celles que l'on peut rencontrer en Logique. Domaine où l'on peut légitimement se demander si l'on pratique plus des mathématiques que de la philosophie. Afin de distinguer ces deux types de travaux, je soulignerai que la linguistique, la philologie auraient pour premier souci la formulation, et ce qui l'aura conditionnée, tandis qu'en philosophie le principal objet, c'est de saisir ce que la personne aura conçu. Là, encore je ne vais pas m'appesantir, car il ne s'agit pas tant de justifier, que de permettre au lecteur de saisir comment s'est forgée la pensée pour interpréter le corpus platonicien de la sorte. Et pour clore sur le sujet, je dirais que c'est la

---

la *République*. Selon elle, l'ensemble du projet de Platon dans ce dialogue, (...), dépend plutôt d'une visée qu'on pourrait qualifier d'éthique et métaphysique. Cette lecture ne repose pas seulement sur le souhait de modifier un équilibre que Julia Annas juge mal assuré dans la tradition, mais sur un ensemble de convictions que je résumerai brièvement avant de les critiquer. Ces positions, (...), sont toutes motivées par un scepticisme de fond relatif à l'histoire politique d'Athènes et au rôle qu'y a joué Platon. » George Leroux, *Ibid.*, *La tripartition de l'âme, politique et éthique de l'âme dans le livre IV*, p. 125.

<sup>557</sup> « Je me suis tenu d'abord au déchiffrement de ces réseaux, avec le souci de démontrer leur cohérence. Les objets étaient étudiés du dedans, dans leur structure propre, ils devaient d'eux-mêmes par ce biais procurer au lecteur le moyen de les comprendre. [...] J'ai pris d'emblée et systématiquement le parti des poètes et de tous les écrivains, en optant pour la lettre, pour l'expression forte et pour le trait insolite, [...]. Dans un lieu, dans un environnement, qui n'était pas celui du penseur, le matériau avait une forme, il était « fait » avant d'être reconstruit. Une intervention prenait sens, elle s'ancrait sur une situation culturelle particulière, et un choix déjà se séparait du point de vue dominant. » Jean Bollack, *La Grèce de personne, Apprendre à lire*, Seuil, 1997, p.9-17. Sur Platon dans le même ouvrage voir *L'en-deçà infini : l'aporie du Cratyle*.

<sup>558</sup> Voir *Lectures de Platon, La Lettre VII de Platon, une autobiographie ?* Luc Brisson, Vrin, 2000. J'indique plus particulièrement ce chapitre, car tout en éclairant sur la valeur historique du dialogue, l'auteur nous instruit sur le mode de pensée de Platon.

lecture de la *Lettre VII* qui m'a conduit à adopter une telle perspective. Car si la perception qu'avait l'auteur de sa propre pensée ne nous permet pas de l'appréhender, alors je ne sais pas ce qui le ferait.

Après, il semblera étonnant pour un travail qui se rapporte à Platon de citer en abondance des chercheurs contemporains dont les champs de compétences ne sont pas purement philosophiques. Il y a des références anthropologiques, biologiques, sociologiques, linguistiques, ainsi que psychologiques qui étayent certaines citations de l'élève de Socrate. Ce choix part d'une question de cohérence avec la démarche qui a structuré la thèse, puisqu'il s'agissait de démontrer la pertinence d'une pensée tout en éprouvant une science. Ayant à plusieurs reprises cité le passage du *Protagoras* 319b-d, il y avait une claire contradiction à s'en référer à d'autres que des gens experts en leur domaine. Ce qui est sous-entendu par cette approche, c'est que la philosophie dans l'histoire des sciences m'appert en tant que matrice, et que les branches mentionnées ci-dessus en sont les émanations. En clair, des personnes ont décidé de prendre pour objet de recherche telle chose en écartant le plus possible leurs sensations, leurs sentiments pour en découvrir la nature. Et à mon sens, ce ne serait que prétention de croire que l'on peut dissenter sur un sujet, sans auparavant s'être inquiété de ce que peuvent en dire ceux qui sont les plus versés sur la question.

Après avoir résumé la thèse, puis justifié de ce qui a inspiré mon approche, pour finir je vais indiquer ce vers quoi me semble poindre la réflexion, en l'espèce ce qui peut changer la donne. Ayant posé que le rejet du philosophe est ce qu'il y a de plus probable dans une cité démotique, il semblera énigmatique de suggérer qu'il est possible de contrevenir à cet ordre des choses. Mais en tant que tel, l'évolution d'une personne, et ce quelle que soit sa polarisation, n'est pas d'avance tracée. Après, il peut toujours advenir un événement qui amène une personne à changer de trajectoire. Ce qui est donc figé, c'est seulement la façon dont une personne envisage les choses, si elle a tel ou tel rapport au monde. Le mot justice sera toujours un moyen, ou encore un pis-aller pour un individu plus attaché à son corps qu'à son âme, etc. Ainsi, c'est en étant pleinement conscients de ce qui conditionne la réception de ce discours type, que nous serions le plus en capacité de le faire accepter auprès d'un public peu enclin à l'accepter. Ce qui est ainsi posé, c'est la question du devenir d'une science, devenir en partie

lié à la perception qu'en a la société<sup>559</sup>. Et sous cet angle, il apparaît que Platon présente déjà de nettes différences avec Socrate, s'entend autrement que sur un plan conceptuel.

D'abord, il y a eu les deux tentatives vaines d'immixtions dans la vie politique d'Athènes, puis de Sicile. Et une fois instruits des limites de pareilles entreprises, nous noterons que le philosophe a choisi d'inoculer son savoir pour affecter sa cité, mais d'une manière qui lui semblerait moins invasive. Nous ferons l'hypothèse qu'il avait peut-être estimé qu'une méthode plus directe ne ferait que tendre les relations déjà compliquées par les natures des protagonistes, le tout sans pour autant achever ce qui était espéré. Et sous cet angle, il est tenu que le devoir d'adaptation échoit à celui qui a le plus de recul lorsque les interlocuteurs sont polarisés à l'opposé. Je ne sais dans quelle mesure des questionnements de ce genre peuvent modifier la réflexion de penseurs déjà occupés à appréhender le *cosmos*, et à transmettre leur conception de la façon la plus intelligible à leurs pairs. Mais, je crois que la philosophie n'aurait pas grande signification, si elle ne transmettait pas à la cité sa connaissance dans le même temps. Le fait que Socrate soit allé jusqu'à donner sa vie pour communiquer ce qu'il savait, nous en dit long sur le rôle que devait jouer la philosophie à ses yeux. Car pour lui, le gain qu'il y avait à convaincre les ignorants de s'amender excédait le risque encouru.

De la sorte, en définissant la philosophie comme la science permettant à tous de dépasser nos conditions, il soutenait que celle-ci constitue un bien commun. Et en tant que philosophes, nous pourrions nous demander, si la diffusion des idées au reste de la population par les canaux idoines, ne vaut pas autant que les idées en elles-mêmes<sup>560</sup>. Si le sujet me semble aussi brûlant, c'est que l'actualité démontre que des sophistes, et autres politiciens eux ne se privent clairement pas d'employer leurs connaissances des natures humaines afin d'atteindre leurs objectifs. Ainsi, l'utilisation des algorithmes, en tant qu'ils exposent les rapports que les individus ont avec le monde sous forme arithmétique, nous informe assez du pouvoir d'affecter

---

<sup>559</sup> « (...), les contraintes qu'il s'agit de mettre en contraste désignent spécifiquement une *pratique* au sens où celle-ci, (...), n'existerait pas sans les individus qui s'y engagent, mais où ceux-ci ne peuvent être intelligibles en dehors d'elle, alors même que, le cas échéant, ils vont contribuer à la transformer. [...], l'inscription de l'individuel dans le collectif passe par la manière dont l'individu pose le problème de ce qui est légitime de prétendre et d'espérer, par l'engagement qui donne sa valeur, sa justification, (...), à ce qu'il entreprend, par les contraintes qu'il reconnaît, qu'il les accepte ou les transgresse, par les satisfactions qu'il recherche. [...] Comment susciter la possibilité pour un praticien moderne de se présenter, de justifier sa pratique, (...), sans que cet engagement coïncide avec une disqualification ? » Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques I, La guerre des sciences, Contraintes*, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1997, p. 55.

<sup>560</sup> « Allez ! Essaie donc avec moi de convaincre ces hommes et de leur apprendre quelle est l'affection qui les fait se laisser vaincre par les plaisirs, (...), et qui les fait agir à l'encontre du meilleur, alors qu'ils le connaissent. » *Protagoras*, 352e, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.

des discours, et par là même de la façon dont sont modelées les existences par des gens peu regardant. Il y a toujours une lutte en cours pour décider de la définition de la réalité discursive. Et nous y participons de fait à compter du moment où nous sommes des sujets de conversation. La question qui se pose à nous est alors celle du chemin que nous emprunterons, reste maintenant à le déterminer.



## Bibliographie sélective

### Philosophie antique

Œuvres de Platon :

- Alcibiade*, traduction Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, Flammarion, Paris, 2000.  
*Apologie de Socrate*, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.  
*Le Banquet*, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2020.  
*Charmide*, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 2020.  
*Cratyle*, traduction Catherine Dalimier, Flammarion, Paris, 1998.  
*Criton*, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.  
*Euthyphron*, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.  
*Gorgias*, traduction Monique Canto-Sperber, Flammarion, Paris, 1993.  
*Lachès*, traduction Louis-André Dorion, Flammarion, Paris, 1997.  
*Lettres*, traduction Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1994.  
*Les Lois*, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1997.  
*Ménon*, traduction Anissa Castel-Bouchouchi, Gallimard, 1999.  
*Phédon*, traduction Renée et Bernard Piettre, Librairie Générale Française, 1992.  
*Phèdre*, traduction Létitia Mouze, Librairie Générale Française, 2007.  
*Protagoras*, traduction Frédérique Ildefonse, Flammarion, Paris, 1997.  
*La République*, traduction Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002.  
*Le Sophiste*, traduction Nestor-Luis Cordero, Flammarion, Paris, 1993.  
*Théétète*, traduction Michel Narcy, Flammarion, Paris, 1995.

### Autres œuvres issues de la période antique :

- Apologie de Socrate*, Xénophon, traduction Eugène Talbot.  
*Brutus*, Cicéron, traduction Jules Martha, Les Belles Lettres, 2002.  
*Métaphysique*, Tome 1, *Aristote*, traduction Jean Tricot, Vrin, 1991.  
*Histoire de la guerre du Péloponnèse I & II*, Thucydide, traduction Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1966.  
*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres I & II*, traduction Robert Genaille, Flammarion, Paris, 1965.

### Ouvrages dédiés à l'analyse des dialogues de Platon :

- Brisson Luc, *Lectures de Platon*, Vrin, 2000.  
 Brisson Luc, *Les sophistes*, in *Philosophie grecque*, sous la direction de Canto-Sperber Monique, PUF, 1997.  
 Canto-Sperber Monique, *Platon*, in *Philosophie grecque*, PUF, 1997.  
 Dixsaut Monique (sous la direction), *Etudes sur la République de Platon*, 1. *De la justice, éducation, psychologie et politique*, Vrin, 2005.  
 Dixsaut Monique (sous la direction), *Etudes sur la République de Platon*, 2. *De la science du bien et des mythes*, Vrin, 2005.

Dorion Louis-André, *Socrate*, PUF, 2004.

Ismard Paulin, *L'évènement Socrate*, Flammarion, Paris, 2013.

Gail Fine (edited by), *Plato 1 – Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, 1999.

Macé Arnaud, *Gorgias*, Ellipses, 2003.

Macé Arnaud, *Platon, philosophie de l'agir et du pâtir*, Academia Verlag & Sankt Augustin, 2006.

Des Places Edouard, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Les Belles Lettres, 2003.

Pontier Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Vrin, 2006.

*Le dialogue socratique*, Livio Rosseti, Les Belles Lettres, 2011.

Vlastos Gregory, *Socrate – Ironie et philosophie morale*, traduction Catherine Dalimier, Aubier, Paris, 1994.

Whitehead Alfred North, *Procès et réalité*, traduction collective, NRF, Gallimard, 1995.

#### Philologie :

Blumenberg Hans, *Navfrage avec spectateur*, traduction Laurent Cassagnau, L'arche, 1994.

Bollack Jean, *La Grèce de personne*, Seuil, 1997.

Broxton Onians Richard, *Les origines de la pensée européenne*, traduction Barbara Cassin, Armelle Debru et Michel Narcy, Seuil, 1999.

Cassin Barbara, *L'effet sophistique*, Gallimard, 1995.

#### Histoire :

De Coulanges Fustel, *La cité antique*, Flammarion, Paris, 2009.

Petit Paul et Laronde André, *Précis d'histoire ancienne*, PUF, 1962.

Hadot Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, 1995.

#### Physique :

Bachelard Gaston, *La philosophie du non*, PUF, 2008.

Mach Ernst, *La connaissance et l'erreur*, traduction Marcel Dufour, Flammarion, 2001.

Meillasoux Quentin, *Après la finitude*, Seuil, 2006.

#### Linguistique :

Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Gallimard, 1966.

Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, 2, Gallimard, 1974.

Gusdorf Georges, *La parole*, PUF, 2008.

Saussure Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Payot & Rivage, 1995.

#### Ouvrages philosophiques ayant trait au langage :

Kripke Saul, *La logique des noms propres*, traduction Jacob Pierre et François Recanati, Editions de Minuit, 1982.

Lyotard Jean-François, *Le différent*, Editions de Minuit, 1983.

Moore G.E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 2000.

Ryle Gilbert, *La notion de l'esprit*, traduction Suzanne Stern-Gillet, Payot & Rivage, 2005.

Wolff Francis, *Dire le monde*, PUF, 2004.

Ouvrages ayant trait à la nature humaine :

*Langage et classes sociales – Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Bernstein Basil, traduction Jean-Claude Chamboredon, Editions de Minuits, 1975.

Bodei Remo, *Logiques du délire*, traduction Pierre-Emmanuel Dauzat, Aubier, Paris, 2002.

*La structure de l'organisme*, Goldstein Kurt, traduction E. Burckhardt et Jean Kuntz, Gallimard, 1983.

*Eloge de la fuite*, Laborit Henri, Robert Laffont, 1976.

*Le geste et la parole, I, Technique et langage*, Leroi-Gourhan André, Albin Michel, 1964.

*Le geste et la parole, II, La mémoire et les rythmes*, Leroi-Gourhan André, Albin Michel, 1965.

*La psychologie de l'enfant*, Piaget Jean et Inhelder Bärbel, Quadrige, 2011.

*Origine et fonction de la culture*, Roheim Géza, traduction Roger Dadoun, Gallimard, 1972.

**Index locorum****A***Alcibiade*

105e, 95  
 106d-107c, 360  
 107b-c, 315  
 110e, 193  
 111a, 360  
 111d, 412  
 113c-d, 257  
 113d, 209  
 117b, 336  
 117d, 164, 342,  
 118b-c, 419  
 118d-e, 421  
 119a-b, 398  
 134a, 342  
 135a, 393  
 135e, 266

*Apologie de Socrate*

17a, 92  
 17d, 263  
 17d-18a, 104  
 18b, 188, 218  
 18b-c, 218  
 19d, 300  
 19d-e, 93  
 19e, 413  
 20a-b, 95, 410, 416  
 20c-d, 397  
 20e, 145  
 21a, 253, 263, 404  
 21b, 86  
 21b-d, 404, 434  
 21c, 401  
 22a, 400, 418  
 22c, 256  
 22e, 253, 278  
 23b, 86  
 23c, 95, 133  
 23c-d, 101, 289, 435  
 23d, 406, 434  
 23e, 106  
 24b, 315  
 24d, 94, 311, 412  
 24e, 412, 414  
 25a, 414

25c, 95, 416, 418, 424, 425

26a, 425  
 26b, 97  
 27a-e, 123  
 27b, 263  
 28a-b, 16, 42, 273, 413  
 28b, 203, 433  
 28b-d, 425  
 29c, 290  
 29c-e, 212  
 30b, 316  
 30b-c, 120  
 30c, 206, 263  
 30d, 126  
 30d-e, 120  
 31e-32a, 265  
 32b, 117, 174, 273, 443  
 32b-c, 221  
 32b-d, 363, 418  
 32b-e, 136  
 32c, 117, 443  
 32c-d, 225  
 32d, 275  
 32e-33a, 268  
 33c, 425  
 33d-34a, 24  
 33e-34a, 426  
 34c-d, 116, 273, 443  
 34e-35a, 191  
 36a, 274  
 36b, 101, 283  
 36b-c, 126  
 36d, 126  
 36e-37b, 92  
 37a-b, 126, 435  
 37b, 102  
 37c, 269  
 37c-d, 112  
 38e, 66  
 38d-e, 34, 50  
 39b, 283  
 39c, 144, 214, 265, 290  
 41d, 206

**B***Le Banquet*

173c, 88, 137

215a-d, 149

**C***Charmide*

172b, 361  
 174a, 363  
 174d, 367

*Cratyle*

386d-387a, 130  
 387b, 79  
 388b-c, 378, 438  
 388d-e, 386  
 400c, 164  
 430a-b, 321  
 431d, 332  
 432e-433a, 332  
 434e, 304, 318, 439  
 435b, 336

*Criton*

44d, 127, 435  
 47a, 408  
 47c-d, 419, 441  
 48a-b, 420  
 48b-d, 196  
 49d, 195

*Euthyphron*

2a-3b, 218  
 3c-d, 12  
 4e-5a, 409

**G***Gorgias*

447c, 408  
 455a, 399  
 459b-c, 436  
 459c-d, 344  
 464b, 388  
 466b-c, 66, 133  
 467d, 177  
 472e, 351  
 474a-b, 192, 260, 279

481d-e, 64, 114, 185  
 482b-483b, 204, 433  
 482d-483b, 199, 432  
 483b, 424  
 483c, 200  
 489b-c, 310  
 499e-500a, 318  
 502e-503a, 396  
 509c, 114, 295  
 513b, 428  
 521b, 113  
 521b-e, 278  
 521c-d, 396  
 521d-522a, 77, 438  
 522a, 99  
 523b-e, 312

## H

### *Hippias Majeur*

281b-c, 93  
 281c, 208, 334  
 284b-c, 97  
 286d, 408  
 287d, 408  
 289c, 408

### *Hippias Mineur*

364b, 408  
 365a, 164

## L

### *Lachès*

178a-b, 314  
 179a-b, 95, 315  
 182d-e, 422  
 182e-183a, 151, 315  
 183d-184a, 398  
 184c, 409  
 184e, 419  
 184e-185a, 358, 406, 441  
 187e-188a, 313, 407, 443  
 188b, 314  
 188c-e, 150  
 188c-d, 432  
 188d-189a, 359  
 188d-189b, 154  
 189b, 105  
 194d, 409  
 195e-196a, 266

198d, 266  
 198d-e, 363

### *La Lettre VII*

325c-326a, 231  
 326a-b, 364, 437  
 330c-d, 394  
 330d, 287  
 351a, 300

### *Les Lois*

627b, 196  
 653a, 182  
 689a-b, 247, 437  
 689b, 436  
 700a-b, 249  
 700a-d, 279  
 714a, 237  
 715a-b, 317  
 756e-758a, 300  
 757b-c, 300  
 788a-c, 249  
 818e, 428

## M

### *Ménon*

70a, 409, 421  
 70b, 306  
 77d-e, 49, 70, 76  
 80b, 84, 106  
 80a-b, 86, 108  
 90a-b, 421  
 94e-95a, 395

## P

### *Phédon*

62c, 24  
 63e, 408  
 65b-d, 353, 440  
 76e, 26  
 96a, 46  
 98d-e, 46  
 99e, 50  
 107d-108b, 25  
 108c, 25  
 109a, 25

### *Phèdre*

237b-c, 349  
 237d-238a, 161  
 259e-260a, 345  
 260c-d, 140  
 260e, 152  
 261a, 163  
 264c, 43  
 267c, 348  
 271c-272a, 27, 51, 63, 131

### *Protagoras*

311d, 408  
 313a-b, 171, 207  
 314a-b, 52  
 316c-d, 100, 146, 323  
 319b-c, 415, 441  
 319b-d, 7, 446  
 319e-320b, 421  
 322c, 414  
 322c-d, 156, 195, 300, 420, 432  
 323b-c, 166  
 325c-d, 307, 438  
 326d-e, 226  
 343a, 208, 334  
 352d, 11  
 352d-e, 137, 179, 341, 433  
 352e, 447  
 353c-d, 180  
 354c, 178, 301  
 356a-b, 381  
 356c-e, 251, 440  
 358c-d, 434

## R

### *République*

I, 332a-b, 318  
 I, 332b, 209, 424  
 I, 336b-c, 310  
 I, 343a-b, 187  
 I, 343b-c, 186  
 I, 344c, 194  
 I, 353e-354a, 392  
 II, 360c-d, 167, 175  
 II, 369a, 153  
 II, 369b-c, 370  
 II, 377c, 307  
 II, 396b, 57  
 III, 410a, 287  
 III, 411c-e, 162, 396  
 IV, 422e, 109

IV, 431a, 160  
 IV, 441e-442c, 204  
 IV, 443c-444a, 329, 341, 439  
 V, 477e-478a, 242  
 V, 478a-c, 243  
 V, 479d-e, 244  
 VI, 488a-b, 401  
 VII, 535d-e, 246,  
 VII, 540e-541a, 229, 286, 315,  
 387, 393, 414  
 VIII, 543b, 87  
 VIII, 543c-544a, 87, 99, 272  
 VIII, 543d-544c, 229  
 VIII, 544d-e, 72  
 VIII, 545c-d, 72, 272  
 VIII, 546a, 99  
 VIII, 547d-548a, 229  
 VIII, 548a-d, 229  
 VIII, 549c, 109  
 VIII, 550d, 230  
 VIII, 550e, 230  
 VIII, 561b-562a, 390, 442  
 VIII, 562c-563b, 199  
 VIII, 565d-566a, 189  
 VIII, 566b-d, 232  
 X, 608e-609b, 47  
 X, 618c-e, 194  
 X, 613b, 351

## S

### *Le Sophiste*

173e-174b, 384  
 208e, 244, 384  
 210a, 384  
 217a, 340, 409  
 218c-d, 337  
 219e-220a, 341  
 221d, 341  
 228b-d, 340  
 228c, 137, 434, 439  
 228d, 170  
 229c, 69, 437  
 247d-e, 54, 431  
 262d, 306  
 263e, 159  
 264c, 382  
 267a, 436

## T

### *Théétète*

144e, 10, 356  
 145e, 409  
 150b-c, 101  
 150c, 381  
 151e, 381  
 157a-c, 381  
 158a-e, 382  
 163a, 381

163e-164b, 382  
 170a-b, 367  
 172c, 382  
 173a-b, 391  
 173e, 405  
 173e-174a, 104  
 173e-174b, 384  
 174d, 365  
 176b, 330, 388  
 177e, 334  
 179a-b, 441  
 186c, 381, 383  
 187a, 364  
 189e-190a, 160  
 195a, 381  
 208c, 379  
 208d, 380  
 208e, 28, 244, 384  
 210a, 384  
 210d, 388

### *Timée*

19b-c, 28, 43  
 27d-28a, 27

**Index nominum****A**

Ackrill, J.-L., 444  
 Agamben, G., 178  
 Arendt, H., 12, 17, 32,  
 399, 429

**B**

Bachelard, G., 8  
 Balaudé, J. –F., 18  
 Bärbel, I., 36, 289  
 Benveniste, E., 20, 44, 57,  
 306, 307  
 Bernstein, B., 31, 138,  
 217, 259, 305  
 Bodei, R., 332, 342, 396,  
 401  
 Bollack, J., 37, 445  
 Brancacci, A., 162  
 Brisson, L., 20, 63, 300,  
 445  
 Broxton Onians, R., 150  
 Butler, J., 143

**C**

Cambiano, G.  
 Canto-Sperber, M., 17,  
 82, 109, 160, 204, 319,  
 359  
 Casertano, G., 148, 227,  
 288, 298, 333, 355  
 Cassin, B., 63  
 Cicéron, 184  
 Cooper, J. –M., 444  
 Coulanges, F., 122, 124,  
 125, 222

**D**

Deleuze, G., 115

Dorion, L.-A., 8, 18, 19,  
 42, 90, 91, 202, 226, 300,  
 324

Duhem, P., 7

**F**

Faye, E., 13, 14  
 Fine, G., 444

**G**

Goldstein, K., 183  
 Gusdorf, G., 193, 205

**H**

Hadot, P., 253  
 Henry, M., 52  
 Hegel, 15  
 Helmer, E., 228  
 Howland, J., 168, 175

**I**

Ildefonse, F., 18, 421  
 Ismard, P., 12, 18, 96,  
 121, 122, 124, 125, 136,  
 323

**K**

Kripke, S., 378

**L**

Laborit, H., 182, 188  
 Laronde, A., 14  
 Leroux, G., 445  
 Leroi-Gourhan, A., 370  
 Lyotard, J. –F., 148, 220,  
 302

**M**

Macé, A., 40, 46, 47, 77,  
 93, 105, 209, 269, 314,  
 360, 399

Mach, E., 150, 278

Mann, T., 300

Margel, S., 47

Marx, K., 138

Meillasoux, Q., 181

Mouze, L., 10

**N**

Narcy, M., 18

Novitz, D., 16

**P**

Petit, A., 14

Piaget, J., 36, 288

Piettre, R. B., 12, 285

Pontier, P., 91, 264

**R**

Robin, L., 421

Roheim, G., 78, 289

Rosen, S., 281, 287, 444

Rosseti, L., 19, 288

**S**

Salluste, 320

Saussure, F., 304

Schleiermacher, F., 338

Scott, D., 313

Spinoza, 14

Stengers, I., 447

**V**

Vernant, D., 148

Vlastos, G., 255, 410, 424

**W**

Withehead, A. –N., 37

Wittgenstein, L., 207, 318

Wolff, F., 318, 337, 379,  
444



**Index rerum**

Âme: 52, 160, 194, 314

Cité, Société: 42, 57, 73, 87, 124, 142

Cosmos (Ordre des choses):103

Démotique: 237, 248

Ethique: 102, 136, 142

Etranger: 94, 105

Ignorance: 70, 390

Ignorance (aveu d'ignorance socratique): 254, 265, 330

Nature: 40. 42, 46

Nécessité: 24

Parler, Parole (Discours): 29, 52, 79, 138, 150, 305

Plaisir: 182, 225

Philosophie (Philosophe, Physicien, Homme de bien): 8, 86, 205, 217, 277, 317, 360, 386, 399

Physique: 7, 46, 50

Politique: 72, 82, 100, 338

Rapport (Distance): 160, 178, 181, 245

Réalité discursive: 240

Sophiste (Rhétorique, sophistique): 62, 63, 71, 113, 200, 344

## Table des matières

Introduction .....	6
<b>I – LES NATURES DE LA CITE .....</b>	<b>21</b>
<b>1 – Quand la parole est physique.....</b>	<b>22</b>
1.1 – Est-ce que la condamnation d’un Socrate était nécessaire ? .....	22
1.2 – Peut-on tenir un discours vraisemblable sur le monde sensible ? .....	26
1.3 – Comment les verdicts des uns expliquent ceux des autres ? .....	32
<b>2 – Les discours sont des êtres.....</b>	<b>41</b>
2.1 – Les natures des discours .....	41
2.2 – Analyse des diverses sensibilités majoritaires .....	52
2.3 – Orchestration de la calomnie.....	60
<b>3 – Incidences politiques .....</b>	<b>79</b>
3.1 – Pourquoi prendre comme point de départ l’Apologie ?.....	79
3.2 – L’Apologie en tant que point de fuite .....	91
3.3 – Qui a condamné qui ? .....	114
<b>II – ETHIQUE, COMMENT NOUS REGARDONS.....</b>	<b>128</b>
<b>4 – Les trois niveaux de discours.....</b>	<b>129</b>
4.1 – Selon les natures des paroles .....	129
4.2 – Analyses et combinaisons des paroles.....	148
4.3 – Comparaison des paroles de nature socratique à celles de nature démocratique .....	163
<b>5 – Plaisir et tyrannie.....</b>	<b>171</b>
5.1 – Dévoilement des intentions, l’anneau de Gygès .....	171
5.2 – Confrontation de la théorie platonicienne à l’histoire de la Grèce antique .....	177
5.3 – Quand la force c’est le nombre .....	189
<b>6 – Les deux cités en une .....</b>	<b>196</b>
6.1 – Une proposition clivante.....	196
6.2 – Ce qui est systématique.....	210
6.2.1 – Persistance du philosophe face aux différents régimes démotiques .....	210
6.2.2 – Persistance du modèle démotique au travers de ses phases .....	227
6.2.3 – Doxa versus Epistémè .....	239
6.3 – La publicité physicienne.....	260
<b>III – EPISTEMOLOGIE, CE DONT NOUS PARLONS .....</b>	<b>292</b>
<b>7 – Définitions, raisons et conséquences .....</b>	<b>293</b>
7.1 – Comment un peuple se conçoit .....	293
7.2 – Exposition des âmes .....	306
7.3 – Quand définir, c’est défendre la justice, soit faire de la politique.....	310
<b>8 – Attribution de l’autorité.....</b>	<b>325</b>

8.1 – Orthodoxie ou hérésie, la pratique langagière en question .....	325
8.2 – La démocratie en tant qu'organisation sociale délirante .....	338
8.3 – Plaidoyer pour une Épistémocratie .....	350
<b>9 – Une question de pouvoir.....</b>	<b>372</b>
9.1 – Définir c'est pouvoir faire .....	372
9.2 – Publication physicienne .....	388
9.3 – L'impasse, signe d'une fin de cycle .....	401
Conclusion .....	430
Bibliographie sélective.....	448
Index locorum.....	451
Index nominum.....	454
Index rerum .....	456