

# Le procès de Socrate

Virginie LHULLIER

*Université Panthéon-Assas (Paris II)*

RÉSUMÉ. — L'origine de l'accusation de Socrate se trouve dans des motifs d'ordres politiques, économiques et sociaux. Mais sa condamnation est, elle, directement liée aux rapports que le sage entretenait avec le procès et la logique judiciaire. Socrate ne reconnaissait aucune légitimité au procès athénien. Et la disqualification de son procès par le sage eu pour conséquence sa condamnation à mort.

L'image qui nous vient à l'évocation du procès de Socrate est celle d'un sage condamné injustement et mort dignement. Comment expliquer la condamnation d'un homme connu pour sa sagesse ?

Corruption de la jeunesse et impiété furent les chefs d'accusation. Afin de savoir si ces griefs justifiaient sa condamnation à mort, il convient de distinguer les motifs de l'accusation de ceux qui ont mené à la condamnation du philosophe.

Les motifs de l'accusation dissimulent mal une réaction de défense de l'État<sup>1</sup> athénien contre les discours subversifs de Socrate. Le procès de Socrate est d'abord un procès politique. Il a pour origine un conflit de valeurs qui oppose le philosophe à la Cité (I).

Mais la question des rapports de la philosophie et de la rhétorique est plus fondamentale encore. Le véritable conflit qui oppose le philosophe à la Cité et qui fut à l'origine, non pas seulement de son accusation mais aussi de sa condamnation à mort, est celui qui porte sur le statut de la connaissance. Selon le sage, les Athéniens se trouvent placés devant l'alternative suivante : vivre en philosophe ou vivre en rhéteur.

La rhétorique et la philosophie sont-elles, comme le prétend Socrate, deux « arts de vivre » antagonistes ? Ou bien correspondent-elles comme nous l'enseigne Aristote à deux domaines de connaissance distincts ? La *Rhétorique* d'Aristote nous permet de comprendre quelles sont les finalités et les méthodes de l'art oratoire. Elle nous éclaire sur la logique judiciaire à Athènes à l'époque du procès de Socrate. Cet éclairage est nécessaire à une bonne compréhension des motifs de la condamnation à mort de ce dernier (II).

En effet, les partis pris philosophiques qui conduisent Socrate<sup>2</sup> à rejeter la rhétorique l'ont mené à la mort. S'il méprise la rhétorique, Socrate méprise également

<sup>1</sup> Par la suite, nous utiliserons indifféremment le terme État et Cité comme l'ont fait les traducteurs des œuvres de Platon.

tous les lieux où elle se pratique : les assemblées politiques et surtout les tribunaux. Plus précisément, la relation entre le philosophe et le procès est à l'origine de sa condamnation à mort. S'il a peu d'égards pour la rhétorique, le sage ne peut pas reconnaître la valeur d'un procès, lieu par excellence où se pratique l'art oratoire dans ce qu'il a de plus néfaste selon lui.

Socrate a disqualifié son procès et a refusé de plaider comme tout accusé l'aurait fait. Il n'a pas troqué son rôle de philosophe contre sa place d'accusé. Il a plaidé en philosophe et tourné ses juges en dérision. En réponse à sa critique de la rhétorique et du procès, ses juges l'ont condamné (III).

## I. — UN PROCÈS POLITIQUE

La philosophie de Socrate, essentiellement interrogante, risquait de déstabiliser une société déjà fragilisée par des désordres politiques et économiques.

### A. — *L'origine du procès : accusation de corruption de la jeunesse et impiété*

Les Athéniens étaient-ils en droit de juger un homme dont le comportement en matière d'éducation et de religion aurait été blâmable ? Les griefs invoqués à l'encontre de Socrate supposent que la religion et la pédagogie jouent un rôle fondamental dans l'organisation de la Cité.

Socrate est accusé de « corrompre la jeunesse ; de ne pas croire aux Dieux auxquels croit l'État mais à des divinités nouvelles, qui en sont différentes <sup>3</sup> ». Il serait coupable de ne pas reconnaître les divinités civiques. Son attitude ne serait pas conforme à la pratique religieuse athénienne. Or, la religion faisait partie intégrante des lois de la Cité. La mettre en doute de quelque manière que ce fût, revenait à saper les fondements de cette Cité. Toutefois, les Athéniens étaient respectueux des croyances de chacun tant que l'on ne remettait pas en cause l'existence même des dieux. L'impiété était moins liée à une question de croyance qu'au fait de troubler la réalisation des rites <sup>4</sup>.

En fait, nul ne peut reprocher à Socrate d'avoir oublié de rendre les cultes comme il se devait aux diverses divinités de la Cité. Seulement, sa conception de la religion était novatrice en ce qu'elle était plus intellectualisée et moins attachée aux actes matériels qui s'y rapportent. Lorsqu'ils reprochent à Socrate de croire à des divinités nouvelles différentes de celles de l'État, ses accusateurs font en réalité allusion au fameux démon de

<sup>2</sup> Nous verrons en Socrate l'image que Platon a voulu en donner. Nous parlerons du Socrate de Platon.

<sup>3</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Gallimard, 1950, p. 32 (c).

<sup>4</sup> Fernand Robert, *La religion grecque*, 3<sup>ème</sup> éd., Paris, PUF « Que sais-je ? », n° 899, 1992, p. 9 et 12, l'auteur écrit : «... la religion grecque n'est pas dans ce qu'on raconte, mais dans ce qu'on fait (...), et si Athènes fit boire la ciguë à Socrate (...) c'est, entre autres raisons, parce que l'on crut qu'il mettait en péril les cultes de la Cité, des cérémonies, des processions et des fêtes qui protégeaient les habitants des catastrophes ».

Socrate. Celui-ci avait coutume de dire qu'un démon <sup>5</sup> intérieur lui prodiguait des avertissements afin de l'empêcher de commettre de mauvaises actions. Ce démon est aux antipodes des rites, lesquels ont par nature un caractère collectif. Mais la présence de ce démon ne suffit pas à justifier l'accusation d'impiété.

Socrate est accusé de corrompre la jeunesse du fait de son impiété mais aussi d'une manière plus générale par les discours qu'il tient. La corruption qui lui est imputée est avant tout de nature morale. En invoquant son démon, le sage donnait un mauvais exemple aux jeunes et risquait de les détourner de leurs devoirs religieux.

De surcroît, Socrate aurait insufflé des idées antidémocratiques aux jeunes Athéniens qui l'entouraient. Les trois des principales « victimes » de Socrate (Alcibiade, Critias et Charmide), des aristocrates athéniens, avaient été du temps de leur jeunesse disciples et amis de Socrate. Tous trois portèrent gravement atteinte, à un moment ou à un autre, à la Démocratie. Socrate était accusé d'avoir eu une grande part de responsabilité dans les méfaits qu'ils auraient commis.

Pour comprendre le sens de cette accusation de corruption de la jeunesse, il serait utile de se pencher sur la question de l'éducation en Grèce. Le débat sur l'éducation opposant les garants de la tradition aux nouveaux penseurs était de toute importance. Les mérites peuvent-ils s'enseigner ? L'enseignement compte-t-il plus que l'hérédité ? Les enjeux de ces interrogations allaient bien au-delà d'une querelle d'« intellectuels ». La position adoptée par les Athéniens dans ce débat déterminait leur façon de percevoir les données politiques et morales de la vie dans la Cité.

Depuis le début du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., avec l'essor de la Cité, Athènes avait attiré bon nombre d'artistes et de penseurs étrangers. Parmi eux, les sophistes eurent une grande influence sur la « révolution » qui eut lieu en matière d'éducation <sup>6</sup>.

Les sophistes étaient des professeurs itinérants qui allaient de cité en cité, donnant des conférences et un enseignement privés en échange d'un salaire <sup>7</sup>. Or, depuis la mise en place de la Démocratie, et au fur et à mesure que celle-ci se renforçait, il était nécessaire de savoir débattre dans les assemblées sur les projets de loi, la direction des affaires de la Cité. Il était tout aussi indispensable d'être capable de défendre ses propres intérêts auprès des tribunaux. La politique ne devait plus rester l'apanage de l'élite aristocratique. Les sophistes entendaient mettre tout citoyen en mesure de participer activement à la vie de la Cité.

Le nouvel enseignement apporté par les sophistes remettait en cause l'éducation traditionnelle. L'idée de la transmission de connaissances intellectuelles était tout à fait nouvelle car, jusque là, l'éducation était celle d'une cité aristocratique dans laquelle les vertus se transmettaient par l'hérédité et par l'exemple <sup>8</sup>.

Leur conception de l'éducation était porteuse d'une toute nouvelle image du monde. Le destin des hommes ne dépendait plus de la seule nature, tels les liens du sang. Ils plaçaient entre l'homme et la nature un enseignement qui pouvait modifier le cours des choses. Accepter le fait que de simples discours bien menés puissent faire d'un homme

<sup>5</sup> *Apologie de Socrate, op. cit.*

<sup>6</sup> H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948, tome 1, p. 179.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Ed. de Fallois, 1988, p. 44.

un bon politicien, c'est accepter avec Protagoras que « l'homme soit la mesure de toute chose » ; c'est rejeter les valeurs traditionnelles, et les Athéniens n'étaient pas prêts à cela.

Les sophistes eurent beaucoup d'ennemis dont Anytos<sup>9</sup> et eurent leur part de responsabilité dans certaines animosités qu'ils suscitaient. Certains sophistes, forts des succès de leurs prédécesseurs, Gorgias et Protagoras, commirent des abus. Ils exploitaient leur technique sans se laisser arrêter par quelque considération éthique que ce fût, prêts à se mettre au service de n'importe quelle cause, pourvu qu'on les payât et ce, bien souvent au détriment de la vérité et de la justice.

C'est cette image d'hommes retors et pernicieux que les sophistes ont laissée. Socrate, à travers les propos que lui prête Platon, a grandement contribué à donner des sophistes une image de personnages éloquentes, usant d'arguments et de raisonnements spécieux.

De ces innovations apportées par les sophistes, est née une autre forme d'éducation : l'éducation de type philosophique défendue par Socrate. Comme les sophistes, il rompait avec la tradition en faisant prévaloir la culture de l'esprit sur celle du corps ; comme eux, il maniait le verbe et l'abstraction avec allégresse.

Mais la comparaison s'arrête là. Socrate se voulait avant tout un philosophe, un ami de la sagesse et non un professeur. Socrate n'aurait pu envisager de demander une rétribution à ses interlocuteurs et amis, d'autant qu'il se présente comme un profane et non un professionnel, un aspirant au savoir et non pas un savant<sup>10</sup>.

Si Socrate n'apprécie guère les sophistes, il n'en demeure pas moins que sa conception de l'éducation est elle aussi novatrice. Socrate dans la *République* de Platon rompt avec la tradition qui situait Homère à la base de toute éducation. Selon lui, la poésie lorsqu'elle met en scène les contradictions humaines ou divines, corrompt la jeunesse<sup>11</sup>.

La poésie enseigne l'exacerbation des passions au lieu de mener le jeune homme vers la raison et donc la sagesse. Cette conception de l'éducation a été mal acceptée par des hommes qui, depuis leur jeunesse, étaient les familiers d'Homère. La civilisation attique n'a d'ailleurs pas ratifié cette condamnation d'Homère<sup>12</sup>. Pourtant, Nietzsche tient Socrate pour responsable du déclin de la civilisation grecque. L'éducation issue du « socratisme », d'une pensée définitivement rationnelle aurait ruiné l'ancienne vertu pédagogique des mythes<sup>13</sup>. Selon Nietzsche, le « socratisme » comprend Socrate, mais également les sophistes et tous ceux qui ont fait prévaloir la raison sur le mythe ou la croyance.

Socrate n'a pas eu à attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour se voir taxer de « briseur de mythes », ni pour être assimilé aux sophistes.

<sup>9</sup> Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 46.

<sup>10</sup> *Théétète*, *op. cit.*, 149 a.

<sup>11</sup> Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 1966, Livre X, 604 d-605 d.

<sup>12</sup> H. I. Marrou, p. 81, cite *Les nuées*, 1002-1019.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Christian Bourgeois « 10/18 », 1991, chap. 22, p. 187.

B. — *La véritable nature du procès : un procès politique*

Le procès de Socrate fut la conséquence du conflit qui l'opposait à la Cité. Au delà des divergences sur l'éducation, c'est la place du philosophe dans la Cité qui est en cause.

La liberté de parole amenée par la démocratie offrait aux Athéniens la possibilité de mettre en question la valeur même du régime démocratique. Les nouveaux principes démocratiques (la liberté, l'égalité des citoyens devant la loi, et le mode de recrutement des principaux magistrats par tirage au sort) ne manquaient pas d'être critiqués de toutes parts.

Les tenants de la tradition continuent à soutenir que seuls les nobles ont les aptitudes requises pour gouverner la cité puisqu'ils ont été préparés à la vie politique dès leur enfance, grâce à l'exemple de leurs pères et ancêtres. Un régime ne peut valoir que s'il repose sur la compétence et non pas sur les hasards d'un tirage au sort.

Socrate partage cette conception puisque selon lui une bonne politique doit être le fait d'hommes désintéressés<sup>14</sup>. De tels hommes se doivent d'être déjà riches et nobles car ainsi ils n'auront que faire de la recherche des richesses et des honneurs. De surcroît, ces hommes doivent être avisés et raisonnables comme le sont les philosophes. Socrate ne cache pas que ses faveurs vont au gouvernement aristocratique tel qu'il sera défini par Aristote<sup>15</sup>, un gouvernement qui repose sur la compétence à diriger. La démocratie engendre nécessairement l'anarchie, la démagogie puis la tyrannie. En ce qui concerne la liberté amenée par la démocratie, le sage ne la reconnaît pas comme telle. Cette liberté n'est que licence et mène à la débauche et aux désordres. La seule liberté qui vaille est la liberté intérieure, celle des hommes qui parviennent à soumettre leurs instincts et opinions diverses à la force de la raison. Il va de soi que l'égalité dont parlent les démocrates n'a pas non plus de sens pour Socrate. La véritable égalité politique se fonde sur la valeur personnelle de chacun et non sur sa simple qualité de citoyen, elle accorde plus de droits et de pouvoirs à celui qui est plus capable et moins aux autres<sup>16</sup>. Socrate associe les démocrates à des démagogues, à des meneurs d'un peuple sot et docile<sup>17</sup>.

Il constate avec tristesse que ce que les hommes appellent « politique » n'est en fait que luttes d'intérêt. Il se déclare le seul à Athènes à conduire son action d'après l'art qui mérite le nom de « politique »<sup>18</sup>. Plutôt que de réformer les constitutions de l'État, il conviendra d'établir une constitution dans « l'âme des enfants »<sup>19</sup>. Socrate fait de la politique lorsqu'il contribue, par ses questionnements, au perfectionnement des individus, et non pas en participant aux débats des assemblées.

<sup>14</sup> *La République*, Livre VII, 520 e.

<sup>15</sup> Aristote, *Rhétorique*, Livre de poche classique, 1991, chap. VIII, IV. Aristote définit l'aristocratie ainsi : «... l'aristocratie (c'est le gouvernement dans lequel l'autorité) dépend de l'éducation ; je parle ici de l'éducation réglée par la loi, car ce sont ceux qui ont constamment observé les lois à qui revient le pouvoir dans le gouvernement aristocratique ».

<sup>16</sup> *La République*, Livre VIII, 558 b.

<sup>17</sup> *La République*, Livre VIII, 557 b ; Aristote, dans la *Rhétorique* (J. 8, 1265 b) définit la démocratie comme « le gouvernement dans lequel les magistratures sont réparties par la voie du sort ».

<sup>18</sup> Platon, *Gorgias*, GF-Flammarion, 1967, trad. Emile Chambry, 521 d.

<sup>19</sup> *La République*, Livre IX, 592 a.

Ceci explique son refus délibéré de prendre part à la vie politique athénienne qui représente tout le contraire de sa conception du politique. Ses accusateurs ne manqueront pas de lui reprocher cette passivité.

Outre les débats sur le meilleur régime, les débats autour de la justice suscitent les passions dans la Cité. Il est communément admis à Athènes que certaines valeurs morales sont indispensables au salut de l'homme et lui rendent possible la vie en société. La notion de justice incarne à elle seule toutes ces valeurs.

La justice fut longtemps considérée par les Grecs comme une justice divine <sup>20</sup>.

Au VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., lorsque les Grecs commencèrent à rédiger les lois, ils ne créaient pas des normes mais recherchaient dans la nature les manifestations de la justice. Ils ne faisaient que retranscrire les lois divines. Les lois de la nature (que l'on appelle aujourd'hui lois scientifiques) et les lois au sens de règles de conduite étaient pour les Grecs une seule et même loi, celle du cosmos voulue par les Dieux.

Les sophistes apportèrent une conception tout à fait nouvelle de la justice et des lois (conception que Socrate puis Platon ne manquèrent pas de critiquer). Leur doctrine met en doute l'existence d'une vérité absolue <sup>21</sup>, d'une justice transcendante. Les valeurs sont affaire d'opinion et de sensation, elles sont par définition variables. Aussi la justice est-elle selon les sophistes l'idée que s'en font les hommes ; cette idée varie selon les époques et les mœurs. Les lois ne sont pas l'expression de la volonté des dieux mais la manifestation de cette justice changeante. Elles sont l'œuvre d'une volonté humaine <sup>22</sup>. La seule nature dont les sophistes fassent cas est celle de l'homme, et non pas la nature entendue au sens d'un ordre universel.

Ce refus de toute justice transcendante a pu mener à un certain immoralisme. Poussé à son paroxysme, ce relativisme a amené certains sophistes, tel Thrasymaque, à ne voir en la justice que l'intérêt du plus fort <sup>23</sup>.

Socrate est épris d'absolu et d'universel. La justice ne saurait être affaire d'opinion, elle est au contraire une réalité objective : la Justice immuable et divine. Et l'homme s'il veut être juste, doit régler sa conduite sur le modèle divin, car « un Dieu (...) est entièrement juste, au plus haut degré...<sup>24</sup> ».

La justice selon le philosophe est proche de la conception traditionnelle de la justice divine. Mais l'originalité de Socrate réside dans la responsabilité qu'il accorde à l'homme. La nature humaine se caractérise par la présence d'un élément divin, et l'homme doit user de sa raison pour le découvrir afin de se rendre autant que possible semblable à un dieu <sup>25</sup>. Socrate est favorable à une loi intériorisée <sup>26</sup>. L'idéal serait que

<sup>20</sup> Voir à ce propos l'article de Georges Vlachos « Thémis et Nomos », *Archives de philosophie du droit*, 1974, p. 328.

<sup>21</sup> *Théétète*, 152 a, Socrate cite Protagoras : «... le genre de choses qui, à chaque cité, paraissent justes et belles, ce sont celles-là qui le sont aussi longtemps qu'elle le décrète ».

<sup>22</sup> *Ibidem*, 167 b-c (Socrate prête ces propos à Protagoras).

<sup>23</sup> *La République*, Livre I, 338 c.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 176 c.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Dans le *Gorgias*, 504 e, Socrate parle ainsi : « L'ordre et la règle dans l'âme s'appellent légalité et loi, et ce qui fait les hommes justes et réglés ; et c'est cela qui constitue la justice et la tempérance ».

chacun découvrirait seul le modèle divin qu'il a en lui et n'ait pas besoin de commandement extérieur <sup>27</sup>.

Selon le sage, la majorité des Athéniens se contente d'une illusion de la justice, de l'opinion qu'elle s'en fait. La foule (c'est-à-dire ceux qui ne savent pas <sup>28</sup>) peut commettre une action injuste, persuadée qu'elle est bonne pour elle. Si elle agit ainsi, c'est parce qu'elle ne sait pas ce que sont le bien et la justice. Car nul ne fait le mal volontairement <sup>29</sup>.

Comme la foule est ignorante, il n'y a pas de bonne politique en dehors du conflit entre le juste et la Cité, et pas de justice qui ne soit en conflit avec la Cité <sup>30</sup>. La justice que sert le philosophe représente une menace pour la Cité.

Aussi la pensée socratique, dans les domaines fondamentaux de la politique et de la justice, se heurte-t-elle à l'opinion dominante athénienne.

La Démocratie offrait à chacun la possibilité de s'exprimer, mais au-delà d'un certain seuil la prolifération de discours était perçue comme une menace pour la Cité.

Socrate dérange le bon vieux sens traditionnel. Ses questions sont rarement innocentes et les Athéniens l'ont vite compris. Lorsqu'il interroge sur la justice, la piété, le bonheur, de façon apparemment anodine, il s'autorise à juger du comportement de ses concitoyens. Comme le souligne Vladimir Jankélévitch, « Socrate est la conscience des Athéniens, tout ensemble, leur bonne et leur mauvaise conscience... » <sup>31</sup>. On comprend dès lors que ses discours aient pu susciter crainte et mépris de la part des non-philosophes. Les discours de Calliclès traduisent la pensée d'un grand nombre d'hommes politiques athéniens. Ce dernier affiche un mépris extrême pour ceux, qui passés l'âge de la jeunesse, continuent à philosopher <sup>32</sup>. Il insiste sur l'inutilité et la perversité des philosophes. Calliclès représente à lui seul ces hommes, sérieux et pragmatiques, qui se moquent d'un passe-temps dont l'enjeu est la vérité. Les seules affaires importantes dans la Cité sont celles qui sont liées à la vie politique, aux débats devant les assemblées ou les tribunaux.

Seulement, ces prétendues affaires importantes sont vulgaires aux yeux du sage ; elles sont le fait d'hommes semblables à des esclaves <sup>33</sup>, ignorant la liberté qu'apporte la grandeur d'âme et l'élévation.

De cet affrontement entre les deux formes de vie que sont la vie active et la vie contemplative, Socrate opte résolument pour la seconde. Cela ne signifie pas pour autant que l'action soit dénuée de toute valeur. Le sage n'a cessé de mettre sa philosophie en pratique.

En fait, le principal reproche adressé à Socrate a trait à l'usage de la dialectique. Par ses questionnements incessants, Socrate met ses interlocuteurs dans l'embarras. Selon lui, les philosophes passeraient pour pervers parce qu'ils « font perdre aux hommes leurs moyens » <sup>34</sup>.

<sup>27</sup> *La République*, Livre IX, 590 e.

<sup>28</sup> *Gorgias*, 459 a.

<sup>29</sup> *Protagoras*, 346 a.

<sup>30</sup> *Gorgias*, 500 c.

<sup>31</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, Champs-Flammarion, 1964, p. 11.

<sup>32</sup> *Gorgias*, 485 c.

<sup>33</sup> *Théétète*, 173 ad.

<sup>34</sup> *Théétète*, 149.

Une telle incompréhension des discours philosophiques laissait peu de chances d'espérer un jour la résolution du conflit qui oppose le philosophe à la Cité<sup>35</sup>. Les Athéniens n'appréciaient guère les discours des philosophes. Si de surcroît ces derniers s'avisent de vouloir réformer l'État, ils se trouveront nécessairement confrontés à un échec. Or, Socrate souhaitait une réforme de l'État. Il souhaitait commencer sa réforme par celle des individus, car améliorer les individus était pour lui l'unique moyen de procurer le bonheur de la Cité.

Les propos critiques de Socrate contre le régime démocratique ont été perçus comme subversifs. En accusant Socrate, les Athéniens ont fait passer l'ordre de la Cité avant la liberté d'expression reconnue par leur régime.

En 403 avant J.-C., une fois la Démocratie rétablie et afin de sauvegarder une paix encore précaire, les Athéniens se mirent d'accord sur une amnistie complète qui serait appliquée à tous les citoyens, à l'exception des Trente. Les Athéniens devaient ainsi renoncer à intenter des actions en justice relatives aux méfaits commis sous le règne de la tyrannie. Des procès entre les partisans de la Démocratie et ceux de l'Oligarchie « auraient été interprétés comme une reprise de la guerre civile par d'autres moyens »<sup>36</sup>.

Il apparaît que dans l'ensemble, les Athéniens se sont montrés fidèles à l'amnistie<sup>37</sup>. Toutefois, les passions n'étaient pas totalement apaisées. Dans les années qui suivirent la restauration de la Démocratie, il y eut de nombreux procès politiques. Il était aisé de détourner la loi d'amnistie en prétendant agir en justice pour des raisons sans lien apparent avec la guerre civile.

Le procès de Socrate est au nombre de ces procès. L'action intentée par Anytos, Méléto et Lycon était une action publique, une *graphé*. Socrate fut accusé pour des méfaits qui affectaient la communauté toute entière, et non des individus en particulier. Parce qu'il ruinait les divinités civiques, parce qu'il était corrompueur de la jeunesse et parce qu'il était philosophe et antidémocrate, Socrate représentait aux yeux d'un grand nombre d'Athéniens une menace directe pour la sécurité de l'État.

Mais voir dans le procès de Socrate un procès politique, ce n'est pas nécessairement le considérer comme une revanche des démocrates excités contre l'ami de Critias et de Charmide<sup>38</sup>.

La Démocratie était instable et la peur de la tyrannie très forte. Socrate, parce qu'il était un personnage éminent, était l'objet de moult rumeurs. Il aurait pu devenir subversif. Dans le doute, on préférât le voir quitter la Cité. Ses accusateurs ne voulaient pas réellement que la peine de mort lui fût appliquée. C'était de leur part une condamnation formelle ; ils auraient été satisfaits de le voir condamné à l'exil. Il était courant de réclamer la mort comme châtiment mais l'exécution de la peine n'avait lieu que très rarement à Athènes. Le condamné pouvait toujours choisir l'exil.

Un autre moyen d'éliminer un citoyen gênant était l'ostracisme. Grâce à cette institution, un citoyen, même innocent, mais dont l'influence risquait de devenir dangereuse pour l'État, était condamné à l'exil pour dix ans. Ce procédé permettait d'écarter, pour

<sup>35</sup> *La République*, Livre VI, 494 a. Socrate est formel à ce propos : «... il est impossible que le peuple soit philosophe. Impossible. Et il est nécessaire que les philosophes soient blâmés par lui ».

<sup>36</sup> V. Nicole Loraux, « Le procès athénien, ou la division de la justice » dans ce volume.

<sup>37</sup> V. Claude Mosse, *Le procès de Socrate*, Bruxelles, Editions Complexe, 1987.

<sup>38</sup> Ils prirent tous deux part à la révolution oligarchique de 404 avant J.-C.

un temps limité, des hommes qui avaient acquis un grand prestige et jouissaient de la confiance du peuple. Ils auraient pu être tentés d'abuser de leur pouvoir et nourrir le projet d'établir à leur profit la tyrannie. Cette procédure fut probablement abandonnée vers 417 avant J.-C.

Si cette institution n'était pas à proprement parler un procès, elle peut permettre de comprendre l'état d'esprit dans lequel se trouvaient les Athéniens à l'époque du procès de Socrate. Il n'était pas anormal de vouloir se défaire d'un homme trop influent.

Les motifs de la condamnation de Socrate étaient loin d'être rationnels. Les Athéniens se sont laissés guider par leur crainte de nouveaux désordres pour l'État.

Ceux-ci n'avaient d'ailleurs pas totalement tort de voir en Socrate plus qu'un penseur inoffensif. Car pour Socrate, aspirer au savoir plutôt que persuader, c'est-à-dire être philosophe selon sa définition, c'était mettre en jeu son appartenance au corps civique.

## II. — UN CONFLIT ENTRE PHILOSOPHES ET RHÉTEUR ?

Choisir la philosophie contre la rhétorique ou l'art du politique, c'était pour le sage exercer un choix politique. Selon Socrate, la philosophie est exclusive de tous les autres modes de pensée. Point de place pour celle qui se pose en rivale de la philosophie socratique : la rhétorique.

### A. — *Le conflit entre la philosophie et la rhétorique*

Le problème fondamental qui émergeait de l'enseignement socratique était celui de la science (de la philosophie), de la valeur de la science. La philosophie de Socrate a pour point de départ cette question dont les enjeux vont bien au-delà d'un simple échange d'idées. C'est en effet de la vie de l'homme dont il s'agit.

La philosophie pour Socrate donne sens à la vie. Cette philosophie est pratique : elle tend à amener les hommes vers une vie vertueuse et donc heureuse. Elle est aussi avant tout morale. L'homme, s'il a connaissance du Bien, fera le bien et mènera sa vie selon les principes de la Justice, du Bien et du Beau.

La science est l'amour de la connaissance, la recherche de l'absolu. Son objet est l'être. La science est connaissance « vraie ». L'objet de la science est la perfection, l'absolu, le Bien et non pas une forme de bien. Or, pour Socrate, la perfection est ce qui est stable, durable et immuable. La vérité de la science dépend de la nature parfaite de son objet. Cet objet, c'est l'Être-en-Soi, un et immuable, opposé aux « objets changeants »<sup>39</sup>.

Dès lors, les choses du monde sensible ne peuvent pas être objet de science car elles sont multiples, diverses, changent sans cesse ; elles n'ont pas de réalité propre qui les unisse. L'Être-en-Soi et les valeurs qui le constituent (le Beau, le Juste, le Bien) ont une

<sup>39</sup> *Ibidem*, 211 b.

existence objective et autonome. Ces objets sont réels et non pas le simple produit de l'esprit humain. Ce sont les réalités imparfaites du monde sensible qui se modèlent sur ces valeurs (les Idées).

L'essentiel pour le philosophe est donc de se dégager du sensible pour concevoir et penser l'intelligible, la seule réalité vraie. Philosopher, c'est encore concevoir le monde selon *la science*.

Écarter les choses du monde sensible de l'objet de la science, c'est concevoir un mépris certain des apparences. La philosophie n'est pas comme le dit Protagoras la science des sensations ou des opinions<sup>40</sup>. Les sensations et les opinions sont trompeuses justement parce qu'elles s'en tiennent à ce qui *apparaît* et non à ce qui *est*.

Cela ne signifie pas pour autant que Socrate se désintéresse des hommes, du monde des choses sensibles. Bien au contraire, la philosophie de Socrate se veut humaine. Sa méthode philosophique a pour point de départ le *logos*, c'est à dire le langage et la raison des hommes.

La seule méthode proprement philosophique selon Socrate est la dialectique, c'est-à-dire l'art du dialogue coopératif. La dialectique permet de se dégager du monde du devenir, de la génération, pour raisonner dans l'abstraction. Par la *dialectique ascendante*, on part du concret pour accéder à l'idée du Bien. La *dialectique descendante* permet après avoir contemplé le Bien de mener une vie qui soit modelée sur le Bien, de créer des institutions conformes aux normes du Bien.

La dialectique consiste en un échange d'arguments entre interlocuteurs. Une personne propose de définir une notion, son interlocuteur la reçoit, la met à l'épreuve de son questionnement, ou l'enjoint d'apporter à sa réponse davantage de précision. Ainsi à l'aide de la parole et du raisonnement, donc sans l'aide d'aucun sens, les interlocuteurs doivent atteindre à l'essence de chaque chose<sup>41</sup>.

La dialectique doit permettre de s'élever au dessus des opinions vers l'universel. Socrate s'appuie sur des propositions admises par tout le monde pour en arriver, par induction, à des définitions plus générales mais encore provisoires. Son induction a pour but de distinguer dans les choses données ce qui est accidentel de ce qui est invariable<sup>42</sup>.

Le dialogue socratique est organisé selon des règles très strictes. On choisit avant toute discussion quel sera le questionneur et quel sera le « répondant ». Généralement le rôle du questionneur est attribué à Socrate. Il entend par ses questions aider les autres à « accoucher » de ce qu'ils avaient dans l'esprit, sans en avoir conscience<sup>43</sup>. Socrate ne se reconnaît de compétence que dans son rôle de questionneur<sup>44</sup>. Il interrogerait parce qu'il ne sait pas. Il ne se considère ni comme un professeur ni comme un savant<sup>45</sup>. La vérité est atteinte par un cheminement personnel que chacun se doit d'observer. Elle n'est pas transmise d'une âme à une autre.

La dialectique se pratique entre amis dans un climat de confiance. L'objectif n'est pas de l'emporter sur l'adversaire comme cela se fait dans une joute oratoire. Le cadre du dia-

<sup>40</sup>*Théétète*, 161 e.

<sup>41</sup> *La République*, Livre VII, 534 a.

<sup>42</sup>*Théétète*, 185 c.

<sup>43</sup> *Ibidem* 150 c-151 a, cette méthode, la maïeutique, lui permet d'éprouver «... si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire à du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire à du vrai ».

<sup>44</sup>*Ibidem* 150 c-151 a.

<sup>45</sup>*Théétète*, 150 d.

logue n'est pas conflictuel, selon Socrate, car chacun des participants aspire aux mêmes fins : le savoir. Le cadre idéal est le banquet où des amis se réunissent pour boire, manger et parler « en toute sécurité »<sup>46</sup>.

Les seules fins qui doivent guider un homme au cours de sa vie sont celles de la philosophie pure. Les hommes dont les finalités sont autres ne sont pas des hommes convenables. Ce sont des ignorants. L'archétype de ces hommes ignorants est pour Socrate le rhéteur, l'orateur.

Philosophie et rhétorique ne désignent pas pour Socrate des modes de raisonnement distincts mais deux arts de vivre entre lesquels il faut choisir. Socrate a choisi la philosophie et condamne non seulement les fins mais aussi les méthodes rhétoriques.

Socrate feint de s'interroger sur l'existence même de la rhétorique. Les sophistes sont des maîtres de rhétorique, certes, mais qu'est ce que la rhétorique ? Alors que Socrate interroge Gorgias sur le nom qu'il faut donner à l'art dont Gorgias se prétend le maître, celui-ci répond que c'est la rhétorique<sup>47</sup>. Celui qui pratique la rhétorique n'est autre qu'un orateur, une personne merveilleusement entraînée à discourir. La rhétorique c'est donc au premier abord la science<sup>48</sup> des discours<sup>49</sup>. Sa finalité : enseigner aux hommes le pouvoir de persuader par ses discours, les juges au tribunal, les citoyens dans l'assemblée du peuple et dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens<sup>50</sup>. Socrate en conclut alors que la rhétorique serait l'ouvrière de la persuasion et que tous ses efforts et sa tâche essentielle se réduiraient à cela<sup>51</sup>.

Selon Gorgias, elle a un objet beaucoup plus large. Elle doit enseigner en plus de l'art politique, le juste et l'injuste<sup>52</sup> et doit aussi permettre de faire triompher l'opinion que l'on a du juste sur celle des autres. Au fil de la conversation, le rhéteur est présenté comme quelqu'un qui maîtrise la totalité de la culture et qui, de ce fait, peut enseigner dans tous les domaines ; ou plutôt, il possède une opinion sur la totalité de la culture, et grâce à son art de parler peut donner l'impression qu'il en sait plus que le spécialiste lui-même<sup>53</sup>.

Quant à Protagoras, son objectif est de rendre chaque jour ses élèves meilleurs qu'ils ne l'étaient la veille, de les amener à faire des progrès vers le mieux<sup>54</sup>.

Il n'en faut pas plus à Socrate pour contester l'utilité de la rhétorique, ne serait-ce qu'à cause des fins que lui assignent les sophistes. Comment les rhéteurs oseraient-ils définir leur activité comme une science ?

La prétention des sophistes est d'amener leurs élèves vers le mieux. Or, selon Socrate «... rien d'imparfait n'est la juste mesure de rien »<sup>55</sup>. Le mieux, c'est l'opposé de la science qui vise la perfection. Les sophistes sont donc des paresseux qui se disent

<sup>46</sup> *Le Banquet*, 189 a.

<sup>47</sup> *Gorgias*, 448 e.

<sup>48</sup> Socrate n'accepte que de façon tout à fait provisoire la définition de la rhétorique comme une science.

<sup>49</sup> *Gorgias*, 449 d.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 452 d.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 452 e.

<sup>52</sup> *Gorgias*, 554 b.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 456 c.

<sup>54</sup> *Protagoras*, 318 a.

<sup>55</sup> *La République*, Livre VI, 504 c-d.

savants <sup>56</sup>. L'objet même de leur art est imparfait. Comment alors leur science pourrait-elle être vraie ?

À la raison, source de tout savoir, ils opposent l'irrationalité des passions ; à la vérité, ils opposent le relativisme des valeurs. Ils portent toute leur attention sur les sensations bâtarde, la génération, le devenir, les apparences. Ils raisonnent sur du vent. Plus grave encore, ces ignorants corrompent la jeunesse. Le seul objectif des orateurs est de plaire au *démos*, à la foule, à la majorité. Or plaire à la foule, c'est négliger l'intérêt public. La foule ignorante ne peut avoir conscience de ce qui est bien pour elle <sup>57</sup>.

La rhétorique n'est pas une science.

Polos interroge alors Socrate : si la rhétorique n'est pas une science, quelle sorte d'art est-ce ? Le sage répond qu'il ne considère pas non plus la rhétorique comme un art ou une technique <sup>58</sup>. La rhétorique est pour lui une sorte de « routine », qui procure agrément et plaisir comme la cuisine. La cuisine n'a d'autre fonction que celle de flatter le palais, la rhétorique est une autre forme de flatterie. Parmi les trois « parties de la flatterie », Socrate compte la rhétorique, la toilette (fait de soigner son apparence, sa mise, plutôt que son corps) et la sophistique.

Il distingue un moment rhétorique et sophistique : la rhétorique serait relative aux discours publics. La sophistique désignerait plutôt l'enseignement pratiqué par les sophistes. Puis finalement, après avoir montré que toutes deux n'avaient d'autre but que de persuader, il ajoute : «... sophistique et rhétorique, mon bon ami, c'est un tout, ou du moins voisin et ressemblant » <sup>59</sup>. Leurs buts à toutes deux ne sont pas dignes d'attention. Le mode de vie du philosophe et celui du rhéteur sont inconciliables. La rhétorique et le style de vie qu'elle implique ne *valent rien* <sup>60</sup>.

Si la rhétorique en tant que doctrine ou mode de vie ne vaut rien, ses méthodes ne peuvent guère avoir plus de valeur. Deux éléments fondamentaux caractérisent la méthode rhétorique : son cadre essentiellement conflictuel, et la relation particulière qu'entretient le discours du rhéteur avec la vérité. La rhétorique est un outil de persuasion, elle vise à emporter la croyance plutôt que la conviction. L'orateur n'utilise pas du dialogue ou de la parole comme d'un instrument au service de la vérité. Son discours est une arme et la rhétorique « un art de combat » <sup>61</sup>. L'objectif du rhéteur est de réduire son adversaire au silence. Les rhéteurs sont des « professionnels de la controverse » <sup>62</sup>.

Les luttes que se mènent les hommes « sur le terrain du discours » <sup>63</sup> semblent bien dérisoires à Socrate. Au lieu de s'unir vers la recherche commune du savoir, ceux-ci se dispersent, ils se méprennent sur le but à atteindre. Les règles de l'éristique mettent l'orateur dans une relation de servilité vis-à-vis de son public <sup>64</sup>. Argumenter rhétoriquement, c'est en effet se fonder sur l'opinion publique et trouver sa règle dans le *consensus*. En fait, selon Socrate, argumenter rhétoriquement revient simplement à dire ce que chacun pense ou est prêt à penser. Partir des idées courantes, les dépasser pour approcher

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Gorgias*, 519 b.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 462 c.

<sup>59</sup> *Gorgias*, 520 b.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 27 c.

<sup>61</sup> *Ibidem*, 556 c.

<sup>62</sup> *Théétète*, 179 a.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 170 d-e.

<sup>64</sup> *Gorgias*, 506 a.

la connaissance vraie : c'est de la science. Mais partir des lieux communs et s'en tenir à cela, est vain.

L'art des orateurs porté à son paroxysme fait d'eux, non plus seulement des maîtres de rhétorique, mais aussi des « virtuoses de l'antilogie »<sup>65</sup>. En s'attachant d'avantage aux mots plutôt qu'à leur sens<sup>66</sup>, ils amènent leur interlocuteur à dire une chose puis son contraire, afin de l'acculer à l'auto-contradiction.

Socrate se moque de ces bavards ridicules plus intéressés par le spectacle des pensées que par la recherche de sens. Il revendique avec force sa qualité de « profane »<sup>67</sup>. Les philosophes ont le devoir de s'occuper de l'irréfutabilité de leurs énoncés, c'est-à-dire de leur correction et de leur clarté, afin de raisonner justement, mais il n'est pas nécessaire pour cela, d'être rompu aux règles de l'éristique.

Certes, Socrate prend la parole au sérieux mais il désapprouve la tyrannie du discours. Les discours des orateurs se contentent d'une logique apparente, de fausses évidences, de démonstrations tronquées.

Toutefois, lorsque Socrate déclare à la fin du *Gorgias* que la rhétorique « ne vaut rien », on ne peut évidemment pas le prendre au pied de la lettre. N'a-t-il pas lui-même appris à ses amis à se méfier des mots, à privilégier la pensée ? Si la rhétorique ne valait rien, pourquoi alors ne le laisserait-elle pas Socrate indifférent ?

La rhétorique n'est pas rien, elle est même la dangereuse rivale de la philosophie. Socrate le profane connaît par cœur ses artifices et il sait en user à merveille. Comme le fait remarquer Vladimir Jankélévitch, Socrate est un sophiste qui a « mal tourné », un sophiste qui se moque de la sophistique<sup>68</sup>.

Nous pouvons ajouter que la définition socratique de la rhétorique correspond en fait au sens commun de sophistique, c'est-à-dire à une forme spécieuse de raisonnement ou, selon la définition aristotélicienne, à une pathologie de l'argumentation. Dans ces conditions, Socrate ne peut que la rejeter absolument au nom de la morale.

Cependant, la rhétorique n'est pas seulement celle pratiquée par quelques sophistes excessifs et Socrate ne peut pas le nier.

S'il distingue l'opinion de la science, il reconnaît donc l'existence de l'opinion, laquelle à défaut d'être vraie, participe du réel. Or, pour lui chacune d'elles (l'opinion et la science) ont par nature un pouvoir distinct sur un objet distinct<sup>69</sup>. La science a pouvoir sur ce qui est et l'opinion pour juger sur l'apparence<sup>70</sup>. Si l'objet de la science est l'être, quel peut être celui de l'opinion ? Il ne peut pas être le non-être, car on ne peut avoir d'opinion sur le non-être. Seule l'ignorance porte sur le non-être. Par conséquent, l'opinion n'est ni science ni ignorance, mais quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance<sup>71</sup>.

Reconnaître une forme d'existence à l'apparence et donc à l'opinion, c'est aussi concevoir la possibilité d'un autre mode de connaissance que celui de la science telle que l'entend Socrate.

<sup>65</sup> *Théétète*, 201 a.

<sup>66</sup> *La République*, Livre V, 454 a.

<sup>67</sup> *Théétète*, 154 c.

<sup>68</sup> *L'ironie*, *op. cit.*, p. 10.

<sup>69</sup> *La République*, Livre V, 478 a.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *La République*, Livre V, 478 c.

B. — *Philosophie et rhétorique : deux arts de vivre antagonistes ?*

Selon Socrate, il n'est point de savoir en dehors de la philosophie telle qu'il la conçoit. Pourtant, la science socratique a ses limites. La contemplation du Bien, de la Justice absolue, peuvent guider les hommes vers la recherche de plus de justice.

Mais la rhétorique n'est-elle pas non plus une méthode qui, faute d'être en mesure d'apporter une solution apodictique, cherche une solution raisonnable ? En particulier, dans le domaine de l'organisation de la justice, les débats, la confrontation des opinions de chacun peuvent mener à une solution convenable plutôt qu'arbitraire.

Isocrate, puis surtout Aristote, tournent leur attention au-delà du débat qui oppose la philosophie à la rhétorique.

Isocrate essaya de faire le lien entre la philosophie socratique impraticable et la sophistique. Celui-ci voit en la culture oratoire une nécessité. Il soulève la question fondamentale de la possibilité d'une science parfaite telle que l'envisage Socrate, pour résoudre des questions liées aux jugements de valeur. Pour Isocrate, il n'y a rien de plus absurde que la prétention socratique à vouloir faire de la vertu une science parfaite susceptible d'être enseignée.

Socrate dialogue avec ses proches, mais leurs regards sont tournés vers un objectif commun et inaccessible, la vérité absolue.

Isocrate, au contraire, entend plus modestement limiter son étude à ce que l'homme lui-même est en mesure de connaître, à une « vérité connaissable ». Son objectif est de développer chez son disciple cette intuition qu'il a des choses et prend en compte tout ce qui caractérise un homme. L'usage des sens comme celui de la parole et de la pensée forment un tout. Posséder un bon usage de la parole, c'est aussi savoir « argumenter intérieurement ». En effet, selon lui la forme du discours est inséparable du fond <sup>72</sup>.

S'il forme ses élèves à la vie pratique, à la vie politique, il leur apprend aussi à se faire une opinion raisonnable. Or une opinion généralement admise est selon lui raisonnable <sup>73</sup>, juste.

Aristote va plus loin dans cette voie. Tout d'abord, il est philosophe comme Socrate. Malgré cela, il accorde une place à la rhétorique non pas contre la philosophie ou la science, mais à ses côtés. Il dépasse le conflit qui oppose la science et la rhétorique amorcé par Socrate. Il lui semble inutile de vouloir aller contre la nature humaine faite d'esprit mais aussi de chair. Il préfère prendre l'homme tel qu'il est, dans le monde sensible auquel il croit et qui développe à son propos des opinions, construit ses certitudes à partir de ses expériences.

Aristote partage la pensée communément admise selon laquelle la connaissance commence par l'expérience. Il incite son élève, à partir d'une expérience, à la formuler dans un certain discours. La seule règle à respecter étant de s'efforcer de parler de manière univoque, de sorte que le discours ne veuille pas dire deux choses opposées à la fois.

L'originalité d'Aristote, par rapport à Socrate, consiste donc dans l'importance qu'il accorde au monde empirique. De plus, alors qu'Isocrate avait pour seule ambition de faire de la rhétorique une saine pratique, Aristote délimite les champs d'investigation respectifs de la science et de la rhétorique.

<sup>72</sup> H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 142. L'auteur cite Isocrate, *Sur l'échange*.

<sup>73</sup> J. de Romilly cite Isocrate (*Sur l'échange*) dans son ouvrage *Les grands sophistes...*, p. 93.

Leurs objets sont distincts et nécessitent chacun une méthode appropriée. La science a pour objet le vrai et la rhétorique le vraisemblable. Cette science proche de la conception platonicienne, Aristote l'appelle Analytique : elle a pour objet la démonstration, c'est-à-dire la déduction qui part de prémisses vraies.

La *Dialectique*, selon Aristote, est un raisonnement qui part sur des prémisses non plus vraies, mais probables <sup>74</sup>. La dialectique d'Aristote n'est donc plus comme pour Socrate la science du vrai et du nécessaire mais la science du probable.

Les sophistes ne distinguaient pas deux modes de connaissance, ceux dont la solution est contingente, et les autres qui mènent à une solution nécessaire, vraie. L'homme étant la mesure de toute chose, tout ce dont il fait l'expérience est vrai.

Aristote lui, ne se situe pas sur ce terrain mouvant. Il constate seulement qu'il est un domaine (celui des relations humaines) où la problématique n'est pas celle du vrai et du faux, mais a trait à un conflit de valeurs. Il accepte le fait que toutes les relations ne soient pas régies par un lien de causalité. Les lois humaines ne sont pas régies par les mêmes rapports que celles de la nature. Pour Aristote, le discours scientifique est d'une application impossible lorsque l'on s'adresse à la multitude, au public <sup>75</sup>. L'objet de la *Rhétorique* est donc double :

- d'une part, il est d'étudier les modes spécifiques de raisonnement propre au discours public ; par ces raisonnements, on cherche à voir « l'état probable des choses par rapport à chaque question » <sup>76</sup>.

- d'autre part, il entend « découvrir tout ce qu'un cas donné comporte de persuasif » <sup>77</sup>.

Les hommes discutent de ce qui pose problème. C'est parce que les hommes se trouvent face à une alternative qui ne peut être résolue par une solution évidente que ceux-ci doivent en débattre <sup>78</sup>. La rhétorique a trait à ce qui est contingent, fluctuant, multiple, donc aux valeurs et aux opinions.

Si, en ce qui concerne la justice, Aristote admet l'existence d'une justice universelle, reconnue par tous, il reconnaît également la nécessité d'une justice particulière, œuvre du législateur ou des juges. Les hommes de justice ne s'inspirent pas d'un modèle divin dont ils chercheraient à réaliser le reflet ici-bas ; leur mission est pratique, ils doivent découvrir pour chaque cas particulier ce qui est le meilleur pour l'intérêt commun et il n'est là aucune solution qui s'impose de façon absolue. Ce sont pour les législateurs les débats des assemblées, et pour les juges les débats judiciaires, qui leur permettent de trouver une solution convenable et non pas parfaite.

<sup>74</sup> *Rhétorique*, Livre I, chap. I, I.

<sup>75</sup> *Rhétorique*, I, I, XII.

<sup>76</sup> *Ibidem*, I, I, XIV.

<sup>77</sup> *Ibidem*, I, II, I.

<sup>78</sup> *Ibidem*, I, II, XII, Aristote s'exprime en ces termes : « L'action de la rhétorique s'exerce sur des questions de nature à être discutées et qui ne comportent pas une solution technique et cela en présence d'un auditoire composé de telle sorte que les idées d'ensemble lui échappent et qu'il ne peut suivre des raisonnements tirés de loin. Or nous délibérons sur des questions qui comportent deux solutions ; car personne ne délibère sur des faits qui ne peuvent avoir été, être, ou devoir être autrement qu'ils se sont présentés ; auquel cas il n'y a rien à faire qu'à reconnaître qu'ils sont ainsi ».

Dès lors, il convient de recourir à un raisonnement <sup>79</sup> qui n'est pas celui des sciences parfaites comme le sont les « raisonnements analytiques ». La rhétorique parce qu'elle doit permettre d'apporter une solution pratique à une question relative aux règles de conduites humaines, répond à une logique particulière. La méthode en matière de rhétorique ne repose pas sur des prémisses vraies. Le mode de raisonnement déductif qui lui convient est l'enthymème <sup>80</sup>, c'est-à-dire un syllogisme <sup>81</sup> moins rigoureux que le raisonnement analytique.

Le syllogisme rigoureux se présente sous la forme de deux prémisses et d'une conclusion apodictiquement vraies. En logique formelle, l'omission d'une prémisse serait inconcevable puisqu'elle rendrait la conclusion invalide, fautive. Le raisonnement rhétorique tolère au contraire les ambiguïtés, les implicites, les non-dits. La conclusion de l'enthymème n'est donc que probable.

Selon Aristote, l'enthymème est ce qui convient le mieux aux discours judiciaires <sup>82</sup>. La question de l'administration de la preuve des faits en matière judiciaire illustre bien le fonctionnement de la logique rhétorique. La preuve porte sur des faits qui ont eu lieu. S'il est indiscutable que ces faits ont eu lieu, ils ne feront pas l'objet d'un débat. En revanche, si les parties au procès ont des avis divergents et qu'aucun élément matériel ne permet aux juges de connaître la réalité des faits, ceux-ci doivent alors entendre les témoignages de l'accusation et de la défense.

La rhétorique met en œuvre les moyens destinés à faire en sorte que le juge se prononce dans le sens de la conclusion que l'on voulait lui imposer <sup>83</sup>. Ainsi dans un premier temps, si les faits ne sont pas clairement établis, s'il n'existe aucune preuve matérielle à leur propos, il convient d'invoquer contre son adversaire des faits qui selon toute probabilité auraient dû avoir lieu.

En second lieu, la façon « d'en disposer à l'énonciation » est de toute importance. Le débat sur la qualification des faits laisse en effet place à la rhétorique. Ce qui intéresse le juge est l'application des règles juridiques aux faits qualifiés. Dès lors, la façon dont on présente les faits a des conséquences directes sur la façon dont le débat sera tranché. S'il est établi qu'un homme a été tué par un autre, toute la question est de déterminer s'il l'a fait volontairement ou accidentellement. Pour le savoir, il ne suffit pas d'appliquer une simple règle de logique formelle. L'objet du débat n'est pas la vérité d'une proposition. Certes, il y a eu mort d'homme et c'est un fait, mais établir qu'il y a eu homicide involontaire ou meurtre relève en général de l'exercice d'un choix.

Il faut alors trouver une méthode qui fasse que ce choix ne soit pas purement arbitraire, mais raisonnable, convenable. Exclure la logique formelle ne signifie pas exclure toute forme de logique. Intervient alors ce qui fait la spécificité de la rhétorique, la prise en compte de l'élément humain. Les passions des hommes, leurs affects auront une influence sur la solution qui sera apportée à la question.

<sup>79</sup> Chaim Perelman, *La logique juridique, nouvelle rhétorique*, Paris, Dalloz, 1979, p. 1. Le mot « raisonnement » désigne à la fois une activité de l'esprit et le produit de cette activité.

<sup>80</sup> Ou syllogisme rhétorique.

<sup>81</sup> Syllogisme est employé dans le sens de raisonnement analytique défini par Aristote.

<sup>82</sup> *Rhétorique*, I, IX, XI.

<sup>83</sup> *Rhétorique*, II, I, I.

Puisque la rhétorique est la faculté de considérer pour chaque question « ce qui peut être propre à persuader »<sup>84</sup>, son discours est tout entier tourné vers l'auditoire.

Persuader, c'est user de procédés affectifs qui visent à emporter l'adhésion de l'interlocuteur. Les preuves « inhérentes au discours », c'est-à-dire celles sur lesquelles se fonde l'orateur pour persuader, sont de trois sortes selon Aristote : « les unes résident dans le caractère moral de l'orateur, d'autres dans la disposition de l'auditoire, d'autres enfin dans le discours lui-même, lorsqu'il est démonstratif, ou qu'il paraît l'être »<sup>85</sup>.

Les relations intersubjectives des interlocuteurs tiennent une place centrale dans le discours rhétorique. La notion principale sur laquelle se fonde la rhétorique est celle d'accord. Aristote, contrairement à Socrate et Platon, tient compte de ce que pense le grand nombre. Faute de savoir absolument ce qu'est le bien, l'utile, l'agréable, il convient de s'attacher à la façon dont les hommes conçoivent généralement ces vertus. Il faut considérer que dans l'ensemble, les hommes font preuve de bons sens<sup>86</sup>.

Les « lieux communs », les notions reconnues par tous, servent de fondement à l'argumentation. L'efficacité de l'argumentation dépend non seulement de la qualité de la démonstration, mais aussi et surtout du caractère acceptable de la conclusion que l'on veut faire admettre. Pour que le discours soit propre à persuader, il convient donc de le modeler selon l'état d'esprit de l'auditoire. D'une façon générale tout d'abord, en tenant compte du contexte<sup>87</sup>, des passions du moment. De façon plus précise, en s'attachant si cela est possible au caractère des interlocuteurs.

Comme le note Aristote, dans les discours politiques comme dans les tribunaux, l'appel aux passions (à la pitié, à la colère, à la haine) n'a pas en vue le fond du discours (l'affaire) mais l'homme<sup>88</sup>. Aristote condamne la pratique qui consiste, dans les tribunaux, à mettre en avant des arguments qui touchent aux affects et qui sont hors de causes<sup>89</sup>. Mais il observe que cet usage est fréquent. Parmi tous les genres oratoires, la plaidoirie est celle qui, selon Aristote, laisse le plus de place à « la malignité »<sup>90</sup>. La plaidoirie est le lieu idéal de la rhétorique.

Aristote soulève la question qui n'a de cesse d'être débattue aujourd'hui encore<sup>91</sup> : celle de la valeur d'une décision judiciaire. Le problème se pose pour toute décision mettant fin à un conflit de valeur. Mais il est peut-être plus sensible encore dans le domaine de la logique judiciaire<sup>92</sup>.

Dans la Cité, les débats se déroulent en une journée et les juges doivent se prononcer le jour même. Afin que les lois du dialogue soient respectées, les juges entendent les deux parties. Mais en dernier lieu, ceux-ci mettent fin aux désaccords des parties en im-

<sup>84</sup> *Rhétorique*, I, II, I.

<sup>85</sup> *Rhétorique*, I, II, II.

<sup>86</sup> *Ibidem*, I, VII, XXVII.

<sup>87</sup> *Ibidem*, I, VIII, VI, l'idéal selon Aristote serait donc que les orateurs possèdent « la connaissance du caractère moral propre à chaque gouvernement car le meilleur moyen de persuader est d'observer les mœurs de chaque espèce de gouvernement suivant les pays où l'on parle. Les arguments seront produits sous une forme en rapport avec les mêmes (mœurs) ».

<sup>88</sup> *Ibidem*, I, I, IV.

<sup>89</sup> *Ibidem*, I, I, V.

<sup>90</sup> *Ibidem*, I, I, X.

<sup>91</sup> V. Jean-François Perrin, « La pratique juridique des notions métaphysiques », *Archives de philosophie du droit*, tome 38, Sirey, 1993, p. 267-278.

<sup>92</sup> Chaïm Perelman, *op. cit.*

posant une solution par voie d'autorité (l'autorité de la majorité des juges). En dernière analyse, la sentence est le résultat d'une volonté humaine qui n'est pas infaillible. À défaut de pouvoir être contestée, leur solution peut être contestable.

La question est alors de savoir si l'on peut se satisfaire d'une solution convenable mais contestable. Accepter une telle logique, c'est reconnaître la contingence de l'homme, c'est concevoir une place pour la liberté humaine et donc sa volonté.

Aristote ne rejette pas totalement la conception socratique centrée sur la nécessité des fins définie par notre nature<sup>93</sup>. Seulement, il reconnaît l'utilité pour la vie courante d'un moyen qui puisse mettre fin aux désaccords des hommes. D'où la justification d'un ou de plusieurs juges départiteurs. Ceux-ci, s'ils sont des hommes vertueux, « justes et modérés », apporteront une solution honnête<sup>94</sup>. Ses propos dans *La Rhétorique* laissent à penser que de tels hommes sont rares mais nécessaires<sup>95</sup>.

Depuis l'établissement de la Démocratie, l'art oratoire et la logique dont il dépend, sont communément reconnus par les Athéniens ; cela du fait de l'accroissement du nombre des procès et du rôle considérable des discours publics. Or comme nous l'avons vu, Socrate la refuse parce qu'il la considère incompatible avec un mode de vie philosophique. Dans ces conditions, comment pourrait-il apprécier les lieux où elle se pratique ? Socrate fuit donc les tribunaux. En 499 avant J.-C., il doit pourtant se résoudre à se rendre dans les lieux honnis par lui.

### III. — DISQUALIFICATION DU PROCÈS PAR SOCRATE : SA CONDAMNATION À MORT

Refuser la rhétorique, c'est condamner les règles de conduite des Athéniens. Le procès de Socrate sera la réponse de celui qu'il a fait de la rhétorique.

La solution qui résulte du procès n'est pas apodictique. Elle ne peut donc être juste selon Socrate puisque, afin de déterminer le droit des parties, les juges ne procèdent pas selon la voie de la nécessité causale.

#### A. — *Procès et justice selon Socrate*

Selon le sage, le procès est un mal parce qu'il est source de discorde. Le procès n'est pas pour lui un mode de résolution d'un conflit. Il est au contraire à l'origine de la « discorde ». Il met en évidence l'imperfection de l'homme. Les hommes s'adressent aux juges parce qu'ils n'ont pas su résoudre seuls leur différend<sup>96</sup>. Or selon Socrate l'unique moyen de régler un désaccord est de recourir à une discussion constructive, c'est-à-dire philosophique.

<sup>93</sup> Aristote, *La Politique*, Ed. Gonthier, PUF, 1964, p. 15.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>95</sup> *La Politique*, p. 17.

<sup>96</sup> V. l'article de Simone Goyard-Fabre, « Procès », in *Encyclopédie philosophique*, tome 2, *Dictionnaire des notions*, PUF, 1990.

Les débats judiciaires engendrent « l'opinion et la dispute »<sup>97</sup>. Chacun y fait part de ses griefs en essayant de persuader le juge qu'il est dans son bon droit. Vouloir faire reconnaître *son droit* et non pas *le droit* n'a pas de sens. Cela revient à faire sien la pensée des sophistes selon lesquels le droit se réduirait à l'intérêt de chacun. L'opinion est mère de la dispute car, essentiellement subjective, elle divise les hommes au lieu de les unir comme la science dans l'approche de la vérité. Le procès aura pour unique conséquence de raviver le conflit en l'officialisant. Loin d'apaiser les esprits, il exacerbe les passions et les rancœurs. Parce que l'affaire devient publique, il n'est plus concevable d'admettre son erreur, de revenir sur ses positions. Perdre un procès, c'est être reconnu coupable non seulement par les juges mais par le peuple athénien tout entier.

La justice est pour Socrate l'harmonie. C'est tout d'abord l'harmonie intérieure de l'homme, c'est-à-dire un accord entre les différents éléments de son âme. Ensuite la justice, c'est l'entente entre les hommes. La discorde rend l'âme lâche et grossière tandis que la justice est le propre des hommes vertueux et intelligents<sup>98</sup>.

En établissant de bonnes lois, on évite que n'apparaisse cette maladie qu'est le désaccord entre les hommes et donc l'émergence d'un procès. L'idéal serait de se passer de médecins et de juges. Selon Socrate, la prolifération des juges et des médecins est le signe de la désagrégation d'une société<sup>99</sup>.

Socrate dénonçait déjà les tendances chicanières et procédurières des Athéniens. La manie de plaider des Athéniens était en effet encouragée par les sycophantes, les délateurs professionnels. Ceux-ci étaient rémunérés pour accuser ! De surcroît, depuis Périclès, les juges (les citoyens) étaient rétribués. Et ce, alors que la fonction de juger n'était pas considérée comme un métier mais un devoir de citoyen.

La conception de Socrate sur le procès est singulière par rapport à celle des Athéniens qui voient dans le procès une fatalité. Pour eux, de la même manière que l'on ne peut éviter la survenance d'une maladie, rien ne peut empêcher un procès d'avoir lieu. Pour survivre, il faut alors savoir se défendre et sortir vainqueur d'un procès. C'est à cela que servent les arts oratoires.

Au contraire, Socrate disqualifie tout ce qui fait la spécificité de l'organisation judiciaire.

La controverse judiciaire a pour principal objet de révéler le fait. Or ceci n'est pour Socrate que vain bavardage puisque précisément la dialectique est ce qui permet de s'élever de la controverse judiciaire à l'examen de la justice elle-même<sup>100</sup>.

Quand bien même l'établissement d'un fait serait d'une quelconque utilité, la controverse judiciaire est incapable de répondre à cet objectif. En effet, comment des hommes pourraient-ils connaître « la vérité de ce qui s'est passé »<sup>101</sup> alors qu'ils n'étaient pas présents au moment de l'action ?

<sup>97</sup> *La République*, Livre I, 499 a.

<sup>98</sup> Le terme « intelligence » est utilisé ici dans le sens de « raison », ou de « faculté de connaître ».

<sup>99</sup> Dans *La République*, Livre III, 404 d-505 b.

<sup>100</sup> *Théétète*, 175 c.

<sup>101</sup> *Théétète*, 201 a.

Que les juges doivent se prononcer sur un fait ou sur une intention, leur décision ne peut être ni objective ni impartiale <sup>102</sup>. Donc une sentence quelle qu'elle soit, est toujours obtenue par la simple persuasion <sup>103</sup>. Elle ne peut être juste.

De façon plus générale, Socrate ne peut concevoir que l'intervention d'un tiers puisse résoudre un conflit. Il est selon lui humiliant de soumettre son discours à un arbitre car aucun homme ne peut avoir la compétence requise <sup>104</sup>.

La procédure représente pour Socrate, non pas comme on le considère couramment, une limite à l'arbitraire des juges, mais plutôt une entrave à leur activité.

Il oppose la fécondité du loisir philosophique à la stérilité des débats soumis au cadre stricte de la procédure judiciaire. L'âme a besoin de temps libre pour penser. Elle exige même qu'on lui consacre tout son temps <sup>105</sup>. Or, « les autres, c'est dans une perpétuelle urgence qu'ils parlent, car l'eau qui coule fait pression sur eux » <sup>106</sup>. Le temps de parole accordé à chacune des parties est strictement réglementé par une horloge à eau (la clepsydre).

De plus, avant le début du procès athénien, les parties prêtent serment. Par ce serment, elles délimitent leur position dans le litige et circonscrivent l'objet du litige. Ce serment exprime ainsi leur acceptation du cadre légal.

Socrate voit dans cette acceptation de se conformer à ces règles une forme d'esclavage. Les parties sont prisonnières de leurs discours et de la nécessité. Du fait même de sa présence, le juge exerce une censure sur leurs paroles <sup>107</sup>.

Si les règles de procédure sont contraignantes, elles n'en fournissent pas pour autant une assurance contre l'intimidation et la corruption des juges. Ceux-ci ne sont pas à l'abri de l'influence d'orateurs habiles et dangereux.

La justice athénienne est donc bien incapable de remplir correctement sa tâche. Le jugement de Socrate à son égard est d'une sévérité extrême.

Pourquoi, après avoir frappé de discrédit l'organisation judiciaire athénienne, Socrate accepte-t-il alors de comparaître devant ses juges ? Il était facile à Athènes de s'enfuir avant son jugement. Plutôt que risquer d'encourir une peine grave, l'accusé pouvait quitter la Cité sans difficulté. De même il était relativement aisé pour un condamné à mort de s'échapper de la prison en soudoyant les gardiens avant le jour de l'exécution.

Le sage accepte pourtant, dès le départ, de se soumettre à une sentence qui sera inévitablement injuste. S'il accepte de comparaître devant ses juges et de se soumettre à leur

<sup>102</sup> *Ibidem*, 201 c, en effet, selon Socrate : «... quand la persuasion fait que les juges sont justes, à propos de choses qu'on ne peut savoir que si on les a vues, et autrement non, dans ce cas là, c'est à partir de ce qu'ils ont entendu, qu'ils ont jugé l'affaire... ».

<sup>103</sup> *Théétète*, 201 a.

<sup>104</sup> Socrate ne s'exprime pas de façon si péremptoire mais si l'on suit son raisonnement, il en arrive à cette même conclusion. En effet dans le *Protagoras*, 338 b, Socrate s'exprime en ces termes : « Je répondis qu'il serait humiliant pour nous de soumettre nos discours à un arbitre si en effet on choisissait un homme qui fût inférieur à nous, il ne convenait pas que le pire fût la loi au meilleur. S'il était notre égal cela ne convenait pas davantage, car un égal ferait tout comme nous et le choix en serait superflu. Mais, dira-t-on, vous choisirez un meilleur que vous. À dire vrai, je regarde comme impossible qu'on choisisse un plus habile homme que Protagoras ! ».

<sup>105</sup> *La République*, VI, 498 c.

<sup>106</sup> *Théétète*, 172 d.

<sup>107</sup> *Théétète*, 173 a.

jugement, c'est parce qu'il a le devoir d'obéir à la Justice et aux dieux <sup>108</sup> et non pas à une justice rendue par des hommes incompetents et ignorants. Refuser de se faire juger reviendrait pour Socrate à désobéir aux Lois de la Cité, ce serait ruiner non seulement les « Lois, mais l'État tout entier » <sup>109</sup>. Obéir aux Lois, c'est respecter l'ordre de la Cité. C'est une obligation inconditionnelle. Seuls la loi et l'ordre peuvent permettre de réaliser le bonheur de la Cité. Socrate a le devoir de faire entendre raison aux Athéniens en leur enseignant ce qu'est la Justice, le Bien, de façon à les amener en douceur à perfectionner leurs lois. En revanche, il se doit de respecter leur droit, aussi imparfait soit-il, dès lors qu'il n'est pas parvenu à le faire changer <sup>110</sup>. Désobéir aux lois humaines parce qu'elles sont injustes reviendrait à répondre à l'injustice par l'injustice.

Une vie n'a de sens pour Socrate que si elle est conforme à certaines valeurs. Ce qui importe est de vivre selon le Bien <sup>111</sup>. Au dessus de la vie, Socrate place le bien commun, c'est-à-dire la justice et la vertu. Dès lors, mieux vaut mourir en ayant vécu justement plutôt que vivre injustement.

En mourant pour la justice Socrate ne cherche pas à agir en martyr mais plutôt en pédagogue. Ne rien faire pour éviter la mort, c'est faire acte de résistance. Se plier à une justice que les hommes appliquent mal, c'est contraindre les Athéniens à s'interroger sur leur droit et leur mode de vie. L'obéissance à une loi injuste est pour Socrate l'accomplissement d'une justice supérieure. Lui seul pourra se présenter devant les juges de l'Hadès sans trembler. Là-bas, libéré de ces hommes qui prétendent rendre la justice « on doit y trouver les juges qui le sont véritablement » <sup>112</sup>.

Mais si son obéissance à la loi est absolue, il ne peut se résoudre totalement à laisser des hommes inférieurs faire la loi aux supérieurs. Il se présente effectivement au tribunal mais redéfinit les « règles du jeu ».

Socrate entend imposer au tribunal le respect des règles nécessaires à tout dialogue philosophique fécond. Il a l'espoir de reconstituer un tribunal idéal avec des juges impartiaux ; il assigne aux juges leur véritable place. Ceux-ci devront considérer si les propos qu'il tient sont justes (au sens de propositions vraies).

S'il feint d'avoir accepté le serment, toutefois il circonscrit les débats d'une façon singulière. Il explique à ses juges que ceux qui l'ont inquiété ne sont pas les seuls accusateurs. Il compte se défendre contre d'autres plus redoutables encore qui ne sont pas présents au tribunal <sup>113</sup>. Il sait que la délation de Méléto n'a pas été la cause de son accusation. L'origine de l'action se trouve dans la calomnie dont il a été l'objet. Aussi commencera-t-il par se défendre contre cette calomnie et non contre les griefs invoqués le jour du procès <sup>114</sup>.

Ainsi, Socrate commence-t-il sa défense en répondant aux « anciennes » accusations avant de répondre de l'accusation actuelle. Et si sa pensée a été déformée par des calomniateurs, Socrate va rechercher l'esprit des griefs. Il fondera sa défense sur cet esprit et non sur la lettre du serment légal <sup>115</sup>.

<sup>108</sup> *Gorgias*, 507 a.

<sup>109</sup> *Criton*, p. 86 (b).

<sup>110</sup> *Criton*, p. 89 (b).

<sup>111</sup> *Gorgias*, 511 c.

<sup>112</sup> Platon, *Apologie*..., p. 66 (a).

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 20 (d) (e).

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 19 (b).

<sup>115</sup> *Apologie*, p. 32 (b).

Socrate plaide non coupable. Il attribue tout d'abord l'origine des préjugés à son encontre aux poètes comiques et en particulier à Aristophane. Ce dernier dépeignait Socrate comme un sulfureux savant <sup>116</sup>. Cela contribua à l'assimilation de Socrate à Anaxagore, cet homme impie qui osait dire que le soleil est une pierre et la lune une terre <sup>117</sup>. Socrate ne peut accepter une telle méprise ; lui qui a passé sa vie à contester l'utilité et la certitude d'une science de la nature <sup>118</sup>. En confondant ces deux savants les accusateurs se trompent d'accusé et intentent le procès d'Anaxagore et non celui de Socrate.

Aristophane a aussi été à l'origine de l'identification du philosophe aux sophistes. Or, comment Socrate pourrait-il enseigner comme eux, moyennant rémunération, des choses qu'il ignore <sup>119</sup> ? Socrate ne peut nier toutefois qu'il avait à Athènes la réputation d'homme sage (possédant le savoir). Il essaye alors d'expliquer à ses juges pourquoi une telle réputation pourrait lui nuire. Un de ses fervents disciples, Chéréphon, s'était rendu à Delphes pour consulter l'Oracle afin de savoir s'il existait un homme plus sage que Socrate. La Pythie <sup>120</sup> répondit de façon négative <sup>121</sup>. Une fois informé de cette réponse, Socrate désirait en comprendre le sens car il n'avait pas conscience d'être un sage. Depuis ce temps, il interroge les notables pour savoir s'ils sont ou non plus sages que lui. Il les questionne sur tout et en particulier sur les vérités dont ils se réclament pour justifier leur place dans la Cité.

C'est précisément cette façon d'examiner les gens qui serait à l'origine de la haine qu'il suscite chez les Athéniens, jaloux de sa sagesse. En réaction à ces nombreuses vexations, les Athéniens auraient tenu au sujet de Socrate des propos calomnieux qui leur auraient permis d'en arriver ainsi à son procès <sup>122</sup>.

Socrate met sa philosophie en pratique au cours de sa défense. Il s'avère effectivement être un dialecticien redoutable, mais un orateur ridicule devant les tribunaux. Il se défend en faisant délibérément fi de toutes les règles élémentaires de la rhétorique. Il se fait un devoir d'énoncer aux juges des vérités qui leur sont désagréables. L'irritation de son auditoire constitue, selon lui, la preuve qu'il dit la vérité <sup>123</sup>.

Socrate est si habile dans l'art de se comporter en « anti-rhéteur » qu'il sera condamné à mort par ses juges.

Par une véritable provocation, il fait intervenir son démon pour montrer que le procès est sans fondement et pour justifier son comportement. C'est ce démon qui lui a assigné sa place et l'obligation de vivre en philosophe <sup>124</sup>. Il justifie son abstention à la vie politique athénienne <sup>125</sup> par une interdiction que lui aurait faite ce démon de participer aux débats des assemblées. Socrate défie ses juges et par là tout le peuple athénien. Il ne cessera d'obéir à son Démon quoiqu'il arrive. Et cela même si les juges étaient

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 19 (c).

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 38 (d).

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 22 (d).

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 23 (a).

<sup>120</sup> Prophétesse (ou sibylle) qui rendait les oracles au nom d'Apollon.

<sup>121</sup> Platon, *Apologie*, p. 25 (a).

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 31 (e).

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 32 (a).

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 42 (e).

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 48 (e).

prêts à l'acquitter sous la condition qu'il cesse de philosopher <sup>126</sup>. Il refuse catégoriquement toute négociation avec ses juges. Soit ceux-ci l'acquittent sans condition et ils rendront la justice, soit ils le condamnent et ils finiront par s'en repentir <sup>127</sup>.

Le tribunal comptait cinq cent un juges, deux cent quatre-vingt votèrent la condamnation, deux cent vingt et un votèrent l'acquittement.

En Grèce, si les juges s'étaient prononcés pour la condamnation et lorsque le droit ne prévoyait aucune peine assortie au délit, accusateurs et accusés pouvaient alors proposer eux-mêmes une peine sur laquelle les juges se prononçaient en dernier recours.

Socrate a été déclaré coupable. Mais pourquoi a-t-il été condamné à mort alors que précisément les Grecs étaient peu enclins à prononcer la peine capitale ?

Après sa déclaration de culpabilité, Socrate se penche sereinement sur la question de la peine qu'il va pouvoir proposer aux juges. (L'usage était que l'accusateur proposât la peine la plus forte et que l'accusé en proposât une assez voisine, mais moins dure). Ses accusateurs proposent pour lui la mort. Socrate s'interroge sur la peine qu'il mérite vraiment <sup>128</sup>. Il annonce sa proposition : il mérite d'être nourri aux frais de l'État dans le Prytanée. Le Prytanée était le lieu où les citoyens éminents, en marque de reconnaissance de la Cité, étaient invités à prendre leurs repas aux frais de l'État. Jugé coupable, il ose réclamer comme peine la reconnaissance et les honneurs.

Socrate énumère alors tous les châtiments qu'il aurait pu soumettre à ses juges.

Le bannissement ? Cela serait inutile, quelle autre cité supporterait la présence de Socrate si Athènes ne le peut ? Une amende ? Cela n'est pas concevable, Socrate se dit pauvre.

Il finit néanmoins par fixer une amende d'un montant dérisoire. Un bref instant plus tard, il cède aux supplications de ses amis disposés à lui prêter la somme nécessaire au paiement d'une amende digne de satisfaire les juges <sup>129</sup>.

Mais les juges ont refusé cette dernière proposition. Socrate fut condamné à mort. Quatre-vingts des juges qui s'étaient prononcés pour l'acquittement auraient voté la peine capitale <sup>130</sup>.

Après le verdict, Socrate, inébranlable, essaye d'expliquer cette condamnation.

Il cite les délits passibles de la peine de mort : pillage d'objets sacrés, vols par effraction, asservissement d'hommes libres et trahison envers la Cité. Les adversaires de Socrate ne lui en imputent aucun <sup>131</sup>. Socrate constate qu'il n'a succombé à ses accusateurs ni à cause des griefs invoqués ni à cause d'une disette d'élocution. Son audace et son impudence l'ont perdu <sup>132</sup>.

Socrate est obstiné jusqu'à ses derniers instants. Il ne désespère pas de faire entendre raison à ceux qui l'entourent. À la toute fin de son procès, il condamne ses juges <sup>133</sup> en espérant que leur mauvaise conscience les contraindra à réagir, à devenir plus justes.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 44 (d).

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 46 (e), p. 49 (a) (b).

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 56 (a).

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 61 (b).

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 62 (d), et note 51 p. 235.

<sup>131</sup> Xénophon, *Apologie de Socrate*.

<sup>132</sup> Platon, *Apologie*, p. 62 (d).

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 63 (b).

Socrate a voulu agir individuellement sur son siècle en le critiquant. Il a provoqué les Athéniens qui l'ont mis à mort.

En condamnant à mort un homme pour un acte qui n'était pas selon les termes de la loi passible de la peine capitale, les Athéniens ont transgressé le droit au nom d'un intérêt qui leur semblait supérieur : l'ordre. À l'époque du procès, condamner un homme qui représentait la « mauvaise conscience » des Athéniens revenait à lui attribuer la responsabilité de tous les maux et semblait un moyen sinon légal, du moins efficace, pour apaiser un temps les tensions qui agitaient la Cité.

Les juges athéniens étaient conscients du caractère inique de la sentence qu'ils ont rendue. Comment aurait-il pu en être autrement puisque certains des juges qui s'étaient prononcés pour l'acquiescement de Socrate ont voté la peine capitale ? Mais ils savaient aussi que leur verdict, bien qu'injuste, ne susciterait pas de réactions de la part des Athéniens puisque les juges bénéficiaient de l'assentiment populaire.

On ne peut donc pas voir dans l'avanie du procès de Socrate les conséquences de l'imperfection d'une organisation judiciaire que celui-ci avait dénoncée avec véhémence. Socrate critiquait tout d'abord les fondements de cette logique judiciaire qui ne pouvaient pas donner lieu à une solution absolument vraie, donc juste. En effet, les juges tout en respectant les règles strictes de la procédure ne sont jamais à l'abri d'une erreur judiciaire. Mais la question de l'erreur n'est pas en cause dans le procès de Socrate puisque les juges ont délibérément transgressé la loi.

Socrate remettait ensuite en cause la légitimité des juges qui n'avaient, selon lui, aucune compétence pour rendre la justice. Or le verdict inique rendu par ses juges n'est pas tant le fait de leur incompétence que celui de leur volonté. Les juges au moment du procès étaient peu préoccupés par le respect de la justice. Leur seul objectif était de faire du procès de Socrate un instrument au seul service de l'ordre.

Socrate a accepté de se soumettre à leur sentence parce qu'il considérait l'ordre comme la condition première de la réalisation de la justice. S'il récuse le procès tant qu'il se pare d'une pseudo-recherche de vérité, il admet le jugement comme instrument ouvert à une solution politique. Cette position peut paraître singulière. Usuellement, on accepte le verdict des juges parce qu'il représente l'aboutissement du procès.

L'incompétence des juges telle que la conçoit Socrate tient en réalité au fait que ces derniers sont souvent tentés de voir dans le respect de l'ordre une fin et non pas un moyen au service de la justice.

De fait, la question soulevée par le procès de Socrate est celle de l'inévitable risque d'arbitraire propre à toute organisation judiciaire quelle qu'elle soit.

Aujourd'hui, la justice est rendue par des hommes dont la profession est de juger. Les magistrats ne deviennent pas juges par les effets du hasard d'un tirage au sort, ils sont censés avoir la « compétence » requise pour trancher un différend. Il est pourtant des circonstances qui peuvent les détourner de leurs obligations.

Jean-Denis Bredin <sup>134</sup> ne dénonce-t-il pas lui aussi, les effets pervers d'une démocratie qui à l'occasion se fait démagogie ? Une démocratie dans laquelle il arrive que les juges transgressent la loi pour se soumettre « aux caprices de l'opinion » ?

Pour ce qui est du procès de Socrate, en rendant un jugement purement arbitraire, les Athéniens ont désavoué les principes qui avaient fait la force de la démocratie athénienne. En condamnant Socrate au nom du soi-disant respect de l'ordre, ils ont fait un pas de plus vers le déclin qui a marqué la fin de la Démocratie et de la grandeur de la civilisation athénienne.

<sup>134</sup> Jean Denis Bredin, « Le mépris du droit », *Le Monde*, dimanche 21- lundi 22 août 1994.