Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 12 (1879)

Artikel: La Philosophie de Socrate sa valeur religieuse et morale

Autor: Bridel, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379251

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA PHILOSOPHIE DE SOCRATE

SA VALEUR RELIGIEUSE ET MORALE

PAR

PHILIPPE BRIDEL [1]

Vinet déclare quelque part [2] que c'est par les efforts de la pensée spéculative qu'il a lentement gravi jusqu'à la vérité de

[1] Les pages qui suivent sont la reproduction d'une conférence lue en février et en mars 1879 à Lausanne, à Genève, etc., sous ce titre: *Un homme de foi au sein du paganisme grec.* La nature du public auquel nous nous adressions alors exigeait, on le comprend, l'abandon de tous les détails dans lesquels il eût fallu pouvoir entrer pour fournir la justification critique de nos jugements, et parfois même de notre exposé. En outre, et ceci est plus regrettable à nos yeux, la même cause nous a obligé sur plus d'un point à laisser de côté ou du moins à ne pas creuser jusqu'au fond certaines parties de notre sujet qui se fussent trouvées trop ardues ou d'un intérêt trop spécial pour supporter une lecture publique. Tout cela nous eût fait désirer de pouvoir soumettre notre travail à un remaniement complet avant de le présenter aux lecteurs de la *Revue* : les circonstances ne l'ont pas permis, et c'est presque sans aucune modification qu'il paraît aujourd'hui.

Outre les sources premières *(Memorab. Socr.* de Xénophon et *Dialogues socratiq.* de Platon,) nous avons mis à profit un grand nombre d'écrits plus ou moins récents: il nous faut mentionner surtout, comme nous ayant été du plus grand secours, l'admirable histoire de la *Philosophie des Grecs*, de Zeller (ce qui concerne Socrate se trouve dans le tome Ier de la 2e série, auquel n'est pas encore parvenue la traduction française de M. Boutroux, actuellement en cours de publication chez Hachette, Paris), et le remarquable ouvrage de M. Fouillée, la *Philosophie de Socrate* (2 vol. G. Baillière, Paris), où nous avons largement puisé.

[2] Lettre du 26 mars 1837 à M. B...., citée dans E. Rambert, *Alexandre Vinet*, 3e édit., I, pag. 337.

l'Evangile : voie longue, il nous le dit lui-même, voie périlleuse, et sur laquelle plus d'un s'égare. Or cette route, que lui avait imposée la nature même de son esprit, et qui, grâce à une humble et consciencieuse persévérance, le conduisit si bien au but, cette route est la même que se trouva suivre jadis une race tout entière. C'est en effet l'un des traits les plus distinctifs de l'ancien peuple grec que cet admirable et puissant déploiement de force intellectuelle à la poursuite de la vérité, qu'on nomme la *philosophie*.

La philosophie ne mena pas les Grecs jusqu'au bout, jusqu'à la connaissance du Dieu qui pardonne et qui sauve ; elle finit même par constituer à bien des égards un obstacle à la diffusion de la « bonne nouvelle » en produisant chez plusieurs l'orgueil de l'intelligence et le desséchement du cœur. Aussi est-ce avec un accent de tristesse qu'en parle le grand apôtre des gentils dans la première épitre aux Corinthiens. Au désir de miracles et de puissance charnelle que manifestent les Juifs et qui les empêche de reconnaître dans l'humble Jésus leur Messie, il voit correspondre chez les Grecs ce besoin de tout comprendre, de tout ramener aux lois de la raison, qui leur fait trouver incroyable le sublime mystère de l'amour rédempteur. « Tandis que les Juifs demandent des miracles, les Grecs, dit-il, recherchent la sagesse ; » pour ceux-là l'Evangile devient « un scandale, » aux yeux de ces derniers il est « une folie. » Mais ne l'oublions pas, il ne s'agit là que des tristes dégénérescences de deux plantes vigoureuses pourtant, qui, dans les intentions de Dieu, eussent dû porter une récolte meilleure et qui, du reste, à côté de beaucoup de fruits secs, en produisirent aussi quelques uns de bien savoureux. L'histoire sainte et la loi juive n'ont point eu, grâce à Dieu, pour seul résultat d'enfanter les pharisiens ; elles préparèrent aussi des Siméons et des Maries ; et la philosophie grecque à son tour n'aboutit pas uniquement aux désolantes doctrines du scepticisme académique ; de ses écoles sortirent encore ces néophytes qui devinrent de grands docteurs chrétiens : Justin Martyr, Clément d'Alexandrie [1].

[1] On sait aussi que le premier retour de saint Augustin à des pensées sérieuses eut pour occasion la lecture qu'il fit du traité philosophique de Cicéron intitulé *Hortensius*. (Voir *Confes. Aug.*, III, 4.)

Quoi qu'il en soit du reste du plus ou moins de succès qu'obtinrent ses efforts, c'est un spectacle bien digne d'être observé que celui de ce peuple, gravissant, comme notre illustre compatriote, par les sentiers de la spéculation les pentes ardues qui conduisent au vrai ; et personne sans doute ne refusera son attention sympathique à l'homme qui forme le type à la fois le plus noble et le plus pur du peuple dont nous parlons, à celui en qui mieux qu'en aucun autre on peut voir à l'œuvre, avec tout ce qu'elle a d'imparfait sans doute, mais aussi dans tout ce qu'elle a de grand et de pur, cette *recherche de la sagesse*, que signalait saint Paul. Cet homme s'appelle Socrate. C'est à d'autres, je l'avoue, c'est à Platon, c'est à Aristote qu'il faut s'adresser si l'on tient à connaître les résultats conséquents et systématiques auxquels aboutit la philosophie grecque ; mais c'est chez Socrate qu'on peut contempler celle-ci dans son principe même, dans son aspiration la plus profonde [1], et qu'on peut la voir, s'élevant en quelque sorte au-dessus d'elle-même, montrer presque du doigt la céleste cime au pied de laquelle elle reste pourtant sans l'atteindre.

I

L'an 470 avant Jésus-Christ, au moment où Socrate naquit à Athènes, cette ville était sur le point de voir finir la grande lutte contre les Perses, où elle s'était acquis tant de gloire, et dont les résultats devaient être pour elle non pas seulement une héroïque victoire remportée contre l'étranger, mais encore

[1] Zeller (op. cit., II, I, pag. 36) dit : « Sokrates ist der schwellende Keim, Plato die reiche Blüthe, Aristoteles die gereifte Frucht der griech. Philosophie auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung. » — Peut-être ce fait même de n'être guère encore qu'en formation contribue-t-il pour beaucoup à donner à la philosophie de Socrate son cachet prophétique et sa saisissante élévation ; par plus de conséquence ses disciples seront parfois conduits à de moins sublimes doctrines. Il en est comme de nos montagnes, qui semblent plus grandes et plus belles quand elles apparaissent à travers une légère brume ou quand les nuages en voilent la base que lorsqu'une atmosphère transparente en laisse suivre à l'œil tous les détails.

la conquête d'une suprématie générale sur la plus grande partie de la Grèce. Et ces succès militaires n'étaient point seuls à illustrer la capitale de l'Attique, car en ce même temps elle devenait le théâtre de la plus admirable éclosion de vie artistique et littéraire que jamais peuple ait vue peut-être, de cette brillante période à laquelle reste pour toujours associé le nom de Périclès. Voilà au sein de quel foyer d'activité spirituelle Socrate passa son enfance. Fils d'un sculpteur, il reçut l'éducation habituelle des jeunes Athéniens, et poussa même plus loin que ne le faisaient la plupart les études mathématiques et astronomiques. Il est possible, qu'il ait pris place ensuite dans l'atelier de son père, et appris à manier, lui aussi, le ciseau.

Ce qu'il y a de certain, c'est que de bonne heure son esprit se mit à remuer de grands problèmes. Il étudiait avec amour les systèmes philosophiques qu'avait enfantés déjà l'esprit grec, et dont le trait commun, au milieu de nombreuses et profondes divergences, avait été une préoccupation presque exclusive des questions relatives à l'existence de la nature, la recherche du *comment* de toutes choses, de la substance dont elles sont faites, et des causes par lesquelles elles existent. Mais bientôt la multiplicité même des solutions contradictoires qu'avaient sur ces sujets proposées les anciens sages le conduisit à penser qu'ils avaient fait fausse route, qu'il fallait renoncer à les suivre, et essayer d'une autre méthode. Le principe de cette nouvelle méthode dont il était en quête, il le trouva dans les écrits du philosophe Anaxagore, le proclamateur de cette grande idée : que le monde doit avoir été formé par une souveraine intelligence. S'il en est ainsi, se dit Socrate, si c'est une intelligence qui a tout disposé dans l'univers, elle ne peut l'avoir fait que pour le mieux possible, et dès lors, comprendre la cause d'une chose, expliquer son existence, consistera simplement à démontrer qu'il est excellent que cette chose soit ce qu'elle est, que rien ne pouvait être meilleur. Cependant notre jeune philosophe, poursuivant sa lecture, reconnut avec désappointement qu'Anaxagore n'avait pas su lui-même tirer les conséquences de son magnifique principe et que pour l'explication des divers phénomènes particuliers, tant

des cieux que de la terre, il retombait simplement dans la pauvre méthode des anciens philosophes, qui croyaient avoir tout éclairci lorsqu'ils avaient indiqué de quoi les choses sont faites et comment elles ont pu naître. « Anaxagore, raconte Socrate lui-même, me parut avoir fait comme un homme qui dirait : l'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate ; mais qui ensuite, voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et séparés par les jointures, et que les muscles, capables de s'étendre et de se retirer, lient les os avec les chairs ; que, les os étant libres dans leurs emboîtures, les muscles, qui peuvent se relâcher et se contracter, font que je puis plier les jambes, et que c'est là la cause pour laquelle je suis assis, comme vous voyez ; et il négligerait de dire la véritable cause qui est que j'ai trouvé que c'était le mieux pour moi d'être ainsi établi... Qu'on dise que si je n'avais ni os ni muscles, je ne pourais faire ce que je jugerais à propos, c'est la vérité ; mais dire que ces os et ces muscles sont la cause de ce que je fais, tandis qu'en réalité cette cause consiste dans le choix que j'ai fait par mon intelligence, c'est ne savoir pas faire cette distinction qu'autre chose est la cause, et autre chose ce sans quoi la cause ne serait jamais cause [1]. »

Voilà qui est clair : par réaction contre les anciennes philosophies physiques, qui n'ont abouti qu'à des contradictions, Socrate ne veut plus s'occuper comme elles des causes mécaniques des choses, du concours d'éléments dont elles sont le produit, car tout cela n'est rien de plus, selon lui, que la simple condition de leur existence ; quant à leur véritable raison d'être, quant à leur seule vraie cause, elle se trouve dans le but pour lequel elles existent, dans la fin en vue de laquelle l'intelligence ordonnatrice du monde les a disposées, et c'est là ce qu'il s'agit de déterminer. Le *comment* importe peu, c'est le *pourquoi* qu'il faut chercher.

Il nous paraît incontestable que Socrate alla trop loin dans sa réaction, et tomba dans un mépris exagéré pour les sciences

[1] *Plat. Phæd.*, XLVI et XLVII, pag. 97, C. et suiv.

d'observation[1]. C'est ainsi qu'il paraît avoir déclaré dangereuses et impies les études sur la nature des astres (qu'on considérait alors comme des êtres divins). A ceux qui poursuivaient ce champ de spéculation, résolument abandonné par lui, il demandait s'ils se figuraient par hasard n'avoir plus rien à apprendre relativement aux choses humaines qu'ils se fussent mis ainsi à sonder les mystères du ciel. D'ailleurs, leur disait-il, à quoi pourrait vous servir la science en pareille matière, si même vous y parveniez jamais? pensez-vous faire ensuite à votre gré la pluie, le vent et les saisons? Il déclarait à ses disciples que celui qui peut sur mer ou en sentinelle reconnaître d'après la position des étoiles quelle heure il est possède suffisamment d'astronomie, et que c'est assez de géométrie que d'être capable de mesurer ses champs avec intelligence. Les arbres ni les prés, disait-il, n'avaient rien à lui apprendre; et l'on sait qu'à part les quelques expéditions militaires auxquelles son devoir de citoyen vint l'obliger à prendre part, il ne franchit qu'une seule fois les portes de sa ville natale, pour aller jusqu'à Corinthe dont il voulait voir les fêtes [2].

Ainsi l'évolution intellectuelle de Socrate ne portait pas seulement sur la méthode, sur la manière de considérer les choses, elle entraînait aussi avec elle une nouvelle détermination du champ même de la science : de l'étude de la nature, la philosophie passait avec lui à celle de l'homme ; il la *rappelait*, comme dit Cicéron, *du ciel sur la terre* [3].

[1] Voyez là-dessus *Lange* (*Histoire du matérialisme*, traduit par M. Pommerol, I, pag. 46), qui va jusqu'à dire à ce propos : « Il est très douteux qu'il faille voir un progrès dans la grande école philosophique athénienne. »

[2] Voy. *Xen. Mem.* I, 1; XIV, 7 : 12 et suiv. — *Plat. Phædr*, V, pag. 230, D. — *Plat. Apol.* XVII, pag. 28, E. — *Plat. Crito.* XIV, pag. 52, B.

[3] *Cic. Tusc.*, 5 : 4 et *Acad.*, 1 : 4. Cf. *Aristote, Metaph.* I, 6, 987.

Cette conversion philosophique de Socrate ressemble à celle de Kant, passant, sous l'influence de Rousseau, de l'intellectualisme et du goût exclusif pour la spéculation et les sciences naturelles, à un point de vue dont la morale forme le principe fondamental (Kant, *Fragmente aus dem Nachlasse*, dans l'édition Kirchmann, VIII, pag. 322.) Les raisons qui poussent Socrate à cette évolution, et l'excès avec lequel il l'opère, rappel-

II

Au reste, à la même époque que Socrate, et déjà même un peu auparavant, avaient paru d'autres représentants de cette tendance, ces hommes auxquels l'histoire a consacré le nom, primitivement très honorable, mais depuis eux tourné en mauvaise part, de *sophistes*. Tout en se distinguant les uns des autres par des nuances très diverses, tout en partant même souvent de points diamétralement opposés, les sophistes se trouvaient tous d'accord pour proclamer cette thèse profondément sceptique, que *rien n'est absolument vrai*. On devine sans peine les conséquences d'un pareil principe : toute règle stable étant ôtée à nos pensées, il ne peut rester en toutes choses et pour chacun que la considération de l'agrément personnel, et toute sagesse se réduit dès lors à savoir rendre vraisemblables les opinions qui nous plaisent, à être assez subtil, assez éloquent, pour rendre toujours victorieuse notre cause, qu'elle soit du reste juste ou non. Tels étaient les déplorables principes que respiraient les leçons, à d'autres égards si précieuses, de grammaire, de logique, d'éloquence, que la jeunesse athénienne venait prendre auprès de ces professeurs.

Hâtons-nous de dire que s'il y avait ressemblance entre eux et Socrate sur ce seul point que, comme ce dernier, ils ramenaient l'attention des choses extérieures sur l'homme lui-même, de l'*objectif* sur le *subjectif*, pour tout le reste, au contraire, ils se trouvaient en opposition absolue avec le philosophe dont nous nous occupons.

Les sophistes, en effet, s'étaient arrêtés à prendre pour seul objet de considération et pour règle de tout *les hommes* indivi-

lent plus directement encore Pascal, cet amoureux des mathématiques qui subitement prend la résolution d'interrompre toute étude de ce genre et de ne penser plus qu'au salut de son âme, parce qu'il vient de lire un petit traité de Jansénius : *De la réformation de l'homme intérieur*, où se trouve blâmée « la recherche des secrets de la nature, qui ne nous regardent point, qu'il est inutile de connaître, et que les hommes ne veulent savoir que pour les savoir seulement. » (Cité par Aug. Vacquerie, *Profils et grimaces*, pag. 383)

duels, avec leurs désirs changeants et leurs impressions diverses; Socrate, au contraire, poursuivra l'étude de l'*homme*, dans le sens absolu du mot, et cela avec l'intention bien décidée d'arriver à découvrir, par-dessous tout ce qu'il peut y avoir de variable d'un individu à l'autre, les lois immuables qui doivent, il en est persuadé, constituer le vrai fond de la nature humaine. Eux, avaient déclaré chimérique toute recherche de la vérité, lui, au contraire, consacrera toute sa vie à cette recherche et croira de tout son cœur à la possibilité d'atteindre la connaissance du vrai.

C'est précisément pour atteindre cette connaissance qu'au lieu de regarder hors de lui, il veut s'observer intérieurement. *Connais-toi toi-même*, telle était la maxime qu'il avait trouvée inscrite sur le temple de Delphes par la main de quelque ancien sage et dont il faisait la devise. Se connaître soi-même, c'est tout d'abord, sans doute, se rendre compte du genre d'aptitudes morales et intellectuelles dont on est doué, seul moyen pour chacun de choisir sagement sa carrière et d'éviter les déceptions et les erreurs de quiconque se juge à faux[1]. Mais c'est plus encore ; se connaître soi-même c'est éprouver avec sévérité la valeur des connaissances qu'on croit posséder, c'est apprendre à faire la distinction entre de simples opinions, se trouvassent-elles même être justes, et de véritables connaissances [2]. Ce dernier nom ne doit s'appliquer, selon Socrate, qu'à une science raisonnée des choses, capable non seulement de diriger d'une façon constante celui qui la possède, mais encore d'être transmise par lui au prochain. Ce qu'on ne peut pas enseigner on ne le sait pas vraiment, on ne le possède qu'en vertu d'une pure routine, ou peut-être de quelque don naturel. C'est le cas de ces génies politiques qui souvent réussissent dans leurs entreprises, mais qui sont incapables de définir leurs principes directeurs et de transmettre leur habileté à leurs enfants. C'est celui de ces poètes qui font de fort beaux

[1] *Xen. Mem.*, IV, 2.

[2] Zeller (op. cit. pag. 77 note), met en doute que cette distinction entre l'ἐπιστήμη et la δόξα appartienne à Socrate lui-même. En la lui attribuant ici nous suivons l'opinion de M. Fouillée.

vers, peut-être, mais sont parfois les derniers à en bien saisir la portée.

Or, par malheur, tous ces gens-là, bien que ne possédant pas la science, pensent l'avoir, et le premier pas à faire pour eux est de reconnaître leur ignorance[1]. C'est la base nécessaire de tout progrès ultérieur : aussi Socrate qui, nonobstant sa pauvreté, ne veut connaître d'autre mission que celle de chercher le vrai et d'y conduire ses concitoyens, passe-t-il maintenant son temps dans les rues, sur les places publiques, dans les boutiques, dans les ateliers, aux comptoirs des banquiers, et partout ailleurs, à démontrer à tous combien grossièrement ils ignorent les principes des choses mêmes dans lesquelles ils se croient habiles[2].

C'est dans ces discussions, qui ne devaient pas manquer de lui attirer bien des haines, qu'il déployait sa célèbre *ironie*. Chacun connaît à cet égard le dialogue, traduit en vers par Andrieux, et où on voit Socrate amener le jeune et ambitieux Glaucon à reconnaître tout ce qui lui manque encore des connaissances nécessaires à tout véritable homme d'Etat.

> Pour savoir quelque chose il faut l'avoir appris.
> ... Allez, instruisez-vous; et quelque jour peut-être
> Vous nous gouvernerez[3]....

Quant à Socrate lui-même, il ne se piquait point de posséder cette science si parfaite et si sûre en dehors de laquelle il n'existe, selon lui, que de vaines opinions; il déclarait, au contraire, que la seule chose qu'il sût, c'était *qu'il ne savait rien*, et l'oracle de Delphes, consulté par son ami Chéophon, ayant déclaré que *Socrate était le plus sage des hommes*, il expliquait lui-même la chose en disant que sa sagesse consistait précisément à reconnaître son manque de sagesse, tandis que les hom-

[1] *Plat. Apol.* VII et VIII. On retrouve ici sur le terrain de la connaissance exactement la même idée et le même procédé que Jésus applique à la vie morale, lorsqu'il s'efforce de ramener les pharisiens à l'humilité comme à la base nécessaire de leur régénération.

[2] *Plat. Apol.* IX, cf. *Plutarq. Si l'homme d'âge doit se mêler des affaires publiques*, LII.

[3] *Xen. Mem.* III, 6; IV, 2, etc.

mes se complaisent en général dans la plus profonde illusion à cet égard[1].

III

Cependant ce n'est point, nous le savons, au profit du scepticisme que Socrate parlait ainsi, et, chose digne de remarque, tandis que ces sophistes, si convaincus de leur science et qui la faisaient payer si cher à leurs élèves, aboutissaient à nier les bases mêmes de toute connaissance, Socrate, au contraire, qui disait ne rien savoir, qui prétendait ne pouvoir enseigner personne, et qui, au lieu d'offrir à la jeunesse des leçons payantes, se bornait à dialoguer librement et suivant l'occasion avec tous ceux qu'il rencontrait, Socrate, disons-nous, croyait que la science peut et doit se trouver, et même que chacun n'a qu'à la bien chercher en lui-même pour l'y découvrir.

Ceci est encore un des sens, et le plus profond, de son fameux mot d'ordre : *connais-toi toi-même*. Cette connaissance régulière et systématique des choses, que les hommes ne possèdent pas, elle ne leur manque, selon lui, que parce qu'ils l'ont mal cherchée. Si l'on se borne en effet, comme le fait la foule, à prendre pour source de connaissance les sensations diverses que produisent sur nous les objets extérieurs et qui ne nous présentent jamais ceux-ci que sous un côté partiel, nous n'aurons jamais d'eux qu'une idée imparfaite, inexacte, et toutes les déductions que nous tirerons de là ne seront que comme un bâtiment chancelant dont la base porte à faux. La vraie manière d'arriver à la connaissance des choses, ce n'est point, estime Socrate, de les observer hors de nous, par le moyen des sens, mais de les considérer en nous-mêmes, dans les idées, dans les notions de ces choses que renferme notre raison : là nous pourrons les contempler non plus sous une face seulement et dans des rapports réciproques tout accidentels, mais

[1] *Cic. Acad.*, pr. II, 23, 74. — *Plat. Apol.* IX.

Si Socrate confesse ne connaître que son ignorance, saint Augustin va plus loin et se plaint de ne pas même bien se rendre compte de ce qu'il ignore : *Hei mihi qui nescio saltem quid nesciam!* (*Conf. Aug.* XI, 32).

dans leur essence même, et à la véritable place qui leur est assignée dans le plan général de l'univers[1]. Voici à ce sujet une excellente comparaison que Platon met dans la bouche de son maître et qui, si elle ne remonte pas expressément à celui-ci, exprime en tout cas très bien le principe sur lequel reposait en réalité sa méthode. On sait, dit-il, que pour observer une éclipse de soleil il faut regarder non pas l'astre lui-même, ce qui n'aboutirait qu'à aveugler notre œil, mais son image, telle qu'elle vient se peindre dans un baquet d'eau, par exemple. De même pour connaître les choses faut-il les contempler non pas directement en elles-mêmes, mais dans notre raison, où nous pouvons saisir sans peine toutes les notions qui leur correspondent[2].

Chacun de nous porte en son âme, sans s'en rendre bien compte, la collection complète et exacte de toutes ces notions; et le seul but qu'un maître puisse se proposer à l'égard de ses élèves, le seul but aussi que nous ayons à poursuivre chacun pour nous quant à notre développement intellectuel, c'est de faire arriver au jour ces connaissances que nous possédons d'une façon latente. Il nous faut saisir en nos mains ces oiseaux précieux qui sont déjà dans notre volière, mais dont jusqu'ici nous avons été simples possesseurs sans en jouir encore d'une manière effective. En d'autres termes, l'âme est grosse de la vérité, il faut qu'elle en accouche ; et l'on sait que Socrate, fils d'une sage-femme, comparait au métier de sa mère le rôle qu'il cherchait à exercer auprès de ses concitoyens, excitant par ses questions incessantes leurs esprits à travailler sur eux-mêmes et à découvrir leur propre contenu[3]. M. Fouillée (op. cit., pag. 77), caractérise très bien dans les lignes suivantes, le procédé qu'employait ce sage : « De même, dit-il, que nos expérimentateurs modernes s'appliquent à multiplier et à varier leurs observations et leurs essais, modifiant sans relâche les objets

[1] Voir Fouillée, op. cit., Ire part. chap. 5 et suiv. et Zeller, pag. 77. — *Xen. Mem.*, IV, 6 : 1 ; IV, 5 : 12 ; I, 1 : 16. — *Arist. Met.*, XIII, 4 : 107 *b*. 17. 27, etc.

[2] *Plat. Phaed.*, 99, D, E. et 73, A.

[3] *Plat. Thaeet.* 197, B. et 36, sq.

et les circonstances, tâtonnant d'épreuve en épreuve et posant mille questions à la nature, ainsi Socrate, prenant pour objet d'observation et d'expérimentation non pas la nature, mais l'âme humaine, soumet aux épreuves les plus variées tous ceux qu'il rencontre, sans dédaigner personne et sans dédaigner non plus aucun sujet d'entretien ; de toute âme et de toute chose il sait que la vérité peut sortir. »

IV

Si les incessants exercices de logique auxquels ils se livrait dans ces dialogues rappellent parfois ceux des sophistes par une subtilité exagérée, leur portée cependant est tout autre, puisqu'ils ne visent pas seulement à critiquer les opinions courantes, souvent déraisonnables et sans base solide, mais encore et surtout à remplacer celles-ci par des notions plus justes, par d'exactes définitions des choses.

La *définition des choses,* c'est bien le but auquel tend toute cette activité intellectuelle que Socrate déploie en discourant avec chacun : et c'est bien aussi ce qu'Aristote indique comme constituant le cachet caractéristique de la philosophie socratique, la précieuse innovation apportée par elle : « Socrate, nous dit-il, cherchait à déterminer par la raison l'essence des choses, » c'est-à-dire ce en quoi chaque chose consiste proprement. Xénophon nous dit aussi que son maître « ne cessait d'examiner avec ceux qui l'entouraient la nature de chaque chose, recherchant en particulier au sujet des choses humaines ce que c'est que la piété et l'impiété, le beau et le laid, le juste et l'injuste, la sagesse et la folie, le courage et la lâcheté, etc[1]. » Or pour qu'une définition soit vraiment bonne, pour que d'une part elle ne s'applique qu'à l'objet seul dont il est question, mais que d'autre part elle en donne bien l'indication complète, il est nécessaire qu'elle renferme deux éléments, ceux dont les noms techniques sont : le *genre* et la *différence spécifique ;* en d'autres termes il faut qu'elle indique d'abord la classe générale dans laquelle rentre avec d'autres la

[1] *Arist. Met.* I, 5; XIII, 4. — *Xen. Mem.* IV, 6.

chose en question, sans négliger de signaler ensuite le trait spécial qui la distingue de toutes ses compagnes. C'est de cette manière que Platon dépeint quelque part le soleil : le plus brillant des astres qui tournent autour de la terre ; « un des astres que nous voyons tourner autour de la terre, » voilà le genre qui le renferme; « le plus brillant, » voici la qualité spéciale qui le différencie de tous les autres astres de même classe que lui.

L'importance de tout cela n'apparaît peut-être pas immédiatement, et cela pour deux raisons. D'abord, ces choses qui étaient à peu près neuves au temps de Socrate, qui constituent même une bonne partie de ses découvertes propres, sont aujourd'hui tombées dans le domaine banal ; puis cette théorie de la définition semble ne concerner que la pure abstraction, et l'on ne se doute pas au premier abord de tout ce qui en devait sortir au point de vue de Socrate. Le voici : Puisque toute définition suppose un genre, composé d'une foule d'espèces dont on désigne l'une en particulier; puisque, d'autre part (c'est la conviction de Socrate) tout peut être défini par la raison humaine; puisque enfin selon lui la réalité des choses correspond exactement à cette définition qu'en donne notre raison ; il en résulte que toutes choses sont réellement distribuées dans le monde par genres et par espèces. Chaque être individuel, bien que distinct sans doute de tout autre par ses qualités propres, se trouve apparenté par le fond de sa nature à un certain nombre d'autres, avec lesquels il forme une espèce ; cette espèce, parente elle-même d'autres espèces, constitue avec ces dernières un genre, qui vient se grouper à son tour avec d'autres dans un genre supérieur et plus vaste, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive enfin au genre suprême, duquel tout dépend. L'univers forme ainsi une vaste échelle d'êtres dont notre raison porte en elle-même la parfaite image. Ce classement rationnel des êtres, qui se trouve correspondre sans faute à leur classement réel dans l'univers, se nomme la *dialectique*, et Xénophon résume bien en une courte formule le fond même du système de Socrate quand il dit que son maître *classait dialectiquement toutes choses par genres*[1].

[1] *Xen. Mem.*, IV, 5.

V

Tel est le principe central de la philosophie socratique. Après l'avoir nettement dégagé, nous allons en apprécier la portée morale et religieuse et nous reconnaîtrons ainsi quelle fut l'énergie et la valeur de la foi dont Socrate était animé.

Dans un siècle de scepticisme, dans un temps où les luttes prolongées et l'échec général des anciennes écoles spéculatives venait d'ébranler profondément toute confiance en la raison humaine, à un moment où les représentants de la pensée philosophique s'accordaient pour déclarer à l'envi que la vérité n'existe pas et qu'en tous cas l'esprit de l'homme ne saurait prétendre à l'atteindre, Socrate, au contraire, déclare avec force, non seulement par ses paroles, mais par les occupations mêmes auxquelles il consacre sa vie, que la vérité existe et que l'esprit humain, loin d'être fait pour l'ignorer, peut et doit la trouver tout entière si seulement il apprend à s'observer lui-même et à reconnaître ses propres lois, lesquelles correspondent exactement à celles de la réalité. Tel qu'un vaillant capitaine qui s'élance au-devant d'une troupe débandée et par sa seule fermeté retient les fuyards, leur rend le courage et les reporte en avant; ainsi Socrate apparait dans l'histoire de la philosophie à l'instant où celle-ci, entre les mains des sophistes, marche à une déroute qui semble définitive; mais au milieu de cet écroulement général, il reste ferme dans sa noble foi à la vérité, arrête net le mouvement de dissolution et inaugure à sa place la plus brillante période de la sagesse grecque.

Et qu'on n'aille pas croire que ce soit uniquement à la science théorique qu'ait profité la foi de Socrate. Les doctrines mêmes les plus abstraites en apparence ont pourtant leur portée pratique. La philosophie régnante alors, celle des sophistes, ne correspondait que trop fidèlement à l'état de dissolution morale auquel venait d'aboutir pour Athènes le beau siècle de Périclès, et à l'obscurcissement des idées de justice et de vérité qu'avait produit dans la conscience du peuple la longue et

cruelle guerre du Péloponèse, guerre de voisins à voisins, de Grecs à Grecs, lutte de ruse, de violence et de représailles, qui avait misérablement succédé aux glorieux combats livrés jadis aux barbares. Favorisée par ce triste état de choses, la sophistique le favorisait à son tour, car en déclarant que le vrai n'est rien, elle anéantissait les fondements de toute morale. Socrate au contraire, en retrouvant le vrai retrouvait aussi le bien ; avec la règle de la pensée il ressaisissait celle de la vie, et sa foi dans la dialectique venait prêter secours à la morale.

On n'a pas oublié d'ailleurs la doctrine qu'il avait reçue d'Anaxagore : c'est que l'organisation de l'univers est le fait d'une sage intelligence, qui n'a pu suivre évidemment que la loi du mieux en toutes choses. Or ceci donne immédiatement une valeur pratique et morale à cette sublime échelle des êtres dont la raison porte en elle l'exacte image ; cette échelle n'est plus seulement celle des espèces et des genres, mais encore celle des moyens et des buts, et il suffira de la considérer pour savoir aussitôt en vue de quoi chaque chose est faite, à quelle fin elle est destinée.

Connaître cette échelle, c'est donc tenir en main le meilleur guide pour la vie morale; car, se conformer en tout à la dialectique, ce serait précisément user de chaque chose dans le but pour lequel elle existe de par la volonté du Dieu suprême. « Celui-là seul, disait Socrate, qui connaît l'essence des choses peut se conduire sagement et bien diriger les autres. » « Tout revient à ceci, ajoutait-il, observer la dialectique par genres dans ses actions comme dans ses discours, de manière à préférer toujours les biens et à s'abstenir des maux. Voilà le moyen de rendre les hommes meilleurs et heureux ;... il faut par conséquent se préparer avec le plus grand soin à cet exercice et y consacrer tous ses efforts [1]. »

Sur cette base Socrate n'a pas construit lui-même et développé tout le système des devoirs; il ne sait rien, nous a-t-il dit, il ne possède pas encore la définition de chaque chose, la parfaite dialectique, et c'est autant pour l'acquérir lui-même que pour la faire acquérir à ses concitoyens qu'il va discourant

[1] *Xen. Mem.*, IV, 5 : 11, 12.

sans cesse avec eux, excitant son esprit par le contact du leur, tout comme le leur par le contact du sien. Mais ce qu'il sait bien au moins, c'est qu'il faut travailler à devenir dialecticien, c'est qu'il faut chercher la vraie définition des choses, la vraie place qui revient à chacune d'elles dans le plan de l'univers, parce que cette science seule peut rendre possible une activité vraiment morale.

VI

Or de ce principe seul auquel il recourt découlent déjà d'importantes conséquences. Et tout d'abord il saute aux yeux qu'un puissant souffle d'*unité* inspire ce point de vue et le vivifie. A cette échelle des êtres, ou plutôt à cette pyramide qui les groupe de genres en genres toujours plus simples, il y a nécessairement un sommet; de buts en buts toujours plus élevés on arrive à un but suprême, pour lequel en définitive tout est organisé et auquel tout tend en effet d'une manière plus ou moins directe. Il y a donc un seul bien absolu, une seule fin sur laquelle il faille avoir toujours les yeux fixés et dont la poursuite doive inspirer toute la vie. Or c'était une grande conquête morale que la proclamation et l'affermissement de cette vérité, non seulement vis-à-vis du scepticisme contemporain des sophistes, qui renonçaient à donner d'autre but à la vie que la satisfaction de nos besoins individuels et toujours changeants, mais vis-à-vis du paganisme en général qui, avec ses divinités nombreuses, ayant chacune son caractère, souvent impur, remplissant même le ciel de leurs désordres, ne pouvait inspirer qu'une morale pleine de contradictions. Impossible de suivre d'une façon complète la conduite patronnée par l'une de ces divinités sans s'exposer aussitôt à pécher contre l'autre. « Mon cher Eutiphron, dit Socrate à un homme qui voulait faire punir son père, estimé par lui coupable, en faisant cela tu plairas sans doute à Jupiter qui, dis-tu, enchaîna son propre père, mais tu déplairas à Cœlus et à Saturne. » Le dialecticien, lui, est au-dessus de ces misérables conceptions; fidèle à la raison, dont le besoin fondamental est la recherche de l'unité,

il sait qu'il ne peut y avoir en définitive qu'une seule direction normale pour toutes choses, celle qui a été établie par le suprême et divin Dialecticien qui les a formées.

Les derniers mots qu'on vient de lire renferment encore un autre exemple de l'unité que favorise la dialectique de Socrate. Non seulement le vrai bien est un, selon lui, mais il n'y a aussi qu'un seul Dieu, du moins qu'un seul Dieu suprême, celui qu'il appelle d'une façon absolue « *le Dieu,* » ou encore : « *le sage artisan du monde,* » « *la pensée qui y préside,* » « *celui qui au commencement a fait l'homme et toutes choses.* » Quant aux Dieux nombreux du paganisme, Socrate n'en conteste point l'existence; il la reconnaît au contraire d'une façon positive [1], mais il les fait descendre d'un degré, à peu près à ce rang « d'esprits administrateurs » que notre épître aux Hébreux attribue aux anges; puis surtout il se refuse absolument à accepter à leur sujet aucune des légendes immorales ou absurdes dont la mythologie était pleine. Avec cette réserve, il prend part aux cérémonies religieuses de son peuple; il sacrifie aux immortels comme tout bon Athénien, soit dans sa maison, soit en public. Mais il proteste contre le matérialisme religieux de ses concitoyens et déclare que les dieux ne se réjouissent point du grand nombre des victimes qu'on leur apporte, mais de la piété et de la pureté de cœur, avec lesquelles on les leur offre. Il serait indigne des dieux, disait-il, de juger autrement; et cela transformerait pour nous la vie en une condition digne de pitié. Socrate prie aussi, mais à sa manière; « il demandait simplement aux dieux, dit Xénophon, de lui accorder ce qui était bon, parce qu'ils savent parfaitement ce qui est bon pour nous. Quant à leur demander de l'or, de l'argent, la puissance, c'était, disait-il, aussi imprudent que de leur demander un combat, un coup de dé, ou d'autres choses dont le résultat est tout à fait incertain. » Platon lui fait, dans une dialogue avec Alcibiade, exprimer la même idée et proposer pour remplacer toute autre prière celle-ci, très belle, dit-il, et très sûre : « Puissant Jupiter! donne-nous les vrais biens, que nous te les demandions ou que nous ne te les demandions pas, et éloigne de nous

[1] Voy. *Xen. Mem.* passim.; *Apol.; Phaed.*, etc.

les maux quand même nous te les demanderions [1]. » Voilà de nouveau, et ici en matière de vie religieuse, l'unité rationnelle que produit la dialectique; la voilà avec la pureté qu'elle amène, coupant court à ce trafic que les païens pratiquaient avec leurs dieux, à ces essais d'exploiter la faveur divine au moyen de quelques offrande; la voilà s'élevant au désintéressement absolu de toute préoccupation spéciale et se remettant avec confiance au jugement et à la bonté du suprême organisateur du monde; mais la voilà aussi avec sa sécheresse inévitable, son abstraction, et manquant de cette intimité vivante, de ce cri du cœur qui, sans oublier de dire : « *Ta volonté soit faite et non pas la mienne!* » soupire pourtant : « *Père! si cela est possible, fais que cette coupe passe loin de moi!* »

VII

Cette tendance à l'abstraction ne porte pas cependant chez Socrate les fruits qu'on pourrait craindre relativement à la notion de Dieu; car il insiste plus que nul penseur ne l'a fait peut-être sur l'active providence de la Divinité qui, dit-il, veille sur l'univers pour « composer et maintenir ce monde où sont réunis tous les biens et toutes les beautés [2]. » « Ton œil, s'écrie-t-il, a la puissance d'embrasser plusieurs lieues; et le regard de Dieu serait impuissant à voir toutes choses à la fois! Ton âme a la puissance de penser à ce qui est ici et à ce qui est en Egypte ou en Sicile; et la pensée de Dieu ne serait pas capable de s'occuper de tout à la fois!... Sache donc que la Divinité a assez de grandeur et de puissance pour voir tout ensemble, pour entendre tout, être présente partout, et veiller sur tout à la fois... Dieu force l'univers d'obéir à ses ordres plus vite que notre pensée ne se fait obéir par notre corps. » Et cette provi-

[1] *Xen. Mem.* I, 3. — *Plat. Alcib. sec.* 143 A.

[2] *Xen. Mem.* I, 4. — C'est ici l'un des points où, comme nous le remarquions plus haut, Socrate a gagné à ne pas avoir tiré jusqu'au bout toutes les lignes de son système. Le Dieu d'Aristote, plus conséquent au principe de la dialectique socratique, est bien moins vivant et bien moins religieux que la Providence enseignée par Socrate.

dence ne s'exerce point seulement en grand, mais s'étend aux détails aussi de la vie de chacun, car la dialectique divine n'a pas seulement déterminé les lignes générales du système des êtres, mais leur classification complète jusque dans ses moindres ramifications. « Socrate, dit Xénophon, croyait que les dieux ont de la sollicitude pour les hommes, non de la manière que croit le vulgaire, car le vulgaire s'imagine qu'ils connaissent certaines choses et en ignorent d'autres; mais Socrate pensait que les dieux connaissent toutes les intentions silencieuses aussi bien que les paroles. » Aristote nous dit aussi que Socrate était convaincu que « *rien n'est en vain*[1], » et c'est bien ce qui ressort entre autres du morceau suivant où nous l'entendons répondre à l'incrédule Aristodème : « Ne trouves-tu pas qu'on doive regarder comme un acte de prévoyance que la vue étant un organe faible, elle soit munie de paupières qui s'ouvrent au besoin et se ferment durant le sommeil ; que pour la protéger contre les vents, elle soit munie d'un crible de cils ; que les sourcils forment une gouttière au-dessus des yeux de sorte que la transpiration ne puisse les atteindre?... Tous ces ouvrages d'une haute prévoyance ne sens-tu pas qu'il faut les attribuer à une intelligence et non pas au hasard?... Vois encore combien les dieux ont pris soin de l'homme, eux qui tout d'abord lui ont accordé, seul de tous les animaux, la faculté de se tenir debout, ce qui lui permet de porter plus loin sa vue,... et d'être moins exposé aux dangers. Puis tandis qu'ils donnaient aux autres animaux attachés au sol des pieds qui leur permissent seulement de changer de place, ils ont de plus accordé à l'homme des mains, à l'aide desquelles nous accomplissons la plupart des actes qui nous rendent plus heureux que les animaux. Tous les autres êtres ont une langue ; celle de l'homme est la seule qui soit faite de manière à ce qu'en touchant les diverses parties de la bouche elle articule des sons et communique aux autres tout ce que nous voulons exprimer. Mais ce qui est le point capital, la divinité a mis en l'homme l'âme la plus parfaite, capable de reconnaître l'existence des dieux qui ont ordonné l'ensemble de ces corps im-

[1] *Xen. Mem.* I, 1 : 19. — *Arist. Magn. mor.* I, 1.

menses et splendides... Et maintenant, lorsque ces mêmes dieux manifestent en outre par des prodiges leur volonté aux Grecs et à tous les hommes, penses-tu que toi seul ils t'aient choisi pour te laisser dans l'oubli [1] ? »

Ce morceau qui n'est point seul de son espèce, nous offre un exemple de la nouvelle manière de considérer la nature, introduite par Socrate dans la philosophie ; et, chose à remarquer, il se termine par une mention des oracles, de ce moyen de divination que les puissances célestes accordent à l'homme pour le diriger relativement à l'avenir. Socrate croyait aux oracles, cela est certain [2], et cette superstition elle-même prouve combien était réelle et pratique sa foi dans la providence divine.

Du reste, ici encore, il faisait ses restrictions philosophiques ; il n'admettait pas par exemple qu'on consultât les dieux pour les choses que l'intelligence humaine suffit à éclaircir ; il appelait cela une folie et une impiété.

Puis à côté de la foi générale aux oracles, qu'il partageait avec ses concitoyens tout en l'épurant, Socrate nourrissait encore la conviction d'être personnellement au bénéfice d'un oracle familier qu'il portait partout avec lui-même et qui lui donnait souvent des avertissements sur les résultats des entreprises auxquelles ses amis ou lui allaient mettre la main. Une manière erronée de comprendre les expressions qu'il employait à ce sujet a conduit de bonne heure déjà à croire qu'il affirmait l'existence d'un être divin spécial, uniquement affecté à son service propre ; et dès lors *le démon de Socrate*, comme on l'appelait, est devenu l'objet de toutes les suppositions imaginables : les uns y ont vu un suppôt du diable, ou bien, au contraire, un bon ange, réellement attaché à son âme ; d'autres ont pensé que c'était une simple invention de notre philosophe, calculée pour donner plus de poids à ses paroles vis-à-vis de ses auditeurs ; d'autres enfin ont conclu à des hallucinations maladives, symptôme d'une folie commençante [3]. Tout bien

[1] *Xen. Mem.*, I, 4. — [2] *Xen. de Exped. Cyri.* III, pag. 294.

[3] Voir pour les textes relatifs à ce sujet : Lélut, *le Démon de Socrate* (Paris, 1836), qui soutient l'hypothèse de l'hallucination.

considéré, il se trouve que Socrate n'a jamais affirmé l'existence d'un démon qui lui fût propre : il parle toujours de la « chose démoniaque[1] » ou divine, du signe, de la voix démoniaque, qui lui donne des avertissements. Il croit en effet, nous le savons déjà, à l'existence d'une classe de dieux secondaires, et c'est à eux précisément que s'applique ce mot de *démon*, qui dans notre langage chrétien a pris un sens mauvais, mais qui ne l'avait nullement en grec ; Socrate estime en outre que c'est à ces dieux secondaires qu'est remis le soin de parler aux hommes par les signes divinatoires et les augures ; et à tout cela il ajoute enfin la conviction que, sans avoir besoin de recourir à des signes extérieurs, il se trouve parfois percevoir directement dans son être intérieur, sans doute sous la forme de pressentiments instinctifs, l'avertissement des dieux sur des points où la raison n'aurait pu lui servir de guide. Voilà le seul privilège qu'il s'attribuât, et encore est-il fort probable d'après quelques passages de Xénophon qu'il croyait ce privilège accordé à d'autres encore qu'à lui, et peut-être même propre à être acquis par tout homme qui se donnerait la peine d'exercer les puissances de son âme et de gagner par une vie pure et pieuse la faveur des dieux.

VIII

Socrate n'avait pas seulement, comme nous venons de le voir, d'un côté le principe d'une morale conséquente et de l'autre une foi bien pratique et bien vivante dans l'action de Dieu ; ces deux éléments de vérité se rattachent chez lui l'un à l'autre, et les racines de sa morale vont plonger dans sa religion. C'est à Dieu que remonte en effet d'après lui l'établissement de cet ordre des choses, de ces *lois non-écrites*, comme il les appelle, dont l'observation constitue précisément la morale ; en obéissant à celle-ci c'est donc aux ordres de Dieu même qu'on se soumet. D'origine divine, ces lois portent avec elles

[1] Τὸ δαιμόνιον (Cicéron rend cette expression par *divinum quoddam*) et jamais, dans Xénophon ni Platon, ὁ δαίμων. (Voir Schleiermacher, Plato's W., I, II, 432 et suiv.)

leur sanction ; comment en effet pourrait-on sortir de sa place dialectique sans se sentir aussitôt mal à l'aise? Ainsi : « La loi veut qu'on témoigne de la reconnaissance aux bienfaiteurs ; et ceux qui transgressent cette loi en portent inévitablement la peine, abandonnés qu'ils sont de bons amis et forcés de courir après des gens qui les détestent[1]. » Et il en est de même dans toute l'échelle des choses : toute infraction commise contre la dialectique divine se trouve retomber sur celui qui l'a commise ; bonheur et vertu vont toujours l'un avec l'autre, la véritable utilité ne peut jamais être pour personne distincte de son devoir. Cicéron est bien ici l'écho d'une tradition fidèle lorsqu'il fait dire à Socrate : « Maudit soit celui qui le premier s'avisa d'établir une distinction entre ce qui est juste et ce qui est utile[2] ! »

Cette identification de l'utilité avec le devoir, nouvelle conséquence du souffle d'unité que respire toute la dialectique socratique, peut sans doute être tournée en un sens fâcheux. Un disciple de Socrate, *Aristippe*, en tira en effet la conclusion que la vertu consiste pour chacun à rechercher son intérêt personnel, son propre plaisir, et il prépara ainsi le chemin à la doctrine épicurienne.

Mais quant à Socrate lui-même, c'est à une conclusion tout autre qu'il arrive : le bonheur vrai, dit-il, et il insiste constamment là-dessus, le bonheur vrai n'est pas une affaire de hasard, une bonne chance ; le vrai bonheur c'est celui dont nous sommes nous-mêmes les artisans par notre vertu, par notre obéissance pratique à la dialectique. Sans qu'il y ait chez lui le moindre ascétisme, la moindre répugnance à jouir franchement des plaisirs licites que les circonstances lui apportent, il y attache assez peu de prix ; il montre que ce que les hommes appellent ordinairement des biens, la richesse, le pouvoir, tout cela peut devenir et devient bien souvent la cause de beaucoup de maux ; même la science est sujette à ce résultat ambigu, du moins tant qu'il s'agit de science particulière et relative à tel ou tel objet spécial : « n'est-il pas arrivé à Dédale d'être,

[1] *Xen. Mem.* IV, 4.

[2] *Cic. de Leg.* I, 12 : 13 et *de Off.* III, 3.

précisément à cause de son habileté, pris par Minos, contraint de le servir et privé tout à la fois de sa patrie et de la liberté[1]. » Une seule chose constitue le vrai bonheur, c'est la *science* dans le sens absolu du mot, c'est-à-dire la science du bien, la *sagesse*, la connaissance de la dialectique divine, car elle préserve son possesseur de toute erreur de conduite et par conséquent de tout vrai malheur.

Ce mépris de Socrate pour les biens extérieurs devait, en s'exagérant chez son disciple *Diogène*, donner lieu à la sauvage et cynique vertu qu'on connaît[2]; mais il devait inspirer aussi quelques-unes des plus nobles pages de Platon, et celle en particulier, sublime entre toutes, où, après nous avoir dépeint un homme injuste réussissant dans ses entreprises, riche, puissant, honoré, mais malheureux puisqu'il est injuste, il nous montre ensuite un juste au contraire, bafoué, maltraité, méconnu, accusé même de méchanceté, enfin fouetté et cloué sur la croix, mais souverainement heureux pourtant par ce seul fait qu'il est juste[3]. C'est à son maître Socrate que Platon pensait en écrivant cette page qui maintenant réveille en nous un plus haut souvenir. Nous n'avons garde de méconnaître toute la distance qui sépare le sage athénien de ce « Fils de l'homme » qui seul a pleinement mérité d'être appelé « le saint et le juste; » mais, en attendant celui qui devait réaliser d'une façon parfaite cet idéal, n'était-ce pas une grande chose que de le rêver, comme le fit Platon, et une plus grande encore que d'avoir pu, comme le fit Socrate, par sa vie et par sa mort autant que par sa doctrine, inspirer à son disciple un tel rêve!

Le résultat de tout ce qui précède est de faire de la vie morale de chaque individu une unité organique : toutes les vertus se ramènent en définitive à une seule : connaître et pratiquer la dialectique; et cette vertu se trouve être en même temps le

[1] *Xen. Mem.* IV, 2 et I, 6 : 1-10. — *Diog. Laër.* fait dire à Socrate que plus l'homme parvient à diminuer ses besoins, plus il se rapproche de la divinité.

[2] Quant à Socrate lui-même, ses biographes nous disent qu'il ne négligeait nullement le devoir de la propreté. (*Diog. Laër.* II §§ 28 et 36).

[3] *Plat. Resp.* 361 E, sq.

bonheur. On ne manque pas sans doute d'apprécier l'élévation et l'importance de cette unité qui, sur le terrain tout grec de la sagesse sur lequel elle est établie, fait un pendant assez exact à celle que saint Paul proclame sur un autre terrain lorsqu'il nous montre dans la foi la racine unique de toute œuvre vraiment bonne.

Mais l'unité du bien suprême proclamée par Socrate porte un autre fruit encore : elle ramène à l'harmonie les intérêts en apparence opposés des divers individus : le même bien se trouve être le vrai bien de tous; s'il y a dispute entre les hommes, c'est uniquement parce qu'ils s'attachent à des biens imaginaires ; s'ils reconnaissaient tous leur intérêt véritable, ils ne se heurteraient jamais en le cherchant, bien au contraire, ils se serviraient d'aide et d'encouragement l'un à l'autre. Encore une sublime idée, et où la raison arrive par son seul instinct d'unité jusqu'à proclamer la fraternité humaine, fraternité un peu abstraite peut-être, un peu pâle à côté de celle qui naît de l'amour et qu'on nomme la charité, mais bien grande pourtant et bien digne d'admiration quand on se rappelle ce qu'étaient à cet égard les idées courantes du paganisme contemporain.

IX

Ce serait sortir des bornes de ce travail que de vouloir examiner d'une façon quelque peu complète le détail des opinions morales de Socrate sur les divers points particuliers; nous n'en toucherons ici qu'un ou deux.

Le premier que nous abordons se rattache de très près à ce que nous venons de voir. C'est, en effet, la fraternité créée par la poursuite d'un même but qui constitue l'amitié véritable ; elle régnera naturellement entre sages animés d'un même amour pour le bien, tout comme à son tour elle deviendra un puissant auxiliaire pour l'acquisition de la sagesse, car l'homme isolé a bien plus de peine à progresser dans la dialectique que s'il peut converser avec ses semblables. Nous savons déjà combien Socrate attachait d'importance pratique au dialogue, et nous ne

nous étonnerons pas de le voir aimer à s'entourer de jeunes amis qui le suivent d'une façon régulière.

La même idée était propre aussi à relever et à purifier la notion du mariage, en général fort rabaissé dans la société grecque. Malheureusement, le ménage de Socrate passe pour avoir été des plus troublés; il court même certaines anecdotes bouffones comme celle qui nous le représente arrosé d'un pot d'eau par sa femme, après avoir essuyé déjà ses injures, et répondant philosophiquement : « J'avais bien pensé que la pluie devait suivre l'orage! » En éloignant même toutes ces surcharges inauthentiques, il reste le fait certain que, tout en étant une mère dévouée et que son mari recommandait à la respectueuse reconnaissance de ses enfants, Xantippe, l'épouse de Socrate, était d'un caractère difficile. Peut-être cette circonstance d'une part, et de l'autre la mission particulière qu'il s'attribuait et qui lui faisait une nécessité d'être constamment hors de chez lui, empêchèrent-elles Socrate de réaliser dans sa propre maison son idéal du mariage ; mais il paraît en avoir eu un, car c'est très probablement à lui qu'il faut faire remonter celui que Xénophon expose dans son livre des *Economiques*. Il y a là des choses charmantes et bien dignes de remarque; avec une vraie délicatesse nous est démontrée l'utilité égale des fonctions diverses que l'homme et la femme remplissent dans la famille; associés pour l'administration de leurs biens et pour l'éducation des enfants, ils doivent rivaliser de sagesse et rien n'empêche qu'à cet égard la femme n'égale ou même ne surpasse son époux. « Alors, dit Ischomachus à sa jeune épouse, devenue meilleure que moi, tu feras de moi ton serviteur et tu ne risqueras pas qu'en avançant en âge, tu ne sois moins honorée dans ta demeure; au contraire, sache que plus tu deviendras en vieillissant une bonne gardienne de la maison pour moi et pour mes enfants, plus tu croîtras en honneur, car les vrais biens pour l'homme ne s'augmentent pas avec les attraits de la figure, mais avec la vertu. »

Ce n'était pas seulement la femme qui n'avait pas sa place normale dans la maison grecque ; d'autres y souffraient encore, c'étaient les esclaves. Or, dans ce même livre des *Economiques*,

tout inspiré de Socrate, on trouve aussi des idées plus pures sur leur compte ; le maître est engagé à leur donner une part des biens que produit leur travail, et à traiter avec honneur ceux qui sont vertueux. Admettre ainsi que des esclaves soient capables de vertu ! C'était un pas énorme ; et si même ces notions-là ne remontent pas telles quelles à Socrate, il est incontestable qu'il en avait au moins fourni le principe en relevant comme il l'avait fait la valeur du travail, alors si méprisé, et en déclarant qu'il n'y a nulle honte pour un homme libre à gagner sa vie par l'activité de ses mains. Le vice seul est honteux, selon lui, tout le reste n'a rien à faire avec l'honneur de l'homme libre [1].

Nous avons là déjà un exemple du peu d'importance que Socrate attachait à tout ce qui ne concerne pas l'âme elle-même ; son idée de la tempérance en présente une plus remarquable encore.

La *tempérance*, comme toute vertu, se ramène pour lui à une affaire de dialectique, à reconnaître que le vrai rôle du corps est de dépendre de l'âme et non de dominer sur elle ; il est fait pour elle « comme la bague pour le doigt [2] ; » loin de l'entraver jamais, il doit l'aider et lui obéir.

Les disciples de Socrate parlent avec admiration de la manière dont il avait exercé son corps à tout supporter. Toujours pieds nus et tête nue dans les rues d'Athènes, il avait au siège de Potidée, où il servait comme soldat, porté les mêmes habits l'hiver que l'été et n'avait, même pour marcher sur la glace, jamais mis de chaussures. C'est dans cette même campagne qu'on l'avait vu se tenir debout vingt-quatre heures de suite, absorbé qu'il était dans une profonde méditation, tandis qu'en une autre expédition, à Délium, sa force infatigable et son courage sauvèrent la vie au jeune Xénophon. Dur aux fatigues, il l'était aussi à la privation de vivres et de breuvage ; et pourtant, « quand il le fallait, dit naïvement Alcibiade, il pouvait boire plus que tout autre [3]. » Cette louange sonne singulière-

[1] *Xen. Mem.* I, 2 : 56, sq. II, 7-8. *Econom.* IV, 2, sq. VI, 5, sq. Platon et Aristote sont ici bien inférieurs à Socrate.

[2] *Plat. Alcib. prim.*, 128 A. — [3] *Plat. Symposion.*, 220 A.

ment à nos oreilles, et nous sommes encore plus étonnés de voir Platon signaler à notre admiration son maître Socrate, à la fin d'un banquet philosophique où le vin n'avait pas été épargné, restant seul au matin capable encore de boire et de raisonner clair, puis se levant enfin pour retourner à ses occupations comme s'il eût passé la nuit la plus paisible du monde! Mais c'est bien là l'idée socratique de la tempérance : posséder un corps qui, quoi qu'on lui impose, fût-ce une nuit passée à boire, n'incommodera pas l'âme, et lui laissera sa pleine raison, son entière capacité dialectique.

X

Nous saisissons ici sur le fait à propos d'un point tout spécial le vice général et profond du système de Socrate, vice qui tient du reste d'une façon inhérente à la nature même de cette sagesse grecque dont il est le plus parfait représentant. Tout vient ici s'absorber dans la connaissance ; celle-ci sauvée, tout est sauf. Connaître la divine dialectique des choses, ce n'est pas seulement pour Socrate la condition nécessaire de la vertu véritable, c'en est l'unique condition, c'est la vertu même. Sa psychologie est des plus simples, car il n'y a au fond qu'une seule faculté dans l'âme telle qu'il la comprend : la raison. Il ignore absolument (et c'est un reproche que lui fera plus tard Aristote[1]), la partie irrationnelle de l'âme; il met sur le compte du corps tout ce que nous appelons passions, et quant à la volonté il l'identifie avec la raison elle-même. Celle-ci, dès qu'elle découvre le vrai, qui est en même temps le bien, l'admire, l'aime, le veut. Dans la mesure donc où l'homme connaît le bien il ne peut s'empêcher de le faire. Ce *déterminisme intellectualiste*, cette doctrine qui se représente toutes nos actions comme absolument déterminées par l'état de notre intelligence, fait la base des définitions suivantes données par Socrate et que nous lisons chez Xénophon : « l'homme pieux c'est, dit-il, celui qui *sait* comment il faut honorer les dieux : l'homme juste c'est celui qui *connaît* les lois de nos devoirs à

[1] *Arist. Magn. mor.*, I, 35.

l'égard du prochain; les hommes courageux ce sont ceux qui *savent* comment on doit se comporter dans les occurrences graves et périlleuses, tandis que les lâches sont ceux auxquels manque cette science[1]. » Parler ainsi c'est supposer évidemment que quand on sait ce qui est bien on le fait en tous cas. Socrate réfutait du reste expressément l'idée contraire; car disait-il, dans ce cas, en supposant qu'il puisse y avoir en effet un homme qui sache le bien mais ne le fasse pas, on arriverait à ce résultat absurde qu'un tel homme, faisant le mal sciemment, serait pourtant plus vertueux que celui qui pèche sans le savoir : comme celui qui connait les règles de la grammaire mais qui pour s'amuser écrit une fois en mauvaise orthographe est meilleur grammairien que celui qui par ignorance écrit toujours mal [2]. Socrate, au témoignage de Xénophon, « ne séparait pas la sage conduite de la sagesse » (ou connaissance du bien). « J'estime, disait-il, que tous les hommes préfèrent toujours parmi les choses possibles ce qu'ils croient préférable et l'exécutent[3]. » — Le double sens du mot *préférable*, qu'emploie ici Socrate, nous indique la raison qui lui faisait dire que quand on connaît le bien on l'accomplit toujours. Nous le savons, suivant lui le véritable intérêt de chacun est toujours identique à son devoir; celui donc qui connaît vraiment le bien ne peut ignorer que celui-ci se trouve renfermer son propre bien à lui, et comment dès lors ne le souhaiterait-il pas? depuis quand a-t-on vu quelqu'un choisir volontairement ce qui n'était pas préférable pour lui? Si au contraire un homme se figure que son bien propre, que son intérêt personnel est opposé au bien suprême, à son devoir, et qu'il abandonne celui-ci pour poursuivre celui-là, c'est qu'il n'a pas la juste connaissance des choses. Lui aussi fait ce qu'il estime être le

[1] *Xen. Mem.*, IV, 6.

[2] *Xen. Mem.*, IV, 2 : 19 et suiv. Cf. *Plat. Hip. Min.*, 365 et suiv.

[3] *Xen. Mem.* III, 9. Σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν. — Πάντας οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. — Aristote (*Eth. Nic.*, VI, 13, 1144) dit aussi que Socrate réduisait les vertus à être des sciences : φρονήσεῖς (ou λόγους) ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.

mieux et si cela ne se trouve pas être vraiment bon, la faute en est à son ignorance. *Personne ne fait volontairement le mal* [1], voilà la thèse que toute l'antiquité attribue à Socrate, et telle est bien en effet la conclusion de sa doctrine. Quant à cette ignorance qui cause tout le mal, il en voyait sans doute l'origine dans l'inévitable lenteur avec laquelle se déploie et parvient à se connaître elle-même une raison qui comme la nôtre se trouve embarrassée dans les liens du corps, sujette aux erreurs des sens, et qui ne peut arriver à s'en affranchir que par une lutte constante et une victoire graduellement acquise.

Quoi qu'il en soit de ce côté spécial de la question, le fond de la théorie de Socrate c'est la foi en la toute-puissance de la vérité s'imposant à l'homme par l'organe de la raison, ou si l'on veut, plus exactement, c'est la foi en la toute-puissance de la sagesse, en la toute-puissance de la raison elle-même, dans la proportion du moins où elle a pris conscience d'elle-même et saisi cette vérité qui lui communique sa force. Nous sommes bien loin ici de ces analyses d'une psychologie autrement plus profonde, qui distinguera nettement entre la volonté et l'intelligence, entre la pratique et la connaissance ; de cette psychologie qui affirmera avec saint Jacques (IV : 17) que le péché consiste précisément « à savoir faire le bien et à ne pas le faire, » et qui dira avec Pascal : « comme de tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée,... de tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre surnaturel ; » en d'autres termes : non seulement toute la grandeur possible, mais encore toute la science imaginable ne peut créer un seul mouvement de volonté morale. Il y a en effet là un domaine tout différent, celui de la liberté, et c'est précisément ce que, dans son enthousiasme pour la sagesse, a méconnu Socrate.

Or chacun le sent, il y a ici bien autre chose encore qu'une qu'une question de psychologie plus ou moins exacte. On vient d'entendre la conclusion qui ressort de l'intellectualisme

[1] Κακὸς ἑκὼν οὐδείς. Voy. *Plat. Tim.*, 86. *Protag.* etc.

de Socrate : « personne n'est volontairement méchant ! » voilà toute culpabilité effacée, tout sentiment de péché coupé par la base et avec lui tout besoin de pardon, toute nécessité d'un sauveur ; voilà la croix rédemptrice qui devient « une folie ! »

C'est là le côté faible de la sagesse socratique ; nous l'avons signalé sans réticence, mais, si nous voulons être justes, il faut, même ici, savoir reconnaître ce qu'il y eut de généreux dans cette erreur. Nul n'est méchant volontairement, c'est là un principe très dangereux sans doute dans son application à nous-mêmes ; mais dans celle que nous en pouvons faire au prochain, il porte au contraire un bon fruit : il conduit au pardon des offenses, qu'il nous enseigne à considérer comme de simples erreurs dont l'ignorance est la source. C'est là un pardon quelque peu dédaigneux sans doute, et qui reste fort au-dessous de celui de la pure charité, mais qui ne manque pourtant ni de valeur pratique, ni d'une certaine grandeur [1]. Souvenons-nous aussi que c'est précisément cette foi (exagérée sans doute) de Socrate en la sagesse qui lui a inspiré sa noble vie. Convaincu qu'il faut, pour être vraiment vertueux, connaître ce qu'est le bien, et que les âmes les mieux douées ont encore plus que d'autres besoin de cette instruction, comme de « généreux coursiers qui, nés vifs, impétueux, deviennent les plus utiles et les meilleurs s'ils sont domptés dès leur jeunesse, mais sont les plus rétifs et les plus méchants s'ils restent indomptés [2] ; » convaincu que cette connaissance du bien peut s'acquérir comme toute autre science, et qu'elle apporte nécessairement avec elle le bonheur comme la vertu, Socrate se consacre à instruire ses concitoyens dans une telle science et surtout à former par son moyen une jeune génération qui puisse relever les affaires publiques. Dans l'ardeur de sa foi, il offre un spec-

[1] Socrate trouvait qu'on ne doit pas plus s'irriter contre celui qui possède un mauvais caractère que contre quelqu'un qui aurait une vilaine figure. Quelqu'un (rapporte Diog. Laër.) l'ayant insulté, il dit : Il me faut bien accepter ses injures, puis qu'il n'a pas appris à mieux parler ; et un autre lui ayant donné un coup de pied, il se borna à dire : M'en fâcherai-je plus que si un âne avait rué contre moi ?

[2] *Xen. Mem.* IV, 1.

tacle unique, celui d'un philosophe qui ne se borne point à exposer ses idées dans des leçons à un petit auditoire choisi, mais qui se fait apôtre, presque directeur de consciences, se donne la peine de prendre les gens individuellement à partie, et poursuit une *cure d'âmes* véritable, avec un à propos pour utiliser toutes les circonstances, une persévérance, un zèle, qu'on ne saurait trop admirer[1].

Et puis, celui dont une telle foi inspira la vie sut aussi mourir pour cette foi et, jusque dans sa mort, se réjouir en elle, sûr qu'il était que nul événement extérieur ne peut nuire à qui possède ce qu'il considérait comme la seule chose nécessaire et vraiment bonne : la sagesse. C'est de cette mort du sage grec qu'il nous reste à parler.

XI

Depuis une quarantaine d'années peut-être qu'il allait et venait dans Athènes, toujours occupé à démasquer la fausse science et à prêcher la sagesse à ses concitoyens, il avait eu le temps d'amasser contre lui bien des colères. Il s'était fait en outre un renom de mauvais citoyen, non pas qu'il n'eût rempli toujours ses devoirs envers la patrie avec une irréprochable conscience, ainsi dans ce jour où, malgré les menaces de la foule, il avait tenu seul le parti des lois qu'on voulait violer dans un jugement relatif à quelques généraux accusés[2]. Mais d'abord, ces actes mêmes d'une noble fidélité civique, s'ils attirent le respect de l'histoire, ne favorisent pas toujours la popularité contemporaine; bien au contraire. Puis, s'il se soumettait

[1] Lange (op. cit., pag. 54) dit très bien : « Socrate était un apôtre, brûlant du désir de communiquer à ses concitoyens, et particulièrement à la jeunesse, le feu qui l'embrasait. Son œuvre lui paraissait sainte... Nous ne devons pas trop nous étonner si un pareil homme fut condamné à mort pour athéisme. Dans tous les temps, ce sont les réformateurs croyants qui ont été crucifiés et brûlés, non les libres-penseurs hommes du monde; et certes Socrate était un réformateur, en religion comme en philosophie. »

[2] C'était sept ans avant sa mort. Voyez sur cette affaire : *Plat. Apol.* 74; *Xen. Mem.*, pag. 711; *Xen. Hist. græc.*, pag. 444, 452.

loyalement aux institutions de son pays, Socrate ne perdait pas une occasion de les critiquer. Le régime qui dominait alors à Athènes, et qui prenait le nom de démocratique, était fort éloigné de ce que nous entendons aujourd'hui sous ce terme ; le peuple qui possédait les droits politiques n'était nullement formé de la population entière du pays, mais se composait seulement d'une classe privilégée de bourgeois de la ville, dont le reste des habitants de l'Attique, sans parler des esclaves, n'étaient que les sujets ; puis dans le sein de cette bourgeoisie et par crainte outrée de toute inégalité, les fonctionnaires publics étaient choisis non point au suffrage universel, mais au sort. On comprend ce que devait penser et ce que pouvait dire un homme comme Socrate d'un pareil système où une fève décidait des affaires de l'Etat et pouvait amener aux plus hautes charges un homme incapable et grossier. Lui qui estimait que la connaissance seule vaut quelque chose et peut diriger l'homme, il ne cessait de répéter aux Athéniens : S'il s'agissait de conduire un navire, vous vous garderiez bien de vous fier au hasard pour le choix d'un pilote, mais vous choisiriez l'homme le plus instruit en ces matières ; et pour la direction de l'Etat vous vous contentez du premier ignorant venu qu'a désigné le sort.

Tout cela devait mécontenter les démocrates d'Athènes et leur faire considérer Socrate comme un homme dangereux ; aussi est-ce bien de leur côté, nous le verrons tout à l'heure, que partit l'accusation qui aboutit à sa mort. Il y en avait eu déjà une autre, il est vrai, portée contre lui vingt-cinq ans auparavant et qui partait d'un tout autre bord. Le poète *Aristophane*, aristocrate et réactionnaire, avait, sous le titre de *les Nuées*, fait représenter sur le théâtre d'Athènes une comédie où Socrate paraissait comme « le grand prêtre des subtils radotages, » tantôt hissé bien haut dans une corbeille pour sonder les brouillards de la spéculation, et laissant envoler sa pensée dans les airs comme un hanneton qu'un fil retient à la patte, tantôt s'abaissant au contraire à mesurer des minuties comme le saut d'une puce, puis apprenant à ses disciples à creuser les mystères de la terre et des cieux, à corrompre la justice et, par des tours de logique, à donner force à de mauvaises causes, enfin

et par-dessus tout à mépriser les dieux pour ne reconnaître d'autres puissances que le chaos, les nuées et la langue, c'est-à-dire les vains radotages d'une philosophie impie et incompréhensible. La pièce fut mal accueillie et le coup ne porta pas; aussi bien s'était-il trompé d'adresse. Aristophane avait, dans sa haine contre tout ce qui sortait des vieilles idées, confondu Socrate avec ces physiciens qui l'avaient précédé, mais dont il avait formellement abandonné les recherches, et avec ces sophistes dont il combattait les immorales doctrines. Il y a pourtant, remarque M. Fouillée, un trait de cette comédie qui pourrait bien être justifié, c'est celui où nous voyons le vieux Strepsiade battu sans respect par son fils, qu'il y a eu la malheureuse idée d'envoyer à l'école de Socrate. N'est-il pas à craindre, en effet, que l'enseignement de Socrate n'ait pu conduire, bien contre son gré sans doute, certains jeunes gens, non pas, il est vrai, à battre leurs pères avec un bâton, comme le méchant Phidippide de la comédie, mais à coups d'arguments logiques et parfois peut-être d'une manière peu respectueuse [1]. Socrate ne répétait-il pas sans cesse que la seule supériorité est celle de la connaissance, et, bien qu'il parlât très humblement lui-même de sa propre science, ne se peut-il pas que quelques-uns de ses jeunes auditeurs se crussent, pour l'avoir entendu, bien plus sages que leurs pères ignorants, et dès lors en droit de les traiter avec hauteur? Ce devait être un des dangers de la tendance de Socrate que d'enfanter parfois l'orgueil intellectuel.

Quoi qu'il en soit, ce ne fut point la comédie d'Aristophane qui conduisit Socrate à la mort; sa voix austère et ses allures originales furent tolérées longtemps encore. Mais la situation politique devenait de plus en plus triste pour Athènes. Enfin, l'an 404 avant Jésus-Christ, les Lacédémoniens, ennemis acharnés de cette ville, s'en emparèrent sous le commandement de Lysandre, abolirent sa constitution démocratique et lui imposèrent pour gouverneurs ceux que l'histoire connaît sous le nom des Trente-Tyrans. Ce fut pour la ville un temps affreux, un temps de terreur, de violences et d'injustices de tous genres.

[1] *Xen. Mem.* II, 2 : 3.

Pourtant, au bout de huit mois de ce régime, elle en fut débarrassée, grâce aux efforts du parti national et démocratique que dirigeait Thrasybule, et qui parvint à rendre à la glorieuse capitale de l'Attique sa liberté et ses institutions. Mais ces événements avaient rendu la démocratie athénienne plus ombrageuse que jamais; c'était pour les ennemis de Socrate le bon moment de l'accuser, car chacun savait bien qu'il était peu favorable au gouvernement populaire et que Critias, un des plus terribles entre les Trente, avait été jadis de ses disciples. Il est vrai que sous la domination des tyrans Socrate lui-même avait été persécuté et qu'il avait su leur résister avec un admirable courage; mais on pensait bien que le peuple aurait oublié cela plus facilement que l'autre côté de la question, et, sans oser faire directement allusion à ces griefs politiques, vu l'amnistie plénière qu'avait proclamée Thrasybule en rétablissant le gouvernement athénien, on se promettait d'y faire du moins de tacites allusions[1].

L'an 399, le poète Mélitus[2] suspendit donc devant le portique de l'archonte-roi une accusation, dont la formule était visible encore aux archives du temple de Cybèle deux siècles après Jésus-Christ. « Socrate, disait cette pièce, est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas adorer les dieux que la cité adore et pour introduire de nouvelles divinités à lui (il s'agissait de son prétendu démon), ensuite pour corrompre la jeunesse (grief vague, dans lequel, à côté de mille autres choses, on comprenait aussi à demi-mot ses opinions politiques). Peine : la mort. »

Deux hommes appuyaient l'accusation ; c'étaient l'orateur démagogue Lycon, et Anytus, un marchand de cuir, qui avait joué un grand rôle dans la politique athénienne et avait combattu à côté de Thrasybule pour le relèvement de la démocratie.

Ce ne fut point, comme on l'a cru, devant l'Aréopage que Socrate eut à comparaître, mais devant le tribunal des Hélias-

[1] Eschine (*in Timarch.*) dit aux Athéniens, cinquante-quatre ans après la mort de Socrate : Vous avez tué ce sophiste parce qu'il avait été le maître de Critias. — Sur les rapports de Socrate avec les Trente, voy. *Plat. Apol.*, 75-76. *Xen. Mem.* I, pag. 716; IV, pag. 803. *Diog. Laër.*, 2 : 19.

[2] Ou plutôt : Mélètus, Μέλητος. (Voy. Zeller, pag. 131).

tes, lequel se composait de 550 hommes à peu près, tirés au sort avec cette fève dont il s'était tant moqué! Devant un tel tribunal il eût pu comme bien d'autres amener femme et enfants pour émouvoir ses juges à pitié ; mais il méprisa ce moyen comme illégal et indigne de sa cause. Il ne voulut pas même préparer une apologie; à Hermogène qui le lui demandait, il répondit qu'il « l'avait préparée toute sa vie, en s'appliquant sans cesse à considérer ce qui est juste ou injuste, à pratiquer le premier et à fuir le second. » Quant à celle qu'avait composée pour lui son ami Lysias, excellent orateur, il déclara que c'était là comme une chaussure charmante, mais qui n'allait pas à son pied. D'ailleurs, avec sa foi solide en la Providence divine, il se remettait au cours des événements et se disait que si Dieu décidait de le retirer sans plus tarder de ce monde, il lui épargnerait par là les misères de la vieillesse [1]. « Il se soumet d'avance, dit M. Fouillée, à la logique des choses avec la persuasion que tout ce qui est logique est bien. »

Platon a écrit sous le titre d'*Apologie de Socrate* un traité qu'on estime généralement être le résumé assez exact du discours improvisé que son maître prononça devant ses juges. On l'entend parler avec la fermeté d'un homme qui ne se sent pas coupable : « Athéniens ! leur dit-il, ce serait de ma part une conduite étrange si après avoir, comme un brave soldat, gardé les postes où j'avais été placé par mes généraux, à Potidée, à Amphipolis, à Délium, et y avoir affronté la mort, aujourd'hui, lorsque je crois avoir reçu d'un dieu l'ordre de passer mes jours dans l'étude de la philosophie, m'examinant moi-même et examinant les autres, je venais à m'effrayer de la mort ou de quelque autre malheur et à déserter mon poste. Et si même en ce moment vous me renvoyiez absous contre l'avis d'Anitus, mais à condition que je renoncerais désormais à mes recherches et à la philosophie, je vous dirais : ô Athéniens, je vous aime et je vous honore, mais je dois obéir aux dieux plutôt qu'à vous [2] ;

[1] *Xen. Mem.* IV, 8. *Diog. Laër.*, 2 : 40 sq. Ce dernier auteur dit que le jeune Platon voulut parler en faveur de son maître, mais qu'on lui ferma la bouche dès le premier mot.

[2] Ainsi parlera l'apôtre Pierre au conseil de Jérusalem : Act. V, 29.

tant que je respirerai et que j'en serai capable, je ne cesserai jamais de me livrer à la philosophie, de faire des exhortations et des remontrances à tous ceux que je rencontrerai et de leur tenir mon langage ordinaire,... afin de vous persuader à tous, jeunes ou vieux, que ce ne sont point les soins du corps ou l'acquisition des richesses qui doivent passer avant votre âme et son perfectionnement, et que la vertu ne vient pas des richesses, mais que les richesses et tous les autres biens publics ou particuliers viennent aux hommes de la vertu.... Du reste, Athéniens, croyez Anitus ou ne le croyez pas, renvoyez-moi absous ou condamnez-moi, jamais je ne pourrai agir autrement, dussé-je souffrir mille morts[1]. » Ce fut ce ton très digne mais quelque peu hautain[2], peut-être, qui le perdit; s'il eût essayé de toucher ses juges, ou du moins de ne pas les blesser, il eût échappé, car ce fut une majorité insignifiante (trois voix seulement peut-être, selon d'autres manuscrits trente) qui vota sa culpabilité. Restait, suivant la procédure athénienne, à déterminer la peine, et c'était au coupable à la proposer lui-même. Socrate, interrogé à ce sujet, répondit : « Ce que je mérite, ô Athéniens, pour la conduite que j'ai tenue, c'est une récompense et même une récompense qui puisse me convenir. Or, quelle chose peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, à qui le loisir est nécessaire pour n'avoir à s'occuper que de vous donner de bons conseils? Il n'est rien, Athéniens, qui convienne plus à cet homme que d'être nourri aux frais de la république dans le Prytanée, et il le mérite plus que celui qui, aux jeux olympiques, a remporté le prix de la course à cheval ou de la course des chars; celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence, moi je vous apprends à l'être réellement.... Ayant donc confiance que je n'ai fait de mal à personne, je ne veux point m'en faire à moi-même, ni avouer que je mérite une punition, ni me condamner à quelque chose de semblable. Quelle

[1] C'est le célèbre mot de Luther : *Ich kann nicht anders, Gott helfe mir!*

[2] Il faut se rappeler en lisant l'apologie que c'est Platon qui fait parler son maître; plein de mépris pour les juges iniques, sans doute ajoute-t-il quelque chose de ses propres sentiments à ceux qu'exprima réellement Socrate.

serait ma crainte? Pour ne pas souffrir la peine que Mélitus réclame contre moi, cette mort dont je ne sais pas si elle n'est pas plutôt un bien qu'un mal, j'irais choisir une peine, que je sais être un mal et je m'y condamnerais ! » Décidément, cette franchise ne pouvait être tolérée, et à une majorité beaucoup plus considérable que ne l'avait été celle du premier vote, Socrate fut condamné à boire la ciguë.

Cette décision ne l'étonna ni ne l'effraya point : « c'est peut-être ainsi que les choses devaient se passer, dit-il, et je trouve que tout est dans l'ordre. » Puis il s'adresse à ceux qui ont voté en sa faveur et leur raconte que cette voix divine qui durant le cours de sa vie l'a toujours averti au moment du danger ne l'a arrêté aujourd'hui ni en venant au tribunal, ni pendant qu'il parlait, et la conclusion qu'il en tire c'est que ce qui lui arrive n'est au fond qu'un bien. La mort d'ailleurs ne peut être qu'une extinction absolue de l'être et du sentiment, ou le passage dans un autre monde : dans le premier cas ce serait comme une nuit sans rêves et sans fin, plus douce que pas un jour de notre vie; et dans le second cas, quelle félicité de se trouver réuni bientôt aux hommes vénérables et pieux qui sont morts avant nous [1]. « Le plus grand de mes plaisirs, ajoute-t-il serait d'examiner et de sonder les habitants de ce séjour comme ceux de la terre, et de distinguer ceux qui sont sages de ceux qui croient l'être et ne le sont pas... C'est pourquoi,

[1] C'est à la même alternative incomplète que s'en tiennent habituellement les philosophes anciens lorsqu'ils discutent la possibilité de la vie à venir. Cicéron dit (*Tusc.* I, 11) : « Mors aut plana negligenda, si omnino extinguit animum ; aut etiam optanda, si aliquo eum deducit, ubi sit futurus æternus ; » Sénèque (*Ep.* 65 et 71) : « Mors aut finis aut transitus. » « Aut in meliorem emittitur vitam ... aut certe sine ullo futurus incommodo ; » Marc-Aurèle (III, 3 etc.) : « Si c'est dans une autre vie, rien n'est vide de dieux... Si c'est pour ne rien sentir, ce sera la fin des douleurs. » (Citations empruntées à *Martha*, le Poème de Lucrèce, V, notes). — « Ils ont ce dilemme tousiours en la bouche, remarque Montaigne (*Essais.* II, 12), ou l'ame est mortelle, ou immortelle. Si mortelle, elle sera sans peine ; si immortelle, ell'ira en amendant. Ils ne touchent iamais l'aultre branche : quoy, si elle va en empirant? et laissent aux poëtes les menaces des peines futures. » Deux raisons surtout nous expliquent ce fait. D'abord, cet écueil que toute philosophie a tant de peine à éviter et dont les sages

ô mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et pensez seulement à cette vérité : c'est qu'il n'y a point de mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive aujourd'hui n'est point l'effet du hasard ; mais il est évident que mourir dès à présent et être délivré des soins de la vie c'est pour moi ce qu'il y a de plus heureux. Cependant, ô hommes, j'ai une prière à vous faire : lorsque mes fils seront devenus grands, châtiez-les en les affligeant comme je vous ai affligés, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose de préférence à la vertu, et s'ils s'imaginent être quelque chose tandis qu'ils ne sont rien ; reprochez-leur, comme je l'ai fait à votre égard, de ne pas rechercher ce qu'il faut et de se croire quelque chose tandis qu'ils ne sont rien ; et, si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons pas à nous plaindre de votre justice. Mais il est temps de nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? C'est là un mystère pour tout le monde, excepté pour Dieu. »

antiques furent très généralement victimes, l'intellectualisme, ne pouvait, en inclinant l'esprit vers la négation du libre arbitre, qu'affaiblir l'idée de culpabilité et étouffer dans son germe ce sentiment du péché, cette crainte du juste châtiment de Dieu, que connaissent les âmes religieuses et qui leur font chercher « le salut. » Puis il faut se rappeler que la philosophie antique se trouvait en contact avec une religion fort peu morale, où les volontés divines étaient représentées comme exprimant de purs caprices plutôt que les lois morales de l'existence humaine. Les peines du Tartare se trouvaient entachées du même arbitraire, et peignaient avec trop peu de pureté le juste châtiment du mal pour ne pas tomber absolument en discrédit auprès des esprits élevés. La réaction contre des dieux jaloux et tyranniques poussa donc la philosophie antique à s'en représenter qui ne pouvaient punir. « Les dieux, dit Senèque (*Ep.* 95) ne peuvent ni faire ni recevoir aucune injure. Car ce sont deux choses essentiellement liées que d'offenser et d'être offensé. La nature suprême et admirable des dieux, en les élevant au-dessus du danger, n'a pas voulu qu'ils fussent dangereux eux-mêmes. » (Cité par M. *Blanchet* dans les notes à la traduction de Lucrèce par *Lagrange*, I, 62.) Parler ainsi, c'était purifier l'idée de Dieu, mais aux dépens de sa grandeur et en compromettant l'ordre moral. L'Evangile, lui, enseigne un Dieu saint, dont la volonté n'est autre que le triomphe du bien, et qui, prenant à cœur cette cause, ne peut voir le mal sans protester contre lui.

La sentence ne put s'exécuter tout de suite : la veille du jour où elle avait été portée venait de partir pour l'île de Délos le vaisseau sacré que, suivant une tradition religieuse, les Athéniens y envoyaient chaque année, et pendant le voyage duquel aucune exécution ne s'accomplissait. Le temps que Socrate passa ainsi en prison fut employé par ses amis à combiner pour lui un plan d'évasion, et quand tout eut été organisé, Criton [1] vint le supplier au nom de ses enfants et de ses disciples d'entrer dans ce projet. « Mon cher Criton, lui répondit Socrate, ta sollicitude est digne de grands éloges si elle s'accorde avec la justice, sinon, plus elle est vive plus elle est fâcheuse. Il nous faut donc examiner s'il est permis de faire ce que tu me proposes, ou si le devoir le défend ; car parce qu'un malheur m'arrive aujourd'hui je ne puis abandonner pour cela les principes que j'ai toujours professés. Or, que trouverions-nous à répondre si au moment de nous enfuir d'ici les lois et la république se présentaient devant nous et nous disaient : Socrate, que vas-tu faire ? l'action que tu prépares ne tend à autre chose qu'à renverser et nous et l'état tout entier autant qu'il dépend de toi... Pourtant, si tu étais sous la dépendance d'un père ou d'un maître, tu n'aurais point le droit de lui rendre injures pour injures, ni coups pour coups ; et tu aurais ce droit envers les lois de la patrie !... ta sagesse ne va-telle pas jusqu'à savoir que la patrie est, aux yeux des dieux et des hommes sensés, un objet plus précieux, plus respectable, plus auguste et plus sacré qu'une mère, qu'un père et que tous les aïeux ; qu'il faut avoir pour la patrie irritée plus de respect, plus de soumission et plus d'égards que pour un père, et que si c'est une impiété de faire violence à son père ou à sa mère, c'en est une bien plus grande de faire violence à sa patrie ?... Nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri, élevé : nous t'avons fait, comme aux autres citoyens, tout le bien dont nous avons été capables : cependant nous ne laissons pas de publier que tout Athénien qui, après avoir examiné et nous et les usages de la république, n'en sera point satisfait, pourra se

[1] *Plat. Crito.*

retirer avec tout son bien où bon lui semblera [1]. Mais si quelqu'un demeure après avoir vu comment nous administrons la justice et les autres parties du gouvernement, dès lors nous disons qu'il s'est engagé par là à exécuter nos ordres et que s'il ne le fait pas il est injuste ; or c'est ainsi que tu t'es engagé non de paroles, mais de fait à te soumettre à notre empire... Et puis, si tu t'enfuis, que deviendras-tu? en quelque pays que tu ailles, tout bon citoyen te regardera d'un œil de défiance comme un corrupteur des lois ; on se demandera comment il se peut qu'un vieillard n'ayant plus, selon toute apparence, que peu de temps à vivre, ait eu le triste courage d'aimer la vie avec tant de passion qu'il ait violé les lois les plus saintes pour se conserver... O Socrate, suis les conseils de celles qui t'ont nourri ; et ne préfère ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit à la justice afin de pouvoir l'invoquer quand tu plaideras ta cause devant les juges infernaux... En subissant ton arrêt, tu meurs victime de l'injustice, non des lois, mais des hommes : tandis que si tu t'échappes, si tu n'as pas honte de rendre ainsi injustice pour injustice et mal pour mal, si tu violes les traités et les engagements qui t'unissaient à nous, nous te poursuivrons de notre inimitié pendant ta vie, et après ta mort, nos sœurs, les lois des enfers, ne te feront pas un accueil favorable... Voilà, mon cher Criton, les paroles qu'il me semble entendre raisonner à mon oreille ; laissons donc cette discussion, et suivons la route que Dieu nous trace. »

Ce sont là de sublimes paroles, à coup sûr, et si même nous ne pouvons les attribuer en propres termes à Socrate, c'est bien à lui que reviennent l'acte et les sentiments qu'elles expriment. Il est donc resté jusqu'au bout fidèle à cette dialectique qui enseigne à mettre chaque chose à sa place ; lui qui dans son apologie avait placé résolument l'obéissance aux ordres de Dieu au-dessus de celle aux lois humaines, il sait maintenant faire passer le respect pour ces dernières avant la conservation de sa propre vie ; il aurait violé le commandement des hommes pour rester fidèle à la mission que lui im-

[1] C'est presque l'idée du *Contrat social.*

posait sa conscience, mais il se soumet sans révolte à la peine que lui vaut légalement sa conduite, accomplissant ainsi par avance ce précepte de Jésus : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Enfin après un mois de navigation le vaisseau sacré rentra au port d'Athènes : le dernier jour de Socrate avait lui. Ce jour il le passa encore à recevoir dans sa prison la visite de ses amis[1] et à leur parler de ses espérances au sujet de l'immortalité de l'âme et de la vie bien heureuse que doit trouver auprès des dieux et loin des liens du corps celui qui durant cette vie a su se préparer à mourir en fuyant l'esclavage des sens et en obéissant aux divines lois de la sagesse. Ici comme dans son apologie, on sent sur ce point une foi qui laisse encore place à une certaine hésitation. Si Socrate est parfaitement certain que la mort ne peut être un mal pour le juste, il n'est pas aussi sûr qu'elle aboutisse à une autre vie ; mais il le croit pourtant : « Que l'âme soit immortelle, dit-il, c'est ce qu'on peut ce me semble assurer avec quelque raison ; et la chose vaut bien que l'on se hasarde d'y croire, car c'est une noble chance à courir, et une espérance par laquelle il faut comme s'enchanter soi-même ! » Interrogé sur ses dernières volontés à l'égard de ses enfants, il répondit à ses amis : « Je ne fais que vous répéter ce que je vous ai toujours recommandé : ayez soin de vous-mêmes, et quoi que vous fassiez alors vous me rendrez service à moi, aux miens et à vous-mêmes, quand même vous ne m'auriez rien promis présentement, au lieu que si vous n'avez pas soin de vous, toutes les belles promesses que vous pourriez me faire aujourd'hui n'aboutiraient à rien. » Criton lui demanda comment il voulait être enseveli : « Comme il vous plaira, dit Socrate, si toutefois vous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas ; et en même temps, regardant avec un sourire doux et calme : Je ne saurais donc mes amis venir à bout de persuader à Criton que Socrate est celui qui s'entretient présentement avec vous, il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure et il me demande comment je

[1] Pour tout ce qui suit, voir *Plat. Phaed.*

veux m'ensevelir... Il faut que tu saches que ce n'est pas Socrate que tu enseveliras, mais mon corps. » Cela dit il prit un bain pour éviter aux femmes d'avoir plus tard à laver son cadavre; se fit amener ses enfants et leur dit adieu ainsi qu'à Xantippe et aux personnes de sa famille; puis il s'assit sur son lit. Le soleil venait de se coucher; le geôlier entra et, fondant en larmes, lui annonça que le moment suprême était venu. On apporta donc la coupe de poison; Socrate la prit « avec la plus grande sérénité, sans aucune émotion, sans changer de couleur ni de visage; mais regardant l'homme qui la lui avait donnée d'un œil ferme et assuré comme à son ordinaire : Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation? — Socrate, lui répondit cet homme, nous n'en broyons tout juste que ce qu'il en faut pour une fois. — J'entends, dit Socrate; mais au moins il est permis et il est juste de faire ses prières aux dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux : c'est ce que je leur demande, puissent-ils m'exaucer! — Après avoir dit cela, il porta la coupe à ses lèvres et la but avec une tranquillité et une douceur merveilleuses. Jusque-là, dit celui dans la bouche duquel Platon met ce récit, jusque-là nous avions eu presque tous la force de retenir nos larmes; mais en le voyant boire, et après qu'il eut bu, nous n'en fûmes plus les maîtres. Pour moi, malgré tous mes efforts, mes larmes m'échappèrent avec tant d'abondance que je me couvris de mon manteau pour pleurer en liberté sur moi-même : car ce n'était pas le malheur de Socrate que je pleurais, mais le mien, en songeant quel ami j'allais perdre. Criton avant moi, n'ayant pu retenir ses larmes, était sorti. Et Apollodore, qui n'avait presque pas cessé de pleurer auparavant, se mit alors à jeter de grands cris et à pousser des gémissements si lamentables, qu'il n'y eut personne à qui il ne brisât le cœur. Socrate seul n'en fut point ému. Que faites-vous, dit-il, mes amis? Quoi des hommes si admirables! n'était-ce pas pour éviter des scènes si peu convenables que j'avais renvoyé les femmes! J'ai toujours ouï dire qu'il faut à ses derniers moments n'entendre et ne prononcer que des paroles de

bon augure. Tenez-vous donc en repos, et témoignez plus de fermeté. Ces mots nous couvrirent de confusion, et nous retînmes nos pleurs.

» Cependant Socrate, qui se promenait de long en large, nous dit qu'il sentait ses jambes s'appesantir, et il se coucha sur le dos, comme le lui avait recommandé l'homme qui lui avait donné le poison. Aussitôt cet homme s'approcha, et, après avoir examiné quelque temps les pieds et les jambes de Socrate, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il le sentait : Socrate répondit que non. L'homme lui serra ensuite les jambes, et portant ses mains plus haut, il nous fit voir que le corps se glaçait et se roidissait : puis, le touchant de nouveau, il nous dit que dès que le froid gagnerait le cœur, Socrate nous quitterait. Déjà tout le bas du corps était glacé. Socrate alors se découvrant, car il était couvert : — Criton, dit-il et ce furent ses dernières paroles, nous devons un coq à Esculape, n'oublie pas d'acquitter cette dette. (Esculape était le Dieu de la guérison, et Socrate proclamait sans doute ainsi qu'à ses yeux la mort, en la débarrassant du corps, n'était pour l'âme que le rétablissement de son état normal.) — Cela sera fait, mais vois si tu as quelque autre chose à dire. — Socrate ne répondit rien, et un peu de temps après il fit un mouvement. L'homme alors le découvrit tout à fait : les regards de Socrate étaient fixes : ce que voyant, Criton lui ferma la bouche et les yeux [1]. »

Ainsi mourut, âgé de plus de 70 ans celui qu'on a appelé « le Jean Baptiste du paganisme [2], » cet homme de foi parmi les Grecs, d'une foi noble, solide, vivante, d'une foi qui ne fut point exempte d'erreurs sans doute, mais dont nul ne saurait méconnaître la grandeur et la beauté.

[1] Pour les citations de Platon nous avons généralement employé la traduction de MM. Chauvet et Saisset, et pour celles de Xénophon la traduction de M. Talbot.

[2] *Marcile Ficin*, cité dans *Néander*, Morale des philosophes grecs ; trad. de Berthoud (Neuchâtel, 1860) pag. 40.

On a bien souvent rapproché les noms de Socrate et de Jésus. Au point de vue du christianisme positif, qui est le nôtre, il y aura toujours

une distance infinie entre l'homme où nous reconnaissons volontiers un grand prophète de la vérité et celui que nous estimons être le rédempteur du monde, entre celui qui fut une des plus nobles figures de l'histoire humaine et celui qui est le centre même et le pivot de cette histoire. A ce même point de vue, la mort de Jésus possède évidemment une valeur et une signification tout autre que le martyre de Socrate. Toutefois, rien n'empêche que, sous-entendant ici des considérations qui nous entraîneraient beaucoup trop loin, nous ne comparions brièvement la mort de Socrate avec celle de Jésus en nous en tenant aux seuls traits extérieurs et observables que nous ont transmis les témoins oculaires. On se souvient du parallèle que Rousseau trace à cet égard (*Emile, Profession de foi du vicaire savoyard*) et où il ne se montre pas d'une parfaite justice envers Socrate. Il le termine par ces mots : « Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » M. Renouvier dans son *Manuel de philosophie ancienne* (Paris, 1844. I, 323, note), écrit à ce sujet : « Un examen attentif des évangiles d'une part, de l'Apologie, du Criton, et du Phédon, de l'autre, conduit inévitablement à retourner cette proposition de Rousseau, du moins en ce qui touche la mort de Socrate. La personne humaine s'efface dans Socrate autant qu'il est possible, et ne laisse de place qu'au sage divinisé des stoïciens. Dans Jésus-Christ, au contraire, la personne humaine paraît à chaque instant, vérité qu'au surplus le dogme a dû consacrer ; qu'on se rappele le jardin des Olives *transeat a me calix iste !* — Si Socrate n'a fondé qu'une philosophie, si le Christ a révélé une religion, c'est précisément parce que l'homme et ses caractères essentiels s'évanouissent dans la personne de Socrate, et paraissent dans Jésus avec une sublime, avec une incomparable beauté. » — Il y a une grande vérité dans cette observation. Si grande que soit la mort de Socrate, il y manque en effet quelque chose au point de vue humain ; cet intellectualisme, dont nous avons fait voir l'empire sur les idées du sage athénien, se montre encore aux derniers instants de sa vie et leur communique à la fois sa grandeur et son défaut. Dans Socrate mourant nous voyons une intelligence assister, noblement indifférente, à la dissolution d'un corps où elle ne trouva jamais qu'un imparfait instrument, souvent même une entrave, et qu'elle quitte sans regret parce qu'elle sait que son bonheur ne dépend pas de lui. Dans Jésus à Golgotha, on sent le cœur qui saigne, on voit l'homme frémissant d'horreur à la pensée du divorce qui va séparer les éléments de sa nature ; et cette horreur naturelle, au lieu de se trouver refoulée, comme chez Socrate, par une philosophie dont la noblesse n'est pas sans quelque inhumanité, cette horreur naturelle est chez Jésus augmentée par la sainteté même et la perfection de ce « second Adam, » de cet homme véritable et normal, qui mieux que nul autre mesure quel épouvantable désordre c'est que la mort, et de que désordre plus terrible encore elle témoigne l'existence. Un sentiment plus profond et plus moral de ce que l'homme devrait être, une plus vive

haine du péché, voilà ce qui donne à la mort de Jésus son poignant caractère; elle est moins sereine que celle de Socrate et n'en est que plus grande et plus sainte. Il y a dans ces deux morts la manifestation suprême de deux développements religieux et moraux très différents l'un de l'autre; et leurs caractères opposés, apparaissant jusque dans les détails de ces deux scènes sublimes, nous offrent dans celles-ci les types excellents de deux sortes contraires d'effet esthétique. Comparez à cet égard les deux tableaux suivants. Là le muet enclos d'une prison, un cénacle d'amis qui viennent de discuter tranquillement sur la nature et les destinées de l'âme, toutes les femmes écartées de peur de scènes attendrissantes, et les pleurs des hommes refoulés bien vite comme une faiblesse indigne, enfin le héros de la scène, avec le calme olympique et majestueux d'une statue, vidant d'un trait la coupe empoisonnée, puis se cachant de son manteau, et, sous ce voile pudique, laissant s'éteindre sa vie sans pousser un soupir ou laisser voir un frémissement. Ici une colline et le plein air, une croix horrible et sanglante non loin de laquelle deux brigands se tordent dans les douleurs de l'agonie, au pied une foule de populaire, des hommes qui hurlent de rage ou qui rient d'un rire insultant et haineux, des femmes qui se lamentent, une mère qui voit mourir son fils, et ce dernier, le divin supplicié lui-même, poussant, au milieu des ortures du corps et des douleurs de l'âme, le cri le plus déchirant qui puisse sortir d'une bouche humaine. Là nous étions dans cette Grèce où la philosophie ne parvint guère à purifier l'idée de Dieu sans la refroidir par ses abstractions; ici nous foulons le sol de cette Palestine dont les prophètes ne cessèrent de prêcher le Dieu saint et vivant, le Dieu qui prend une part active à tous les événements du monde, qui prononce la condamnation du péché, mais qui sympathise aux maux des pécheurs. Dans la noble figure de Socrate se reflète l'idéal divin, pur, mais incomplet, rêvé par la Grèce, en Jésus-Christ s'incarnent avec un saisissant tragique l'amour et la sainteté du vrai Dieu.