

# Laval théologique et philosophique



## L'ironie socratique

Denis Bouchard

---

Volume 57, numéro 2, juin 2001

Le discours intérieur. Antiquité, Moyen Âge, époque contemporaine :  
autour d'un ouvrage récent de Claude Panaccio

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401351ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401351ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer cet article

Bouchard, D. (2001). L'ironie socratique. *Laval théologique et philosophique*,  
57(2), 277–289. <https://doi.org/10.7202/401351ar>

# L'IRONIE SOCRATIQUE

**Denis Bouchard**

Faculté de philosophie  
Université Laval, Québec

*RÉSUMÉ* : Lorsqu'on essaie de décrire la figure de Socrate, un trait s'impose à notre regard : l'ironie. Ce trait est d'autant plus marquant que ce philosophe, par sa démarche dialectique bien particulière, a su imposer un contenu au concept. Quel que soit l'aspect sous lequel nous l'étudions, l'ironie de Socrate suggère la remise en question d'un mode de vie trop souvent étranger à la connaissance de soi, point de départ d'une vie authentique.

*ABSTRACT* : One feature of Socrates is particularly notable : his irony. It is the more important for the fact that, thanks to his own dialectical approach, this philosopher first gave content to the concept of irony. Whatever aspect under which it is considered, Socrates's irony serves to put into question a way of life too often lacking in that self-knowledge without which there can be no authentic living.

---

[...] tout est limité  
par un océan de connaissance illusoire<sup>1</sup>.  
Søren Kierkegaard

« **S**alut au bel et savant Hippias<sup>2</sup> », s'exclame Socrate, tel le passionné saisissant l'objet de son désir. Hippias, qui se vante de ses expéditions diplomatiques à l'étranger, s'abreuve des éloges dont Socrate s'empresse de le combler aussitôt. « Ce rôle, Hippias, est celui d'un homme vraiment supérieur et accompli<sup>3</sup> ». Comment ne pas reconnaître le maître ironiste que Platon a mis en scène dans ce début de l'*Hippias Majeur* ? De tôt matin, il se rend sur la place publique et de là enquête, questionne et confronte ses compatriotes sur leur mode de vie. Sa subtile naïveté suspend les discours creux et introduit ainsi son mouvement dialectique si particulier. Par l'ironie, moment de cette dialectique, il parvient à toucher, à atteindre ses interlocuteurs afin de pouvoir scruter à fond leur âme. Socrate est déroutant, inquiétant, obsédant même. Son comportement, sans choquer, dérange. Mais, que recèle cette ironie pour que deux millénaires plus tard nous soyons encore subjugués par elle ?

---

1. Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. 2, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, p. 37.

2. PLATON, *Hippias Majeur*, 281a.

3. *Ibid.*, 281b.

Nous connaissons Socrate par les différents écrits qui nous sont parvenus de Platon, Aristote, Xénophon et Aristophane, entre autres. Les témoignages, au sens propre du terme, sont peu nombreux et ne permettent pas d'établir clairement et définitivement qui fut le Socrate historique, ce Socrate de la rue<sup>4</sup>. De plus, les documents ignorent la démarcation entre le Socrate littéraire et le Socrate historique, bien que plusieurs éléments nous indiquent certains traits du personnage. Donc, l'ironiste que nous connaissons se confond aux différentes images transmises par ses pairs. D'où la difficulté de cerner scientifiquement ce monument de la philosophie.

Toutefois, lorsqu'on essaie de décrire la personnalité de Socrate, un trait s'impose à notre regard : l'ironie. Ceci est d'autant plus marquant que, comme le note si bien Kierkegaard, « le concept d'ironie fait avec Socrate son apparition dans le monde<sup>5</sup> ». De là, bien entendu, la richesse et l'importance de l'ironie socratique. « [L]a tradition a rattaché le terme d'ironie à l'existence de Socrate<sup>6</sup> », car il a su imposer un contenu au concept. Elle est pour lui un chemin et une étape conduisant l'esprit vers son intériorité. Si l'ironie de Socrate est encore une source inépuisable de réflexion, n'est-ce pas simplement parce qu'il a touché un point sensible de notre condition humaine ?

L'ironie certes entretient un lien intime avec la parole, se déployant dans un univers où la raison se joue de la représentation. Mais où la raison se reconnaît par la projection qu'elle se fait d'elle-même dans autrui, c'est ce que nous pouvons nommer ironie à sens unique, utile uniquement au sujet créateur. Elle s'apparente alors à l'ironie romantique par l'absoluité de soi, autrui n'étant qu'un miroir reflétant sa propre subjectivité<sup>7</sup>. Pour Socrate, au contraire, l'ironie apparaît comme une opération de sauvetage consistant à rattraper les âmes n'ayant pas vraiment le souci d'elles-mêmes. Elle est *pour autrui*. Et c'est par la parole que ce routier de l'esprit franchira ce mur d'inconnaissance si humain. Nous nous attarderons surtout au Socrate de Platon, puisque l'œuvre de ce dernier renferme la plus riche documentation sur le personnage<sup>8</sup>.

4. Un auteur grec à succès prétend avoir découvert des fragments de manuscrits sauvés de « l'Athènes du siècle d'or » (p. 23). Ce « vieux paquet de papiers jaunés » (p. 22) serait l'œuvre de Socrate lui-même. À chacun de juger. Voir Nestor MATSAS, *Les mémoires de Socrate, d'après le manuscrit d'Athènes*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

5. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. L'ironie romantique, mouvement esthétique allemand que nous retrouvons principalement dans les arts de la scène et l'écriture, se caractérise par la relativité du monde qui nous entoure. Le sujet utilise sa propre subjectivité pour reconstruire toutes choses grâce au moi créateur absolu. Cette ironie se présente alors comme la contradiction entre le donné et l'imaginaire. À ce sujet, on pourra consulter René BOURGEOIS, *L'ironie romantique*, Paris, Presses Universitaires de Grenoble, 1974 ; et aussi G.W.F. HEGEL, *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion (coll. « Champ philosophique »), 1979, t. 1, p. 97 et suiv.

8. Le Socrate jeune des dialogues moraux de Platon. Voir à ce sujet Gregory VLASTOS, *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 69 et suiv., où le Socrate jeune serait un personnage plus historique que le Socrate mature, qui serait Platon s'exprimant par la bouche de son maître.

## L'IRONIE VERBALE

Plusieurs penseurs ont traité de l'ironie et ont de ce fait contribué à établir les fondements du concept. Ainsi, pour Kierkegaard, l'ironie est une figure « reconnaissable à ce qu'elle exprime le contraire de ce que l'on pense<sup>9</sup> ». Kerbrat-Orecchioni va dans le même sens, « ironiser, c'est dire le contraire de ce que l'on veut faire entendre<sup>10</sup> ». Freud, lui, est plus catégorique et impose une limite : « L'ironie ne comporte aucune autre technique que la représentation par le contraire<sup>11</sup>. » Ce qui ressort de ces définitions, c'est la notion de contrariété. L'ironie, ainsi entendue, est l'expression d'un opposé par l'autre. Il y aura ironie lorsque d'un énoncé, d'un fait ou d'une situation sera affirmé son contraire. L'ironie se présentera le plus souvent sous la forme de l'antiphrase. Pour ironiser sur le mauvais temps qu'il fait dehors, j'affirmerai : « qu'il fait beau ! ».

Vossius, quant à lui, affirme que « par l'emploi de l'ironie, nous disons quelque chose, mais nous ne signifions rien de ce que nous disons en termes propres<sup>12</sup> ». La notion de contrariété se transforme ainsi en contradiction. Jankélévitch va plus loin, « l'ironie [...] pense une chose et, à sa manière, en dit une autre<sup>13</sup> ». Cette définition, plus colorée, ajoute de l'ampleur au concept et en étend les possibilités. Vlastos, pour sa part, introduit la notion d'« ironie complexe » en suggérant que « ce qui est dit correspond et en même temps ne correspond pas à ce qui est signifié<sup>14</sup> ». L'énoncé verbal aurait deux niveaux de sens. L'un étant considéré comme vrai et l'autre faux, porteur d'un autre message. Les deux niveaux doivent être décodés par celui à qui s'adresse le message afin de conclure à un seul niveau de sens. Si j'affirme que telle cruche est grosse alors qu'elle est minuscule, celui qui recevra le message comprendra l'ironie de l'énoncé lorsqu'il aura traduit le contenu essentiellement dualiste de l'affirmation signifiant que la cruche est petite.

De ce qui précède, un élément prépondérant se dégage du concept d'ironie, c'est l'idée de dissimulation. En effet, le but immédiat de l'ironie est de déguiser sa pensée et « ce fut Socrate [...] qui l'emporta dans cet art<sup>15</sup> ». Cet art de la dissimulation pourrait bien s'appeler le mensonge qui, comme l'ironie, consiste à déguiser sa pensée, c'est-à-dire à cacher ce que l'on pense. Mais l'ironie ne peut se confondre avec le mensonge, car son but est justement de se laisser découvrir, contrairement au mensonge qui doit demeurer caché. Cette ligne de démarcation est vitale puisqu'elle pose la distinction entre Socrate et, par exemple, *Le Menteur*, de Corneille. Ainsi, l'affirmation ironique cachera une vérité qui se dissimulera sous les traits d'une

9. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, p. 223.

10. Travaux du centre de recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon, *Linguistique et sémiologie n° 2 : L'ironie*, Paris, Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 13.

11. Sigmund FREUD, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1981, p. 117.

12. Gérard-Jean VOSSIUS, « *De elocutione*, Livre IV », *Poétique*, 36 (1978), p. 498.

13. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, Paris, Flammarion (coll. « Champ philosophique »), 1979, p. 42.

14. G. VLASTOS, *Socrate, ironie et philosophie morale*, p. 50 et suiv.

15. CICÉRON, *De l'Orateur*, Livre 2, ch. LXVIII-270.

expression anodine, « car elle ne veut pas être comprise par le commun des mortels<sup>16</sup> ». Elle est, comme le souligne Freud, « un autre mode d'expression de la pensée<sup>17</sup> » intrinsèquement complet mais qui dans son expression est partiel. Les vides sont à combler par le contenu réel du message. Cette opération doit se laisser découvrir par le sujet à qui l'ironie s'adresse. Le message ironique étant porteur de sens demeurera incomplet tant qu'il ne trouvera pas son achèvement dans la raison, tel un casse-tête dont on doit unir les pièces afin qu'apparaisse l'image. Nous constatons alors que l'affirmation et la dissimulation vont de pair et sont inséparables du concept d'ironie, d'où la présence du principe de contradiction entre ce qui est dit et ce qui est caché.

D'autre part, Kierkegaard fait observer que « chacun des propos de Socrate devait graviter autour de l'ironie<sup>18</sup> », puisque le discours est l'outil privilégié dans sa démarche. L'ironie verbale consistera alors à énoncer une chose dans le but d'en faire entendre une autre. Chez Socrate, nous la retrouvons sous deux formes : la locution simple (antiphrase et hyperbole) et le discours complexe. La locution simple est la forme la plus générale consistant à exprimer le contraire de ce que l'on pense. Ainsi, l'énoncé ironique porteur de sens est complet et autonome. Une fois dit, le message est passé et n'a plus qu'à être décodé. L'*Hippias Majeur* de Platon contient de ces exemples où nous voyons Hippias que l'auteur caricature comme incapable de comprendre ce qui se cache sous les propos de Socrate. Comme il ne peut différencier l'idée du beau des choses belles, Socrate se joue de lui en affirmant le contraire de sa pensée (antiphrase) : « Je suis bien sûr que tu en sais plus long que tu ne veux bien le dire<sup>19</sup> ». Mais Hippias, enfoncé dans son erreur de logique, s'évertue à particulariser : « Ce qui est beau, Socrate, sache-le bien, à parler en toute vérité, c'est une belle vierge<sup>20</sup> ». Et Socrate, de le glorifier aussitôt : « Par le chien, Hippias, voilà une belle et brillante réponse » (hyperbole). Notre savant, fier de son éloquence, ne se doute même pas du ridicule dont il se couvre, bien que le ton de Socrate soit manifestement ironique, presque railleur. Durant un autre entretien, Hippias profite de la situation pour étaler ses ambitions : « J'ai l'habitude de me rendre à Élis [...] me mettre à la disposition de tous pour discourir [...] et pour répondre à toutes les questions qu'on se plaît à me poser »<sup>21</sup>. Alors, Socrate aiguise la vanité de son savant ami : « Ah ! Hippias, que tu es heureux de pouvoir être si sûr de ton esprit, si confiant en ta sagesse. — Confiance bien naturelle, Socrate. [...] Je n'ai jamais rencontré un homme qui me fut supérieur en quoi que ce soit<sup>22</sup> ».

Socrate, sous ses propos ironiques, tend la perche à Hippias qui ne répond pas parce qu'il ne comprend pas. Il est limité à son immédiateté, incapable de se rendre

16. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, p. 224.

17. S. FREUD, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, p. 289.

18. S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, p. 17.

19. PLATON, *Hippias Majeur*, 287d.

20. *Ibid.*, 287e.

21. PLATON, *Hippias Mineur*, 363c-d.

22. *Ibid.*, 364a.

compte de l'ironie. Il est une victime naïve qui n'a pas su déceler et traduire les indices de l'ironie. « Les inflexions de la voix, les gestes significatifs, quelques artifices de style [...] indiquent clairement que l'on pense juste le contraire de ce que l'on dit<sup>23</sup> ». C'est parce qu'Hippias est fermé à ce jeu d'esprit que l'ironie risque très facilement de demeurer incomprise et ainsi de rater son but. C'est ce que Platon voulait illustrer en mettant en scène un Hippias si peu perspicace. L'ironie exige donc de son auteur une présence d'esprit qui transcende l'événement provocateur, tout en l'assumant, elle est détachement. On voit à quel point la pensée doit être alerte dans ce jeu de l'intelligence.

Concernant le discours complexe, il a ceci de particulier qu'il n'est décodable qu'au fur et à mesure qu'il est prononcé. L'ironie ne se décèle pas sur un simple énoncé accompagné d'une intonation ou d'un geste significatif, contrairement à la locution simple. C'est le discours dans sa globalité qui porte en lui sa signification. Donc, l'ironie qui s'y cache sera souvent imperceptible de prime abord, mais le discours se déployant l'ironie fera surface, laissant ainsi surgir le message. L'exemple le plus éloquent de cette forme d'ironie est le discours d'Antoine<sup>24</sup> (Brutus est un homme d'honneur). Au départ, l'ironie est indétectable. Plus le discours avance et plus nous comprenons que le message d'Antoine est tout le contraire de ce que nous avons cru au départ, Brutus est un traître. À la fin il n'y a plus d'ironie, le message étant clair et sans équivoque. L'énoncé est vraiment incriminant et méprisant à l'égard de Brutus. Le discours qui était ironique au départ se transforme petit à petit et devient compréhensible au premier niveau, il y a renversement.

Dans le cas de Socrate, la forme est différente. Nous constatons qu'il n'y a pas d'escalade dans l'expression, ni de renversement. Contrairement au discours d'Antoine, Socrate conserve et cultive l'ironie tout au long de l'entretien. Si le discours est ironique dans son ensemble, il n'en contient pas moins des énoncés ironiques (locution simple) que Socrate utilise abondamment<sup>25</sup>. Bien qu'elle soit un artifice de style servant à évacuer la méfiance d'autrui, la locution ironique simple est théoriquement distincte du discours ironique dans lequel elle trouve place. Elle n'a pas à strictement parler de rôle pédagogique, contrairement au discours ironique qui, lui, est investi de la démarche socratique dans son ensemble. Protagoras, qui termine tout juste de répondre à une question de Socrate, se voit menacé par ce dernier de rompre la discussion s'il ne limite pas l'étendue de ses réponses, car « Protagoras, j'ai peu de mémoire, et quand on me tient un long discours, j'oublie de quoi on me parle<sup>26</sup> ». De toute évidence, Socrate se joue de son interlocuteur en prétextant des problèmes de mémoire sachant très bien que le genre de discours utilisé par Protagoras ne sert qu'à créer la vraisemblance. Persuader sans démontrer crée l'illusion de la vérité. C'est ce

23. S. FREUD, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, p. 289.

24. William SHAKESPEARE, *La tragédie de Jules César*, trad. Charles-Marie Garnier, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 111 et suiv.

25. Pensons aux dialogues de jeunesse de PLATON, les *Hippias* surtout où la locution ironique simple est le plus ouvertement utilisée par Socrate : *Alcibiade*, *Charmide*, *Protagoras*, etc.

26. PLATON, *Protagoras*, 334c-d.

que fait Protagoras en noyant dans une mer d'informations son auditoire qui n'a pas le temps d'examiner toutes les idées avancées par notre savant. C'est pourquoi Socrate s'élève contre ce genre de discours et feint son amnésie<sup>27</sup>. Il veut amener Protagoras à répondre simplement sans artifices de style afin que la vérité, ou au moins un accord commun, jaillisse d'une discussion rigoureuse. Toute cette partie du dialogue<sup>28</sup> concernant la fausse sortie de Socrate s'apparente au discours ironique et démontre bien le procédé qu'utilise Socrate pour approcher autrui. Il pose les jalons méthodiquement jusqu'au moment où son interlocuteur n'ait plus le choix de se livrer tel qu'il est, sans parure, et qu'enfin la discussion s'élève au niveau philosophique.

### L'ATTITUDE IRONIQUE

Mais, plus profondément, le discours ironique de Socrate prend la forme d'un non-savoir et se concrétise dans l'attitude qu'il adopte avec les gens qu'il rencontre. Cette attitude est intimement liée à l'ironie verbale, car l'ironie est aussi « une manière de se comporter avec autrui<sup>29</sup> ». L'attitude ironique de Socrate se traduisait, entre autres, par la feinte de l'ignorance<sup>30</sup>. Cela est très important, puisqu'elle « incitait les autres à parler<sup>31</sup> ». Socrate ne sait rien, alors il pose des questions pour s'instruire : « Explique-moi donc [Hippias] ce qu'est la beauté et tâche de me répondre avec la dernière précision<sup>32</sup> ». Mais, une pointe exquise d'ironie pique son savant ami : « Il est évident que tu connais le sujet à merveille et que c'est là un simple détail parmi les problèmes que tu possèdes à fond. — Mince problème, Socrate, un problème insignifiant, si j'ose le dire<sup>33</sup> », affirme Hippias, prêt à déployer tout son plumage. Notre savant se gonfle de vanité et se voit déjà faire la leçon à Socrate. Ou encore, il affirme vouloir s'instruire auprès d'autrui : « Je désire devenir ton disciple<sup>34</sup> », lance-t-il simplement à Euthyphron. Désarçonné par la prière de Socrate, notre devin augure la chance de ce bon sort : étaler toute sa science afin de l'enseigner. L'attitude de soumission que semble adopter Socrate a pour but de désarmer la méfiance de ses interlocuteurs pour ainsi placer l'échange dialectique à l'abri de la suspicion. Euthyphron se sentira alors en pleine maîtrise de tous ses moyens et, dans l'euphorie de sa supériorité, répondra. On comprendra maintenant pourquoi Socrate a dû trouver une astuce afin « que les autres s'expriment, produisent leurs principes<sup>35</sup> ». L'ironie de Socrate permet de découvrir et ne cherche pas à donner les réponses

27. Concernant les « problèmes » de mémoire de Socrate, on pourra aussi se reporter à PLATON, *Ménon*, 71c et *Hippias Mineur*, 369a.

28. PLATON, *Protagoras*, 334c-335d.

29. V. JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, p. 66-67.

30. Et aussi par l'ironie amoureuse que nous verrons plus loin.

31. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 1971, p. 287.

32. PLATON, *Hippias Majeur*, 286e.

33. *Ibid.*

34. PLATON, *Euthyphron*, 5c.

35. G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, p. 288.

autant qu'à placer l'ironisé dans une situation telle que son erreur lui apparaisse comme le fruit de sa propre réflexion. Ainsi, Socrate posera des questions et exigera de son partenaire des réponses franches qui seront perçues comme justes, mais qui, à la fin, s'opposeront et feront éclater la contradiction des opinions reçues. Socrate ne cherche donc pas à dissimuler des arguments, mais à dévoiler des contradictions. De réplique en réplique, l'argument enfle et explose, ce qui fera rougir Dionysodore<sup>36</sup>.

Feindre l'ignorance pourra provoquer une certaine ambiguïté pour l'observateur. Socrate, bien sûr, simulait l'ignorance des sciences qu'il connaissait<sup>37</sup>, mais plus profondément, son ignorance était réelle. Devant les grandes énigmes de la vie, il reste bouche bée : « Je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas<sup>38</sup> », nous confie-t-il. Cette humilité trouve probablement son origine dans la finitude de notre savoir. En effet, « la science humaine est peu de choses [...] elle n'est rien<sup>39</sup> ». On comprendra alors le rôle de l'ignorance feinte que Socrate imposait à tous. Son comportement est démasqué par certains, mais toujours efficace : « Voilà bien l'ironie ordinaire de Socrate ! Je le savais, moi, [...] que tu singerais l'ignorant<sup>40</sup> », s'exclame Thrasymaque devant la compagnie. Pourtant, l'attitude de Socrate n'est pas un jeu. Elle relève de son véritable état et d'une pédagogie orientée vers l'acquisition de la connaissance. La méthode de Socrate consiste à délivrer l'intelligence d'une obsession : croire qu'on sait, alors qu'on ignore. Il simulait l'ignorance afin de guider et d'accompagner son interlocuteur dans la recherche dialogique du consensus. Mais ce n'est pas tant le consensus que le chemin parcouru qui importe. Cette démarche n'a d'autre but que de faire tomber des certitudes et des acquis freinant l'attitude philosophique enseignée par Socrate : l'acquisition de la vertu.

L'ironie permet à Socrate de susciter une démarche primaire impossible à engager sans ce procédé. Il camoufle sa pensée de telle manière que Hippias ait tous les indices nécessaires pour découvrir à sa face même cette leçon de modestie comportant une possibilité et un discours qui ont pour exigence d'être découverts. La dialectique de Socrate est ainsi l'occasion de faire surgir une réalité qui n'obtiendrait pas audience si elle était exprimée ouvertement. Nous constatons alors que cette ironie porte en elle une mission pédagogique : Socrate éduque à la conversion des âmes. C'est pourquoi, « l'ironie doit être décodée comme telle<sup>41</sup> ». Elle est un langage indirect qui atteint l'esprit et qui se fraie un chemin à l'insu de celui qui la reçoit, jusqu'au moment où elle est découverte. « L'important est le point d'arrivée, le sens trouvé a contrario<sup>42</sup> ». L'ironie de Socrate est très puissante, l'intelligence qui la comprend et l'assume découvre sa finitude et du même coup toute la potentialité du

36. Voir PLATON, *Euthydème*, 297a.

37. Socrate a été en contact avec les écrits d'Anaxagore, ce qui est rapporté par PLATON dans *Phédon*, 72c, 97c et suiv.

38. PLATON, *Apologie de Socrate*, 21d.

39. *Ibid.*, 23a.

40. PLATON, *La République*, 337a.

41. Travaux du centre de recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon, *Linguistique et sémiologie n° 2 : L'ironie*, p. 14.

42. R. BOURGEOIS, *L'ironie romantique*, p. 9.

*logos*. « L'ironie est un progrès [...] là où [elle] est passée, il y a plus de vérité et plus de lumière<sup>43</sup> ». L'ironie, par son ambiguïté volontaire, désarçonne la polémique. Elle naît de la raison et est projetée dans les divers modes qu'a l'humain de percevoir et d'être dans le monde. *L'ironie n'est pas dans les choses, mais dans notre façon de poser l'être*. Elle est une grille critique nous faisant pénétrer au sein de son objet : la recherche de la vérité et l'expression de notre finitude. Toute forme d'ironie implique le mouvement de la pensée et traduit l'effort de l'esprit à procurer, indirectement, une évidence parfois indiscernable pour une intelligence laissée à elle-même.

### L'IRONIE AMOUREUSE

Socrate ne se prétend pas orateur et ne cherche pas à séduire les foules. Il s'attache plutôt aux gens qu'il rencontre. Il se consacre en entier à son bien-aimé. « Socrate fut un grand *érotique*<sup>44</sup> », affirme Nietzsche. Éros est un amour éducateur. Ainsi, « l'ironie amoureuse de Socrate consiste évidemment à feindre d'être amoureux, jusqu'à ce que celui qu'il poursuit de ses assiduités, par le renversement de l'ironie, devienne lui-même amoureux<sup>45</sup> ». En feignant d'être attiré par la beauté corporelle<sup>46</sup>, Socrate se joue de ses amoureux et les expose à une démarche jusque-là insoupçonnée.

*Éros* est désir. Or, on désire ce dont on est privé. Cette réalité, Socrate la saisit et l'élève à un niveau cognitif où Éros se mue en *logos*. Ainsi, le désir amoureux devient désir de vertu, l'attrait physique est détrôné par la raison. En ce sens, la relation homosexuelle n'était pas une fin en soi et n'aurait pu être revendiquée comme telle, ou à tout le moins avouée. Ainsi, le « Grec qui prend avec enthousiasme la défense de l'*eros* homosexuel n'admettrait que l'*eromenos* s'engage dans une relation homosexuelle pour elle-même<sup>47</sup> ». La société athénienne acceptera cette relation si le but recherché consiste, pour l'*erastes*, à s'améliorer dans la sphère d'activité relevant de l'*eromenos* ; et pour ce dernier, dans la mesure où il seconde et épaula ce jeune dans sa quête de connaissance et de sagesse<sup>48</sup>. Mais le discours de Socrate, et de Platon *a fortiori*, appuie l'idée que la vertu ne s'acquiert nullement par la relation pédéraste ayant cours à cette époque, bien au contraire<sup>49</sup>. Socrate dédaignera la beauté corpo-

43. V. JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, p. 58.

44. Friedrich NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1981, p. 30.

45. Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 97.

46. Voir PLATON, *Charmide*, 154d et 155d.

47. K.J. DOVER, *Homosexualité grecque*, trad. Suzanne Saïd, Grenoble, Éditions La pensée sauvage, 1982, p. 116.

48. Il est intéressant toutefois de noter que la « ségrégation des femmes était un trait de la plupart des cités grecques. En conséquence, les femmes et les filles des citoyens n'étaient pas souvent vues en public par les hommes ». Ces derniers, en l'absence de femmes, se seraient-ils tournés vers l'homosexualité en prétextant des motifs d'ordre philosophique, cognitif et social ? Voir *ibid.*, p. 86. D'autre part, Platon rejette l'homosexualité des hommes et des femmes qui serait « contre nature [...] une intempérance dans le plaisir ». Voir PLATON, *Les Lois*, 636b-c.

49. PLATON, dans *Le Banquet*, 175d et *Phèdre*, 250e, présente des images très nettes de son rejet de l'homosexualité comme moyen pédagogique de transmission de la connaissance.

relle de ses prétendants afin qu'ils produisent un bien supérieur. S'apercevant qu'ils ne sont pas à la hauteur des exigences du maître, ils s'attachent à lui pour devenir meilleurs et dignes de son amour. C'est ce qui arriva à Alcibiade, mais aussi à « d'autres en très grand nombre que le gaillard berne en faisant l'amoureux<sup>50</sup> ». Ainsi, « je croyais à son sérieux quand il parlait de la fleur de ma beauté : [...] j'avais le moyen, en accordant à Socrate mes faveurs, de l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait<sup>51</sup> ! ». Alcibiade désirait troquer sa beauté contre la sagesse, croyant posséder un atout de taille. « Sur cette fleur de ma beauté j'avais, cela va de soi, une opinion extraordinairement avantageuse<sup>52</sup> ! ».

Alcibiade est convaincu de son charisme. Alors, il essaie de séduire Socrate en plusieurs occasions, sans résultat. Il lui avoue même sa flamme : « Tu es, à mon idée, un amant digne de moi, le seul qu'il y ait, et je vois bien que tu hésites à me faire ta déclaration. [...] Il n'est rien en effet à quoi je sois plus respectueusement attaché qu'à m'améliorer le plus possible<sup>53</sup>. » Mais Socrate, avec cet air parfaitement naïf qui le caractérise, lui explique que « l'œil de la pensée ne commence d'avoir le regard pénétrant que quand la vision des yeux commence à perdre de son acuité. Or pour toi, c'est un point dont tu es encore loin<sup>54</sup> ! » Pour Alcibiade, c'est comme si le ciel lui tombait sur la tête. Tous ses efforts, croit-il, furent vains, puisque Socrate bafouait la fleur de sa beauté : « Il l'insultait ; et c'était justement l'article sur lequel je croyais ma partie bonne<sup>55</sup>. » Alcibiade est frustré, car son charme naturel n'est pas à la hauteur de l'exigence de Socrate. Par l'attitude de ce dernier, il découvre son manque. Et c'est justement ce que Socrate souhaitait. L'amour qu'il avait pour autrui était le désir d'engendrer le besoin de circonspection et de recherche intérieure, la remise en question d'un mode de vie trop souvent étranger à la connaissance de soi. Ces tentatives d'Alcibiade pour séduire Socrate démontrent bien que la relation homosexuelle n'entretient aucun lien avec l'acquisition de la vertu. Ce témoignage d'Alcibiade est le dernier discours du *Banquet* et de ce fait semble finaliser la position de Platon relativement à la pédérastie<sup>56</sup>. Nous pouvons de plus constater une progression hiérarchique des discours prononcés par les convives, de Pausanias à Alcibiade. Et, élément important, ce dernier se concentre sur l'attitude de Socrate qui rejette la relation homosexuelle en contrepartie d'une initiation aux réalités du *logos*. Le comportement de Socrate illustre ses principes de conduite certes, mais surtout les dispositions nécessaires à l'acquisition de la vertu.

L'ironie amoureuse aura atteint son but en provoquant un double renversement. D'abord, Alcibiade voulant séduire Socrate est lui-même pris à son jeu. Ensuite, il réalise que la vertu, cette beauté intérieure qu'il convoite tant, s'acquiert par la philo-

50. PLATON, *Le Banquet*, 222b.

51. *Ibid.*, 217a.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, 218c-d.

54. *Ibid.*, 219a.

55. *Ibid.*, 219c.

56. Et l'homosexualité en général. Voir aussi PLATON, *Les Lois*, 636b-c.

sophie et non par la séduction qu'il croyait pourtant être le meilleur moyen. C'est pourquoi Alcibiade a échoué dans sa tentative de séduction et que s'est éveillée en lui une nécessité : « Le résultat, c'est qu'il n'y avait moyen pour moi, ni de me fâcher et de me priver de sa fréquentation<sup>57</sup>. » Alcibiade est conquis. Il a succombé à la beauté silénique de Socrate.

### L'IRONIE DE SITUATION

Dans ce type d'ironie nous constatons que la situation en cause n'est pas un acte ironique délibéré, ni même un outil pédagogique. Elle est plutôt le fruit d'un constat pour l'observateur qui interprète. Une situation ironique est une « contradiction entre deux faits contigus<sup>58</sup> ». Ces faits bruts ne sont pas ironiques en eux-mêmes, mais ils le deviennent par le regard que l'observateur porte sur les choses qui se présentent à lui. Cette ironie peut être aussi « une contradiction entre deux opinions<sup>59</sup> ». Ce ne sont plus deux faits qui s'opposent, mais des façons de considérer une même situation, ce qui est fort différent. « La victime [...] ignore totalement que la situation dans laquelle elle se trouve est, pourrait être, ou pourrait être considérée comme, tout à fait différente de la façon dont elle la voit<sup>60</sup>. » Le procès de Socrate illustre bien ce type d'ironie. En effet, le peuple croyait le punir en le condamnant à boire la ciguë. Mais quelle fut sa méprise. Socrate, aux derniers instants qui le séparent de la mort, affirme sans broncher : « Ma situation présente n'est pas une épreuve pour moi<sup>61</sup>. » Pour clarifier et approfondir sa pensée, il se compare aux cygnes sentant la mort prochaine : « [C]es oiseaux qui déjà dans leur vie chantaient, ils font alors entendre leur chant le plus éclatant, le plus beau ; ils sont joyeux, car ils vont aller trouver le dieu qu'ils servent<sup>62</sup>. »

Socrate est conscient que ses juges considèrent la mort comme un mal redoutable, le pire des maux. La peur de l'inconnu explique sans doute cette crainte. « Les hommes, dans leur effroi de la mort, calomnient jusqu'aux cygnes<sup>63</sup>. » Mais Socrate n'a que faire de cette phobie qui empoisonne l'existence. Il voit plus loin et espère, tels les cygnes : « Comme ils prévoient les biens de l'Invisible, ils chantent en ce jour plus joyeusement que jamais. Or, moi, je m'estime attaché au même service que les cygnes, et consacré au même dieu [et] je n'ai pas plus de chagrin qu'eux à quitter la vie<sup>64</sup>. »

57. *Ibid.*, 219d.

58. Travaux du centre de recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon, *Linguistique et sémiologie n° 2 : L'ironie*, p. 17.

59. *Poétique*, p. 481.

60. *Ibid.*

61. PLATON, *Phédon*, 84e.

62. *Ibid.*, 85a.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, 85b.

Si les juges avaient connu la réaction de Socrate face à sa mort, ils auraient probablement agi autrement. Prévoyaient-ils des scènes de lamentations et de supplications comme c'est le cas pour d'autres accusés pour ainsi se soustraire à une condamnation et au châtement ? Socrate refusa de se livrer à ce cirque. « Ce serait une honte<sup>65</sup> », lança-t-il à ses juges, lors de son procès. Son respect pour les lois de la Cité lui interdit de passer outre la primauté du droit, ordre social rationnel achevé<sup>66</sup>. Et pour cette raison, Socrate est serein face à sa condamnation<sup>67</sup>. Son témoignage est d'une grande beauté et démontre que ses juges ne le connaissaient pas du tout, d'où l'ironie. Du même fait, la condamnation à mort, surgissent deux visions opposées. Par ses propos, Socrate suscite la situation ironique<sup>68</sup> puisque la scène elle-même comporte un autre niveau de signification.

### SOCRATE : L'ÊTRE IRONIQUE

À la limite, nous pourrions même affirmer que Socrate lui-même est ironie. En effet, il est « particulièrement laid [et a] le nez plat, les lèvres épaisses et les yeux saillants<sup>69</sup> », décrit Nietzsche. Bref, il est repoussant. Cela est confirmé par le témoignage de Théodore, parlant du jeune Théétète à Socrate : « Ne m'en veuille point, il n'est point beau : il te ressemble, et pour le nez camus, et pour les yeux à fleur de tête, encore qu'il ait ces traits moins accentués que toi<sup>70</sup>. » Même Socrate atteste plaisamment de la disproportion de certaines parties de son anatomie<sup>71</sup>.

La disgrâce physique de Socrate était à l'antipode de la beauté que les Grecs associaient à la vertu et la sagesse (*kalokagathia*). « La laideur, qui est déjà en soi une objection, était pour les Grecs presque un motif de refus<sup>72</sup>. » S'il offrait l'apparence d'un gueux avec son vieux manteau toute saison et son allure de va-nu-pieds, Socrate fascinait car il assumait et incarnait la contradiction laideur-sagesse. Alcibiade, faisant son éloge, le compare aux silènes qui, une fois ouvertes, sont divines et d'une beauté complète<sup>73</sup>. Socrate est « le plus sage et le plus juste<sup>74</sup> ». Il est tout le contraire de l'image qu'il projette, d'où l'ironie. Le mot de Quintilien trouve ici tout son sens : « Ainsi la vie entière d'un homme peut sembler n'être qu'ironie, comme celle de Socrate<sup>75</sup>. » Cette dualité engendrée par l'ironie, Socrate l'aura entretenue toute sa vie

65. PLATON, *Apologie de Socrate*, 35a.

66. « [L]e devoir est d'exécuter ce qu'ordonne l'État et la patrie, ou, sinon, de le faire changer d'idée par les moyens légitimes » nous disent les Lois, dans PLATON, *Criton*, 51c.

67. Cette sérénité, nous la constatons tout au long du *Phédon*, comme un trait de caractère traduisant la conviction de Socrate à vivre selon la raison.

68. *Apologie de Socrate*, 36d à 37a.

69. Friedrich NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard (coll. « Idées »), 1983, p. 144-145.

70. PLATON, *Théétète*, 143e.

71. Voir XÉNOPHON, *Banquet*, V, 5-7.

72. F. NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 27.

73. Voir PLATON, *Le Banquet*, 216e.

74. PLATON, *Phédon*, 118a.

75. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, Livre IX-2, 46.

et au-delà. Ce qui fascine chez lui c'est cette manière unique et originale de se rendre à l'essentiel. Il utilisera toute une collection d'images et de situations tirées du quotidien dans le seul but de conscientiser ses concitoyens au danger d'élever au concret l'éphémère. L'ironie, cette lame à deux tranchants, survolait le singulier et l'universel afin que la raison constate l'opposition. Tout le discours de Socrate se fondera sur cette dialectique. Cette dichotomie, si évidente pour Socrate, l'était beaucoup moins pour autrui, ce qui explique en partie les motifs de son procès. Socrate remettait en question tout ce qu'il considérait illusoire et donc inutile à l'acquisition de la vertu. Pourquoi en serait-il autrement si le bonheur s'acquiert par la vertu<sup>76</sup> ? Cette logique de vie implacable l'a conduit à la mort. Et même devant la mort, il y a cette vie<sup>77</sup>, imperturbable et à la fois inquiétante, qui rappelle à la raison ce temps perdu.

L'ironie de Socrate a « dans sa naïveté, le dessein de conduire au véritable bien<sup>78</sup> ». Elle est un moyen pour pénétrer les esprits afin qu'ils se découvrent tels qu'ils sont. Elle implique un non-retour et un abandon de soi. C'est ce que Socrate recherchait en engourdissant ses interlocuteurs, son objectif dernier étant de rendre l'esprit conscient de sa finitude et de l'amener, en le posant face à ses contradictions, à reconnaître la primauté de la connaissance et de la raison. Une intelligence laissée en friche ne peut que dépérir, d'où bien entendu, le besoin pour l'esprit de s'élever au-dessus de l'immédiat et du contingent. L'ironie cherchera donc à dénoncer le non-être.

La confrontation des opinions est l'outil privilégié utilisé par Socrate pour soumettre ses interlocuteurs à une remise en question de leur savoir. Par cette dialectique, il examinera les convictions de chacun, soumettra à son interlocuteur opinion et raison. Alcibiade, qui veut prendre en main les affaires de la cité, est essoufflé par l'effort auquel il est contraint par Socrate : « Je ne sais plus ce que je dis, et vraiment je me fais l'effet d'un homme qui perd la tête, car tantôt je suis d'un avis en te répondant, tantôt d'un autre<sup>79</sup>. » Socrate impose au jeune homme la réalité de son vide en lui démontrant l'inconsistance de ses opinions, ce qui l'amènera à se remettre en question et à constater son manque. L'ironie a vaincu la suffisance et a éveillé Alcibiade de sa torpeur.

L'ironie présente à l'esprit la contradiction entre l'être et le paraître. Mais plus précisément, elle permettra à la raison de se révéler comme le seul fondement possible de toute action et de tout devenir. Le *logos* sera alors la voie pour acquérir la connaissance et ainsi le moyen pour cheminer vers une réalité lui permettant de découvrir un sens où focaliser son action. Raison et action sont liées, l'action étant la résultante d'un exercice spirituel<sup>80</sup> dont la racine émerge de la prise de conscience engendrée par l'ironie. Le particulier fait place à l'universel. Lorsque l'intelligence

76. PLATON, *Apologie de Socrate*, 30a-b.

77. PLATON, *Phédon*, 64e et 65c.

78. G.W.F. HEGEL, *Histoire de la philosophie*, t. 2, p. 291.

79. PLATON, *Alcibiade*, 116e.

80. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 26.

s'est éveillée à ce dilemme l'ironie cède le pas au second moment de la démarche socratique.

L'ironie de Socrate s'adresse à tous, autant aux lettrés de l'époque qu'aux jeunes en quête de savoir. Il a su attirer auprès de lui riches et pauvres<sup>81</sup>, érudits et gens ordinaires<sup>82</sup> ; il est disponible. Il se donne et s'ajuste au besoin de la personne qui s'attache à lui. Son humilité est inépuisable et son amour pour autrui favorise l'ouverture d'esprit. En ce sens, on comprendra que l'ironie socratique n'est ni méchante ni cynique. Elle est accueil et possibilité. « Socrate n'attaque personne ; il ne se moque pas [...] il ironise<sup>83</sup> ». Il respecte autrui tout en le confrontant à ses certitudes. « Il questionne les acteurs pour savoir s'ils savent très bien pourquoi ils risquent leur vie, leur bonheur ou leur absence de bonheur<sup>84</sup>. » Telle est la visée à long terme de l'ironie. Elle interroge et veut aller au fond des choses, trouver un sens à la vie. C'est pourquoi, « ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible<sup>85</sup> », explique Socrate lors de son procès. Il a reçu la mission divine d'exhorter ses concitoyens à la vertu : « Oui, ma tâche est de vous dire que la fortune ne fait pas la vertu, mais que de la vertu provient la fortune et tout ce qui est avantageux<sup>86</sup>. » C'est pourquoi Socrate se dit savant en rien de fondamental<sup>87</sup>. « L'accoucheur spirituel n'apporte, ne transmet rien à l'âme qu'il éveille. Il la laisse nue en face d'elle-même<sup>88</sup>. » Ce retour sur soi, c'est la réflexion « qui nous ouvre à la vie spirituelle<sup>89</sup> », la prise de conscience conduisant inévitablement à poser comme absolue l'irréductible singularité de chaque personne. Cette intimité qui se découvre est le « je » se posant face au monde comme distinct et unique. C'est ici que la démarche de Socrate prend toute sa dimension, car « [s]eul celui qui est capable d'une vraie rencontre avec autrui est capable d'une rencontre authentique avec lui-même et l'inverse est également vrai. Le dialogue n'est vraiment dialogue que dans la présence à autrui et à soi-même<sup>90</sup> ».

81. PLATON, *Apologie de Socrate*, 33b.

82. Maurice CROISET, *Civilisation de la Grèce Antique*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1969, p. 172.

83. Henri LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*, Paris, Minuit (coll. « Arguments »), 1969, p. 19.

84. *Ibid.*, p. 15.

85. PLATON, *Apologie de Socrate*, 30a-b.

86. *Ibid.*, 30b.

87. Voir PLATON, *Théétète*, 150c.

88. Micheline SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil (coll. « Maîtres spirituels »), 1956, p. 111.

89. Gabriel MADINIER, *Vers une philosophie réflexive*, Neuchâtel, De la Baconnière (coll. « Cahiers philosophiques : Être et penser »), 1960, p. 23.

90. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 33.