



HAL
open science

La notion d'engagement

Véronique Le Ru

► **To cite this version:**

Véronique Le Ru. La notion d'engagement. Emmanuelle Leclercq; Laëtitia Lethielleux. La notion d'engagement, Editions et presses universitaires de Reims, pp.25-38, 2016, 978-2-37496-026-5. hal-02483002

HAL Id: hal-02483002

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02483002v1>

Submitted on 18 Feb 2020

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Chapitre 1 :

La notion d'engagement

par Véronique Le Ru

La notion d'engagement est prise historiquement dans une famille sémantique qui la lie à l'obligation, au contrat, à la dette voire au fait d'être redevable. Mais depuis la dernière guerre mondiale, cette acception est occultée par une autre signification du terme qui est devenue prépondérante, à savoir l'engagement défini par le dictionnaire *Le Petit Robert* comme « acte ou attitude de l'intellectuel, de l'artiste qui, prenant conscience de son appartenance à la société et au monde de son temps, renonce à une position de simple spectateur et met sa pensée ou son art au service d'une cause ». Et *Le Petit Robert* illustre cette définition par une citation de Sartre : « Un écrivain est engagé [...] lorsqu'il fait passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi »¹. La citation non tronquée dans *Situations II* (Paris, Gallimard, 1948) est :

Je dirai qu'un écrivain est engagé lorsqu'il tâche à prendre la conscience la plus lucide et la plus entière d'être embarqué, c'est-à-dire lorsqu'il fait passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi.

Cette définition de l'écrivain engagé comme en situation dans son époque et dont chaque parole ou chaque silence a des retentissements prend place dans sa philosophie de l'existentialisme. Sartre y défend l'idée que l'essence ne précède pas l'existence mais que c'est le fait d'être en situation qui construit l'identité individuelle : un individu n'est pas par essence libre, il se fait libre. C'est dans ce cadre philosophique qu'il conçoit l'engagement comme constitutive de la philosophie. Mais il est clair que la philosophie n'a pas attendu 1948 pour être mise en corrélation avec l'engagement. Du reste Sartre en

¹ Voir *Le Petit Robert*, article ENGAGEMENT, Paris, 1985, p. 644.

utilisant l'expression « conscience d'être embarqué » fait résonner la pensée de Pascal du pari : « Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué »².

Dans la pensée du pari, Pascal tente à première vue de convaincre les tenants du scepticisme qu'il y a tout à gagner à croire à l'existence de Dieu. Son raisonnement est le suivant : Dieu est, ou il n'est pas. Or nous sommes incapables de savoir ni ce qu'il est ni s'il est. Donc nous n'avons pas le choix, nous sommes embarqués dans la vie, c'est la seule certitude, nous devons parier sur cette question. La vie est un « jeu » qui se présente ainsi : d'un côté la mise est une vie humaine finie, de l'autre le gain est la béatitude éternelle (l'infini). Donc, en pariant sur l'existence de Dieu, il y a un risque d'une perte finie (la vie individuelle qu'on perdra de toute façon) face à un gain éventuel infini (la béatitude infinie), en revanche en pariant sur sa non existence, il y a un risque non nul de perte infinie (la béatitude infinie) alors que le gain est forcément fini (vie individuelle fondée sur des principes non chrétiens).

Mais la pensée du pari ne s'arrête pas à cette démonstration qui ne donnerait lieu qu'à un engagement fondé sur le calcul et l'intérêt (le donnant-donnant : je donne et je passe ma vie finie en chrétien pour gagner l'infini). Le point d'orgue de la pensée du pari est la profession de foi de Pascal. D'abord il faut s'agenouiller et c'est là le véritable engagement chrétien :

Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il a été fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre bien et pour sa gloire ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse.³

Si j'ai pris le temps d'explicitier le pari de Pascal, c'est en raison de la très grande présence de la notion d'engagement dans cette pensée du pari. En réalité, l'engagement est le cœur du pari dans les deux acceptions que j'ai dégagées pour commencer. Lue en termes de mise, de gain et de perte, la pensée du pari fait jouer le premier sens juridique du terme engagement

² Pascal, *Pensées*, Paris, Seuil, 1962, fr. 418, p. 176.

³ *Ibid.*, p. 179.

comme mise en gages, lue en termes de comportement et de situation, la pensée du pari fait jouer le deuxième sens moral ou politique du terme engagement comme acte ou attitude existentielle au service d'une cause (ici l'être infini).

Je voudrais à présent approfondir ces deux acceptions du terme engagement en commençant par travailler sur la notion d'engagement en corrélation avec celles d'obligation, de don et de « redevabilité », puis en développant l'idée que l'engagement comme attitude existentielle est consubstantielle à la philosophie : pas de philosophie sans engagement, pas d'engagement sans philosophie, même implicite. Et pour ce faire, je propose de m'appuyer sur la vie de Socrate en ce qu'elle noue de manière immarcescible la philosophie à l'engagement conscient d'une vie entière.

Analyse de la notion d'engagement

Le terme d'engagement est inscrit dans une famille lexicale qui concerne le gage, la mise en gage et qui fait sens par rapport à la notion de contrat : engagement dans l'armée, dans le mariage, engagement d'un objet au Mont-de-piété, elle implique la notion de reconnaissance du contrat de la part de deux parties (le contrat entre l'individu et le corps de l'armée, le contrat qui lie deux individus dans le mariage ou par la médiation d'un objet, d'une dote, d'une dette, d'un don). En ce sens juridique, la notion d'engagement est proche de celles d'obligation et de redevabilité, notions relatives au devoir, au fait d'être redevable. Dans cette perspective, être engagé c'est être redevable parce qu'on demeure débiteur de quelqu'un, on est redevable d'une somme à un créancier, on lui redonne, on doit lui verser le reliquat qu'il reste à solder. De manière plus générale, on peut être engagé parce qu'on a promis quelque chose à quelqu'un, ce qui veut dire qu'on a une obligation envers lui, qu'on a bénéficié par cette promesse ou engagement d'un avantage grâce à lui. L'engagement au sens de mise en gage est un contrat qui peut être tacite ou explicite qui lie deux personnes (le créancier et le débiteur, l'obligeant et l'obligé). L'obligeant, c'est celui qui a fourni un avantage ou qui a ouvert une porte à l'obligé ou l'engagé qui, par conséquent, a une sorte de dette envers son bienfaiteur. Ce terme d'obligeant est

significatif du lien de droit ou du lien moral entre les deux personnes inscrites dans la logique de la redevabilité. L'obligant oblige en effet l'obligé ou l'engagé à être son obligé. Cette logique de la redevabilité conduit l'obligé ou l'engagé à éprouver un sentiment de redevabilité qui peut le hanter ou le culpabiliser (s'il n'a pas remboursé sa dette).

La logique de redevabilité peut ainsi se muer en une logique de domination où l'obligant oblige l'obligé ou l'engagé à devenir son féal ou son homme-lige. C'est pourquoi l'être humain déteste être pris dans une logique de redevabilité en ce qu'elle lui ôte son autonomie et sa liberté et le rend dépendant de son « bienfaiteur ». Et pourtant qui n'est pas redevable de quelque chose à quelqu'un ? La logique de la redevabilité n'est-elle pas une pratique universelle de tout groupe humain ? N'est-elle pas l'expression d'un contrat social qui fait que les individus se tiennent les uns les autres par des obligations juridiques ou morales ?

Si l'on interroge ce paradoxe – tout individu a horreur d'être redevable et pourtant tout individu inséré dans un groupe est aussi inséré dans un ensemble d'obligations et d'engagements juridiques ou moraux qui tissent des réseaux autour de lui – on est conduit à réfléchir sur l'origine et la finalité de la logique de redevabilité. La finalité de la redevabilité est la reconnaissance : l'obligant exige que l'obligé ou l'engagé ait de la reconnaissance envers lui. La redevabilité, en ce sens, répond à un besoin fondamental de l'être humain, à savoir le besoin de reconnaissance. Mais n'est-il pas contradictoire d'exiger de la reconnaissance de la part de quelqu'un ? C'est tout le problème que pose l'engagement comme mise en gage ou mise en cage. La reconnaissance ne relève-t-elle pas plutôt d'un autre registre que celui de la mise en gage, à savoir celui de l'estime et de l'amitié ?

Cette question conduit au deuxième sens moral ou politique de l'engagement comme acte ou attitude existentielle au service d'une cause. J'ai dit en présentant la notion que la philosophie n'avait pas attendu Sartre pour être corrélée à l'engagement. Je voudrais à présent développer la manière de philosopher de Socrate pour justifier cette corrélation de la philosophie et de l'engagement.

Socrate, philosophe de l'engagement

Socrate a en effet pendant toute sa vie agi selon toutes les caractéristiques du sens moral et politique de l'engagement : sa vie se confond avec une attitude existentielle au service d'une cause, et cette cause, c'est la recherche du vrai par l'entremise du dialogue avec un ou plusieurs interlocuteurs. Socrate est un philosophe qui n'a pas laissé d'œuvre sinon celle de sa propre vie, il choisit d'être philosophe et se livre tout entier dans le genre de vie attendant à la sagesse. Socrate, pour cheminer dans la vie, s'est donné un programme : « connais-toi toi-même ». Cette devise empruntée à l'inscription gravée au fronton du temple d'Apollon à Delphes, il la fait sienne en cherchant à se libérer des entraves qui l'empêchent de penser. L'ignorance de soi ou l'aveuglement sur soi-même rend l'humain dépendant et esclave des opinions et des préjugés. En revanche, la connaissance ou l'observation de notre nature, de ce que nous sommes, nous rend libres et capables de nous suffire à nous-mêmes. C'est cette connaissance qui constitue la sagesse et la conscience morale et politique. Mais acquérir cette sagesse soulève plusieurs difficultés relatives à la méthode.

Le dialogue entre plusieurs interlocuteurs est la condition de la mise en œuvre de la méthode dialectique qui a pour objet de se mettre à plusieurs à la recherche de la vérité. Cette méthode est rendue nécessaire par l'objet même de la quête, à savoir la connaissance de la nature humaine *via* un certain nombre de questions relatives à la science, à la vertu, à la rhétorique, etc. Il s'agit d'abord de se mettre d'accord sur le sens des termes qu'on emploie et d'essayer de parvenir à un accord des esprits sur la définition de ce qu'est la science, la vertu, etc. Chaque interlocuteur possède en lui-même le critère qui permet au dialogue de se dérouler fructueusement, puisque chacun porte en soi la nature humaine que l'on cherche à mettre en évidence par le biais de la quête. Pourtant, un des premiers résultats de la recherche socratique est que les humains ignorent ce qu'ils sont et ce qu'ils font. Par-là, un résultat au moins est atteint : les interlocuteurs de Socrate apprennent à prendre conscience de leur ignorance ou de leur cécité. Ils se défont de leurs représentations illusoire d'eux-

mêmes et sont forcés de regarder en eux. C'est pourquoi le dialogue a un caractère psychologique très violent. Ménon, dans le dialogue sur la vertu qui porte son nom, parle de l'effet de la torpille : tout comme le contact avec le poisson, le contact avec Socrate paralyse et déconcerte. La dialectique n'est donc pas simplement un moyen de la science, moyen qui s'appliquerait à son objet de l'extérieur, mais elle est essentiellement une partie de la sagesse. Pour Socrate, il faut donc toujours examiner les choses en commun, c'est la seule manière de mettre en route la conscience humaine par la prise de conscience commune des obstacles ou des difficultés à se connaître soi-même.

La méthode de la maïeutique

Dans les dialogues qu'il entreprend, Socrate est généralement celui qui interroge ; ses questions ont pour but de faire venir à l'examen les idées de ses interlocuteurs, pour en examiner ensuite la cohérence : s'agit-il d'une chimère ou de quelque chose de viable ou d'utile ? Ainsi, dans les dialogues, Socrate se présente comme celui qui questionne, celui qui fait prendre conscience et réfléchir et cela, non pas comme un ignorant ou un aveugle, mais comme celui qui ne possède qu'un seul art, celui de la maïeutique mais qui est engagé à part entière dans cette activité philosophique visant le vrai. Qu'est-ce que la maïeutique ? Le terme maïeutique vient du grec *maientikè* : art de faire accoucher. Socrate, fils de Phénarète, sage-femme de son métier, disait que, comme sa mère faisait accoucher les femmes, il faisait accoucher ses interlocuteurs des pensées dont leur âme était grosse, sans le savoir ou en être conscients. L'idée d'une maïeutique est déjà présente dans l'idée de la dialectique mise en œuvre dans le dialogue. En effet, la stupeur que provoque Socrate tient essentiellement au fait que ses interlocuteurs sont affrontés à leurs propres contradictions ; ces contradictions qui naissent de ce regard tourné soudainement vers soi-même engendrent des troubles de l'âme dont elle a besoin de se délivrer. Ceci est parfaitement illustré dans le mythe de la caverne. Le mythe de la caverne explique que philosopher c'est tourner les yeux de la conscience vers la connaissance de soi-même. Nous sommes tous

des prisonniers qui croyons dur comme fer aux représentations et aux images que nous avons devant les yeux : c'est cela le réel. Pourtant cette croyance est une ignorance qui s'ignore : je crois savoir parce que j'ignore que j'ignore. Mais sortir de l'ignorance, c'est sortir d'un conditionnement ou d'une oppression, c'est un arrachement et c'est douloureux : la lumière blesse les yeux comme la libération blesse le prisonnier habitué à ses chaînes et rassuré par elles. Mais c'est au prix de cette douleur qu'on fait le premier pas dans le savoir car maintenant je sais que je ne sais pas ce qu'est le réel, je sais que je l'ignore et, par cette prise de conscience, j'ai le désir de savoir et de découvrir le vrai monde. Tous les dialogues de Socrate peuvent être lus sur le rythme de cet engagement philosophique à trois temps : croire savoir, savoir qu'on ignore, désirer savoir ou encore

- 1) ignorance de l'ignorance
- 2) prise de conscience de l'ignorance
- 3) désir de savoir.

Or quand on réfléchit à ce rythme, on s'aperçoit que c'est souvent celui qui préside à tout processus de connaissance de ce qui fait l'humain.

Le mythe de Prométhée

Platon, qui a recueilli par écrit tous les dialogues de Socrate, nous fait comprendre cela à travers un mythe, le mythe de Prométhée. Ce mythe raconte l'histoire des deux frères Épiméthée et Prométhée chargés par Zeus de doter chaque espèce vivante d'attributs (écailles, crocs, défenses, cornes, pelages, fourrures ou vitesse à la course ou faculté de camouflage, faculté de voler ou de nager) qui lui permettent de vivre. Épiméthée qui a pris en main ce partage a distribué tous les attributs quand Prométhée s'enquiert de ce qu'il a fait mais Épiméthée a oublié l'espèce humaine. Ainsi, l'être humain se retrouve nu, sans défense, vulnérable, sujet à la maladie, la mort... Prométhée vole le feu et les techniques pour pallier l'oubli de son frère Épiméthée. Ce faisant, il confère à l'humain sa nature qui est de se poser en s'opposant à la nature qui l'a fait si démuné. La condition humaine est en ce sens sans condition sinon celle de remédier, par l'art, la technique, la

médecine et la science, à son incurie foncière (incurie au sens étymologique de manque de soin) : l'humain pallie son manque originel de nature par l'artificiel qui est pour lui sa nature et ses moyens de vivre et de survivre. Ce que dit le mythe de Prométhée, c'est que l'humain à l'état de nature est sans nature et que seule la culture qu'il invente lui permet de vivre et de survivre. Mais ce mythe de l'état de nature qui pose la question de l'origine est lui-même un artifice qui pallie l'ignorance ou l'oubli des origines. Le mythe, en ce sens, fait déjà partie de la culture que se donne l'humain pour compenser son manque d'enracinement dans la nature et pour faire sens malgré sa conscience d'être mortel. Pour faire face à sa condition monstrueuse d'être sans nature et d'avoir conscience de sa mortalité, l'humain invente le sens, la connaissance et la culture. Ce que dit aussi fort bien ce mythe, c'est que l'origine du désir du savoir, l'origine de la quête de connaissance, l'origine de la recherche n'est qu'une recherche des origines. Le mythe de Prométhée inscrit l'anthropologie dans un registre culturel et technique plus que biologique. Animalité et humanité sont opposées et l'infériorité biologique de départ se trouve compensée par après et changée en supériorité technique. De ce mythe naît une nouvelle conception de l'être humain qui vit dans un état d'indépendance et d'autonomie grâce à ses ressources techniques. Cependant, Prométhée a volé le feu et les techniques mais n'a pu dérober à Zeus l'art politique qui permettrait aux humains de vivre ensemble dans la paix. Aussi le dieu de tous les dieux convoque-t-il Hermès pour envoyer aux humains *Aidos* et *Diké*, le Respect et la Justice. Mais Hermès ne sait s'il doit répartir le respect et la justice comme les arts l'ont été, selon une division du travail où il y a quelques médecins, quelques cordonniers, quelques menuisiers, etc. pour tout le groupe ou s'il doit en faire don à tous. C'est cette dernière forme de don que Zeus choisit. Et il ajoute que toute personne qui ne prendra part à la justice et au respect sera mise à mort. Mais comment se fait-il que Zeus, tout-puissant, prononce cette clause alors que le don est réparti entre tous ? La clause de Zeus s'inscrit dans la logique du don qui se réfère au premier sens juridique du terme engagement comme mise en gage : un don, comme un gage, se

refuse ou s'accepte. Ici se noue le paradoxe de la condition humaine. Paradoxe dans lequel se joue la difficile quête d'une Cité bien gouvernée et d'un régime politique juste. Tout humain a une conscience du respect qui le lie à lui-même et à autrui, tout humain a une conscience du juste, qui lui permettrait de vivre en paix et en amitié en société mais sa volonté de domination peut se déployer contre cette conscience. Cette volonté de domination, Socrate incite à la penser comme une maladie de l'humain voire de la Cité. C'est celle qui pousse certains hommes à revendiquer un autre modèle de l'état de nature qui viendrait fonder l'usage de la force et de la violence pour imposer le droit du plus fort et la loi du plus fort. Ce nouvel état de nature est un état de violence où l'homme est un loup pour l'homme, où la force fait droit et où l'état de guerre est venue remplacer l'art politique pour vivre en paix. Historiquement, la guerre du Péloponnèse (qui oppose Sparte à Athènes principalement et qui a duré plus de vingt ans de 431 à 404) est une guerre fratricide entre les cités grecques qui a fait naître le double usage, pour le plus fort, de recourir à la guerre et, pour le vainqueur, de montrer sa force par la mise à mort, le pillage et la réduction en esclavage des vaincus. Ce double usage constitue l'arrière-plan politique du nouveau modèle de l'état de nature qui change l'usage de la violence en loi et en droit du plus fort.

Transposition du modèle de la médecine au modèle de la réflexion politique

Socrate prend acte de ce nouveau modèle politique dans sa conscience aiguë que la Cité est malade et qu'il faut se mettre à son chevet, d'où l'analogie qu'il propose entre la médecine et la philosophie comme art de vivre ensemble en amitié. La médecine philosophique qui vise à soigner la Cité doit s'inspirer de la médecine, pour soigner la Cité et lui faire recouvrer la santé. Mais pour mesurer la portée de cette analogie, je voudrais d'abord dire un mot sur la médecine au temps de Socrate.

Socrate (470-399) et Hippocrate de Cos (460-377) sont contemporains. La *Collection hippocratique* et les traités d'Hippocrate confèrent à la médecine une technicité nouvelle, positive

et rationnelle. Parmi les traités d'Hippocrate, le traité *Sur l'art* offre autant de richesse clinique que de rigueur médicale, il déchiffre l'angoisse du malade, sans distance par rapport à la maladie, et décrit le processus qui va de l'ignorance des cas à l'impuissance devant le mal, en passant par l'inobservation des prescriptions et des règles données par le médecin. Hippocrate met ainsi en évidence un point important toujours d'actualité : le malade ne peut accéder à la confiance du traitement de ses affections que si elles ont été codifiées par le médecin. Pour le malade, la connaissance de ses affections « est accessible quand elles ont été découvertes, et qu'elles sont énoncées par un autre » (*Ancienne médecine*, § II, 1). C'est ce point qui rend possible la transposition philosophique et politique, au sein du dialogue socratique, du modèle médical : Socrate est le médecin de la pensée « malade » de son interlocuteur, il s'engage à le soigner, c'est-à-dire à lui faire prendre conscience, par le biais de la maïeutique, des affections – opinions, préjugés et ignorance – qui l'empêchent de penser.

Socrate est philosophe parce qu'il a l'ouïe fine, il sait écouter les froissements de l'âme, ses faux plis, ses fluctuations. Or ausculter, c'est écouter (*auscultare* en latin signifie écouter). À l'image de la médecine, la philosophie doit connaître le sens de ses interventions et savoir discerner la raison de ses pratiques, à l'inverse de celui qui donne un traitement sans connaître le pouvoir causal des produits qu'il administre. De même que le médecin, parce qu'il connaît l'art de guérir, se distingue du charlatan, de même le philosophe parce qu'il connaît la dialectique et la maïeutique, c'est-à-dire l'art d'écouter et de dialoguer pour rechercher ensemble la vérité, se distingue du sophiste qui ne cherche qu'à dominer son auditoire pour prendre le pouvoir. Platon, dans le *Protagoras* et le *Gorgias*, fait une transposition constante de la charlatanerie médicale au sophiste, charlatan de la politique ; la médecine hippocratique fournissant le modèle de la distinction entre techniques usurpées et techniques authentiques.

Utilité et danger de la transposition du modèle médical au modèle politique

Le modèle médical confère ainsi à la philosophie politique une représentation analogique de l'âme par rapport au corps : la médecine est au corps ce que le philosophe est à l'âme. Et de même que le médecin doit parfois infliger un traitement désagréable au corps en vue de son bien et de la santé, de même le philosophe doit parfois infliger un traitement désagréable à l'âme en vue de son bien et de la vérité. Et de même encore que le médecin, s'il est jugé devant un tribunal d'enfants par un cuisinier, risque fort d'être condamné, de même le philosophe, s'il est jugé devant un tribunal d'ignorants par un sophiste, risque fort d'être condamné. Socrate discutant de ce point avec Calliclès déclare :

Vois un peu ce que pourrait répondre un pareil accusé devant un pareil tribunal, quand l'accusateur viendrait dire : « Enfants, cet homme que voici vous a fait maintes fois du mal à tous ; il *déforme* même les plus jeunes d'entre vous en leur appliquant le fer et le feu, il les fait maigrir, les étouffe, les *torture* ! Il leur donne des breuvages amers, les force à souffrir la faim et la soif : il n'est pas comme moi, qui ne cesse de vous offrir les mets les plus agréables et les plus variés ». Que pourrait dire le médecin victime d'une si fâcheuse aventure ? S'il répond, ce qui est vrai : « C'est pour le bien de votre santé, que j'ai fait tout cela », quelle clameur va pousser le tribunal ! Ne crois-tu pas qu'elle sera plutôt vigoureuse ?

Calliclès – C'est possible ; c'est même probable.

Socrate – Tu admets donc qu'il sera fort embarrassé pour se justifier ?

Calliclès – Évidemment.

Socrate – Eh bien, je sais que la même chose m'arriverait si j'étais amené devant les juges. Je ne pourrais me vanter de leur avoir procuré ces plaisirs qu'ils prennent pour des bienfaits et des services, mais que je n'envie quant à moi ni à ceux qui les procurent ni à ceux qui les reçoivent. Si l'on m'accuse de *déformer* la jeunesse en la *mettant à la torture* par mes questions, ou d'insulter les vieillards en tenant sur eux des propos sévères en public et en particulier, je ne pourrai ni leur répondre selon la vérité : « Mon langage est juste, ô juges, et

ma conduite conforme à votre intérêt », – ni dire quoi que ce soit d'autre ; de sorte que selon toute apparence je n'aurai qu'à subir mon destin.⁴

Le passage est prémonitoire, en 399, Socrate est condamné par le tribunal d'Athènes à boire la ciguë et sa dernière volonté, telle qu'elle est rapportée dans le *Phédon*, est de demander à un de ses disciples, Criton, d'acquitter à Esculape /Asclépios sa dette :

« Criton, dit-il, à Asclepios, nous sommes redevables d'un coq ! Vous autres, acquittez ma dette ! N'y manquez pas ! »

« Mais oui ! dit Criton, ce sera fait ! Vois cependant si tu n'as rien d'autre à dire ». À la question de Criton, il ne répondit plus rien ; mais, après un court intervalle, il eut un mouvement convulsif, [...] son regard était immobile ; ce que voyant, Criton lui ferma la bouche et les yeux.

Voilà Echécrate, quelle fut la fin de notre ami, de l'homme dont volontiers nous dirions nous autres que, entre ceux de ce temps que nous avons pu éprouver, il a été le meilleur, et, en outre, le plus sage et le plus juste.⁵

Conclusion sur la mort de Socrate à lire comme une réflexion sur l'engagement

Dans la tradition grecque, on sacrifiait un coq à Esculape (ou Asclépios) pour qu'il guérisse les maladies. Nietzsche, dans *Le Gai savoir*, conclut de la dernière phrase de Socrate (rapporté dans le *Phédon*) que celui-ci voulait, en mourant, « guérir de la vie » et donc considérait la vie comme une maladie. Pierre Hadot, dans *La philosophie comme manière de vivre* (Paris, éd. Albin Michel, 2001, p. 195) ne fait pas la même analyse :

Je pense que Nietzsche fait un contresens. Le sens de la parole de Socrate, ce n'est pas que la vie en soi est une maladie, mais que la vie du corps est une maladie et seule la vie de l'âme est la vraie vie. Platon a voulu mettre dans la bouche de Socrate une doctrine platonicienne, mais je ne crois pas

⁴ Platon, *Gorgias*, 521d-522c in t. III des *Œuvres complètes*, traduction Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Belles Lettres, 1974.

⁵ Platon, *Phédon*, 118a, p. 227 in *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, traduction Léon Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1960.

que Socrate lui-même ait pu prononcer réellement cette parole, du moins en lui donnant ce sens. [...] Le problème posé par ce « nous devons un coq à Esculape » est d'ailleurs célèbre et difficile, et on en a proposé plusieurs solutions¹.

Voici la retranscription de la note 1 de Pierre Hadot :

Une de ces interprétations m'a été aimablement signalée par Michel Auphan : celle qui a été donnée par G. Dumézil, dans son livre intitulé : *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*, Paris, Gallimard, 1984 ; il s'agirait de la guérison de Criton : il aurait été guéri de l'erreur qu'il commettait en soutenant les partisans de l'évasion de Socrate.

Cette interprétation de Dumézil est intéressante à plusieurs points de vue. D'une part, elle rappelle que Socrate a résisté aux injonctions de ses disciples de s'évader de la prison. Cela est raconté de manière détaillée dans la trilogie de Platon sur la mort de Socrate (*l'Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon*). En ce sens, Socrate a jusqu'au dernier de ses jours cherché à ouvrir les yeux de ses disciples, son engagement à faire prendre conscience a duré jusqu'à son dernier souffle. Il a fait comprendre à Criton qu'en l'incitant à se sauver, il ignorait qu'il ignorait la manière juste de se comporter face au jugement inique du tribunal. Il lui a fait prendre conscience de son ignorance car la vie d'exil ou de cavale qui aurait résulté de ce choix n'est pas une vie de sagesse ni de justice. Socrate, s'il s'était laissé tenter par l'évasion, aurait trahi son chemin, son engagement et son genre de vie où la sagesse et la justice priment sur la survie : mieux vaut mourir que de vivre dans l'injustice et l'erreur. C'est toute la leçon du *Gorgias* où Socrate soutient qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre et que la vie la plus misérable qui soit c'est celle du coupable impuni. Alors qu'il va mourir, Socrate demande à Criton d'acquitter leur dette (« Criton, nous sommes redevables d'un coq à Esculape »), car c'est dans le dialogue que la vérité s'est faite jour : Socrate pour être en conformité avec son engagement dans la philosophie, avec le genre de vie qu'il a choisi, doit prouver jusqu'à la mort qu'il est sage jusqu'au bout des ongles et des doigts qui prennent la coupe de la ciguë. Il doit prouver que sa philosophie, il la vit en chair et en os : il n'y a pas de clause restrictive ni d'échappatoire et, du coup, son choix de

boire la coupe jusqu'à la lie est serein parce qu'il est sage et juste. En demandant à Criton d'acquitter leur dette, il lui rappelle que la prise de conscience de ce qui est juste est toujours la voie et le chemin que le philosophe choisit de suivre et qu'il désire suivre.

En ce sens, nous ne pensons pas, comme Pierre Hadot, que l'interprétation nietzschéenne ni l'interprétation dualiste de ce passage soit la bonne. Socrate s'est engagé radicalement en philosophie, il s'est donné tout entier à la philosophie et c'est pourquoi il n'a pas peur de mourir. L'erreur pour lui serait justement de vouloir à tout prix sauver sa vie, au prix fort qui consisterait à se dérober à la justice de la Cité d'Athènes. Il demande à Criton de remercier Esculape, le dieu de la vie et de la santé, car la santé est ici de savoir mourir, la santé est celle du philosophe qui veut continuer à vivre en philosophe jusqu'au dernier de ses jours, jusqu'à accepter de mourir. Ce que nous dit Socrate, dans ses derniers mots, est qu'il est en parfaite santé philosophique, car c'est encore vivre que de mourir ainsi. Preuve en est, nous parlons toujours vingt-six siècles plus tard de la mort de Socrate. Et cette mort est une véritable leçon de vie et de santé et livre aussi une authentique réflexion sur ce qu'est l'engagement en entier.

Socrate a vécu dans sa chair jusqu'au dernier de ses jours la condition humaine. Il a retenu la leçon de Prométhée, c'est uniquement par la connaissance et la philosophie que la vie d'un être humain fait sens, car la condition humaine est sans condition sinon celle de vivre et de mourir selon l'engagement et le genre de vie qu'on s'est choisi jusqu'au dernier de ses jours.