

Les premières philosophies en Grèce

(8^e séance : 14 mai 2014)

Chap. 6 : Sagesse traditionnelle et sagesse philosophiques

Dans notre parcours des philosophes présocratiques, nous avons pu constater le profond changement culturel qui marqua les VI^e et Ve siècles, avec le développement d'une pensée scientifique et mathématique, la mise en question des croyances anciennes, les premières interrogations sur le langage et sur l'origine des institutions juridiques et politiques. Ces nouvelles connaissances et réflexions circulaient dans les cercles cultivés mais n'étaient pas intégrées au cursus scolaire des enfants et des adolescents, qui conservait les matières traditionnelles : l'écriture et la grammaire, la poésie, la musique et la gymnastique, le tout transmettant les valeurs héroïques et patriotiques héritées de l'époque homérique. D'une manière générale, les premières philosophies ont peu mis en question l'héritage moral traditionnel, fondé sur la transmission de trois ou quatre vertus : courage, justice, sagesse et tempérance. Ces deux dernières sont souvent confondues en un seul terme au champ sémantique très large : la *sôphrosunè* (des racines *phron-* : pensée, réflexion, et *sô-* : sauvegarde, santé), qui se décline en autant de sens que la notion actuelle de sagesse : modération, maîtrise de soi, jugement sain, intelligence pratique. L'une des maximes gravées sur le temple d'Apollon à Delphes, « Rien de trop », évoquait cette vertu, qui devait mettre une mesure aussi bien aux désirs ordinaires qu'aux passions aristocratiques suivant lesquelles on était prêt à tout sacrifier pour la gloire et l'honneur. Quant à la conception traditionnelle de la justice, Platon en donne un aperçu au début de la *République*, par la bouche d'un homme âgé et respecté : elle consiste à ne pas tromper ni mentir, à payer ses dettes aux dieux et aux hommes, à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis.

De ces conceptions traditionnelles, quels sont les éléments que les premiers philosophes avaient déjà mis en question et en quoi peut-on justifier l'idée courante selon laquelle Socrate a réalisé une véritable rupture par rapport à leur ensemble ? Sur la question religieuse, Socrate a donc déjà des prédécesseurs virulents. Nous avons vu que Xénophane dénonçait l'anthropomorphisme dans la représentation du divin, qu'Anaxagore fut poursuivi pour impiété parce qu'il refusait l'assimilation des astres à des dieux, que Protagoras estimait ne pas pouvoir dire si les dieux existaient ou non. En revanche, sur la question morale, nous avons très peu d'attestation d'une mise en question de ces vertus traditionnelles qu'étaient le courage, la sagesse, la tempérance et la justice. Il y a chez certains sophistes une critique de la justice instituée et l'éloge d'une justice naturelle souvent opposée aux prescriptions et coutumes héritées. Ce n'était pas le cas, cependant, chez les sophistes les plus connus et les plus populaires : Protagoras restait fidèle à l'héritage commun quand il invoquait le respect et la justice comme les garants indispensables de la concorde, Gorgias affirmait exercer son art dans le respect de la justice reconnue par tous. Si on se tourne vers les autres courants, les pythagoriciens ajoutaient de nombreuses prescriptions morales à celles qui étaient en vigueur, mais ne contestaient nullement celles-ci. Les physiciens de Milet, d'après divers témoignages, étaient actifs dans la vie politique de leur cité, ce qui suppose qu'ils ont dû en accepter les valeurs de base.

La manifestation la plus étonnante de conformisme moral vient de **Démocrite**, tellement audacieux dans sa pensée physique et ontologique, et tellement dépourvu de réflexion philosophique dans ses sentences morales — si du moins on admet que sont bien de lui les nombreuses maximes transmises sous son nom dans des anthologies postérieures de plusieurs siècles, mais je n'ai trouvé aucun spécialiste qui les ai suspectées d'inauthenticité. Je n'en retiens que quelques exemples, tout le reste étant du même ordre :

fr. 248. La loi entend être profitable à la vie des hommes, mais elle ne le peut que s'ils veulent bien s'y soumettre : car à ceux qui lui obéissent elle indique en quoi consiste leur vertu propre.

Aucun doute n'est exprimé sur la capacité de la loi instituée à indiquer comment il faut agir et ce qui est bien moralement, alors que Démocrite n'a pas pu ne pas entendre les critiques des sophistes à ce propos.

fr. 256. Le droit exige que l'on remplisse ses devoirs, l'injuste consiste à ne pas remplir ses devoirs et à s'y dérober.

La justice est identifiée, sans questionnement, au droit institué ; la notion de devoir n'est pas davantage interrogée, de sorte que toute précision concernant le contenu du devoir ne peut qu'être apportée par la tradition culturelle.

fr. 261. On doit, tant qu'on le peut, venger ceux qui ont subi des torts et ne pas tolérer ces torts. Une telle conduite est juste et bonne, le contraire injuste et mauvais.

La conception traditionnelle d'une réponse au mal par le même mal est adoptée sans réflexion sur le rôle des sanctions, l'origine des délits, etc.

fr. 289. C'est déraison (*alogistiè*) que de ne pas s'accommoder aux nécessités de la vie.

fr. 291. Supporter avec dignité la pauvreté est signe d'empire sur soi-même (*sôphroneontos*).

La raison rejoint la conception traditionnelle de la tempérance (*sôphrosunè*) comme acceptation des circonstances, sans questionnement sur le type de nécessité des conditions sociales et anthropologiques en général.

fr. 236. Il est difficile de combattre son impulsion, mais savoir se dominer est le fait d'un homme raisonnable (*eulogiston*).

On retrouve la conception moraliste habituelle de la raison comme maîtrise des passions.

En somme, ces maximes, que l'on peut éventuellement approuver pour leur bon sens, ne font preuve d'aucune recherche philosophique mais se contentent de formuler les recommandations et valorisations courantes dans la culture de l'époque. Certes, il n'y a aucune raison pour laquelle un physicien génial serait également un philosophe éthique profond, mais il est néanmoins étonnant que Démocrite n'ait pas tenté de développer les conséquences éthiques de sa propre théorie ontologique, en particulier celles qui résultent de son déterminisme, comme Épicure et Lucrèce chercheront à le faire lorsqu'ils adopteront la physique démocritéenne, conscients de la nécessité d'y ajouter un principe de liberté (par où l'on voit aussi qu'il ne s'agit pas d'un problème de sources, car Épicure avait accès à l'œuvre de Démocrite et n'y a pas trouvé de réflexion sur l'action humaine).

Pour l'ensemble des présocratiques, nous ne disposons finalement que de quelques belles réflexions éthiques chez **Héraclite** :

fr. 116. À tous les hommes il est donné en partage de se connaître eux-mêmes et de bien penser (*sôphronein*).

fr. 101. Je me suis cherché moi-même.

Ces deux aphorismes font écho à l'autre maxime gravée sur le temple d'Apollon à Delphes, le « Connais-toi toi-même » dont on ne savait déjà plus qui l'avait fait graver ni ce qu'elle était censée signifier, de sorte qu'elle faisait déjà l'objet d'interprétations diverses à l'époque de Socrate. Elle comportait sans doute une dimension religieuse, enjoignant aux hommes de ne pas oublier leur condition mortelle et de ne pas chercher à s'égaliser aux dieux ; elle pouvait aussi, plus généralement et plus banalement, conseiller d'évaluer le plus exactement possible ses capacités et ses limites. Nous verrons que Socrate en fera beaucoup plus. Pour essayer de savoir ce qu'Héraclite entendait par cette connaissance de soi qu'il a lui-même cherchée, on peut chercher des compléments dans d'autres aphorismes :

fr. 45. Tu ne trouverais pas les limites de l'âme, même en parcourant tout le chemin, tant elle possède un *logos* profond.

fr. 1. De ce *logos* qui est toujours, les hommes sont sans compréhension, et avant de l'entendre et après l'avoir entendu ; car, alors que toutes choses adviennent conformément à ce *logos*, ils ressemblent à des inexpérimentés quand ils tentent des paroles et des actes tels que moi je les expose en divisant chaque chose conformément à la nature et en expliquant comment elle est. Mais aux autres hommes, ce qu'ils font éveillé leur échappe, comme ce qu'ils oublient en dormant.

Le *logos* est en nous, et le *logos* est dans le monde ; nous connaître signifie prendre conscience de cette affinité que nous avons avec le monde par le *logos*. Le *logos* semble bien exprimer l'intelligibilité du monde et de l'être humain, c'est-à-dire ce qui peut en être compris, le fait qu'on puisse en saisir la nature. Or, cette capacité est donnée à tous les humains : s'ils le veulent, ils peuvent tout comprendre, tout penser, y compris leur propre abîme infini. Mais ils ne veulent pas : ils vivent comme des somnambules, incapables d'utiliser leurs capacités pour se comprendre eux-mêmes et pour comprendre le monde. Le contraste est très manifeste chez Héraclite entre l'optimisme suscité par le potentiel humain et le pessimisme suscité par son absence de réalisation.

Héraclite propose ainsi une réflexion philosophique sur l'homme, mais il ne propose aucune morale ni ne se prononce sur la morale courante. C'est bien sur ce point que nous découvrirons une originalité de Socrate, même si elle ne justifie sans doute pas qu'on y voie le début d'une nouvelle période de la pensée rompant avec tout ce qui l'a précédée.

Socrate l'intempestif

Socrate s'oppose à peu près à tous ses contemporains et prédécesseurs, au sens commun comme aux philosophes. Il déplore que la morale traditionnelle ne cherche aucune justification, n'ait aucun souci de sa propre légitimité ; il estime que les physiciens ont tort de s'occuper de physique et pas de morale ; que les sophistes, s'ils s'occupent bien de questions morales et s'interrogent sur le rapport de l'institué avec la nature, en revanche ne le font pas en vue de découvrir la vérité mais en vue de légitimer leur propre activité politique, c'est-à-dire la confrontation des opinions par l'usage persuasif de la parole. Profondément insatisfait de ce désintérêt, aussi bien traditionnel que scientifique et sophistique, pour la légitimation des valeurs, Socrate n'a de cesse de harceler ses contemporains pour leur prouver qu'ils ne savent pas *pourquoi* ils font ce qu'ils font, ni *pourquoi* ils approuvent certains comportements et en blâment d'autres. Il refuse que le conventionnalisme soit le dernier mot des institutions humaines, et il refuse tout autant que la nature, domaine du changement perpétuel, puisse fournir un modèle universel pour l'action. Il veut promouvoir une recherche théorique, intellectuelle, fondée sur des critères universels, dans un domaine où tout le monde considère qu'il ne peut y avoir que des opinions, de la convention, de la persuasion.

Cette inadéquation de Socrate par rapport à la société de son époque se manifeste le plus clairement dans son discours de défense devant le tribunal en 399. Nous ne possédons pas le discours de l'accusation mais Socrate lui-même énonce les chefs d'accusation qui sont, comme il est bien connu, le fait de ne pas reconnaître les dieux de la cité mais d'introduire de nouveaux dieux, et le fait de corrompre la jeunesse.

Contre la première accusation, Socrate se défend en justifiant le recours à son « signe démonique » personnel, qu'il suppose être à l'origine du soupçon d'impiété. Il invoquait en effet souvent une sorte de voix surnaturelle qui le retenait de dire ou de faire quelque chose, sans jamais lui indiquer positivement une chose à faire. Il l'appelait *daimonion*, c'est-à-dire manifestation d'un *daimôn*, sorte de divinité secondaire intégrée dans le foisonnement mythologique des Grecs. Puisque donc, plaide Socrate, je crois aux « démons », je crois aussi aux dieux auxquels ils sont apparentés. Cependant, il semble bien que ce ne soit pas ce démon qui ait provoqué l'accusation d'impiété, mais une mise en question beaucoup plus profonde de la religion civique traditionnelle. Comme on l'a vu, il fait partie de la justice de payer ses dettes aux dieux, ce qui signifie accomplir les sacrifices qu'on a promis pour un bienfait ou une prière exaucée. Cette conception du rapport à la divinité est dénoncée par Socrate dans l'*Euthyphron*, dialogue entièrement consacré à la définition de la piété, où Socrate estime qu'il est indigne d'un dieu de se laisser corrompre par des cadeaux et des supplications, et donc obéir à des tractations commerciales plutôt qu'à la justice. Ce faisant, il est clair qu'il attaque la religion traditionnelle, qui reposait exclusivement sur les rituels d'offrandes, de sacrifices et de processions en échange de la protection du dieu pour la cité. De même, il critique la représentation des dieux dans les poésies qui servent de référence éducative, où ils

apparaissent avec tous les défauts des hommes, souvent même amplifiés. Socrate essaie de remplacer cet anthropomorphisme par une conception du dieu comme perfection, garant et gardien des valeurs absolues.

Quant à la deuxième accusation, on lui a soupçonné un arrière-fond politique, dans la mesure où plusieurs jeunes gens considérés comme des élèves et des amis de Socrate ont trahi le régime démocratique en faveur de Sparte (comme Alcibiade) ou ont participé au coup d'État oligarchique qui renversa la démocratie athénienne en 404-403 (comme Critias et Charmide, tous deux de la même famille aristocratique que Platon). Cependant, le grief n'est pas *directement* politique, car il est bien clair que Socrate ne peut pas être tenu pour responsable de toute l'opposition anti-démocratique qui n'a pas cessé d'exister durant les Ve et IVe siècles.

En tout cas, l'*Apologie* de Socrate répond à l'accusation de corruption comme si elle concernait directement l'activité principale de Socrate, en la plaçant sous l'autorité et les ordres d'Apollon. Il raconte en effet qu'elle a été provoquée par un oracle de la Pythie qui, consultée par un de ses amis, a révélé que personne n'était plus sage que Socrate. Intrigué par cet honneur, Socrate a alors cherché à comprendre (puisque le dieu ne peut mentir) en quoi il était plus sage que tous les autres hommes. Il s'est donc mis à interroger des hommes considérés comme sages, pour découvrir ce qu'il pouvait bien avoir de plus qu'eux. Il a commencé par des hommes influents dans la politique, et il a constaté que ces hommes ne savaient en fait rien des valeurs qu'ils prétendaient mettre en œuvre. Ensuite, il a consulté des érudits, spécialistes des grands poètes, puis des artisans de toutes sortes de métiers : chacun d'eux connaissait ce qui concernait sa production, mais chacun aussi croyait connaître bien des choses en dehors de cela, ce qui se révélait à chaque fois faux. Socrate en tira alors la conclusion qui s'imposait : son seul avantage était que lui au moins savait qu'il ne savait pas ; c'était donc là la définition de la sagesse que voulait lui faire comprendre le dieu. En attendant, Socrate s'était fait une quantité impressionnante d'ennemis en dégonflant publiquement les prétentions au savoir, et en outre en suscitant malgré lui d'autres vocations semblables chez des jeunes gens qui trouvaient très amusant de réfuter tout le monde avec la même habileté. Ce récit lui permet à la fois d'expliquer la haine de ses accusateurs et l'impression qu'il a pu donner de corrompre les jeunes gens, alors que, insiste-t-il, il n'est en rien responsable des méfaits de certains imitateurs, qui n'avaient ni la même mission ni la même motivation. Car il s'agit bien pour lui d'une mission divine et c'est pourquoi il annonce que rien d'humain ne pourra l'en détourner et qu'il refusera toute proposition d'acquiescement qui serait conditionné à son abandon.

Depuis Platon, on appelle « ironie socratique » ce procédé de dialogue qui consiste à adopter l'attitude de l'ignorant pour faire parler l'interlocuteur sans s'engager soi-même. On a beaucoup discuté pour savoir si cette ignorance était feinte. Le plus probable est qu'elle ne l'était pas, car Socrate ne s'est jamais intéressé aux savoirs physiques et mathématiques, ni à l'érudition littéraire ou artistique, et même sur les seules questions qui l'intéressent, les questions morales, il ne propose jamais sa propre conception mais se contente d'examiner celle des autres. La méthode de questionnement destinée à mettre en évidence les faux savoirs s'appelle l'*elenchos* ; c'est une mise à l'épreuve qui en même temps révèle de véritables déficiences dans les opinions de l'interlocuteur mais aussi n'hésite pas à recourir à des raisonnements sophistiques, comme nous l'avons déjà remarqué. Le fait qu'il mette ces moyens au service de la cause la plus morale du monde n'empêche pas qu'on lui reproche ces moyens, qui en outre le rapprochent de quantité de sophistes qui cherchaient à faire triompher n'importe quelle cause. Et il est indéniable aussi que Socrate n'est jamais arrivé à exprimer de manière positive sa propre légitimation de la moralité — car le personnage Socrate des dialogues de maturité de Platon, qui énonce les théories proprement platoniciennes, n'est plus le Socrate historique : tout le monde est d'accord sur cette distinction, même s'il y a encore des discussions sur le moment exact du passage de l'un à l'autre. La démarche de Socrate était d'autant plus déconcertante pour les juges que, en théorie, il attaquait sans cesse la morale du commun en montrant qu'elle n'avait aucune fondation, alors que, en pratique, il était l'incarnation même de toutes les vertus prônées par cette morale : tous les témoignages s'accordent pour montrer un Socrate extrêmement courageux, tempérant et juste selon les définitions traditionnelles. Il donne lui-même dans son apologie un exemple de comportement que tout le monde reconnaît courageux et juste, lorsqu'il a refusé l'ordre d'aller arrêter un innocent alors qu'il

risquait sa vie (c'était sous l'oligarchie des Trente, en 404). Cela peut paraître contradictoire, mais on peut le comprendre au moins de deux façons : ou bien comme une attitude pragmatique : en attendant d'avoir avancé théoriquement, on applique prudemment ce que la société attend de nous ; ou bien comme une attitude dogmatique : Socrate ne visait la fondation que de ces vertus-là et ne cherchait pas du tout s'il y en avait d'autres plus légitimes. Quoi qu'il en soit, son problème avec sa société était que ceux qui adoptaient son attitude théorique se gardaient bien d'adopter son attitude pratique, et donc ils pouvaient bien paraître corrompus.

La déclaration d'ignorance de Socrate semble donc une arme à double tranchant : d'un côté, elle est invoquée pour sa défense, pour placer son enquête sous la protection d'Apollon, mais d'un autre côté elle constitue un aveu du fait qu'il a détruit sans reconstruire. Cependant, on peut éviter cette impression négative si l'on considère l'aveu d'ignorance non pas comme une étape destructrice mais comme déjà la première étape de la construction de tout savoir et par là de tout comportement moral. Or c'est bien cette thèse-là qui est clairement exposée dans le *Charmide*, un dialogue centré sur la polysémie du mot sagesse (*sôphrosunê*) et sur l'ignorance générale de sa signification exacte. Il s'agit également d'un dialogue apologétique puisque l'adolescent avec lequel s'entretient Socrate est l'un de ceux qui participèrent plus tard au coup d'État oligarchique, et donc il est important de montrer à quel point Socrate le poussait au contraire à développer ses meilleures dispositions.

« Le sage (*sôphrôn*) est donc le seul qui se connaît lui-même et qui sera en mesure d'examiner ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité d'examiner chez les autres ce que quelqu'un sait et croit savoir lorsqu'il le sait, ou au contraire croit savoir alors qu'il ne le sait pas ; et personne d'autre n'aura cette capacité. C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. » (Platon, *Charmide*, 167a)

On voit par ce passage que la conscience de sa propre ignorance est une étape essentielle de la connaissance de soi, celle-ci étant considérée unanimement comme de la sagesse. Tout le monde devrait donc se rallier volontiers à la démarche socratique. Or ce n'est pas le cas ; pourquoi ? La difficulté vient du fait qu'elle s'exerce dans des domaines où les faux savoirs sont partagés par tout le monde et considérés comme évidents, de sorte qu'il faudrait admettre que ce que tout le monde croit vrai est en fait faux. D'où la réticence à peu près unanime à accepter la démarche de Socrate. La même conclusion s'impose dans un autre dialogue apologétique, l'*Alcibiade*, qui questionne la fausse évidence de la justice, sur laquelle reposent les décisions politiques (apologétique, parce qu'Alcibiade est le plus bel exemple de la jeunesse qui tourne mal *malgré* tous les efforts de Socrate). L'entretien porte sur l'ambition d'Alcibiade de devenir un orateur influent à l'assemblée et donc de diriger la cité en faisant adopter ses propositions. Socrate lui montre qu'il n'y arrivera pas tant qu'il ne se connaît pas lui-même et tant qu'il ne saura pas ce qu'est la justice. Comme Alcibiade proteste qu'il le sait bien, Socrate lui demande s'il le sait parce qu'il l'a appris de quelqu'un ou parce qu'il l'a trouvé tout seul ; Alcibiade pense d'abord qu'il l'a trouvé tout seul ; mais alors c'est parce qu'il a dû le chercher, et pour le chercher il a dû avoir conscience de ne pas le savoir ; or aussi loin que l'on remonte dans son enfance, il a toujours réagi à l'injustice comme s'il ne doutait pas de ce qu'elle était, donc il n'a jamais eu l'impression de ne pas la connaître. Alcibiade est forcé de l'admettre et d'envisager alors l'autre voie : il aurait appris ce qu'est la justice ; mais de qui ? Il lui semble que, si même les tout petits enfants reconnaissent une injustice, c'est parce que tout le monde leur en transmet la notion, de la même manière que tout le monde leur transmet la langue ; mais Socrate fait remarquer que la comparaison n'est pas valide, parce qu'en réalité il n'y a pas le même accord sur la justice que sur l'usage courant de la langue, bien au contraire : les hommes sont tellement en désaccord sur ce qui est juste ou injuste qu'ils sont prêts à s'entretuer et à mener des guerres faute de pouvoir se mettre d'accord (et il cite plusieurs exemples, depuis Homère et la guerre de Troie). La conclusion s'impose donc :

« Il est donc dit qu'au sujet du juste et de l'injuste, le bel Alcibiade, fils de Clinias, n'a pas de savoir mais croit en avoir un, et qu'il s'apprête à aller conseiller les Athéniens à l'assemblée sur ce dont il ne sait rien. N'est-ce pas exact ? [...] — À vrai dire, Socrate, je crois que bien rarement les Athéniens et les autres Grecs se demandent ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, car ils estiment que ce genre de choses est évident et, laissant ces

considérations de côté, ils examinent seulement ce qu'il est utile de faire. Car je pense que ce n'est pas la même chose que le juste et l'utile, mais que beaucoup d'hommes ont eu grand avantage à commettre de grandes injustices tandis que d'autres n'ont eu aucune utilité à agir justement. » (Platon, *Alcibiade*, 113b-d).

On rejoint ainsi la dissociation, déjà rencontrée à propos des sophistes, entre l'utilité, ou l'avantage ou l'intérêt pour soi-même, qui caractérise l'attitude naturelle et le plus souvent l'attitude sociale mais sans qu'on veuille le reconnaître, et la justice, associée à la loi ou à la morale, qui semble toujours être choisie à contrecœur parce qu'on sait qu'on ne va rien y gagner. Le but principal de Socrate durant toute sa vie a été de réconcilier ces termes apparemment antagonistes, de montrer qu'agir moralement est aussi agir le plus avantageusement, autrement dit de fonder l'équation vertu = bonheur. Il va s'y prendre d'une manière tout à fait nouvelle, sans aucun rapport avec la logique de la récompense sociale qui seule, jusque là, pouvait convaincre le sens commun. Je ne parle plus ici des raisonnements non valides qui jouent sur les doubles sens des mots. La manière nouvelle consiste à nier que l'attitude morale exige un effort pénible, voire un sacrifice, alors que l'attitude immorale est facile et agréable (discours que Platon met d'ailleurs dans la bouche du sophiste Prodicos, sous la forme d'une légende où Héraklès doit choisir entre les deux voies personnifiées par des femmes, l'une vertueuse l'autre vicieuse). Lorsque Socrate dit que celui qui connaît la justice est juste, il ne faut pas y voir un abus de l'analogie avec les connaissances techniques. Pour le sens commun, l'analogie n'est pas valide parce que, entre la connaissance du devoir et sa réalisation, vient s'immiscer ce que les Grecs appellent l'*akrasia*, la faiblesse de caractère, l'impossibilité de résister à des désirs qui s'opposent au devoir. Mais l'analogie de Socrate est cohérente parce que précisément il nie l'existence de l'*akrasia*. Pour lui, il n'y a pas un combat dans l'individu entre la connaissance du devoir et les désirs ; si un individu agit mal, c'est qu'il n'a pas la connaissance du bien agir. Bien sûr, chacun sait ce qui est considéré dans sa société comme bien et mal, chacun a entendu dire ce qu'il fallait faire et ne pas faire ; mais ce n'est pas une véritable connaissance, c'est juste une rumeur dont on n'a aucune raison d'être intimement convaincu comme d'une vérité. Il est tout à fait normal que, dans une société qui ne sait pas pourquoi elle considère certaines choses comme justes et d'autres pas, les individus ne soient pas assez convaincus pour agir justement. Si au contraire on est arrivé à la certitude qu'une action est vraiment bonne, rien ne pourra nous en détourner, et il n'y aura plus d'opposition entre « bonne pour nous » et « bonne pour les autres », entre « bonne moralement » et « bonne avantageusement ». En arrivant au terme d'un processus de connaissance, on se sera construit une disposition, un caractère ou un tempérament spontanément tourné vers la réalisation de cette connaissance. Tant qu'on ne sera pas arrivé à cette construction, on sera livré au combat entre ses désirs par ignorance de ce qui est vraiment bon. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'affirmation à première vue paradoxale selon laquelle on ne fait le mal que par ignorance, nul ne fait le mal volontairement.

Nous avons tous l'expérience, même à petite échelle, d'une décision prise quant à ce que nous voulons être, qui nous empêchera de commettre certaines choses indignes, quelles que soient les circonstances. C'est sans doute là l'apport principal de Socrate, qui marquera l'histoire de la philosophie : l'idée de construction de soi, que Foucault reprendra par exemple sous la forme du souci de soi et du désir de faire de sa vie une œuvre d'art. Il n'a sans doute pas tort de considérer qu'on peut, dans une certaine mesure, se transformer, de telle manière qu'une conduite noble devienne spontanée et ne soit plus le résultat d'un combat ou d'un effort pénible.