

Tradition et raison dans la pensée de Socrate

Si l'étude de la culture grecque présente un intérêt véritable dans ses diverses manifestations, elle le doit à cette valeur de paradigme qu'offrent certaines d'entre elles pour la culture occidentale moderne. Des faits historiques récents, qui nous semblent difficiles à analyser à cause de la complexité des influences culturelles qu'ils reflètent et des développements propres à l'Europe moderne, nous apparaissent chez les Grecs plus clairs, plus faciles à capter, plus proches des origines ; et ces différences mêmes nous aident à prendre une idée plus claire de ce qu'il y a chez eux et chez nous d'universallement humain.

S'il est un domaine où ce point de vue apparaisse fécond, c'est lorsqu'on étudie le déroulement de la pensée hellénique, partant de conceptions religieuses du monde et de la vie pour aboutir à d'autres vues purement rationnelles. Je ne fais pas allusion seulement à ce qu'on entend aujourd'hui par « philosophie », terme qui a pris un sens par trop étroit. Chez tous ceux que nous appelons philosophes, comme chez les poètes, on suit depuis Homère un dialogue passionnant sur les points vitaux du monde moral et du monde spirituel. Hésiode et Solon, Pindare et Euripide, prennent part à ce dialogue, aussi bien que Pythagore ou Socrate, Platon ou Aristote. L'affirmation graduelle en Grèce d'une morale fondée sur un système rationnel, la critique des Dieux et la perte de la foi, le triomphe de la raison toute-puissante avec ses succès et avec ses terribles échecs, la nouvelle vague de religiosité, tous ces faits avec leurs enchaînements et leurs conflits — souvent à l'intérieur d'un même individu — ne doivent être négligés par aucun de ceux qui cherchent à comprendre la tragique commotion spirituelle que le monde moderne a subie depuis l'époque de la Réforme. Sans doute tout n'est pas comparable dans les deux cas, puisqu'en Europe le Christianisme formait un centre de discussion dont la Grèce n'offrait aucun équivalent même approximatif ; et, par ailleurs, la Grèce a donné des solutions difficiles ou impossibles au sein d'une culture chrétienne, comme, par exemple, chez Platon, l'étrange et intime alliance du rationalisme le plus extrême et de la plus forte religiosité.

Le conflit de la tradition et de la raison dans la pensée de Socrate est particulièrement exemplaire. Batailleur infatigable au service de la vérité, fondateur de la logique, inventeur d'une

morale établie rationnellement et dont la connaissance implique la pratique, Socrate est en même temps — comme l'ont montré les dernières études publiées sur lui — un défenseur des traditions de sa ville natale. C'est pourquoi l'étude du rationalisme socratique, qui opère sur un fond de croyances et de coutumes qu'il veut à tout prix réformer, mais non éliminer radicalement, est plus instructive que celle du rationalisme radical des sophistes : ceux-ci renoncent à tout compromis avec le passé auquel ils appliquent un rationalisme destructeur. Leur position est semblable à celle qu'adopteront si souvent les militants du mouvement européen des « Lumières », tandis que celle de Socrate nous permet de suivre les actions et réactions des forces traditionnelles, aussi bien que celles de la nouvelle pensée rationnelle et illumine d'une vive clarté d'autres aspects des « Lumières ». Le libre jeu de ses forces explique sans doute la plus grande part de la pensée socratique et une bonne part de celle de ses héritiers spirituels. Il est curieux de voir cette espèce de mouvement logique qui entraîne la pensée de toute l'école socratique à une distance considérable de son point de départ se répéter à l'époque moderne. Il n'est pas moins intéressant d'étudier comment de ce conflit entre des forces initialement si diverses naissent justement les fruits les plus savoureux de la philosophie socratique, et aussi, de la pensée moderne.

Ce n'est donc pas l'analyse de la pensée socratique, faite si souvent déjà, qui nous intéresse ici. C'est l'étude du monde spirituel où vit Socrate et des forces qui, provenant de ce monde, agissent également sur sa pensée. On a tant écrit sur Socrate que, pour le grand public, sa personnalité apparaît comme une sorte de rocher isolé sans relations intimes avec l'univers qui l'entoure et avec ses problèmes, à part de son opposition aux sophistes, dont les manuels défigurent si souvent les doctrines.

Plutôt qu'un contradicteur, Socrate est celui qui vient couronner et dépasser, à la fois, le mouvement des « Lumières » grec qui atteint son apogée au ^v^e siècle. Ce mouvement se déroule dans deux directions différentes, dont une seule nous conduit vers Socrate. La première correspond aux écoles philosophiques ioniennes qui cherchaient à créer une conception rationnelle de l'Univers. Ce courant disparaît lorsque, avec la suprématie politique et civilisatrice d'Athènes, c'est le thème de l'homme qui devient le centre d'intérêt ; il ne reparaît qu'à partir d'Aristote, bien que sous des formes différentes.

On peut suivre la seconde direction dans la poésie grecque en général, comme nous l'avons indiqué plus haut. Le problème de la faute et du châtement, celui de la justice et de l'existence du mal sur la terre, celui de la nature de la vertu et de la possibilité

de l'enseigner, celui du véritable caractère des Dieux et du comportement de l'homme envers eux, tous ces thèmes si fréquemment soulevés et traités pendant le ^v^e siècle athénien, proviennent de cette même tradition poétique, dont les sophistes se trouvent les héritiers naturels. Jusque dans la forme employée par eux — usage du discours continu et de l'interprétation des mythes et des poètes — cette influence transparait.

C'est dans cette direction qu'il faut situer Socrate, qui à son tour hérite, pour le transformer, une grande part du courant sophistique. Mais la relation de Socrate avec les sophistes n'est pas plus un simple développement qu'une simple opposition ; et pour l'apprécier à sa juste valeur, on est obligé de retracer brièvement les lignes générales du mouvement sophistique.

Ce mouvement, comme on le sait, est constitué par des hommes qui proviennent de l'Ionie, qui possèdent la mobilité et la vivacité d'esprit des Ioniens, et qui préfèrent la mettre au service des recherches pratiques à l'usage de l'homme plutôt que se vouer à l'étude de la nature. La physique ionienne était usée ; avec les méthodes purement théoriques qu'elle employait, elle ne pouvait dépasser les résultats déjà atteints. Lorsque, attirés par l'éclat politique et intellectuel d'Athènes, les sophistes arrivent dans cette ville, ils sont conquis en un certain sens par son esprit ; et, abandonnant leurs spéculations sur le premier principe de l'Univers, ils consacrent leur talent à servir l'homme athénien. Les intellectuels d'Athènes s'intéressaient moins à la géographie, à l'ethnologie, à la science naturelle en général, qu'à l'homme, en tant qu'être social : à sa conduite dans la vie privée — la morale — et publique — la politique — bien que l'une et l'autre n'aient jamais été parfaitement délimitées. Le seul genre poétique qui fleurit à Athènes — sa créatrice — fut le théâtre, c'est-à-dire le plus « réel » de tous ; c'est en somme la conduite et l'âme humaines qui sont étudiées à travers ses multiples personnages. Le seul poète de l'Attique en dehors du théâtre, Solon traite des thèmes moraux et poétiques. Si le seul des élégiaques grecs qui ait survécu fut Théognis, c'est qu'en traitant ces thèmes, il fut adopté par Athènes. Le nouveau genre en prose créé par Athènes, l'éloquence, est par excellence politique et judiciaire. On peut situer dans la même ligne le passage, avec Thucydide, de l'histoire légendaire et ethnographique d'Hérodote, présidée par l'intervention divine, à une histoire contemporaine et politique, présidée par l'action et la pensée humaines.

Dans un tel milieu humain, les sophistes se consacrent à l'éducation de la jeunesse, en songeant à lui assurer le triomphe dans la vie pratique, et particulièrement dans la politique. Jusqu'alors l'éducation athénienne avait été purement traditionnelle et se

fondait sur Homère ; la tradition familière, l'exemple de la vie quotidienne, c'était là l'école des hommes publics athéniens. Une série de règles et de valeurs, plus ou moins acceptées par tous, s'opposaient à l'individualisme excessif, aux innovations audacieuses, aux progrès trop rapides. Les grands triomphes de la démocratie, marqués par les noms de Solon, de Clistène, d'Éphialtes, de Périclès, transformèrent les institutions athéniennes plus que les mœurs politiques et sociales. Et voici que ces Ioniens apatrides, fils d'une civilisation sceptique et fatiguée, déclarent que le but de la vie est d'atteindre le succès sans s'encombrer de scrupules. L'éloquence même, la grande arme de la vie politique à Athènes, ne visait pas à autre chose qu'à convaincre l'auditeur ; avec ou sans raison. Il n'y a plus désormais d'arguments justes ou injustes, mais des arguments plus ou moins forts.

Mais les sophistes sont des Ioniens ; ils ne peuvent manquer de justifier intellectuellement cette attitude amoralisée. La méthode employée par les sophistes pour justifier leurs excès est celle de la critique rationaliste de la tradition, de toutes les traditions religieuses et sociales qui donnaient à Athènes sa cohésion. Cette critique se justifiait au nom d'un relativisme, interprété d'ailleurs de diverses manières. A la tradition et aux institutions en général on opposait la nature, qui devenait la seule valeur absolue. Les sophistes exploitent avec un critère relativiste un des thèmes conducteurs de l'ethnographie ionienne : l'opposition entre *physis* et *nomos*, entre nature et tradition.

Nous pouvons donc analyser le rôle des sophistes comme une synthèse de ces divers éléments : comme mobile, un intérêt humain de type pratique correspondant au climat contemporain d'Athènes, mais poussé jusqu'à l'amoralisme ; et comme justification, un relativisme absolu. Cette justification théorique se fait en partie dans le sens de la poésie ancienne, qui traitait des problèmes humains en partie semblables et dont l'influence ne fut pas négligeable, formellement et thématiquement, sur les sophistes. Mais si cette poésie a fourni les thèmes et les problèmes, l'esprit en revanche est cet esprit rationaliste et sans racines de l'Ionie contemporaine. La raison — peut-on dire — n'a dans la sophistique qu'une mission purement destructive : celle d'éliminer les obstacles que la tradition imposait au déploiement égoïste de la personnalité individuelle.

Il n'est pas étonnant, et on l'a souligné bien des fois, que Socrate, vivant dans le même milieu que les sophistes d'Athènes, soit dominé par quelques-unes de leurs préoccupations et influencé par quelques-uns de leurs points de vue ou procédés de méthode. Ce qu'il importe de préciser c'est sur quels points sa

position spirituelle s'appuie sur d'autres bases, et sur quels autres points, elle part des mêmes principes, alors même qu'elle en tire des conséquences différentes. Seul ce point de vue permet d'expliquer le fait que, dans sa pensée, tradition et raison s'opposent d'une toute autre manière que chez les sophistes.

Dans la mesure où Socrate représente un point de vue qu'on pourrait appeler antérieur à celui des sophistes, cette antériorité ne tient pas à l'identité de direction avec l'ancienne poésie ionique, mais au fait que Socrate est citoyen athénien. M. Antonio Tovar a fort bien mis en relief le caractère traditionnel de la vie athénienne par rapport à l'Ionie. Jusqu'au v^e siècle, Athènes n'a pas joué de rôle important sur l'échiquier politique de la Grèce ; elle est restée quelque peu isolée, sans grande vie littéraire ou culturelle. Aucune autre cité grecque ne conservait aussi vif le sentiment de la religion et de la morale traditionnelles. Même l'attitude extérieure de Socrate est plus antique, pour ainsi dire, que celle des sophistes. En face de leur méthode d'enseignement basée sur l'exposé continu et sur l'interprétation des mythes et des poètes — nous en avons un exemple illustre dans le *Protagoras* de Platon — Socrate emploie une méthode plus populaire : le dialogue. Les sophistes conservent une position doctorale et distante et n'ont qu'un cercle réduit de disciples ; quand ils en sortent c'est pour faire une exhibition aux fins de propagande. Au contraire, Socrate converse avec tout le monde et en tous lieux. Il se refuse à parler de disciples, il a simplement des amis, en dehors des curieux qui le suivent parfois. Son ton n'est jamais doctoral ; et sa fameuse modestie tient sans doute au même état d'esprit. Il est donc hors de doute que l'enseignement socratique provient d'un milieu plus traditionnel, plus élémentaire. Et ce qui frappe dans l'aspect extérieur de Socrate, se retrouve dans sa doctrine même ; si nous pouvons parler de « doctrine » chez lui. Je fais allusion à sa position devant les traditions religieuses et politiques d'Athènes. Jamais, que nous sachions, il n'a dirigé ses critiques contre les premières. Xénophon l'en défend expressément et affirme qu'il pratiquait régulièrement les cérémonies du culte. D'autres témoins nous parlent de la foi apollinienne de Socrate envers les prophéties, etc., de son fameux « démon » et, en général, de sa religiosité profonde. Quant à son acceptation du *nomos* ou loi de la cité, rien n'en témoigne mieux que le fait d'être resté en prison pour laisser s'exécuter la sentence du peuple, malgré les possibilités de fuite qui lui étaient offertes. Tout le dialogue intitulé *Criton*, qui appartient à la première époque de Platon, celle où il suivait de plus près les enseignements de son maître, est un document magnifique sur le profond amour de Socrate pour Athènes et sur sa

soumission, en raison de la gratitude qu'il croit lui devoir, à la plus injuste des décisions, à sa propre sentence de mort. Ses sentiments religieux et civiques forment un vif contraste avec la théorie et la pratique des sophistes. Il est bien certain que la phrase initiale de l'œuvre de Protagoras *Sur les dieux* met en doute leur existence. D'autres sophistes les dépouillent de leur caractère surnaturel et les convertissent en simples initiateurs humains de la culture, suivant la théorie de Prodicos. A tous fait défaut, en général, le profond sentiment civique de Socrate ; ce sont en réalité des apatrides, déracinés de leurs cités d'origine ; et lorsque certaines de leurs idées les mettent en péril à Athènes, ils se hâtent d'abandonner la cité de Périclès, comme le fit Protagoras. L'Ionie était bien loin de ces temps de patriotisme que reflètent les vieux poèmes de Callinos.

Il est particulièrement intéressant, lorsqu'on étudie la figure de Socrate, de voir la réaction de cette attitude traditionnellement athénienne devant les idées et les préoccupations que, contemporain des sophistes, il partageait avec eux et qui étaient essentiellement l'intérêt pour les thèmes humains et la foi dans la raison. On observe une double action, car ses antiques principes l'obligent à tirer des conséquences indépendantes dans les deux domaines ; et les nouveautés que Socrate accepte impriment un caractère très particulier aux formes et aux croyances anciennes. Il lui fut impossible de créer un tout harmonieux, un corps de doctrine tirant toutes les conséquences de ses principes, et il finit par se placer également à l'écart des sophistes et des traditionalistes athéniens. En tout cas, cette position du problème nous montre un Socrate avant tout réformateur et non un simple destructeur comme le furent les sophistes, bien qu'ils ne le fussent pas pour le plaisir de détruire, mais avec des visées intéressées. Chez Socrate, au lieu d'une lutte de la raison contre la tradition, nous trouvons à la fois une rationalisation de la tradition et une raison constructive, qui cherche à fonder un idéal de vie absolu et éloigné de tout relativisme.

J'ai déjà dit que les liens de Socrate avec les sophistes étaient essentiellement son intérêt pour l'homme et sa foi dans la raison. Nous avons vu que l'intérêt humain était chez les sophistes de type pratique ; en fait, cet intérêt était commandé par le milieu athénien ; mais ils conçurent ce service de l'homme dans un sens très spécial, celui de l'aider à triompher sans admettre de limitations d'aucun ordre. Chez Socrate aussi l'intérêt pour l'homme est essentiel. On connaît ce texte fameux où il manifeste que pour ajouter quelque chose à ses connaissances, il compte sur les hommes de la cité, et non sur la nature. On sait également qu'il ne s'intéresse guère à la science de la nature, ainsi qu'en témoigne

le *Phédon* de Platon. En général, tous les domaines de la connaissance, sauf ceux qui touchent à l'homme, restent étrangers à Socrate. Au contraire, les sophistes, bien que l'effort de leur pensée cherche à développer les possibilités de l'homme sur les terrains que nous avons indiqués, s'adonnent aussi secondairement à d'autres disciplines comme la grammaire, l'érudition, etc....

Mais il y a autre chose : chez Socrate l'intérêt pour l'homme est la force motrice de sa pensée, et la foi dans la raison, — si visible dans les dialogues de Platon (où le *logos* est si souvent le véritable protagoniste, en s'imposant comme une évidence en face des idées fausses ou de l'absence d'idées des interlocuteurs) — cette foi, ne fait que se mettre au service de l'homme. Si Aristote affirme que la découverte la plus caractéristique et la plus importante de Socrate est celle de la méthode inductive et de la définition — autrement dit, les fondements de la logique — aujourd'hui Meyer et avec lui la plupart de ceux qui ont étudié le socratisme, pensent que cette logique n'est pas pour Socrate une fin en soi, mais une méthode, une aide pour déterminer quelle vertu l'homme doit poursuivre.

Or, nous avons indiqué déjà que le trait le plus caractéristique chez Socrate est l'interaction de ses conceptions d'Athénien traditionnel et de celles qui s'apparentent à la pensée des sophistes. Comme Athénien traditionnel, Socrate concevait les possibilités de perfection de l'homme d'une toute autre manière que les sophistes qui avaient reçu pourtant d'Athènes cet objet suprême de leur enseignement. Sa foi dans la perfectibilité de l'homme ne pouvait s'orienter dans une direction, semblable à celle des sophistes, qui tend à rompre l'ordre social et politique traditionnel, au nom d'un individualisme explosif. Socrate a compris que l'ordre social et politique traditionnel laisse bien des lacunes et que certaines choses n'en sont pas défendables. C'est pourquoi justement l'œuvre de sa vie consiste à fonder de nouvelles règles de conduite universellement valables. En d'autres termes, nous estimons que l'objectivisme de la morale de Socrate et sa prétention à une validité universelle tient à ce qu'il s'efforce de dépasser, mais non de détruire purement et simplement, des règles de conduite traditionnelles, également objectives et absolues. Partant de données communes avec les sophistes, Socrate arrive à des conclusions radicalement opposées. Mais le moment est venu de rappeler que l'application — commune à Socrate et aux sophistes — de la pensée rationnelle à la tradition athénienne, ne suffit pas à expliquer la naissance et les caractéristiques de la norme socratique. Il y existe autre chose, qui appartient strictement à Socrate et qui est si profondément enraciné au cœur de son être qu'il est difficile d'en déterminer l'ori-

gine. Ou pour mieux dire, ce quelque chose est une étincelle qui ne vient de nulle part et qui est la grande idée originale de son esprit : je songe à l'intériorisation des règles de conduite. Sans doute, bien d'autres avaient montré avant lui qu'ils n'ignoraient pas une norme de conduite intérieure, mais c'est chez lui qu'elle se présente d'abord dans toute sa pureté. L'idée de « l'âme », comme siège du meilleur de la personnalité, telle qu'elle apparaît dans le fameux « soin de l'âme » de Socrate, constitue peut-être son apport le plus neuf. Il y a là des développements originaux, bien que conditionnés par l'objectivisme athénien.

Certes, le « soin de l'âme » consiste essentiellement à suivre la vertu ; et comme ce concept était indéfini et incomplet, Socrate s'est consacré, avec son *logos*, à définir les diverses vertus. Nous retrouvons ici le schéma tracé plus haut. Contre le relativisme des sophistes, Socrate coïncide avec la tradition grecque et athénienne et donne aux « vertus » une valeur absolue. Mais le progrès est décisif : désormais on s'efforcera de les fixer par des procédés rationnels. Et du coup c'est la création même de la dialectique.

Après avoir étudié l'influence des conceptions traditionnelles sur la création, appuyée sur certaines nouveautés, de ce noyau « médulaire » de la philosophie socratique, nous allons voir comment le même critère rationnel transforme ces traits externes de Socrate, que nous considérons comme plus « antiques » et traditionnels que ceux des sophistes. Dans ce domaine également, la combinaison des deux forces mentionnées, celle de la tradition et celle de la raison, donne des résultats véritablement splendides.

J'ai dit en commençant que de nombreux éléments « extérieurs », pour ainsi dire, de la personnalité de Socrate, résultaient de la tradition normale d'une cité où la culture était médiocre. On court le danger d'attribuer à Socrate des traits tout à fait vulgaires, si l'on oublie qu'à côté de ceux-ci il en manifestait d'autres qui ne l'étaient nullement : l'attraction irrésistible de sa personnalité, si bien décrite par Alcibiade dans le *Banquet* platonicien, le mépris de tous les biens matériels — qu'on lui reprochait si fort à Athènes —, les extases où il tombait parfois, comme le raconte le même Alcibiade à propos de la campagne de Potidée. Or, de tous ces comportements traditionnels et pour ainsi dire « vulgaires », Socrate a déduit des nouveautés d'une importance extrême. Ainsi, d'un genre aussi normal et aussi vulgaire que le dialogue, Socrate a tiré la logique. Sa modestie, que nous opposons à la vanité des sophistes et qui n'était à l'origine qu'une protestation de l'homme de la rue, dans son

bon sens, contre une prétention infondée, le conduit également à des conséquences capitales. Cette modestie, jointe à l'ironie, elle aussi de souche populaire, conduit Socrate à professer une méthode plus qu'un système clos ; et c'est peut-être la raison la plus décisive pour expliquer la floraison des écoles de philosophie socratique. Comme Socrate, selon ce qu'il disait lui-même, ne sait rien, comme sa seule préoccupation est de « chercher la sagesse », il se trouve que c'est la sagesse, la raison, le *logos*, qui occupent le centre de la philosophie socratique. De là, une conséquence : l'apprentissage d'une chose nouvelle devient une découverte du sujet sur soi-même, ce qui devait tôt ou tard conduire à la théorie de la réminiscence. Une fois de plus le bon sens populaire et la croyance en la raison se sont unis d'une manière indissoluble.

Les résultats de cette position spirituelle de Socrate, si particulière, ont été féconds et ils sont restés féconds ailleurs, chaque fois que des circonstances semblables se sont reproduites, mais il n'est pas moins évident que ces résultats mécontentent aussi bien ceux qui défendent la tradition comme un tout intangible que ses ennemis les plus acharnés. Socrate est simplement un réformateur ; et son œuvre était exposée aux mêmes périls que celle de tous les réformateurs. Mais de plus c'est un réformateur qui base ses postulats sur la raison et qui, de ce fait, les défend sans concessions et ne fait rien pour atténuer les chocs. C'est pourquoi sa situation personnelle est plus dangereuse que celle des anciens poètes ioniques qui, lorsqu'ils dictent de nouvelles règles morales, les appuient sur l'expérience, sur des traditions déjà existantes qui s'opposent à d'autres, et n'ont jamais le radicalisme propre au doctrinaire. Socrate n'a pas une doctrine fermée, mais il a une méthode, qui parfois l'entraîne à des conséquences opposées aux idées communément admises, parfois donne lieu tout au moins à craindre cette opposition. En réalité, l'attitude de Socrate par rapport à des problèmes concrets nous est bien souvent inconnue dans le détail : plus d'une fois sans doute, il n'est pas arrivé à fixer sa position à leur égard car la critique rationnelle, lorsqu'elle prend naissance, n'élargit que graduellement son champ d'application. Il y a pourtant quelques aspects que nous pouvons entrevoir.

Aux règles idéales que Socrate essaye de justifier, doivent correspondre forcément certaines positions personnelles vis-à-vis de l'ordre social politique et religieux d'Athènes : et souvent ces positions ne coïncideront pas avec la tradition. En réalité, cette position de Socrate par rapport à l'ordre politique et social nous échappe dans son détail ; nous ne connaissons que sa solidarité générale avec les lois de la cité. Nous savons pourtant que Socrate

est l'auteur d'un principe, dérivé de sa position rationaliste, qui s'opposait aux conceptions de l'Athénien moyen. C'est ce que nous pourrions appeler le principe de la technique. Chaque art (« *techne* ») exige des connaissances spéciales et il est absurde de se lancer allègrement et sans préparation à la politique. En cela, Socrate — qui coïncide sur ce point avec les sophistes, — heurte le sentiment d'Athènes, dont la démocratie était basée sur le principe contraire. Dans Xénophon surtout, Socrate censure plus d'une fois les jeunes gens qui se lancent dans la politique, sans la considérer comme une science spéciale. La conséquence directe de ces idées, c'est le gouvernement des philosophes, tel que le conçoit Platon. Cette attitude de Socrate devait l'éloigner forcément de la démocratie athénienne. Nous savons très précisément qu'il était hostile à l'élection des magistrats par tirage au sort, qui était normale à Athènes. Nous savons d'autre part, que jamais il ne prit part à la vie politique, sauf lorsqu'il fut désigné par le sort comme membre du Conseil athénien ; et cette occasion démontra, suivant Platon, qu'il ignorait le fonctionnement de l'Assemblée Populaire, à laquelle sans doute il n'avait pas l'habitude d'assister. Cette abstention de la politique pratique était critiquée à Athènes — nous le savons par Thucydide. Si Socrate la pratiquait, ce n'était pas qu'il se crût incapable ; c'est parce qu'il croyait fermement que la Constitution athénienne ne permettait pas une activité bienfaisante pour la cité, qu'elle exposait au contraire à des périls mortels celui qui cherchait à la servir : dans le *Gorgias*, Platon l'indique expressément. La confusion platonicienne de la politique et de la morale qui domine ce dernier dialogue, était sans doute déjà celle de Socrate ; il ne pouvait admettre des fins de la politique indépendantes de la perfection intérieure de l'homme, autrement dit de l'acquisition de la vertu, seule fin véritable de sa philosophie. Le pouvoir matériel en lui-même ne pouvait le satisfaire. Ainsi naît une opposition radicale à la politique athénienne, qui se manifeste plus par l'abstention et la critique que par une activité publique, mais qui ne dut pas moins être réprouvée par le commun des citoyens. Et nous laissons de côté l'attitude courageuse de Socrate dans des circonstances où le régime semblait dans l'arbitraire, comme il arrivera dans divers épisodes bien connus : la condamnation à mort, malgré l'opposition de Socrate, des généraux vainqueurs de la bataille des Arginuses ou son attitude sous le régime des Trente Tyrans, lorsqu'ils essayèrent de le compromettre dans leur politique de terreur et qu'il leur résista avec audace. Et c'est pourquoi l'on a parlé souvent du fond politique du procès de Socrate et bien que la raison décisive fût ailleurs, celle-ci eut une influence indéniable.

Le principe de la « technique » socratique nous apparaît dans un autre domaine où il heurtait spécialement la tradition athénienne : celui de l'éducation. Socrate affirme catégoriquement que lui-même ou tout autre éducateur spécialisé est mieux placé que les parents pour élever la jeunesse. Ainsi, même si c'était dans le un but de perfectionnement moral, il est certain que, tout au moins d'une façon provisoire, Socrate ouvrait une brèche dans le bloc cohérent d'Athènes. L'accusation de corrompre la jeunesse répond sans doute à cette attraction des jeunes gens à l'égard de Socrate qui les éloigne dans une certaine mesure de leurs parents et leur inculque l'habitude d'exercer leur raison, avec comme conséquence réelle ou possible la critique de tout l'ordre social athénien.

Plus difficile encore est le problème des innovations de Socrate en matière de religion. Quant à l'essentiel, nous savons qu'il était sincèrement attaché à la tradition. On ne conserve aucune trace de critiques qu'il aurait faites de la religion hellénique. Il se peut que Socrate ne soit jamais arrivé à prendre bien conscience de l'isolement auquel sa méthode rationnelle devait forcément le conduire un jour, par rapport à ces conceptions athéniennes traditionnelles qu'il acceptait en principe. Le moralisme socratique devait à la longue provoquer un choc avec la mythologie — une partie qui n'était pas en principe le point sensible de la religion hellénique — mais surtout avec la conception même des dieux. Peut-être faut-il rattacher à cela l'accusation, incontestablement fautive, qu'on faisait à Socrate « d'introduire des dieux nouveaux ».

Il y a une certaine logique des idées en vertu de laquelle la distance qui sépare Socrate des conceptions traditionnelles s'élargit chez Platon, bien que les motifs ne changent pas. La pensée platonicienne est à beaucoup d'égards un pur dérivé de celle de Socrate ; on y voit s'explicitier ce qui chez Socrate était à peine implicite ; on voit prendre du relief ce qui jusque là s'estompait dans le brouillard. Nous avons indiqué déjà comment la position de Socrate par rapport à la politique trouve son couronnement dans la théorie platonicienne des philosophes-gouvernants, véritables spécialistes, tels que les demande le principe de la technique. L'objet de leur gouvernement est, bien entendu, le perfectionnement moral des citoyens. Nous pouvons donc poser également que la critique rationaliste et moraliste de la mythologie grecque, telle qu'elle se fait dans la *République*, n'est qu'une conséquence de principes posés par Socrate.

Le conflit entre Socrate et le peuple athénien est en définitive le résultat d'un paradoxe. L'objet des efforts de Socrate n'est autre que de fonder rationnellement certains principes de vie qui s'opposent à l'individualisme et au relativisme destructeur

des sophistes. Il coïncide en cela avec la tradition athénienne qu'il acceptait par ailleurs, tant qu'elle n'était pas en contradiction avec ce que sa raison réclamait. Or, cette liberté laissée à la raison pour critiquer et construire devait forcément altérer une bonne partie de la tradition athénienne. Socrate se convertit en un réformateur qui ne conserve plus de commun avec le fonds traditionnel de son peuple que son opposition au relativisme, son effort pour établir des normes stables et objectives. Il est certain que sa critique ne s'étendit pas à tous les terrains de l'ordre social, politique et religieux ; mais le principe même de la critique s'appliquant à toute manifestation de la vie individuelle ou collective, ouvrait le chemin à des attaques ultérieures contre ce que les Athéniens considéraient comme le plus sacré. En somme, les Athéniens finirent par avoir des soupçons sur son compte, — destin commun à tous les réformateurs.

Telle est la tragédie de Socrate, tel est l'un des deux aspects de sa pensée, que je me proposais d'éclairer aujourd'hui ; pour être le plus confus il n'en est pas moins intéressant. Ce n'est peut-être pas le trait le plus décisif dans la personnalité de Socrate et ce n'est pas le plus important pour l'avenir. Mais c'est sans doute celui qui appelait davantage l'attention du peuple athénien, et celui qu'on lui pardonnait le moins. On lui pardonnait moins qu'aux sophistes ces déviations de la tradition athénienne, justement parce qu'il était citoyen d'Athènes. En même temps, il n'y a aucun doute que le conflit entre Socrate et la tradition est exemplaire dans l'histoire. Il est curieux de faire un parallèle entre Socrate, l'inventeur de la dialectique (il avait une foi absolue dans ses résultats) et Descartes, l'inventeur du doute méthodique (dont l'optimisme rationaliste était également absolu). Descartes, abandonnant les méthodes de la Scolastique, veut précisément fonder plus solidement des principes comme l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Mais en même temps, il préconisait l'examen et la critique et il exigeait l'évidence dans des matières où l'on ne demandait pas tant de rigueur jusque là : et tout cela mettait en péril l'édifice que le Moyen Age avait construit pour protéger la foi. Par la suite, avec le temps, d'autres devaient apparaître, qui attaqueraient les dogmes mêmes et l'essence du dogmatisme.

Ce serait pourtant une erreur que de rapprocher sur tous les points le mouvement socratique d'un autre courant du rationalisme européen qui est plus semblable à certains égards à la sophistique. A côté de ressemblances indéniables, je voudrais noter les traits différentiels. Souvent, bien que ce ne soit pas toujours, les « Lumières » européennes ont une nuance anti-religieuse qui n'exista jamais chez Socrate et chez ses dis-

ciplés. Socrate hérita de la tradition athénienne un fonds religieux qui devait produire avec Platon des fruits splendides, et presque une nouvelle religion. Cette alliance de rationalisme et de religiosité, est, comme nous le disions en commençant, un trait caractéristique du monde antique, car il s'agit justement d'une religiosité qui trouve son fondement dans cette pensée rationnelle, si souvent utilisée pour appuyer seulement une religiosité déjà existante. D'une part, il y a un élément de la philosophie socratique, auquel nous avons déjà fait allusion et en vertu duquel sa pensée et surtout celle de ses continuateurs, ne dégénère jamais en un pur criticisme des formes de vie traditionnelles. Au contraire, elle y trouve un terrain propice à des enseignements absolument neufs, qui constituent sa valeur la plus permanente. Le « soin de l'âme », l'intériorisation de la règle morale, dont nous avons déjà parlé, fait que le conflit entre Socrate et Athènes (dont nous avons essayé de montrer le caractère strictement exemplaire) ne soit pas cependant l'élément décisif. Bien qu'occasionnellement ils aient dû détruire, les socratiques ont su construire aussi une doctrine positive dont l'importance pour l'avenir de la pensée humaine est impossible à calculer. Ce qui est arrivé, c'est que peu à peu ils ont dû renoncer à appliquer leur doctrine à la vie de la cité et qu'ils se sont réfugiés dans la théorie pure, destinée à un groupe d'hommes choisis. C'est pourquoi peut-être leur succès aura été en définitive plus universel et compte davantage que le conflit de Socrate avec Athènes et celui de Platon avec les tyrans de Syracuse. A la base de ce succès, on trouve la volonté de Socrate de dépasser la tradition au lieu de la nier purement et simplement.

Mais tous ces aspects du socratisme et du platonisme sont assez connus pour que nous ayons besoin d'y insister. C'est leur origine dans la position personnelle de Socrate — la relation qui existe chez lui entre les forces de tradition et de raison — que jè me suis efforcé d'éclairer ici. Quand on a essayé de les utiliser conjointement au lieu de les opposer simplement comme le faisaient les sophistes, on est arrivé à des résultats magnifiques, tels que la découverte de la dialectique et la fondation d'une morale rationnelle objective. De tels succès, comme les périls qu'entraîne cette collaboration entre les deux forces — où la raison trouve un frein capable de produire des résultats féconds, mais non de supprimer sa force corrosive — méritent d'être médités par tous ceux qui voient dans l'histoire de la pensée humaine autre chose qu'une série de faits et d'anecdotes : le résultat de la rencontre et de la collaboration entre diverses forces spirituelles, résultat qui varie suivant la forme et le degré de leur opposition ou de leur collaboration. Ce point de vue nous permet de distin-

guer des différences et des ressemblances vraiment exemplaires entre divers moments historiques. Celui que représente Socrate est peut-être le plus intéressant de tous, pour qui aspire à étudier les problèmes de la pensée.

F. R. ADRADOS.

Université de Madrid.