

## **Vertu privée, moralité publique et la question de l'obligation politique dans le *Criton* de Platon \***

Michael ROSANO

*Université du Michigan*

RÉSUMÉ. — Cet article soutient que l'analyse essentielle et globale de la relation problématique entre moralité publique et vertu privée telle qu'elle apparaît dans le *Criton* de Platon est devenue banale à cause de la tendance à négliger la structure dramatique du dialogue et à accepter dogmatiquement l'opinion que les arguments prêtés par Socrate aux Lois d'Athènes sont les siens. Si l'on regarde attentivement cette pièce, on décèle que les arguments de Socrate visent à persuader Criton et en analysant la relation entre Socrate et Criton, on peut donc voir naître la relation entre **moralité publique et vertu privée**.

### EXPOSITION

La relation entre moralité publique et vertu privée pose la question de l'obligation politique. La moralité publique est contenue dans les lois politiques qui, autoritairement, définissent et défendent le bien d'une communauté, tandis que la vertu privée reflète la sagesse individuelle et la retenue à propos du bien d'autrui. On peut appeler justice tout équilibre convenable entre moralité publique et vertu privée et, parce que les lois sanctionnent cet ordre, la justice exige l'obéissance. Néanmoins, lorsqu'on pense que les lois subordonnent, ou même sacrifient l'individu à la communauté, que l'éventualité de règles discordantes est réelle, on peut se demander si l'obéissance juridique est véritablement un bien. Dans le cas contraire, quel est le statut du bien commun, jusqu'à quel point les lois personnifient-elles la justice et pourquoi doit-on leur obéir ? Néanmoins l'obligation politique implique par elle-même un conflit entre le bien de chacun et le bien public ; les individus sont censés se priver volontairement au profit de la communauté, sauf à en payer le prix. Ce sens de la responsabilité relie la moralité publique à la vertu privée et nourrit la justice. L'autorité de l'obligation politique est prouvée par le respect de la loi dont témoigne la plupart des individus. L'obligation politique demeure néanmoins problématique dans la mesure où une injustice peut être commise volontairement. En d'autres termes, les êtres humains peuvent se laisser encadrer par l'obligation politique parce qu'ils considèrent la justice légale bonne, mais

\* Trad. par Florence Barberousse.

la possibilité de choisir l'injustice montre que cette contrainte est nécessaire précisément parce qu'une autre forme de bien est perçue au-delà des lois. L'obligation est marquée par la lutte interne et le doute sur ce qui est bien. L'autorité juridique peut-elle résoudre ce conflit ? Celui qui sait en quoi la justice est bonne a-t-il besoin du sens de l'obligation ou de lois pour éviter l'injustice ? Dans le cas contraire, quel est le rapport entre la sagesse socratique, ou vertu privée dans son sens le plus élevé, et la vertu civique, ou moralité publique à son plus haut niveau ?

Cet article soutient que, pour comprendre la relation entre moralité publique et vertu privée, il faut mener une analyse pénétrante, nuancée et étendue de l'obligation politique, fondée sur le problème de l'injustice volontaire, comme celle que l'on trouve dans les dialogues de Platon. Plus spécifiquement, il s'agit de prolégomènes à une nouvelle étude systématique du *Criton*. Cette recherche s'impose car ce dialogue banalisé incarne l'enseignement de Platon sur l'obligation. Pour moi, premièrement la nécessité – souvent niée et largement mal comprise – d'envisager le *Criton* à la lumière de son contexte dramatique et de l'ironie socratique est la voie royale vers la compréhension de son argument. Deuxièmement, ce point de vue mène à la conclusion peu orthodoxe que le modèle d'obligation politique que Socrate prête aux Lois personnifiées d'Athènes n'est pas le sien, mais vise à persuader Criton – son plus vieil ami et unique interlocuteur dans ce dialogue – qu'il faut obéir aux lois. Troisièmement, c'est la relation entre Socrate et Criton qui, dans ce contexte, clarifie le rapport entre sagesse socratique, ou philosophie, et vertu civique en donnant naissance au problème de l'obligation politique. C'est uniquement sous cet éclairage que le profond enseignement du dialogue peut reprendre la place qui lui revient : une source riche permettant de clarifier les problèmes politiques d'aujourd'hui.

#### COMMENT LIRE LE *CRITON*

Le *Criton* présente Socrate dans sa prison, peu avant son exécution, s'éveillant d'un sommeil paisible pour trouver son vieil ami Criton à ses côtés. Criton apprend à Socrate qu'on a fait des préparatifs pour son évasion et l'exhorte à fuir puisque ce serait juste et bon pour Socrate, sa famille, ses amis, Criton lui-même, et parce que la soumission de Socrate serait honteuse et mauvaise pour tous. Criton accuse d'injustice le philosophe pour son refus d'enfreindre la loi et, paradoxalement, il évoque précisément les idéaux en vertu desquels Socrate a été légalement condamné. Pourtant ils demeurent tous deux d'accord que les considérations de la justice sont essentielles et le *Criton* se termine par un plaidoyer pour l'obligation juridique mis dans la bouche des Lois athéniennes qui convaincent Criton que les citoyens doivent obéir à la loi, même si elle les maltraite. Criton se réconcilie avec son ami et avec les lois, en accord avec lesquelles Socrate accepte volontairement sa mort.

Cette noble présentation de la dernière discussion intime avec Criton est généralement vue comme la preuve que Socrate se croyait absolument tenu d'obéir à la loi et qu'il était essentiellement désireux de manifester sa vertu civique. Mais, même si le *Criton* est apprécié pour sa description d'un Socrate héroïque et pour sa place historique

dans la littérature, les théoriciens d'aujourd'hui le prennent rarement au sérieux en tant que discussion sur l'obligation. Ne devons-nous pas considérer que ce bref dialogue, si direct et humain, a été compris et évalué insuffisamment ? Les ouvrages consacrés au *Criton* démentent cette conclusion, justement parce que les chercheurs divergent beaucoup à propos de la nature et des implications des arguments de Socrate. Différencions notre position en illustrant cette étrange discordance.

Schleiermacher déclare que le *Criton* a « le caractère d'une œuvre tout à fait de circonstance. On a expressément montré que la philosophie n'y tient aucune place puisque les principes particuliers sont simplement posés comme admis, sans aucune investigation ». Il ajoute que ce dialogue « n'a rien à voir avec celui-ci ou celui-là composé dans un but précis et l'art n'y intervient en aucune façon »<sup>1</sup>. Hegel, qui est bien placé pour reconnaître une contradiction, en décèle une entre l'*Apologie* et le *Criton* et ce n'est pas le Socrate soumis du *Criton* qu'il préfère<sup>2</sup>. Par contre, Shorey voit dans le *Criton* un chef d'œuvre de la philosophie et de l'art qui s'inscrit dans le droit fil de l'œuvre de Platon<sup>3</sup>. Adam dépasse ce compliment en considérant le dialogue comme une œuvre d'art parfaite, montrant avec clarté le patriotisme de Socrate<sup>4</sup>. Friedlander complète cette idée en disant que le *Criton* justifie le mode de vie de Socrate, consacré à « *arete*, justice, État et droit »<sup>5</sup>.

Les opinions contemporaines sont encore plus variées. Wozzley soutient qu'en cherchant à défendre la règle de droit, le *Criton* impose inflexiblement à des citoyens qui se trouveraient dans les mêmes circonstances que Socrate l'obligation d'obéir ; il souligne que les arguments de Socrate sont toujours « les premiers proposés », mais les estime « intéressants par leur échec plutôt qu'inintéressants par leur réussite »<sup>6</sup>. En revanche, pour Kraut, le *Criton* réserve un droit à la désobéissance quand on a tenté de plaider la justesse de sa cause devant les autorités ; cette défense de l'obligation est convaincante et convient aux régimes libéraux<sup>7</sup>. Mais Martin assène froidement que le *Criton* n'est pas un exposé cohérent et convaincant de l'obéissance juridique et que les libéraux seraient certainement corrompus par la doctrine socratique de l'obéissance inconditionnelle<sup>8</sup>. Greenberg annonce : « On voit mal par où commencer une protestation outrée face à cet argument. Il ne s'agit d'ailleurs presque pas d'un argument. S'y opposer serait comme d'être contre la maternité et pour le péché »<sup>9</sup>. Mais Pateman est certain que le *Criton* est tellement enraciné dans les circonstances vécues par Socrate et dans les conditions historiques uniques de l'Athènes classique qu'il lui manque une théorie de l'obligation politique et qu'il est inapplicable aujourd'hui<sup>10</sup>. Flathman suggère cependant que les arguments du *Criton* demeurent parmi les plus persuasifs et montre que la stricte obéissance aux lois n'est due que si elle favorise les buts élevés d'un État bien

<sup>1</sup> 1973, p. 141-145.

<sup>2</sup> 1892, p. 438-448.

<sup>3</sup> 1933, p. 84-85.

<sup>4</sup> 1980, p. IX-XIII.

<sup>5</sup> 1958, p. 173-178.

<sup>6</sup> 1979, p. 5.

<sup>7</sup> 1984, chap. 3.

<sup>8</sup> 1970, p. 35-36.

<sup>9</sup> 1965, p. 64.

<sup>10</sup> 1979, p. 98-100.

ordonné <sup>11</sup>. Santas et Popper voit en Socrate un fervent démocrate <sup>12</sup>, tandis que pour Winspear et Wood, il est tout dévoué à l'aristocratie <sup>13</sup>.

C'est dans la profonde difficulté de ce dialogue apparemment simple qu'il faut chercher la source de ce débat. Le premier pas consiste à comprendre pourquoi et comment Platon a choisi de présenter ainsi son argument, parce que le fait que le *Criton* soit un dialogue amène à le considérer de façon dramatique. Pour conserver cette structure dramatique, chaque dialogue doit être traité comme un tout où chaque thème particulier, les sections, le contexte, les personnages et les arguments, qu'ils paraissent importants ou insignifiants, ne sont qu'une étape sur le chemin dialectique sinueux qui sert l'intention de Platon. Ceci reste vrai même quand le personnage est Socrate lui-même et que l'argument est aussi apparemment central et indépendant que celui mis dans la bouche des Lois d'Athènes. La méthode dramatique de Platon reproduit fidèlement l'activité de la philosophie socratique : elle saisit les nuances et les événements des problèmes à la lumière des êtres humains qui les incarnent, invite le lecteur au dialogue tout en le forçant à penser par lui-même et le place ainsi sur la voie de la philosophie. D'autres ont établi ces points mais puisque la plupart des chercheurs les ignorent, il faut maintenant convier sur le devant de la scène l'importance du drame <sup>14</sup>.

Pourtant, même parmi ceux qui affirment que les dialogues de Platon doivent être envisagés dans leur perspective dramatique, il est, comme le dit Hyland, « étrangement difficile de trouver des philosophes qui mettent réellement ce principe en pratique » <sup>15</sup> ; ou pour Klein «... il est curieux d'observer la faible lueur que les diverses tentatives d'en venir à bout jette sur le véritable drame visé par chaque dialogue » <sup>16</sup>. Schleiermacher et Shorey illustrent ces problèmes. « [I] serait en général très injuste envers Platon de penser à ne voir sous le masque du dialogue... qu'un embellissement ajouté par caprice » énonce Schleiermacher et il ajoute que «... cela a toujours un sens et contribue à l'allure et à l'effet de l'ensemble ». Il prend pourtant le *Criton* pour une œuvre historique, sans philosophie ni art, car « Platon... a fait à peine mieux qu'embellir et rétablir [le drame] dans le langage bien connu de Socrate, enjolivant le début et la fin et peut-être étouffant ici ou là quand il le jugeait nécessaire » <sup>17</sup>. Les « embellissements » platoniciens des discours de Socrate peuvent-ils être dépossédés de philosophie ? Shorey insiste sur l'aspect dramatique et tient le *Criton* pour de la haute philosophie, néanmoins, prenant le dialogue au pied de la lettre, il picore les principes apparemment socratiques dès qu'il les trouve et, laissant à Socrate le bénéfice du doute, reconstruit le drame en un traité sur l'obligation <sup>18</sup>. Shorey aplanit les rebondissements dramatiques, ceux-là même qui ont poussé Schleiermacher à conclure que le *Criton* n'est pas philoso-

<sup>11</sup> 1972, p. 321-323.

<sup>12</sup> 1979, p. 38, 55 ; 1966, p. 128, 191-194.

<sup>13</sup> 1939, p. 57, 70-71, 84 ; 1987, p. 95-98.

<sup>14</sup> Strauss, 1964, p. 52-60 ; Klein, 1965, p. 1-10 ; Hyland, 1968, p. 35-50 ; Bloom, 1968, xv-xix ; Pangle, 1980, p. 376 ; Orwin, 1988, p. 171-176 ; cf. Kraut, 1988, p. 177-182.

<sup>15</sup> 1965, p. 4-5.

<sup>16</sup> 1965, p. 4-5.

<sup>17</sup> 1973, p. 140-141.

<sup>18</sup> 1933, p. 83-84, Introduction.

phique. Cette typique simplification du *Criton* déforme Socrate autant que la doctrine de l'obligation politique.

Les chercheurs actuels, comme Allen et Kraut, ont combattu la banalisation de ce difficile chef d'œuvre juridique en soulignant qu'en dépit de son sujet et de sa place dans l'histoire des idées, on a fort peu réellement analysé ses arguments et qu'une telle analyse exige une attention soutenue envers les détails, le contexte et les implications des arguments<sup>19</sup>. Mais même ces fins analystes se concentrent à tort presque exclusivement sur les arguments pour l'obligation que Socrate prête aux Lois personnifiées d'Athènes, qui apparaissent à la fin du dialogue ; ils les considèrent comme ses véritables raisons de mourir et comme le « cœur philosophique » du dialogue<sup>20</sup>. Par conséquent, ils négligent totalement à la fois la première moitié du dialogue et Criton – le seul interlocuteur de Socrate et celui qui a donné son nom à l'œuvre<sup>21</sup>. Les théoriciens de l'obligation qui prennent le *Criton* en compte sont nombreux à adopter cette vision<sup>22</sup>. Pourtant il est crucial que Criton soit présent du début à la fin, et la première moitié du dialogue est fondatrice logiquement tout comme dramatiquement. Allen et Kraut laissent tout bonnement la centralité, la complexité et l'unité de la méthode dramatique de Platon leur échapper, alors que la plupart des chercheurs y voient du lest à lâcher au cours de la collecte des principes à partir desquels on pourra « reconstruire » un traité bien ficelé sur l'obligation politique<sup>23</sup>. À négliger l'aspect dramatique, on exacerbe le débat autour du *Criton* parce qu'en l'absence du contexte voulu, ses parties sont bancales et les chercheurs plus libres d'exhumer les assertions qu'ils ont eux-mêmes enterrées.

On pourrait suggérer que si les chercheurs traitent le drame comme roupie de sonnet, c'est, plus que pour toute autre raison, parce qu'en dissimulant les principes de Socrate il sème la confusion. Mais cette approche suppose une règle étrangère au drame qui permette d'identifier ces principes. Or il est presque unanimement admis que le « fait incontesté » que les Lois parlent pour Socrate est bien cette règle<sup>24</sup>. Ainsi, brandissant les principes socratiques fournis par d'autres parties du *Criton* et d'autres dialogues, on peut dissiper les confusions des Lois<sup>25</sup>. Toutefois, cette méthode présume ce qui ne peut être prouvé que par une analyse dramatique ; les apparentes contradictions entre et à l'intérieur des dialogues, la possibilité que ces contradictions soient intentionnelles, la nature ironique et provisoire du discours de Socrate et la possibilité réelle que l'enseignement d'un dialogue ne se trouve pas dans les paroles du seul Socrate tempèrent tous sérieusement cette méthode. De plus, le fait que la parole des Lois soit un dialogue à l'intérieur d'un dialogue fait ressortir la qualité dramatique du « fait

<sup>19</sup> Allen, 1980, p. x, 65-70 ; Kraut, 1984, p. 3-12. V. aussi Santas, 1979, p. 11-15 ; Wozzley 1979, p. 29.

<sup>20</sup> Kraut, 1984, p. 4.

<sup>21</sup> Kraut, 1984, p. 25 ; Santas, 1979, p. 11-12 ; Martin, 1970, p. 36.

<sup>22</sup> P. ex. Pateman, 1979, p. 99 ; Walzer, 1970, p. 77-98 ; Wolin, 1960, p. 52-53 ; Klosko, 1986, p. 30-34.

<sup>23</sup> Santas, 1979, p. 14-15, 22-23, 29 ; Farrell, 1978, p. 174 ; Vlastos, 1974, p. 519 ; Greenberg, 1965, p. 47-49. Cf. Allen, 1980, p. 3-16, 65-66.

<sup>24</sup> Santas, 1979, p. 15, 23.

<sup>25</sup> Kraut, 1984, p. 12.

incontesté » mentionné plus haut et amène vraiment à se demander si leur personification ne les écarte pas de Socrate.

La soigneuse analyse dramatique que Strauss fait du *Criton* brave avec audace la pratique consistant à identifier les propos que Socrate échange avec les Lois à ses propres raisons de mourir, suivant la loi athénienne. Strauss souligne que le *Criton* s'appuie sur le fait que Socrate et Criton sont de vieux amis qui se rencontrent en une occasion particulière, pour des raisons précises, et qui veulent mutuellement se convaincre de certaines choses : Socrate a ses raisons pour mourir, mais ce ne sont pas nécessairement celles qui vont persuader Criton qu'il faut obéir aux lois et donc, bien que deux arguments distincts conduisent à la même conclusion, celui qui convainc Criton ne convaincra pas Socrate et *vice versa* <sup>26</sup>. Les Lois ne parlent pas pour Socrate mais à Criton et la question de leur amitié et les rapports entre leurs modes de vie respectifs vis-à-vis de l'obéissance à la loi sont les clefs de l'enseignement de ce dialogue sur l'obligation.

Il y a essentiellement deux raisons pour que la plupart des chercheurs ignore l'argument de Strauss. Premièrement, le procédé dramatique consistant en ce que Socrate semble évidemment laisser les Lois parler pour lui tandis que Criton croit certainement que les Lois parlent pour Socrate. Deuxièmement, l'idée que les Lois parlent pour Socrate a créé la conception si prisée qui fait de Socrate, comme l'écrit Friedlander, quelqu'un de dévoué à « *arètè*, justice, État et droit » <sup>27</sup>. Remettre cette opinion en question peut sembler virtuellement impie, mais, puisque Socrate a vécu en examinant précisément la nature de ces choses, il est socratique de discuter son rapport à la vertu civique, puisque couper Socrate des Lois revient à cela. De plus, puisque même des chercheurs comme Kraut, qui s'est fixé la tâche de débarrasser le *Criton* de sa mauvaise réputation de défenseur de l'obligation, admet que les arguments sont profondément imparfaits, l'opinion conventionnelle nous laisse devant un paradoxe : comment est-il possible que probablement le plus grand dialecticien au monde ait délivré de si mauvais arguments pour justifier son action la plus remarquable ? L'approche de Strauss a l'avantage d'indiquer en quoi le *Criton* peut être une présentation pertinente de l'obligation politique, tout en préservant le statut de la philosophie socratique. Le fait que la plupart des lecteurs suivent Criton lorsqu'il identifie Socrate aux Lois démontre l'adresse consommée du dialogue. Il faut approcher le *Criton* en prenant cette impression première au pied de la lettre, mais les problèmes contenus dans l'argument pointent sous la surface et offrent une voie vers un niveau d'analyse où apparaissent clairement quels arguments reviennent à Socrate, ou à Criton.

Lorsqu'on le lit correctement, le *Criton* révèle que la sagesse socratique et la vertu civique sont en conflit permanent ; mais ce dialogue montre aussi comment Socrate utilise cette tension pour le plus grand bénéfice des philosophes aussi bien que des citoyens. De cette manière, le *Criton* fournit une analyse fouillée et complète de la relation entre vertu privée et moralité publique et de la question de l'obligation politique.

<sup>26</sup>1983, p. 54-66 ; voir aussi Young, 1974 ; Rosen, 1974 ; Weinrib, 1986 ; Orwin, 1988.

<sup>27</sup> 1958, p. 173-178.

L'IMPORTANCE DE CRITON  
DANS LA QUESTION DE L'OBLIGATION POLITIQUE

Pour comprendre l'importance de Criton à propos de l'obligation politique, il faut se souvenir que Platon distribue ses personnages dans des contextes qui rendent manifestes les motifs, idées et actions qui définissent le problème posé. On ne peut établir l'importance de Criton qu'en analysant avec attention et bienveillance comment son inquiétude se dévoile avant d'être retournée par Socrate. Que Criton exhorte Socrate à fuir le caractérise et reste la pierre de touche de la défense socratique de l'obligation politique<sup>28</sup>.

Les chercheurs passent généralement sous silence l'exhortation de Criton non seulement parce qu'ils la détachent des arguments de Socrate mais aussi parce qu'elle ressemble à un « embrouillamini »<sup>29</sup> ; et, quand on la remarque, on considère souvent ses points forts comme le produit d'antiques valeurs athéniennes<sup>30</sup>. En revanche, Friedlander touche presque au but lorsqu'il rappelle que nous entendons le discours de Criton dans les termes de Socrate et qu'il ne faut pas « oublier que – sans lui – la plupart d'entre nous serait enclin à prendre des bonnes raisons de ce type comme base de nos propres actes ». Pourtant, Friedlander lui-même illustre une difficulté caractéristique puisqu'il ne tarde pas à préciser qu'il n'est pas de l'avis de Criton et confesse modestement qu'il a un jour entendu un honnête plaidoyer en faveur des arguments de Criton et que cela n'avait rien de si scandaleux<sup>31</sup>. Pour moi, l'exhortation de Criton persuaderait évidemment la plupart des citoyens des régimes libéraux ; Socrate circonvient Criton en raffinant des points clés des préoccupations de son ami d'une façon qui porterait encore aujourd'hui. Finalement, comme bien des chercheurs, Criton est fortement impressionné par les appels de Socrate mais ne nous laisse pas savoir s'il est entièrement convaincu et mourrait s'il était à la place de Socrate. Dans les observations de Friedlander, le conflit entre nos actes les plus probables et les discours les plus respectés reflète ce que Criton pense, et que tous les citoyens respectables auraient tendance à penser s'ils étaient à la place de Criton. Son exhortation ne doit pas être jugée sur sa logique formelle mais sur le fait qu'elle démontre les motifs et les jugements des citoyens. C'est seulement à la lumière de la complexité et de la force du point de vue de Criton que l'on peut correctement évaluer ses limites et le poids de la réponse de Socrate.

La signification de Criton dans le *Criton* et à propos de l'obligation politique repose sur sa personnification de trois attributs liés mais conflictuels : Criton est un Athénien ordinaire, il aime la vertu, enfin c'est le plus vieux et dévoué des amis citoyens de Socrate. Criton représente la citoyenneté et l'amitié entre citoyens, mais il définit aussi leurs limites ; ses engagements et ses tensions le lient à sa cité et à son ami tout en l'opposant à eux ; il est en même temps partisan loyal et dangereux rebelle politique et accusateur de Socrate.

Examinons Criton de plus près. Il s'intéresse à sa famille, à ses amis, à sa réputation et à une existence confortable. Comme la plupart des gens, les intérêts privés de

<sup>28</sup> 46b1-3, 46c6-7.

<sup>29</sup> Woozley, 1979, p. 7.

<sup>30</sup> Allen, 1980, p. 67-70 ; Pateman, 1979, p. 99.

<sup>31</sup> 1958, p. 175.

Criton font obstacle à son attachement à la politique et il ne tient pas à vivre sous le feu des projecteurs. Pourtant, pas plus que Socrate, il ne philosophe en privé puisqu'il adopte prosaïquement les opinions reconnues de son temps et de son lieu. La modération de Criton est accrue par le fait que, comme Socrate, il est vieux et cherche la paix avec les hommes et avec les dieux. Comme le montre Aristote, les gens comme Criton incarnent la sagesse pratique et éthique de leur communauté et sont une profonde source de stabilité pour leurs régimes<sup>32</sup>. Criton est néanmoins prêt à enfreindre la loi et à se saborder lui, sa famille et ses amis, afin de sauver Socrate en dépit de sa décision de mourir. C'est précisément lorsque des citoyens comme Criton sont contraints par des circonstances extraordinaires à se rebeller – quand des conflits profondément enfouis remontent à la surface (en crise) et ébranlent leur conservatisme caractéristique – qu'ils mettent en lumière au maximum les bases et les limites de l'obéissance à la loi. Contrairement à ceux qui, comme Alcibiade, risquent de vouloir vivre en dehors ou à côté des lois, c'est parce qu'on prête l'obéissance aux semblables de Criton qu'ils définissent si bien la question de l'obligation politique.

L'amitié de Criton pour Socrate est largement fondée sur le fait qu'il voit en lui un parangon de vertu. Pourtant il conclut paradoxalement son exhortation en accusant Socrate d'injustice pour refuser de fuir (45 d 9). L'accusation fondamentale de Criton, celle d'abandon de famille, reflète celle de la cité et montre en quoi les conflits essentiels, pour lui et pour la cité, tiennent à leur conception de la justice : Socrate a sans doute été condamné équitablement, mais il devrait violer le droit pour son propre bénéfice et celui de sa famille ; telles que les choses se présentent, il est maudit s'il fuit et maudit s'il reste. Criton devient le plus dangereux accusateur de Socrate parce que, si ses accusations restent sans réponse, en tant que plus ancien ami et avocat de Socrate et en tant que partisan de sa ville, sa désertion donne raison au jugement de la cité. Il est très important que Criton ait toujours pris Socrate pour l'homme le plus vertueux, mais il considère la vertu avec les yeux de sa ville et son rôle principal dans le *Criton* est souligné par son aptitude à servir de médiation entre ses concitoyens et Socrate.

Pour penser la question de l'obligation politique comme Criton, il ne suffit pas de comprendre les conflits qui morcellent son personnage, il faut aussi savoir si et comment il peut se réconcilier avec le droit, avec Socrate et avec lui-même. La tâche politique de Socrate dans le *Criton* est d'accomplir ces réconciliations et, en examinant les expressions de Criton lorsqu'elles apparaissent puis sont transmues par sa discussion avec Socrate, on aperçoit la dynamique complexe des caractéristiques qui constituent la présentation de l'obligation politique. Les Lois d'Athènes sont spécifiquement mises en avant pour éliminer les doutes de Criton à propos de la légitimité de la fuite de façon convaincante pour lui (50 a 7). Leurs arguments représentent une réforme poétique et théorique de la règle de droit, qui anticipe et dépasse déjà en clarté et en sophistication les explications les plus contemporaines. Comme les communautariens, les Lois indiquent en quoi l'obligation politique est une expression de la relation organique entre les individus et les lois politiques, mais comme les libéraux, les Lois montrent aussi en quoi cette relation repose, en dernière analyse, sur le consentement des gouvernés. Par contre, contrairement à ces deux tendances, les Lois expliquent en quoi les deux positions sont originellement interdépendantes et se soutiennent mutuellement tout en

<sup>32</sup> *Éthique à Nicomaque*, 1143 b 6.

demeurant néanmoins fondamentalement contradictoires, d'une façon qui a tendance à les miner toutes les deux. Les Lois renvoient à des citoyens comme Criton l'éventail complet de leurs soucis et affinent leurs plus nobles caractéristiques tout en démontrant, avec circonspection mais assurance, leurs limites. Le *Criton* est une phénoménologie de la question de l'obligation politique et un exemple capital de l'éducation politique socratique.

### LE PROBLÈME DE L'OBLIGATION ET LA QUESTION DE SOCRATE

Il convient maintenant d'aborder brièvement la question du lien entre Socrate et le problème de l'obligation politique. Le *Criton* montre en quoi les relations et les intérêts privés tempèrent l'attachement de la plupart des individus à la politique. Il montre aussi comment et pourquoi le sens de la vertu de chacun – ce qui est bien, noble et juste – sous-tend la plupart des relations personnelles, que presque tous les individus sont éduqués à la vertu par leur communauté politique. Cette relation réciproque entre obligations personnelles et politiques transforme les individus en certains types de parents, amis et citoyens, les façonne en une communauté soudée par des lois et vouée à la perpétuation de ces obligations vitales. Pourtant, ce dialogue montre également que le fait que la ville ait une conception contradictoire de la justice lie Criton à Socrate et à sa ville, tout en l'opposant à eux, oppose la cité à elle-même et fait paraître la loi comme l'instrument de querelles factieuses au service des intérêts privés.

Socrate persuade Criton d'obéir aux lois en invoquant le sens de l'obligation de Criton après l'avoir affiné et réorganisé, mais le *Criton* révèle que Criton ne peut pas être totalement réconcilié avec ses obligations politiques puisqu'elles sont le reflet de ses tensions internes. C'est parce que l'obligation repose sur la croyance qu'il est en quelque sorte bien et noble de plier, et même de se sacrifier, pour servir la justice, que cette obligation inclut la réflexion que la justice elle-même peut ne pas être bonne et suppose donc que l'injustice peut et peut-être devrait être commise volontairement. Les lois doivent être épaulées par la force et la peur afin de faire de l'injustice un marché de dupes. L'ignorance de la loi ne peut excuser sa violation, à la fois parce que les individus doivent répondre de leurs actes et parce que les lois doivent avoir le dernier mot face au libre arbitre de tous. Le *Criton* montre qu'il faut d'excellents arguments en faveur d'une obéissance absolue aux lois pour convaincre la plupart des individus que leur obéissance doit être prise comme une règle générale. En marquant les limites de l'obligation politique, le *Criton* dépasse l'exercice de persuasion de Socrate pour atteindre plus profond : pourquoi Socrate est-il mort de cette façon. Là apparaît le conflit entre la sagesse, ou philosophie socratique, et la vertu civique, ou obéissance aux lois.

Quand on le soumet à une analyse critique, le *Criton* indique que Socrate sème des indices sur ses raisons de mourir et sa position ultime à propos de l'obligation en formulant des arguments clés, de manière à dévoiler leurs embarras ou contradictions de la façon suivante : en affirmant que c'est l'opinion de l'expert de la justice qui doit être suivie (47 d), que le bien et le juste sont un (48 b 3 - 6) et que l'injustice et le mal sont

un et ne doivent jamais être commis (49 d-e), Socrate aboutit à des maximes ou des paradoxes socratiques comme « la vertu, c'est la connaissance », « nul ne fait le mal en connaissance de cause » et « il vaut mieux souffrir que faire le mal ». Ces prises de position font ressortir les limites de la défense de l'obligation politique en englobant la question de l'injustice volontaire qui présuppose, contrairement aux principes de base de l'obéissance à la loi, que l'ignorance est la seule excuse de l'injustice et que la propre connaissance de chacun est essentielle. Ces arguments socratiques n'apparaissent pas dans la plaidoirie explicite pour l'obligation politique parce qu'ils la contredisent ; pourtant, étant ses caractéristiques immanentes, ils font innocemment ressortir les problèmes cruciaux de l'obligation politique et préparent le chemin vers cette « longue route » qu'est la philosophie<sup>33</sup>. Cela signifie que le cas de conscience est inhérent à l'obligation et que Socrate n'a pas pu mourir en stricte obéissance à la loi, dans la mesure où il n'avait nul besoin des lois pour savoir ce qui est juste et bien, ou pour l'empêcher de mal faire.

Évidemment, soutenir que le *Criton* enseigne que Socrate n'est pas lié par le devoir, c'est battre en brèche la réputation notoire du dialogue et contredire tout bonnement le consensus des chercheurs. Mais notons que Socrate commence pratiquement sa réponse à Criton en confirmant qu'il obéit toujours aux meilleures raisons et que les arguments qui l'ont conduit à mourir sont ceux-là même qu'il avait tenu longtemps avant son jugement et sa condamnation (48 b 5-9). Et il est significatif – même si la philosophie elle-même n'est jamais mentionnée dans ce dialogue – qu'en prétendant que ce plaidoyer pour l'obéissance est son meilleur argument, Socrate reprend son affirmation de l'*Apologie* qu'une vie inexplorée ne vaut pas la peine d'être vécue et que la philosophie est donc un très grand bien (38 a-b). De ce point de vue, il est essentiel de déterminer s'il est possible de concilier le plaidoyer des Lois pour l'obéissance à la loi avec le principe de Socrate de se soumettre au meilleur argument.

Même un bref survol des principaux arguments des Lois écarte cette possibilité. D'abord les Lois prétendent que, puisque Socrate est né, a grandi et à été élevé à l'ombre des lois, il doit leur obéir comme un esclave se soumet à son maître, ce qui est parfaitement antithétique avec le fait que Socrate ne compte rationnellement que sur lui-même et occulte le fait que Socrate s'est mué en philosophe contre la volonté de la cité<sup>34</sup>. Deuxièmement, quand les Lois soutiennent que le fait que Socrate ait passé sa vie entière à Athènes prouve qu'il a accepté de leur obéir en fait sinon en parole, cela révèle leur incapacité à reconnaître que ses actes les plus célèbres et les plus caractéristiques sont ses discours et implique l'étrangeté de leur démonstration (52 d 5-7). Il est impossible de mentionner la philosophie parce que la transformation par les Lois de Socrate en parangon de vertu nie le véritable Socrate. Le principe de base de Socrate, et la seule chose qu'il affirme savoir dans le *Criton* (il sait (*oïda*) que seuls quelques-uns peuvent admettre que le mal et l'injustice ne font qu'un et ne devraient jamais être commis), dévoile pourquoi il ne peut tout simplement pas se présenter en un modèle de vertu civique (49 c 9) : les lois gouvernent la masse et doivent lui apprendre à commettre le mal pour défendre la justice et le bien commun.

<sup>33</sup> *République* VI, 504 b-c ; cf. Klein, 1965, p. 9.

<sup>34</sup> 50 d-e ; *Apologie*, 32e 2-6 ; *République*, 520 b.

## CONSIDÉRATIONS FINALES

Confronté à son incapacité à résister aux discours de Socrate plaidant pour des maximes comme « mieux vaut souffrir que faire le mal », un Calliclès non convaincu ne pourrait que protester que Socrate met le monde la tête en bas (*Gorgias* 481 c). Ceci illustre comment même un fier adversaire de la justice conventionnelle comme Calliclès se tient au-dessus des aspects sombres de la sagesse conventionnelle et combien il reste éloigné de cette sagesse apparente où sa vie mûrement réfléchie a entraîné Socrate. En un sens, le *Criton* démontre superbement l'ironie socratique et l'art platonicien parce qu'il inverse de façon convaincante la philosophie socratique. En faisant de Socrate le défenseur héroïque de la justice conventionnelle, qui isole celle-ci de ses aspects négatifs en lui prêtant des arguments sournoisement révolutionnaires, le *Criton* réconcilie Socrate et sa ville. La relation paradoxale entre l'affirmation de Socrate dans l'*Apologie* qu'il n'aurait pas obéi si la cité lui avait enjoint de cesser de philosopher (29 d-e) et l'argument du *Criton* est métamorphosée par la considération que la défense par Socrate de l'obéissance à la loi doit être envisagée à la lumière de sa défense de la philosophie.

University of Michigan  
Dearborn  
1109 Edgewood Avenue  
Ann Harbor MI 48103 (USA)  
Rosano@umd.umich.edu

## BIBLIOGRAPHIE

- Adam, J., *Plato's Crito*, Cambridge, University of Cambridge Press, 1980.
- Allen, R. E., *Socrates and Legal Obligation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.
- Bloom, Allen, *The Republic of Plato*, translated with Notes and Interpretative Essay, New York, Basic Books, 1968.
- Burnet, John, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford, Oxford University Press, Clarendon Press, 1974.
- Flathman, Richard, *Political Obligation*, New York, Atheneum, 1972.
- Friedlander, Paul, *Plato*, Vol. II, Princeton, Princeton University Press, 1958.
- Greenberg, N.A., « Socrate's Choice in the *Crito* », *Harvard Studies in Classical Philosophy*, 70 (1965), p. 45-82.
- Hegel, G. W., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. et éd. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987.
- Hyland, Drew, « Why Plato Wrote Dialogues », *Philosophy and Rhetoric*, 1 (1968), p. 35-50.
- Klein, Jacob, *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- Kraut, Richard, *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Kraut, Richard, « A Reply to Orwin », *Platonic Writing and Reading*, éd. Griswald, New York, Routledge, 1988.
- Martin, Rex, « Socrates on Disobedience to Law », *Review of Metaphysics*, 24 (1970), p. 21-36.
- Orwin, Clifford, « Liberalizing the *Crito* », *Platonic Writing and reading*, éd. Griswald, New York, Routledge, 1988.
- Pangle, Thomas, *The Laws of Plato*, translated with Notes and Interpretative Essay, New York, Basic Books, 1980.
- Pateman, Carole, *The Problem of Political Obligation*, New York, John Wiley & sons, 1979.
- Popper, Karl, *La Société ouverte et ses ennemis*, vol. I, *L'Ascendant de Platon*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.
- Santas, Gerasimos, *Socrates*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Schleiermacher, *Introductions to the Dialogues of Plato*, Arno, 1973.
- Shorey, Paul, *What Plato Said*, Chicago, 1933.
- Strauss, Leo, *La Cité et l'homme*, Paris, « Agora », 1987.
- Strauss, Leo, *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- Vlastos, Gregory, « Socrates on Political Obedience and Disobedience », *The Yale Review*, 63 (1974), p. 516-534.
- Winspear, A.D., *The Genesis of Plato's Thought*, Harvest House, 1974.
- Woozley A.D., *Law and Obedience*, Londres, Duckworth, 1979.
- Yong, Gary, « Socrates and Obedience », *Phronesis*, 19 (1974), p. 1-29.