

Université de Montréal

**SOCRATE ET LA CONCILIATION *ERGON-LOGOS*
DANS LES *MÉMORABLES* DE XÉNOPHON**

par
Angelos Georgiou

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts
en philosophie option recherche

Août 2016

© Angelos Georgiou, 2016

RÉSUMÉ

Cette étude propose un commentaire thématique des *Mémorables* de Xénophon prenant comme fil conducteur la conciliation *ergon-logos*. En relevant les manifestations nombreuses et variées de ce thème, en les regroupant thématiquement et en les analysant, on peut apprécier dans quelle mesure la conciliation *ergon-logos* est centrale dans la philosophie socratique de Xénophon.

Le premier chapitre considère la place de la conciliation *ergon-logos* dans l'intention globale des *Mémorables* – qui est fixée sur le motif apologétique de l'utilité de Socrate –, tout en soulevant un enjeu philosophique de taille concernant les limites du *logos*, enjeu qui permet de renforcer d'autant plus l'intérêt et l'importance philosophique de la conciliation *ergon-logos*.

Le second chapitre examine à quel point la conciliation *ergon-logos* est impliquée dans la morale socratique de Xénophon, non seulement parce que Socrate lui-même incarne de façon exemplaire les principales vertus en acte et en parole, mais aussi parce que la conception morale de Xénophon est à la fois intellectualiste et ascétique, impliquant, d'un côté, l'apprentissage et la connaissance, et de l'autre, la maîtrise de soi, l'exercice, la fréquentation d'un maître et la vertu de l'exemple.

Le troisième chapitre explore le rôle de la conciliation *ergon-logos* à titre de condition de l'amitié, d'une part en tant qu'exigence éthique, d'autre part en tant que moyen pour se faire des amis.

Enfin, le dernier chapitre montre au moyen de la notion d'imposture que les principes de la morale socratique de Xénophon s'étendent aussi au domaine technique.

Mots clés : Socrate, Xénophon, *Mémorables*, *ergon-logos*, actes et paroles, philosophie socratique, ascétisme, amitié, compétence technique, imposture.

SUMMARY

This thesis offers a thematic commentary of Xenophon's *Memorabilia* following the *ergon-logos* conciliation. Surveying, regrouping and analyzing the many and varied occurrences of this theme reveals the extent to which it is deeply rooted in Xenophon's Socratic philosophy.

The first chapter considers the role Xenophon ascribes to this theme in the general intention that governs the *Memorabilia* – which focuses on Socrates' usefulness as an apologetic device –, and reveals a greater philosophical question about the limits of *logos*, which in reality reinforces the philosophical interest and importance of the *ergon-logos* conciliation.

The second chapter examines just how significant the *ergon-logos* conciliation is in Xenophon's Socratic morality, not only because Socrates himself is, in word and deed, the ideal incarnation of virtue, but also because Xenophon's moral conception is both intellectualistic and ascetic, which advocates learning and knowledge, as well as self-control, exercise, mentorship, and the virtue of example.

The third chapter investigates the role the *ergon-logos* conciliation plays as a condition to friendship, in turn as its ethical foundation and as a means to acquire friends.

Finally, the fourth and last chapter uses the notion of imposture to illustrate that Xenophon's Socratic morality also stretches to the technical field.

Key words : Socrates, Xenophon, *Memorabilia*, *ergon-logos*, word and deed, Socratic philosophy, asceticism, friendship, technical competency, imposture.

TABLE DES MATIERES

Résumé.....	i
Summary.....	ii
Liste des abréviations	v
Avant-propos.....	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : La place de la conciliation <i>ergon-logos</i> dans l'intention globale des <i>Mémorables</i>	4
1.1 La conciliation <i>ergon-logos</i> et le motif apologétique de l'utilité.....	4
1.2 Contradiction entre I 4, 1 et IV 8, 11 ? Un enjeu philosophique concernant le statut du <i>logos</i> et l'issue des <i>Mémorables</i>	8
Chapitre 2 : La conciliation <i>ergon-logos</i> dans la morale socratique de Xénophon	23
2.1 La conception de la morale chez le Socrate de Xénophon.....	23
2.2 La conciliation <i>ergon-logos</i> et la démonstration de la vertu exemplaire de Socrate	30
2.2.1 Maîtrise de soi (ἐγκράτεια).....	30
2.2.2 Piété	33
2.2.3 Justice	36
Chapitre 3 : La conciliation <i>ergon-logos</i> dans l'amitié.....	46
3.1 La conception socratique de l'amitié et le thème de la conciliation <i>ergon-logos</i>	46
3.2 Socrate, l'ami exemplaire en parole et en acte.....	56
3.2.1 Les qualités indispensables au bon ami	56
3.2.2 L'utilité de Socrate en tant qu'ami	58
3.2.3 Le contraste entre Socrate et « la plupart des gens ».....	64
3.3 Les instruments de la « chasse aux amis » et la conciliation <i>ergon-logos</i> comme condition de l'amitié.....	69
Chapitre 4 : La conciliation <i>ergon-logos</i> dans les techniques	83
4.1 Sur la nécessité de s'appliquer à l'objet de ses aspirations ou la conciliation <i>ergon-logos</i> contre l'imposture	84
4.1.1 L'application (ἐπιμέλεια) et la compétence technique	90
4.1.2 L'importance du réquisit de compétence dans les techniques.....	97
4.1.3 Réquisit de compétence et connaissance de soi.....	107
4.2 L'expression « ἱκανός λέγειν τε καὶ πράττειν » et la compétence politique	121
4.2.1 <i>Mém.</i> II 9, 4 : πᾶν μὲν ἱκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πράττειν	123

4.2.2 <i>Mém.</i> II 6, 12-14 : ἀγαθὸς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν.....	124
4.2.3 <i>Mém.</i> III 6, 16-18 : ἢ λέγειν ἢ πράττειν ; καὶ λέγοντες ἅ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες ; τῶν εἰδότην ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι.....	126
4.2.4 <i>Mém.</i> I 2, 14-15 : γενέσθαι ἂν ἰκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν	127
4.2.5 <i>Mém.</i> IV 2, 1 : τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν	130
4.2.6 <i>Mém.</i> IV 2, 3-4 : λέγειν τε καὶ πράττειν ἰκανοῦς.....	131
4.2.7 <i>Mém.</i> IV 2, 6-7 : δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ.....	132
4.2.8 <i>Mém.</i> IV 3, 1 : λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς [...] γίνεσθαι τοὺς συνόντας	134
4.2.8a <i>Mém.</i> IV 5 : πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας	136
4.2.8b <i>Mém.</i> IV 6 : διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας	139
Conclusion	155
Bibliographie	158

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Mém. *Mémorables*

*De la misère, on en gagne tant qu'on veut,
et sans peine : la route est plane, et elle loge tout près de nous,
mais, devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur.*

*Long, ardu est le sentier qui y mène,
et âpre tout d'abord. Mais atteints seulement la cime,
et le voici dès lors aisé, pour difficile qu'il soit.*

*Τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει.
Τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροισθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτήν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται
ῥηιδίῃ δὴ ἵπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα¹.*

¹ *Mém.* II 1, 20, citant Hésiode, *Travaux et Jours* 287-292.

AVANT-PROPOS

La présente étude projetait originellement de faire une exégèse comparative du thème de la conciliation *ergon-logos* chez le Socrate de Xénophon et le Socrate de Platon. En raison du grand nombre d'occurrences et de l'étendue du thème de l'*ergon-logos* dans les *Mémorables*, nous avons préféré suspendre l'aspect comparatif de ce projet afin de rendre possible une étude plus approfondie et plus exhaustive des *Mémorables*. Ainsi, cette recherche s'est finalement transformée en un commentaire thématique des *Mémorables*, prenant comme fil conducteur la conciliation *ergon-logos*.

Malgré cette relative restriction dans le corpus étudié et le délaissement de l'aspect comparatif, l'intention ou la motivation de la présente recherche est demeurée la même : scruter en détail une représentation de Socrate afin de trouver un exemple de ce que Hadot appelle la philosophie comme manière de vivre. Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Hadot décrit Socrate comme étant le modèle type de ce genre de vie philosophique : « Tel qu'il nous apparaît dans les *Dialogues* de Platon ou dans les *Mémorables* de Xénophon, Socrate peut être considéré comme le type même du directeur spirituel qui, par ses discours et sa manière d'être, provoque une morsure ou un choc dans l'âme de celui à qui il s'adresse et l'oblige ainsi à remettre en question sa propre vie² ». Inspiré par les travaux de Hadot³, c'est ce modèle type de la vie philosophique que nous avons voulu découvrir pour nous-mêmes en examinant le Socrate de Xénophon tel que dépeint dans les *Mémorables*. Pour cela, le thème de la conciliation *ergon-logos* s'est montré tout à fait approprié dans la mesure où il permet d'examiner les rapports entre discours et acte, suggérant que les théories et les discours philosophiques ne suffisent pas en eux-mêmes, mais qu'ils doivent être réalisés dans une vie philosophique qui implique à la fois une dimension pratique et une dimension discursive ou théorique. Le thème de la conciliation entre les actes et les paroles est d'ailleurs suggéré par Hadot lui-même, qui, dans cette même citation, précise que c'est par *ses discours* et *sa manière d'être* que Socrate incarnait ce modèle type du philosophe et s'efforçait d'y conduire les autres.

² Hadot (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, p. 324.

³ Pour une brève introduction à la pensée et aux travaux de Hadot sur la conception de la philosophie comme manière de vivre, on se réfère à notre étude : Georgiou, A. (2014), « Philosophie comme manière de vivre et exercices spirituels », *Ithaque*, 14, p. 67-91.

Ainsi, cette étude entreprend de repérer les nombreuses manifestations de la thématique *ergon-logos* dans les *Mémoires* et, en les regroupant selon leur thème, de faire ressortir la signification de la conciliation *ergon-logos* dans la philosophie socratique de Xénophon. Pour cela, nous avons adopté, au niveau de la méthodologie, la méthode de l'exégèse simple, qui consiste à tenter d'expliquer le texte des *Mémoires* en lui-même et pour lui-même, en considérant la structure et le plan de l'ouvrage, son intention, de même que les nombreux rappels intertextuels que l'on retrouve et qui permettent de clarifier et de résoudre un grand nombre de problèmes d'interprétation⁴. L'exégèse simple est l'une des méthodes mises de l'avant par les interprètes qui, délaissant l'insoluble question méthodologique du Socrate historique ayant mené au discrédit des écrits socratiques de Xénophon au XIX^e siècle, travaillent à réhabiliter la valeur philosophique des écrits de Xénophon⁵.

Conformément à ce choix méthodologique axé sur l'analyse textuelle, nous avons décidé de ne pas multiplier outre mesure les références à la littérature secondaire afin de nous donner le temps et l'espace pour examiner de plus près et nous confronter au texte même des *Mémoires*, d'autant plus que les études portant directement sur le thème de la conciliation *ergon-logos* dans les *Mémoires* de Xénophon sont lacunaires⁶. Nous avons néanmoins tâché de consulter quelques études pertinentes lorsque l'exégèse de certains passages plus difficiles l'exigeait et qu'une explication par des rapprochements avec d'autres passages des *Mémoires* n'était pas envisageable.

⁴ Sur cette méthode exégétique, voir Dorion (2013), *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, p. 46-47.

⁵ Pour les tenants et aboutissants de la question du Socrate historique et pour les raisons de son délaissement en faveur de la réhabilitation de tous les témoignages sur Socrate, on se rapporte aux études suivantes : Dorion (2000), « Introduction », in *Xénophon. Mémoires. Introduction générale et livre I*, Paris, Les Belles Lettres, p. vii-cxviii ; Dorion (2013), « À l'origine de la question socratique et de la critique du témoignage de Xénophon : l'étude de Schleiermacher sur Socrate », in *L'autre Socrate*, p. 1-16 ; Dorion (2013), « Impasse et déclin de la question socratique », in *L'autre Socrate*, p. 27-49.

⁶ Nous n'avons repéré qu'une seule étude qui consacre quelques pages directement sur la thématique *ergon-logos* chez Xénophon, dans un chapitre plus large qui examine l'histoire linguistique et les implications morales de cette locution. Voir H. Wayne Merritt (1985). *'In Word and Deed': A Contribution to the Understanding of Moral Integrity in Paul* (thèse de doctorat), Emory University, 347p.

INTRODUCTION

Entreprendre la lecture des *Mémorables* en utilisant la thématique de l'*ergon-logos* comme filtre ou comme concept clé nous confronte à une situation particulière. La difficulté ne relève pas de la rareté de cette thématique, mais au contraire de son abondance, voire même de son omniprésence. Le défi que pose cette situation et auquel tente de répondre cette étude est de comprendre et d'expliquer cette présence si prononcée de la thématique *ergon-logos*. La distinction *ergon-logos* est-elle à ce point un lieu commun de la littérature classique¹ qu'il n'y a pas lieu de s'étonner de sa présence si prononcée dans les *Mémorables* ? Ou bien l'usage de cette thématique chez Xénophon, notamment en référence au personnage de Socrate, est-il au contraire porteur d'une signification philosophique particulière qu'il faut dénicher et décortiquer ? La question est loin d'être banale, puisque l'on retrouve en effet plusieurs occurrences de cette expression qui ont tout l'air d'un usage commun, sans aucune signification particulière immédiatement décelable. Par exemple, en I 1, 14 Xénophon emploie l'expression *ergon-logos* de façon anodine pour caractériser la folie :

Parmi les fous, en effet, certains ne redoutent même pas ce qui est redoutable, d'autres ont peur même de ce qui n'est pas épouvantable ; certains ne semblent pas avoir honte de dire ou de faire quoi que ce soit, pas même au milieu d'une foule (τοῖς μὲν οὐδ' ἐν ὄχλῳ δοκεῖν αἰσχρὸν εἶναι λέγειν ἢ ποιεῖν ὅτιοῦν), d'autres sont d'avis qu'il ne faut même pas sortir parmi les hommes [...]².

De même, à la fin d'un entretien où Socrate agit à titre d'entremetteur pour lier d'amitié Hermogène et Diodore, Xénophon utilise l'expression *ergon-logos* d'une manière qui semble être tout à fait usuelle :

Ainsi donc Diodore alla trouver Hermogène et il n'eut pas à déboursier beaucoup pour s'en faire un ami, dont la tâche était de chercher ce qu'il pourrait dire ou faire pour

¹ Pour un bref survol de l'histoire de la thématique *ergon-logos*, cf. Parry, « A Brief History of the λόγος/ἔργον Distinction », in *Logos and Ergon in Thucydides*, New York, Arno Press, p. 15-21. Selon Parry, on retrouve cette thématique dans tous les genres littéraires, que ce soit dans la culture poétique, par exemple chez Homère ou les autres poètes, dans la culture populaire, par exemple chez Solon ou les auteurs comiques, ou encore dans les écrits philosophiques, des présocratiques jusqu'à Platon. Ces trois sphères de la littérature représentent selon Parry trois tendances de l'usage de la distinction *ergon-logos*. Pour les poètes, la distinction n'est que formelle, puisque l'expérience humaine se véhicule autant dans le *logos* que dans l'*ergon* ; pour les auteurs populaires c'est l'*ergon* qui a une réalité supérieure au *logos* ; enfin pour les philosophes ce serait, à l'inverse, le *logos* qui représente le réel ontologique, l'*ergon* étant réduit au statut d'image ou d'apparence du monde sensible. Or, comme nous aurons l'occasion de le vérifier tout au long de cette étude, dans les *Mémorables* de Xénophon la distinction *ergon-logos* ne désigne pas tant une opposition qu'un effort de conciliation.

² *Mém.* I 1, 14. Pour la traduction et le texte grec des *Mémorables* nous utilisons l'édition des Belles Lettres préparée en trois volumes par L.-A. Dorion et M. Bandini (2000-2011).

servir et contenter Diodore (ὅς ἔργον εἶχε σκοπεῖν ὅ τι ἂν ἢ λέγων ἢ πράττων ὠφελοῖη τε καὶ εὐφραίνοι Διόδωρον)³.

Enfin, dans un entretien où Socrate reproche à son fils Lamproklès d'être ingrat envers sa mère, elle qui a dû endurer de nombreuses peines et faire de multiples sacrifices pour l'élever, celui-ci répond en sa défense : « – Mais, objecta-t-il, je ne lui ai jamais rien dit, ni rien fait (οὐτ' εἶπα οὐτ' ἐποίησα), dont elle ait eu à rougir⁴ ». Et quelques lignes plus haut dans ce même passage, on retrouve encore une occurrence qui semble banale : « – Et toi, répondit Socrate, as-tu idée de la somme de pénibles ennuis que tu lui as causés depuis ton enfance, le jour comme la nuit, en manifestant ta mauvaise humeur par des cris et des gestes (καὶ τῇ φωνῇ καὶ τοῖς ἔργοις)⁵ ». À première vue, l'expression *ergon-logos* dans plusieurs passages des *Mémorables* ne semble donc pas avoir de signification particulière, outre le sens tout à fait usuel qu'elle suggère.

Par contre, de nombreuses manifestations de la thématique *ergon-logos* ne sont pas dépourvues de signification philosophique. En fait, comme nous le défendrons dans cette étude, elles témoignent au contraire du rôle central que joue la conciliation *ergon-logos* dans la philosophie socratique de Xénophon. Très tôt dans les *Mémorables*, Xénophon explique que l'intention qui préside à son ouvrage est de montrer en quoi Socrate fut utile à ses compagnons, en acte et en parole⁶. S'il est vrai que la conciliation *ergon-logos* est centrale pour les *Mémorables*, il importe encore d'en mesurer l'importance et d'en déterminer la modalité.

Pour y parvenir, il convient de relever et d'analyser les passages où se manifeste la conciliation *ergon-logos*, en les regroupant suivant leur thématique afin de rendre l'analyse et la présentation des résultats plus cohérente. En abordant en premier lieu les manifestations de la conciliation *ergon-logos* dans la démonstration du caractère éminemment vertueux de Socrate, nous constaterons notamment que la philosophie morale de Xénophon est à la fois intellectualiste et ascétique et qu'elle accorde une valeur considérable à la fréquentation d'un maître et à l'imitation d'un modèle de vertu. L'examen des occurrences relatives à la conception de l'amitié révélera ensuite que la conciliation *ergon-logos* est doublement une condition de l'amitié. Enfin, les considérations sur la technique permettront de voir au moyen du concept d'imposture que les principes moraux préconisés par la philosophie socratique de Xénophon

³ *Mém.* II 10, 6.

⁴ *Mém.* II 2, 8.

⁵ *Mém.* II 2, 8.

⁶ Cf. *Mém.* I 3, 1, cité plus bas.

valent également pour les domaines techniques, dont la compétence politique figure au premier plan. Le plan de cette étude se justifie et s'inspire dans une certaine mesure du plan des *Mémorables*, dont la structure est organisée autour du thème unifiant de l'utilité de Socrate qui se déploie de manière progressive, allant du privé au public par cercles concentriques, c'est-à-dire de l'utilité de Socrate envers soi-même, à l'utilité de Socrate envers ses amis, et puis à l'utilité de Socrate envers ses concitoyens et la cité tout entière⁷.

Notons toutefois, à titre d'avertissement, que les occurrences de la thématique *ergon-logos* ne sont pas nécessairement tout aussi explicites les unes que les autres. C'est pourquoi, sur le plan méthodologique, il ne faut pas limiter notre étude à une analyse de l'« *ergon-logos* » en tant qu'expression figée, mais il faut plutôt tenir compte non seulement du champ lexical mais aussi du champ conceptuel de ce thème. Par exemple, on retrouve souvent l'expression « tel qu'il était (οἷος ἦν)⁸ » qui fait partie du champ conceptuel de l'*ergon* dans la mesure où elle donne une indication sur le caractère de Socrate ou sur sa façon de vivre. On retrouve aussi l'idée que c'est par son exemple⁹ et par sa fréquentation¹⁰ que Socrate transmettait sa vertu, notions qu'il faut aussi tenir comme des variantes conceptuelles de l'*ergon*.

La dimension du *logos* est, quant à elle, à la fois plus claire et plus problématique, et mérite donc que l'on s'y attarde un peu plus longuement dans la première section de notre étude. Elle est plus claire dans la mesure où Xénophon fournit une indication supplémentaire qui précise par quel type de *logos* Socrate rendait ses compagnons meilleurs, mais elle est aussi plus problématique dans la mesure où cette indication supplémentaire que fournit Xénophon semble être en contradiction avec le passage qui conclut les *Mémorables*, soulevant ainsi un enjeu philosophique de taille concernant le statut du *logos*. Par contre, nous montrerons que cette apparente contradiction et le problème qui en découle ne font que renforcer en réalité l'intérêt et l'importance de la conciliation *ergon-logos*.

⁷ Sur l'utilité de Socrate comme thème unifiant et structurant l'ensemble des *Mémorables*, cf. la section « Unité et plan des *Mémorables* » dans Dorion (2000), *Xénophon : Mémorables, tome I : Introduction générale et livre I*, Paris, Les Belles Lettres, p. clxxxiii-ccxl.

⁸ Cf. à titre d'exemple *Mém.* I 3, 1.

⁹ Cf. à titre d'exemple *Mém.* I 2, 17-18.

¹⁰ Cf. à titre d'exemple *Mém.* IV 1, 1.

CHAPITRE 1 : LA PLACE DE LA CONCILIATION *ERGON-LOGOS* DANS L'INTENTION GLOBALE DES *MÉMORABLES*

1.1 La conciliation *ergon-logos* et le motif apologétique de l'utilité

L'intention des *Mémorables* est annoncée on ne peut plus clairement par Xénophon dans la phrase liminaire du troisième chapitre du livre I, où il explique que l'objectif de son projet est de faire la démonstration de l'utilité fondamentale de Socrate qui émane tant de ses actes et de son exemple que de ses entretiens :

Comment il [*scil.* Socrate] m'a paru être utile à ses compagnons (οἷς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς ζυγόντας), d'une part en acte en se montrant tel qu'il était (τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν), d'autre part par sa conversation (τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος), c'est ce que je vais rapporter en exposant tout ce dont je me souviendrai à ce sujet¹¹.

Ce passage est absolument crucial pour deux raisons. Premièrement, on trouve ici une explication du titre des *Mémorables*, confirmant ainsi que nous sommes véritablement en présence d'une indication concernant l'intention ou la motivation qui préside au projet de Xénophon¹². Celui-ci affirme qu'il exposera « tout ce dont je me souviendrai à ce sujet (τούτων δὴ γράψω ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω) », donnant ainsi le titre des *Mémorables* (Ἀπομνημονεύματα) à partir de ce projet de se *souvenir* (διαμνημονεύσω) de la vie de Socrate¹³. Plus loin Xénophon évoque à nouveau l'idée de se souvenir de Socrate, en insistant sur l'utilité que l'on peut tirer du souvenir : « [...] d'ailleurs son souvenir même (τὸ ἐκείνου μεμνηῆσθαι), lorsqu'il n'était pas là, n'était pas d'une faible utilité pour ceux qui avaient coutume de le fréquenter et qui l'approuvaient¹⁴ ». Et on retrouve encore cette idée que le souvenir peut être utile pour rendre meilleur dans un autre passage des *Mémorables* où Socrate explique que le souvenir des exploits et de la vertu des ancêtres peut faire renaître le désir de l'excellence et de l'honneur¹⁵. Tous ces passages pointent vers une véritable conviction chez Xénophon quant au rôle du souvenir, à savoir que le souvenir peut servir de modèle de vertu, en l'absence d'un maître vivant, par lequel on peut devenir meilleur. L'idée est qu'il suffit de fréquenter un bon

¹¹ *Mém.* I 3, 1.

¹² Certains ont attribué à ce passage le caractère d'un plan, mais comme le montre Dorion c'est l'intention des *Mémorables* plutôt que leur structure qui est ici indiquée. Cf. Dorion (2000), p. cxcvii-cxcviii et p. ccxviii, n. 1, ainsi que Dorion (2013), *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, p. 65, n. 43.

¹³ Cf. Dorion (2000), p. clxxxv et p. 27, n. 185.

¹⁴ *Mém.* IV 1, 1.

¹⁵ Cf. *Mém.* III 5, 3 ; III 5, 7-12.

modèle pour devenir soi-même vertueux, que ce soit un maître qui exemplifie la vertu, tel Socrate, ou le souvenir d'un maître, par exemple par le biais d'un récit, les *Mémorables*¹⁶. Ainsi, Xénophon nous dit en quelque sorte, à nous lecteurs modernes, que nous aussi nous pouvons encore tirer profit de Socrate pour devenir meilleurs, en le fréquentant par ses souvenirs, et donc que Socrate n'a pas fini d'être utile.

Deuxièmement, le passage I 3, 1 est d'une importance fondamentale car en plus de rattacher la thématique de la conciliation *ergon-logos* à l'intention globale des *Mémorables*, il l'associe aussi de près au thème de l'utilité de Socrate, qui est sans aucun doute le thème le plus central dans les *Mémorables* dans la mesure où il unifie sous un objectif commun l'ensemble des entretiens rapportés par Xénophon¹⁷. Xénophon veut essentiellement montrer, dans l'ensemble des *Mémorables*, que loin d'avoir exercé une influence funeste sur la cité et sur ses concitoyens, Socrate fut au contraire le plus utile pour rendre meilleurs ceux qui le fréquentaient, aussi bien par ses actes et sa façon d'être que par ses entretiens¹⁸. Le thème de l'utilité de Socrate est donc ce qui porte le motif apologétique d'un bout à l'autre des *Mémorables* et qui permet de reconstituer autant que faire se peut le plan et l'unité de l'ouvrage. Ce plan prend comme fil conducteur l'utilité de Socrate – elle-même fondée sur la maîtrise de soi¹⁹ – et montre comment elle se déploie de manière progressive, allant du privé au public par cercles concentriques, c'est-

¹⁶ Sur le rôle et l'utilité du souvenir d'un modèle, cf. Dorion (2011a), *Xénophon : Mémorables, tome II, 1^{re} partie : Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres, p. 73, n. 8.

¹⁷ Sur l'utilité de Socrate comme thème central des *Mémorables*, cf. Dorion (2000), p. clxxxv : « Cette utilité fondamentale de Socrate, c'est le thème commun à l'ensemble de la quarantaine d'entretiens qui composent la deuxième partie des *Mémorables*. Même si l'utilité est parfois discutée pour elle-même, les entretiens ont plutôt pour but de montrer, à l'occasion de discussions sur différents sujets, à quel point Socrate était utile à son interlocuteur et/ou aux auditeurs des entretiens ». Cf. aussi Dorion (2000), p. 27, n. 183, qui énumère plus d'une vingtaine de passages portant sur l'utilité : « [...] L'utilité de Socrate, qui avait déjà été soulignée à quelques reprises (cf. I 1, 4 ; I 2, 2 ; I 2, 60-61), sera désormais soulignée avec insistance (cf. I 4, 1 ; I 5, 1 ; I 6, 14 ; 15 ; I 7, 1 ; 5 ; II 1, 1 ; II 4, 1 ; II 5, 1 ; II 6, 1 ; II 7, 1 ; III 1, 1 ; III 6, 1 ; III 8, 1 ; III 10, 1 ; IV 1, 1 ; IV 3, 1 et 18 ; IV 4, 1 ; IV 4, 25 ; IV 5, 1 ; IV 6, 1 ; IV 7, 1 ; IV 8, 7 ; IV 8, 10-11 [...]) ».

¹⁸ Nous souscrivons à la position défendue par Dorion suivant laquelle l'apologie de Socrate ne se limite pas aux deux premiers chapitres des *Mémorables* (I 1 – I 2), mais que l'ensemble des entretiens rapportés dans les *Mémorables* se situent dans cette même visée apologétique qui cherche à défendre la mémoire de Socrate face aux accusations. Suivant cette interprétation, la défense de Socrate se ferait en deux temps : une première section (I 1 – I 2) négative qui dément les accusations portées contre Socrate, et une deuxième section qui comprend l'ensemble des entretiens rapportés dans les *Mémorables* et qui contredit de manière positive les accusations portées contre Socrate en illustrant l'utilité fondamentale de celui-ci. Cf. Dorion (2000), p. clxxxvi-clxxxviii et p. cxviii-cxxiii.

¹⁹ Pour cette idée que l'utilité qui constitue le fil conducteur des *Mémorables* est elle-même fondée sur l'*enkrateia*, cf. Dorion (2000), p. ccxv-ccxxi, et surtout p. ccxvii : « Entre l'utilité à soi-même et l'utilité à la cité, en passant par l'utilité à l'égard de ses proches et de ses amis, il n'y a pas solution de continuité, puisque ce sont là autant de manifestations d'une seule et même disposition, l'*enkrateia* ».

à-dire de l'utilité de Socrate envers soi-même et sa famille, à son utilité envers ses compagnons, et finalement envers ses concitoyens et la cité tout entière²⁰.

Étant donné l'amplitude et la portée du thème de l'utilité qui, finalement, transparait dans tous les entretiens, il est difficile et incommode d'essayer de le circonscrire et de le présenter pour lui-même, en le séparant de ce sur quoi porte cette utilité : on est toujours utile à quelque chose. En effet, rares sont les passages où Xénophon discute de l'utilité en elle-même²¹. Le plus souvent, Xénophon rapporte l'utilité de Socrate à rendre ses compagnons plus vertueux ou à les exhorter à la maîtrise de soi, à la piété, à la justice, ou à l'application, l'utilité de Socrate pour donner des conseils à ses amis et à ses compatriotes, etc. Ainsi, il nous semble plus naturel de s'en tenir à un rapide survol du thème de l'utilité en général, et de le laisser transparaitre par lui-même dans les chapitres subséquents de cette étude, plutôt que de déborder ici de façon précoce sur les thèmes de ces sections.

Contentons-nous donc de justifier l'association que nous avons établie plus tôt entre le thème de l'utilité et celui de la conciliation *ergon-logos*. En plus de I 3, 1, plusieurs autres passages lient explicitement le thème de l'utilité et celui de la conciliation *ergon-logos*²². Par exemple, en I 2, 59, Xénophon rapporte la conviction de Socrate selon laquelle il faut être utile en parole et en acte : « Il [Socrate] disait plutôt que ceux qui ne sont utiles ni en paroles ni en acte (τοὺς μήτε λόγῳ μήτ' ἔργῳ ὠφελίμους ὄντας), et qui sont incapables, en cas de besoin, de prêter main forte à l'armée, à la cité ou au peuple, doivent à tout prix être réprimés [...] ». D'autres passages que nous commentons plus loin rapportent comment Socrate lui-même était utile en acte et en parole. En IV 3, 18 Xénophon nous dit que « [c]'est par ce genre de discours et par sa mise en pratique (τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν) qu'il [Socrate] rendait ses compagnons à la fois plus pieux et plus modérés ». Même chose en IV 4, 25, mais eu égard à la justice cette fois-ci. Enfin, en IV 5, 1, Xénophon insiste sur le fait que non seulement Socrate exhortait-il ses compagnons à la maîtrise de soi, mais qu'il se montrait lui-même en exemple.

L'intérêt de traiter du lien entre le motif apologétique de l'utilité et la conciliation *ergon-logos* chez Socrate à ce stade initial de notre étude, avant d'aborder la manière dont la

²⁰ Pour le détail de cette interprétation, on peut lire la section « Unité et plan des *Mémorables* » que Dorion y consacre dans son *Introduction*. Voir Dorion (2000), p. clxxxiii-cxxl.

²¹ Cf. Dorion (2000), p. clxxxv-clxxxvi.

²² Cf. par exemple *Mém.* I 2, 17-18 ; II 6, 14 ; IV 3, 18 ; IV 4, 1 ; IV 4, 25 ; IV 5, 1.

conciliation *ergon-logos* se rattache à quelques-uns des principaux thèmes des *Mémoires*, c'est qu'il nous permet de distinguer deux manières différentes, ou deux niveaux différents, suivant lesquelles le thème de la conciliation *ergon-logos* se manifeste chez Socrate²³. D'une part, il y a la conciliation *ergon-logos* dans sa manifestation intérieure, chez le personnage de Socrate lui-même, dans sa personne intérieure pour ainsi dire. On peut voir ce premier niveau dans la présentation des vertus de Socrate, lorsque Xénophon explique que Socrate faisait preuve de telle ou telle vertu en acte et en parole. Autrement dit, cette manifestation intérieure de la conciliation *ergon-logos* se traduit chez Socrate par une vie en conformité avec ce que l'on pourrait appeler son *logos* intérieur, c'est-à-dire sa pensée, sa vision du monde ou ses convictions philosophiques, par exemple sa conception de la vertu. D'autre part, il y a la conciliation *ergon-logos* dans ce que l'on pourrait appeler sa manifestation extérieure et qui a trait aux relations de Socrate avec autrui, à la manière dont Socrate se comportait et dialoguait avec ses proches, ses compagnons et ses concitoyens. Or, tous les passages qui indiquent comment Socrate était utile en acte et en parole, par exemple pour exhorter à la vertu, ou pour rendre ses compagnons meilleurs, pour leur enseigner ceci ou cela, ou pour leur montrer leur propre utilité, bref tous les passages qui montrent l'utilité de Socrate sous le prisme de la conciliation *ergon-logos* sont autant d'illustrations de cette manifestation extérieure de la conciliation *ergon-logos*. Autrement dit, ce second niveau de la conciliation *ergon-logos*, c'est la manière dont Socrate exerçait sa vertu pour se rendre utile aux autres, ou encore la manière dont il propageait ses vertus et ses biens aux autres, d'où son utilité. Ainsi, cette manifestation extérieure de la conciliation *ergon-logos* permet de voir encore mieux en quoi ce thème est associé de près à celui de l'utilité. Loin de s'exclure l'un l'autre, ces deux niveaux sont complémentaires et se superposent le plus souvent, en ce sens que pour être utile aux autres il faut d'abord s'appliquer et s'exercer à devenir aussi avisé que possible et à acquérir soi-même la vertu ou une certaine compétence. C'est d'ailleurs sur cette idée que se fonde la conception que le Socrate de Xénophon se fait de l'amitié, comme nous le verrons au troisième chapitre.

²³ Cette distinction n'apparaît pas clairement dans le texte même de Xénophon. C'est nous qui faisons cette distinction afin de mieux illustrer les différentes dimensions du thème qui nous intéresse. En ce sens, ce serait une tâche trop artificielle que d'essayer de regrouper et d'organiser les passages des *Mémoires* qui ont trait à la conciliation *ergon-logos* selon cette distinction entre une manifestation intérieure et une manifestation extérieure. Seulement, cette distinction nous paraît pertinente dans la mesure où elle permet de montrer que, bien que les deux niveaux de manifestation se superposent et se confondent très souvent, le thème de la conciliation *ergon-logos* n'est pas unidimensionnel.

L'intention des *Mémorables* – telle qu'affirmée en I 3, 1 – sera évoquée à nouveau dans deux autres passages : d'abord en I 4, 1 où Xénophon apporte une précision importante quant à la dimension du *logos*, et finalement en IV 8, 11 où il récapitule son projet en soulignant en guise de rappel ultime la façon de vivre exemplaire de Socrate ainsi que l'intérêt de ses entretiens afin de conclure sur l'utilité fondamentale de celui-ci. Tourignons-nous maintenant vers ces deux autres passages qui permettent, au final, de renforcer l'importance du thème de la conciliation *ergon-logos* au sein du projet apologétique des *Mémorables*.

1.2 Contradiction entre I 4, 1 et IV 8, 11 ? Un enjeu philosophique concernant le statut du *logos* et l'issue des *Mémorables*

Dans un passage qui complète l'affirmation de I 3, 1²⁴, et qui a donc lui aussi une valeur programmatique qui s'étend à l'ensemble des entretiens rapportés dans les *Mémorables*²⁵, Xénophon offre une précision sur le genre de discours par lequel Socrate rendait ses compagnons meilleurs :

Mais si certains croient, en le conjecturant d'après ce que d'aucuns écrivent et disent à son sujet, que Socrate fut excellent pour exhorter (*προτρέψασθαι*) les hommes à la vertu, mais qu'il n'était pas en mesure de les y conduire (*προαγαγεῖν*), qu'ils examinent, après avoir considéré non seulement les questions et les réfutations auxquelles il soumettait, pour les corriger, ceux qui s'imaginaient tout connaître (*ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν*), mais aussi les propos qu'il tenait jour

²⁴ Il est important d'insister ici sur le fait que ce passage (I 4, 1) complète l'intention affirmée en I 3, 1, mais ne la remplace pas. En effet, en I 3, 1, Xénophon affirme qu'il va montrer comment Socrate était utile à ses compagnons en acte et en parole. En I 4, 1, Xénophon ne récuse pas la dimension de l'*ergon* pour privilégier celle du *logos*, mais il veut préciser par quel genre de *logos* Socrate rendait ses compagnons meilleurs, et donc par quel genre de *logos* il était utile. On voit donc que I 3, 1 et I 4, 1 se complètent l'un l'autre. Cf. Dorion (2000), p. 33, n. 229.

²⁵ Cf. Dorion (2000), p. cxci-cxcviii qui explique pourquoi I 4, 1 doit lui aussi avoir une portée qui s'étend à l'ensemble des entretiens : « I 4, 1 a un statut analogue à celui de I 3, 1 : placés tous deux au début de la deuxième partie des *Mémorables*, le premier passage (I 3, 1) a pour fonction d'énoncer l'intention générale de cette deuxième partie – mettre en lumière l'utilité de Socrate –, alors que le rôle du second (I 4, 1) est plutôt de préciser sous quelle forme se manifeste cette utilité de Socrate. Xénophon affirme, en I 3, 1, que Socrate était utile en acte et en paroles [...], mais il ne précise pas davantage en quoi consiste cette utilité qui s'exerce par l'intermédiaire du *διαλέγεσθαι*. S'agit-il d'entretiens dialectiques au sens strict, c'est-à-dire réfutatifs ? S'agit-il plutôt de conversations où Socrate livre un enseignement et donne des conseils à ses interlocuteurs ? C'est précisément le but de I 4, 1 d'apporter des précisions supplémentaires à cet égard. Socrate était éminemment utile, en ce qu'il rendait ses interlocuteurs meilleurs (I 4, 1) – ce que I 3, 1 ne précisait pas –, et cette utilité était le résultat concret des entretiens didactiques, plutôt que réfutatifs, que Socrate avait avec ses compagnons. Il y a donc, comme on peut le constater, une profonde complémentarité entre I 3, 1 et I 4, 1, de sorte que la portée du second passage ne peut être plus restreinte que celle du premier. Comment pourrait-il en être autrement ? Si le but de Xénophon est de montrer l'utilité de Socrate (I 3, 1), et que cette utilité ne se bornait pas, ainsi que le prétendaient de mauvaises langues, à exhorter à la vertu, sans être capable d'y conduire, il est obligé que I 3, 1 et I 4, 1 aient la même portée, et que celle-ci s'étende à l'ensemble des *Mémorables* ». Cf. aussi Dorion (2000), p. cxliii-cxliv.

après jour à ceux qui partageaient sa vie (ἂ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι), s'il était en mesure de rendre ses compagnons meilleurs²⁶.

Bien que son interprétation ne fasse pas consensus²⁷, ce passage cherche à répondre à ceux qui reprochaient à Socrate de s'en tenir à l'exhortation et d'être impuissant à rendre les hommes plus vertueux. Contre ce reproche, Xénophon se donne comme mandat de montrer que Socrate n'était pas impuissant à rendre vertueux, puisque c'est justement ce qu'il faisait par ses entretiens quotidiens. Ainsi, les détracteurs Socrate n'auraient considéré que les réfutations que Socrate administrait, pour les corriger, à ceux qui croyaient tout savoir, réfutations par lesquelles Socrate était excellent pour exhorter à la vertu, mais impuissant pour y conduire. Xénophon invite donc les détracteurs de Socrate à examiner également ses entretiens quotidiens, pour voir comment il rendait effectivement ses compagnons meilleurs. Xénophon distingue ici deux types de discours qui ont chacun une fonction différente et qui s'adressent à des personnes différentes. Il y a d'une part les réfutations auxquelles Socrate soumettait ceux qui croyaient tout savoir, rarissimes dans les *Mémorables*²⁸, et qui avaient comme fonction de corriger et d'exhorter. Il y a d'autre part les entretiens quotidiens, ou les entretiens didactiques, au moyen desquels Socrate rendait effectivement meilleurs ceux qui le fréquentaient, et qui constituent la grande majorité des entretiens rapportés dans les *Mémorables*²⁹.

Selon Dorion, l'enjeu herméneutique de ce passage est considérable, car c'est le statut de l'*elenchos* dans les *Mémorables* qui en dépend. L'*elenchos* socratique, pour Xénophon, est-il en mesure de rendre vertueux, c'est-à-dire est-il une étape nécessaire pour mener à la vertu comme c'est le cas chez Platon³⁰, ou bien peut-on se passer de l'*elenchos* qui, finalement, est impuissant à rendre vertueux³¹ ? Nous souscrivons ici à la position qui voit dans ce passage une

²⁶ *Mém.* I 4, 1.

²⁷ Cf. Dorion (2000), p. cxxvii-cxxviii. Certains commentateurs croient que Xénophon distingue ici trois types de discours : les discours protreptiques, les arguments réfutatifs, et les entretiens quotidiens. D'autres soutiennent que Xénophon ne distingue que deux types de discours : les discours réfutatifs/exhortatifs, et les discours didactiques. Nous partageons ici la position de ceux qui en voient seulement deux, pour des raisons que l'on évoquera plus bas.

²⁸ Selon Dorion, il n'y aurait dans les *Mémorables* que deux exemples d'*elenchoi* dialectiques à proprement parler, dont un seul est mené par Socrate, au chapitre IV 2. L'autre exemple d'*elenchos* que rapporte Xénophon en I 2, 40-46 est mis au compte d'Alcibiade qui entreprend de réfuter Périclès. Cf. Dorion (2000), p. clix, n. 4.

²⁹ On a l'embaras du choix lorsqu'il s'agit de donner des exemples de passages qui réitèrent l'intention affirmée en I 4, 1 et qui montrent que les entretiens didactiques de Socrate permettaient de rendre meilleur. Voir, par exemple, *Mém.* I 4, 19 ; I 5, 1 ; I 6, 14 ; I 7, 1 ; I 7, 5 ; II 1, 1 ; IV 3, 18 ; IV 4, 25.

³⁰ Cf. Dorion (2000), p. clxxx-clxxxii.

³¹ Si I 4, 1 n'évoque que deux types de discours (arguments réfutatifs et entretiens quotidiens), alors l'*elenchos* est impuissant à dépasser le stade de l'exhortation. S'il y a trois types de discours (discours protreptiques, arguments réfutatifs, et entretiens quotidiens), alors l'*elenchos* peut très bien rendre vertueux, au même titre que les entretiens

distinction entre deux types de discours, plutôt que trois, et donc nous reconnaissons pleinement que l'*elenchos*, pour Xénophon, est impuissant à dépasser le stade de l'exhortation et à rendre effectivement vertueux³². Cette interprétation nous paraît plus cohérente dans la mesure où Xénophon évoque une fonction et un destinataire qui sont propres à chaque type de discours, comme nous l'avons expliqué plus haut. Mais surtout, la phrase en I 4, 1 est structurée de manière à faire ressortir la symétrie et la correspondance entre deux contrastes : d'une part il y a une opposition entre la capacité à exhorter à la vertu, et la capacité à rendre vertueux ; d'autre part il y a une opposition entre les discours réfutatifs qui ont comme fonction de corriger, et les entretiens quotidiens par lesquels Socrate rendait meilleurs ses compagnons. Il y a une symétrie entre ces deux contrastes, c'est-à-dire que l'exhortation ou l'impuissance à rendre vertueux correspond aux discours réfutatifs, alors que la capacité de rendre vertueux correspond aux entretiens quotidiens³³.

Cette distinction entre les arguments réfutatifs d'une part et les entretiens didactiques d'autre part est illustrée à merveille par un passage du livre IV qui assure la transition entre la réfutation d'Euthydème (IV 2) et l'éducation de celui-ci par Socrate (IV 3, 5, 6)³⁴. Xénophon commence, en IV 2, 1, en présentant Euthydème comme un jeune qui aspire à la politique et qui croit, parce qu'il s'est efforcé de collectionner un grand nombre de livres de poètes et d'hommes sages, qu'il détient déjà un savoir et donc qu'il n'a pas besoin de fréquenter un maître pour s'instruire. Ainsi, imbu de son prétendu savoir, Xénophon présente Euthydème comme le candidat parfait pour subir une réfutation aux mains de Socrate³⁵. Et Socrate procède, dans la

didactiques, puisque ce sont uniquement les discours protreptiques qui sont impuissants à rendre vertueux et qui sont visés par le reproche adressé à Socrate. Cf. Dorion (2000), p. cxxviii.

³² Cf. Dorion (2000), p. cxliii qui explique que Xénophon, en I 4, 1, ne conteste aucunement l'impuissance de l'*elenchos* à rendre vertueux. Ce que conteste Xénophon dans ce passage, c'est la représentation de Socrate d'autres Socratiques qui prétendent que tous les discours de Socrate étaient des réfutations. En ce sens, Xénophon « fait part de sa volonté de rectifier ou de compléter cette représentation » de Socrate, en montrant qu'« il est faux de prétendre que toutes les conversations de Socrate se présentaient sous la forme d'*elenchoi* », et que Socrate tenait donc d'autres types de discours également, à savoir des entretiens quotidiens ou didactiques.

³³ Cf. Dorion (2000), p. cxxiv-cxxxiii où l'on retrouve l'argumentaire complet qui sous-tend cette position.

³⁴ Cf. Dorion (2000), p. clxxvi-clxxx qui explique pourquoi il faut tenir IV 2 comme un *elenchos*, alors que les autres chapitres du livre IV ne doivent pas être considérés comme des *elenchoi* mais plutôt comme des entretiens didactiques.

³⁵ En IV 1, 3-5 et en IV 2, 1, Xénophon distingue trois types d'interlocuteurs qui ont tous un savoir déficient mais qui croient ne pas avoir besoin d'être éduqués. C'est le troisième type d'interlocuteur, celui qu'incarne Euthydème, qui intéresse Socrate, c'est-à-dire celui qui a une bonne nature et ne s'oppose pas à recevoir une éducation, mais qui croit déjà avoir reçu cette éducation. Cf. Dorion (2011b), *Xénophon : Mémoires, tome II, 2^e partie*, Paris, Les Belles Lettres, p. 2, n. 5 et p. 4, n. 2.

suite de l'entretien, à lui administrer toute une série de corrections afin de l'amener à reconnaître son ignorance totale. Ainsi, en IV 2, 18, Euthydème se ravise et demande de revoir son opinion. En IV 2, 19, Euthydème affirme ne plus avoir confiance en ses réponses : « Mais, Socrate, je n'ai plus confiance en mes réponses car j'ai maintenant l'impression qu'il en va autrement pour tous les sujets que nous avons abordés, que ce que je croyais alors ». En IV 2, 21 et IV 2, 23, Euthydème affirme à nouveau qu'il ne sait pas ce qu'il croyait savoir, et il constate que ses efforts passés à amasser des livres ne lui ont, finalement, pas procuré le savoir escompté. En IV 2, 30, Euthydème demande à Socrate de le guider. En IV 2, 36, Euthydème reconnaît à nouveau qu'il a tort dans ce qu'il dit. Finalement, en IV 2, 39, Euthydème cède complètement à la réfutation et affirme son ignorance totale : « Ce qui me force à reconnaître cela aussi c'est évidemment ma médiocrité ; aussi je considère s'il ne vaudrait pas mieux que je garde le silence, car il se pourrait bien que je ne sache rien du tout ». Or, par cette réfutation Socrate ne cherche pas à enseigner à Euthydème quoi que ce soit. Il veut simplement lui faire reconnaître son ignorance réelle et, par voie de conséquence, qu'il a besoin d'un instructeur, lui qui se croyait pourtant savant. Socrate utilise donc la réfutation comme un procédé pour sélectionner un disciple digne de recevoir l'éducation socratique, et pour le mettre dans les bonnes dispositions. La suite du livre IV change complètement de ton et on assiste, dans les chapitres IV 3, 5, et 6, à des entretiens didactiques par lesquels Socrate dispense à Euthydème une formation politique et philosophique en lui enseignant des notions comme la modération et la maîtrise de soi, la piété, la justice, le courage, le bien et le beau, et en l'initiant même à la dialectique³⁶.

On voit clairement la distinction et la transition entre les réfutations et les entretiens didactiques à la fin de IV 2 où Xénophon écrit :

Beaucoup de ceux qui ont subi un tel traitement de la part de Socrate ne l'ont plus jamais approché, ce qui les faisait paraître encore plus sots à ses yeux. Mais Euthydème était d'avis qu'il ne deviendrait pas un homme digne de considération autrement qu'en fréquentant Socrate le plus assidûment possible (οὐκ ἂν ἄλλως ἀνήρ ἀξιόλογος γενέσθαι, εἰ μὴ ὅτι μάλιστα Σωκράτει συνείη). Aussi ne le quittait-il plus, sauf en cas de nécessité. Il imitait aussi certaines de ses pratiques (ἔνια δὲ καὶ ἐμιμῆτο ὃν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν). Lorsque Socrate s'aperçut qu'Euthydème était dans ces dispositions, il ne le tourmenta plus et il lui exposa de la façon la plus simple et la plus claire ce qu'il jugeait indispensable de connaître et essentiel de pratiquer (ἀπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο ἃ τε ἐνόμιζεν εἰδέναι δεῖν καὶ <ἄ> ἐπιτηδεύειν κράτιστα εἶναι)³⁷.

³⁶ Sur le programme éducatif que Socrate propose à Euthydème, cf. Dorion (2000), p. cxc-cxci.

³⁷ *Mém.* IV 2, 40.

Ce traitement tourmentant subi par Euthydème et par beaucoup d'autres correspond à la réfutation telle que mise en œuvre en IV 2, et l'exposition « de la façon la plus simple et la plus claire » correspond aux entretiens didactiques qui suivent la réfutation³⁸. Avant de poursuivre avec l'enjeu soulevé par I 4, 1, permettons-nous de faire quelques remarques concernant une manifestation de la conciliation *ergon-logos* dans ce passage. D'abord, Xénophon confirme qu'Euthydème est bel et bien un disciple digne de recevoir l'enseignement socratique, puisque, contrairement à beaucoup d'autres qui ont subi une telle réfutation et qui n'ont plus jamais fréquenté Socrate, Euthydème est convaincu que c'est seulement en fréquentant Socrate qu'il deviendra meilleur. Ensuite, bien qu'il sert à introduire les entretiens didactiques de Socrate dans lesquels il expose sa pensée « de la façon la plus simple et la plus claire (ἀπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα) », ce passage indique aussi que Socrate inspirait chez Euthydème le désir d'imiter certaines de ses pratiques. Xénophon nous donne ainsi une indication de l'influence bénéfique que peuvent avoir la fréquentation et l'imitation d'un maître qui exemplifie la vertu, influence positive qui s'ajoute à l'enseignement par les discours didactiques. On a donc ici implicitement exprimée la thèse selon laquelle c'est aussi bien par la fréquentation et l'imitation d'un maître (*ergon*) que par les leçons du maître (*logos*) que l'on devient meilleur. La présence de cette thèse de l'harmonie *ergon-logos* ici est d'autant plus confirmée par le *contenu* de ce que Socrate enseignait : Socrate exposait non seulement ce qu'il jugeait indispensable de connaître (ἄ τε ἐνόμιζεν εἰδέναι δεῖν), mais aussi ce qui était essentiel de pratiquer (καὶ <ἄ> ἐπιτηδεύειν κράτιστα εἶναι). L'enseignement de Socrate ne consiste donc pas seulement en un savoir, associé à la dimension du *logos*, mais aussi en une pratique ou un exercice, associé à l'*ergon*. Il ne suffit pas d'apprendre ce qui est jugé indispensable, il faut également le mettre en pratique.

Après cette illustration des deux types de discours évoqués en I 4, 1, revenons à l'enjeu soulevé par ce passage qui, selon nous, est beaucoup plus fondamental et vaste que le statut de l'*elenchos* noté par Dorion. À nos yeux, I 4, 1 soulève un enjeu philosophique de taille qui concerne rien de moins que le statut du *logos* considéré dans son ensemble, c'est-à-dire incluant non seulement les entretiens réfutatifs ou exhortatifs, mais aussi les entretiens quotidiens ou didactiques. Si l'on a reconnu que l'*elenchos* est impuissant à rendre vertueux, les entretiens

³⁸ Cf. Dorion (2011b), p. 19, n. 15. On retrouve cette idée d'exposition claire et simple plus loin en IV 7, 1 : « Il me paraît évident, sur la base de ce que l'on vient de rapporter, que Socrate révélait franchement sa pensée (ἀπλῶς τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο) à ceux qui le fréquentaient ».

quotidiens ou didactiques de Socrate, eux, ont-ils réellement la capacité de dépasser le stade de simple protreptique et de rendre effectivement vertueux ? C'est bien ce que Xénophon affirme en I 4, 1, lorsqu'il nous invite, pour voir comment Socrate rendait ses compagnons plus vertueux, à ne pas limiter notre examen aux discours réfutatifs de Socrate, que Xénophon reconnaît comme impuissants à rendre vertueux, mais à examiner également, et surtout, les entretiens quotidiens de Socrate. Et en effet, ce sont ces entretiens didactiques qui occupent pratiquement la totalité des entretiens rapportés par Xénophon dans les *Mémorables*. Par conséquent, il devrait être possible de conclure, au terme des *Mémorables*, que Socrate rendait effectivement ses compagnons meilleurs par l'intermédiaire de ses entretiens quotidiens, puisque c'est ce que Xénophon vise à montrer depuis le début. Pourquoi alors Xénophon semble-t-il évoquer, en guise de conclusion aux *Mémorables*, uniquement la capacité exhortative de Socrate, sans faire aucune mention de sa capacité à rendre vertueux par ses discours didactiques ? Il semblerait qu'il y ait là une contradiction ou une incohérence chez Xénophon, comme le suggère Dorion :

Il est à tout le moins maladroit de s'en prendre à ceux qui observent que Socrate se bornait à exhorter à la vertu (προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι), alors que c'est précisément là, selon la conclusion des *Mémorables* (καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν, IV 8, 11), l'un des principaux accomplissements de Socrate³⁹.

Or, nous ne sommes pas tout à fait convaincu qu'il y ait ici une contradiction. Si la capacité à exhorter à la vertu est certainement l'un des principaux accomplissements de Socrate, elle est loin d'être le seul. Pour dissiper cette apparente contradiction, il faut examiner de plus près le second passage impliqué en le comparant avec I 4, 1 que nous avons déjà commenté. Au tout dernier paragraphe des *Mémorables*, Xénophon écrit :

[...] il [*scil.* Socrate] était capable, par le discours, de [...] dire et de [...] définir [ces choses] (ικανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα) ; il était aussi capable de mettre les autres à l'épreuve, de réfuter ceux qui étaient dans l'erreur et de les exhorter à la vertu et à l'excellence (ικανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἀμαρτάνοντας ἐλέγξει καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν) [...] ⁴⁰.

La dernière partie de ce passage fait clairement référence à l'habileté de Socrate à réfuter ceux qui se trompaient, pour les corriger et les exhorter à la vertu (ικανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἀμαρτάνοντας ἐλέγξει καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν). Il y a ici une

³⁹ Dorion (2000), p. cxxvi.

⁴⁰ *Mém.* IV 8, 11.

correspondance étroite avec le premier type de discours distingué par Xénophon en I 4, 1, c'est-à-dire le discours réfutatif qui a comme fonction de corriger et d'exhorter ceux qui croient tout savoir. Or, qu'en est-il du second type de discours, à savoir les entretiens quotidiens ou didactiques par lesquels Socrate rendait ses compagnons meilleurs, est-il vraiment absent de ce passage, comme le prétendent ceux qui croient voir ici une incohérence ? Nous ne le croyons pas. En effet, en relisant attentivement ce passage, ce qui précède immédiatement la référence à cette capacité réfutative-exhortative nous semble être très précisément une référence au second type de discours, les entretiens didactiques. Après avoir rappelé, un peu plus tôt en IV 8, 11, à quel point Socrate incarnait des vertus comme la piété, la justice, la maîtrise de soi et la prudence, et à quel point il se suffisait à lui-même pour la connaissance du meilleur et du pire, Xénophon affirme ici que Socrate « était capable, par le discours, de les dire et de les définir [*scil.* les vertus énumérées ainsi que les notions de meilleur/pire] (ικανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα) ». Cette capacité de définir et de parler de ces notions n'est-elle justement pas ce en quoi consistent les entretiens didactiques de Socrate ? La réponse nous paraît claire et nette, puisque les chapitres du livre IV qui suivent la réfutation d'Euthydème, et plus généralement l'ensemble des entretiens rapportés dans les *Mémoires*, sont très précisément des entretiens didactiques qui illustrent cette capacité de Socrate de définir et de discuter de telles notions⁴¹. Ainsi, en IV 3 Socrate discute de la piété ; en IV 4 il discute de la justice et en donne une définition ; en IV 5 il discute de la maîtrise de soi ; en IV 6 Socrate définit toute une série de notions, dont la piété, la justice et le courage ; enfin en IV 7 Socrate explique en quoi consiste l'autarcie. D'ailleurs, la structure et la formulation de la phrase fournit la confirmation nécessaire. Xénophon mentionne deux habiletés ou deux fonctions de Socrate qui ont trait au *logos*, et il emploie exactement la même expression pour introduire chacune d'elles, comme s'il voulait préciser qu'elles allaient de pair. Xénophon écrit que Socrate était d'une part « capable, par le discours, de [...] dire et de [...] définir [ces choses] (ικανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα), et d'autre part qu'il était aussi « capable de mettre les autres à l'épreuve, de réfuter ceux qui étaient dans l'erreur et de les exhorter à la vertu et à l'excellence (ικανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἀμαρτάνοντας ἐλέγχειν καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν) ». Or nous avons déterminé en I 4, 1 que ces fonctions ou capacités sont

⁴¹ Cf. Dorion (2011b), p. 55, n. 8.

chacune le propre d'un type de discours : la fonction exhortative correspond au discours réfutatif, et la fonction didactique correspond à l'entretien quotidien. Donc deux fonctions, deux discours correspondants.

Suivant notre interprétation de ce passage, il n'y a donc pas de contradiction entre I 4, 1 et IV 8, 11. Xénophon nous invite, en I 4, 1, à considérer non seulement les réfutations de Socrate qu'il administrait à ceux qui croyaient tout savoir pour les corriger et les exhorter, mais aussi ses entretiens didactiques par lesquels il rendait ses compagnons vertueux. En IV 8, 11, Xénophon affirme que Socrate était capable non seulement de « dire et de définir ces choses [*scil.* les vertus et les notions énumérées plus haut] », mais il était aussi capable de réfuter et d'exhorter à la vertu ceux qui se trompaient. Le premier passage ouvre le projet en annonçant ce qui sera démontré, le second passage conclut le projet en rappelant ce qui a été démontré. Nous sommes donc convaincu que I 4, 1 et IV 8, 11 sont tout à fait conformes et cohérents, et qu'il n'y a pas de contradiction ici. D'ailleurs, il est peut-être significatif que Xénophon mentionne en premier, dans cette conclusion, la capacité didactique et ensuite la capacité réfutative de Socrate, comme s'il voulait surtout insister sur cette première, conformément à I 4, 1.

Néanmoins, cette contradiction, même si nous avons montré qu'elle n'est qu'apparente, suffit pour semer le doute quant à la capacité réelle des discours didactiques à rendre vertueux, et soulève la question plus générale des limites du *logos*, qui est un enjeu philosophique fondamental. Et ce doute est amplifié par le fait que l'on croise très souvent dans les *Mémoires* le champ lexical de l'exhortation (*προτρέψασθαι*) pour caractériser le résultat des entretiens de Socrate, alors que c'est le champ lexical de ce que nous avons appelé la didactique (*προαγαγεῖν*) qu'il faudrait plutôt trouver si Xénophon tient vraiment à son affirmation de I 4, 1 – dont il est également fait écho en IV 8, 11. En effet, en I 2, 64, Xénophon écrit, en répondant à l'accusation de corruption de la jeunesse portée contre Socrate :

[...] bien loin de corrompre les jeunes gens – ce dont il était accusé par celui qui a intenté un procès –, [Socrate] était connu pour enrayer les désirs funestes qu'entretenaient certains de ces compagnons, et pour les *exhorter* au désir de la vertu la plus belle et la plus généreuse (*τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς* [...]) *προτρέπων ἐπιθυμεῖν* [...]⁴².

⁴² *Mém.* I 2, 64.

De même, en II 1, 1, Xénophon rapporte à nouveau comment Socrate exhortait à la maîtrise de soi par ses discours : « J'avais aussi l'impression que lorsqu'il tenait les propos qui vont suivre, il poussait ses compagnons à exercer un contrôle (τοιάδε διαλεγόμενος προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν) sur leur désir de nourriture, de boisson, de rapports sexuels et de sommeil ». Et à nouveau, en IV 5, 1, on retrouve l'idée que Socrate exhortait ses compagnons à la maîtrise de soi, par ses entretiens : « [...] lorsqu'il s'entretenait avec ses compagnons, il les *exhortait* à la maîtrise de soi plus qu'à tout le reste (ἔπειτα διαλεγόμενος προετρέπετο πάντων μάλιστα τοὺς συνόντας πρὸς ἐγκράτειαν) ». Et puis, en I 3, 5-14, on retrouve encore cette idée de l'exhortation à la maîtrise de soi, cette fois-ci exprimée par les verbes συμβουλεύω (conseiller) au §⁶⁴³ et παραινέω (recommander, conseiller, exhorter) au §⁸⁴⁴, tous les deux très proches du sens du verbe προτρέπω (exhorter). Et on rencontre le verbe παραινέω à nouveau en I 3, 1 lorsque Xénophon explique que Socrate non seulement adoptait lui-même une conduite pieuse en acte et en parole, mais qu'il conseillait également aux autres de faire comme lui :

À l'égard des dieux donc, il est notoire qu'il se comportait, en acte et en parole (φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων), précisément comme la Pythie l'indique à ceux qui l'interrogent sur la conduite à adopter à l'égard des sacrifices, du culte des ancêtres, ou de tout autre rite de ce genre. La Pythie répond en effet qu'une conduite conforme aux lois de la cité est une conduite pieuse, et c'est précisément la conduite que Socrate adoptait et qu'il *conseillait* aux autres (καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρήνει), considérant que ceux qui agissaient autrement étaient présomptueux et vains⁴⁵.

Xénophon nous donne donc l'impression, à partir de passages comme ceux-là, que Socrate se limitait à exhorter à la vertu.

Mais il ne faut tout de même pas exagérer en affirmant que Xénophon est un auteur complètement maladroit dans la mesure où il emploie le vocabulaire de l'exhortation alors qu'il cherche à montrer que Socrate ne s'arrêtait justement pas à l'exhortation, mais qu'il rendait effectivement plus vertueux ses compagnons, puisque Xénophon utilise également, et à de nombreuses reprises, le champ lexical de la didactique ou de la προαγωγή. Ainsi, en I 6, 14, par exemple, Xénophon affirme que Socrate *conduisait* ses auditeurs à un caractère bon et beau : « J'avais l'impression, quand j'écoutais ces paroles, qu'il [*scil.* Socrate] était lui-même

⁴³ « À ceux qui étaient incapables d'en faire autant, il conseillait (συνεβούλευε) d'éviter tout ce qui les pousse à manger lorsqu'ils n'ont pas faim, et à boire lorsqu'ils n'ont pas soif [...] » (*Mém.* I 3, 6).

⁴⁴ « Quant aux plaisirs que procure l'amour des beaux corps, il conseillait (παρήνει) de s'en abstenir résolument, car il n'est pas possible, disait-il, de faire preuve de modération une fois que l'on a touché à de beaux corps » (*Mém.* I 3, 8).

⁴⁵ *Mém.* I 3, 1.

bienheureux et qu'il permettait à ceux qui l'écoutaient d'être des hommes accomplis (ἐπι καλοκάγαθίαν ἄγειν) ». De même, en I 5, 1, Xénophon nous invite à examiner à quel point Socrate permettait à ses compagnons de *progresser* (προυβίβαζε) dans la maîtrise de soi par les propos qu'il tenait⁴⁶. Or, le sens de προυβίβαζειν (progresser) correspond de près à celui de προαγαγεῖν, tel qu'il est utilisé par Xénophon en I 4, 1 pour distinguer un niveau d'influence plus fort que celui de la simple exhortation⁴⁷. En I 4, 19, Xénophon explique qu'« en parlant ainsi, il a, à mon avis, permis à ses compagnons de *s'abstenir* (ποιεῖν ... ἀπέχεσθαι) de ce qui est impie, injuste et honteux, non seulement lorsqu'ils étaient sous le regard des hommes, mais aussi dans la solitude [...] ». Plus loin encore, en II 7, 1, dans un passage programmatique qui donne le plan des chapitres II 7 – II 10⁴⁸ où Socrate dispense à ses compagnons des conseils et enseignements pour les aider à combler leurs difficultés matérielles en cultivant des liens d'amitié mutuellement profitables, Xénophon s'exprime sans ambages et emploie même le verbe *enseigner* (διδάσκων)⁴⁹. Et s'il n'était pas encore suffisamment clair que Socrate n'exhortait pas seulement à la vertu, mais qu'il rendait effectivement plus vertueux, on citerait encore deux passages : IV 3, 18 où Xénophon explique que « c'est par ce genre de discours et par sa mise en pratique qu'il rendait (παρασκευάζεν) ses compagnons à la fois plus pieux et plus modérés » ; et IV 4, 26 où Xénophon affirme que « c'est en tenant ces discours et en les mettant en pratique qu'il rendait (ἐποίει) plus justes ceux qui le fréquentaient ». Les verbes παρασκευάζω (préparer, disposer, rendre) et ποιέω (faire, produire) que Xénophon emploie ici sont tout à fait communs et peuvent prendre plusieurs sens, mais leur sens ici tient clairement de la προαγωγή plutôt que de l'exhortation. Enfin, en I 2, 21, Xénophon attribue aux « leçons du maître » (τῶν διδασκαλικῶν λόγων⁵⁰), qu'il qualifie également de νοητικῶν λόγων⁵¹ – c'est-à-dire de discours aptes à mettre quelque chose dans l'esprit, des discours didactiques – la

⁴⁶ « S'il est vrai que la maîtrise de soi aussi est pour l'homme un bien digne d'être possédé, examinons s'il permettait d'y progresser lorsqu'il tenait ces propos (εἴ τι προυβίβαζε εἰς ταύτην τοιάδε λέγων) » (*Mém.* I 5, 1).

⁴⁷ Cf. Dorion (2000), p. 40, n. 272.

⁴⁸ Cf. Dorion (2011a), p. 46, n. 10 pour l'idée que II 7, 1 est en fait un plan des chapitres qui lui font immédiatement suite (II 7 – II 10).

⁴⁹ « Quand ses amis connaissaient des difficultés, il tâchait de remédier par un conseil à celles qui résultent de l'ignorance, et, dans le cas des difficultés provoquées par le besoin, il enseignait (διδάσκων) à ses amis à pourvoir à leurs besoins mutuels, dans la mesure de leurs moyens » (*Mém.* II 7, 1).

⁵⁰ Littéralement « les discours didactiques » ou « les enseignements des maîtres ».

⁵¹ Littéralement : τίθημι (placer, mettre) et νοῦς (esprit), d'où l'idée de remémorer, de faire naître quelque chose dans l'âme, ou encore d'instruire.

capacité de faire naître des impressions dans l'âme, impressions à partir desquelles l'âme aspire à la modération :

[...] car je vois que ceux qui ne récitent pas les poèmes versifiés ont tôt fait de les oublier, et qu'il en va de même des leçons du maître (τῶν διδασκαλικῶν λόγων) : chez ceux qui les négligent, elles sombrent dans l'oubli. Quand on a oublié les discours propres à exhorter (τῶν νοητικῶν λόγων)⁵², on oublie aussi les impressions grâce auxquelles l'âme aspirait à la modération ; or une fois que l'on a oublié ces impressions, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on oublie aussi la modération⁵³.

Ce passage qui s'apparente à une sorte d'explication gnoséologique semble indiquer le processus par lequel on passe d'un discours didactique à l'actualisation d'une vertu, en l'occurrence la modération. Autrement dit, ce passage pourrait expliquer comment les discours didactiques de Socrate pouvaient se traduire en changement effectif des dispositions de l'âme, et donc comment les discours de Socrate pouvaient rendre meilleurs ceux qui le fréquentaient⁵⁴.

Bref, on ne peut pas conclure que Xénophon se trompe dans ses moyens pour atteindre son objectif – montrer que Socrate ne se limitait pas à l'exhortation mais qu'il rendait meilleurs ses compagnons – puisque le texte des *Mémorables* le montre à plus d'un endroit. Mais il faut se rendre à l'évidence qu'il y a ici un flottement dans les termes employés : Xénophon s'exprime parfois en des termes qui relèvent de l'exhortation, et parfois en des termes qui relèvent de la didactique ou de la προαγωγή. Il y a même certains passages où Xénophon emploie tour à tour les deux lexiques, comme s'il voulait insister sur ce flottement. Ainsi, en I 2, 55, Xénophon écrit :

Ce n'est donc pas pour enseigner (διδάσκων) à enterrer vivant son père, ou à se découper soi-même en morceaux, qu'il tenait ces propos, mais pour montrer (ἐπιδεικνύων) que ce qui est dépourvu de raison ne mérite pas d'être considéré ; il encourageait (παρεκάλει) à s'appliquer à être le plus avisé et le plus utile possible, afin que, si l'on cherche la considération de son père, de son frère, ou de quelqu'un d'autre, l'on ne soit pas

⁵² Il nous semble que la traduction de τῶν νοητικῶν λόγων par « les discours propres à exhorter » sème la confusion dans la mesure où elle introduit ici l'idée de discours exhortatifs, alors qu'il n'est pas du tout clair si c'est à cela que Xénophon fait référence, puisque la phrase précédente fait clairement allusion à des discours didactiques (τῶν διδασκαλικῶν λόγων). Nous reconnaissons toutefois que l'expression τῶν νοητικῶν λόγων n'est pas du tout usuelle et qu'elle présente donc une difficulté de traduction et d'interprétation, et que son sens est peut-être à revoir.

⁵³ *Mém.* I 2, 21.

⁵⁴ Comme le note Dorion (2000), p. 14, n. 101, bien que ce passage (I 2, 21) attribue au *logos* du maître la faculté de faire naître dans l'âme la modération, plus tôt dans ce même chapitre (cf. I 2, 2-4 ; I 2, 17-18), et ailleurs dans les *Mémorables* (cf. IV 5, 1), Xénophon attribue cette même faculté à l'*ergon* du maître également. Ainsi, c'est aussi bien par ses discours (*logos*) que par ses actes et son exemple (*ergon*) que le maître, Socrate, peut rendre meilleur.

négligeant du fait que l'on se fie au lien de parenté, mais que l'on s'efforce d'être utile à ceux dont on cherche la considération⁵⁵.

On a ici d'une part le lexique de l'enseignement (διδάσκων, ἐπιδεικνύων), d'autre part le lexique de l'exhortation (παρακάλει), puisque l'un des sens du verbe παρακαλέω est l'exhortation, l'encouragement, l'invitation à faire quelque chose. Un autre passage où Xénophon emploie les deux expressions se trouve au chapitre I 7, où Xénophon explique comment Socrate détournait ses compagnons de l'imposture⁵⁶. Le chapitre commence, en I 7, 1, avec le lexique de l'exhortation : Socrate détournait ses compagnons de l'imposture (καὶ ἀλαζονείας ἀποτρέπων), et il les exhortait à s'appliquer à la vertu (ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι προέτρεπεν). Et Xénophon poursuit, toujours en I 7, 1, avec le lexique de l'enseignement : « Pour prouver qu'il disait bien la vérité, voici ce qu'il enseignait (ὧδε ἐδίδασκεν) ». On a donc ici, dans un même passage, le lexique de l'exhortation et de la dissuasion, de même que le lexique de l'enseignement. Et à la fin de ce chapitre, en I 7, 5, Xénophon conclut en employant à nouveau le lexique de l'exhortation : « Mon sentiment est que ces discours étaient propres à détourner ses compagnons de l'imposture (καὶ τοῦ ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας τοιαῦτα λέγων) ».

Par ailleurs, une difficulté supplémentaire s'ajoute lorsqu'on tente d'évaluer l'efficacité des discours de Socrate, que ce soit pour exhorter ou pour rendre vertueux. D'abord, contrairement aux quelques passages cités plus haut où Xénophon conclut les entretiens socratiques qu'il rapporte en énonçant quel pourrait être leur effet réel, la plupart des entretiens rapportés donnent souvent le dernier mot à Socrate, de sorte qu'il n'est pas toujours aisé de déterminer si son interlocuteur a réellement bénéficié de l'entretien, ou si, l'ignorant complètement, il poursuit dans son train de vie habituel⁵⁷. De plus, même lorsque Xénophon fournit, en guise de conclusion aux entretiens, une indication supplémentaire sur l'effet des entretiens de Socrate, c'est le plus souvent sur l'effet des entretiens de Socrate sur *les auditeurs*

⁵⁵ *Mém.* I 2, 55.

⁵⁶ On aura l'occasion de développer plus longuement sur l'imposture, notion intéressante qui semble présenter le revers conceptuel de la conciliation *ergon-logos*, dans la dernière section de cette étude, où nous examinons le thème de la conciliation *ergon-logos* dans les domaines techniques.

⁵⁷ Cf. Dorion (2000), p. 39, n. 270 : « Comme c'est le cas pour la plupart des entretiens rapportés dans les *Mémorables*, Xénophon n'indique pas si l'interlocuteur s'est finalement rendu aux arguments de Socrate ». Cf. également Dorion (2000), p. 32, n. 222 : « En fait, si l'on considère l'ensemble des *Mémorables*, on s'aperçoit que Socrate a presque toujours le dernier mot et que la conclusion des entretiens permet rarement de déterminer si son interlocuteur a l'intention de suivre ses conseils ».

que Xénophon insiste, et non pas sur les interlocuteurs⁵⁸. On a déjà évoqué un exemple de ce genre d'affirmation plus haut, en citant I 6, 14⁵⁹.

Que peut-on conclure de cet apparent flottement ? Si l'objectif des *Mémorables* est, selon I 4, 1, de montrer comment Socrate faisait *plus* qu'exhorter à la vertu, pourquoi Xénophon insiste-t-il quasiment autant sur la capacité exhortative des discours de Socrate que sur leur capacité à rendre vertueux ? L'enjeu que soulèvent ces deux passages (I 4, 1 et IV 8, 11), et plus généralement l'ensemble des *Mémorables*, est, selon nous, encore plus fondamental que celui concernant le statut de l'*elenchos*. Ce qui est véritablement en jeu ici, ce n'est rien de moins que le statut du *logos* lui-même : le discours est-il capable, même sous sa forme la plus « puissante », c'est-à-dire le discours quotidien ou didactique qui a comme fonction de conduire (*προαγαγεῖν*) à la vertu, de rendre effectivement plus vertueux ? Ou se limite-t-il plutôt à exhorter à la vertu, sans rendre plus vertueux, comme certains l'auraient reproché à Socrate ? Autrement dit, ce flottement entre le champ lexical de la protreptique (*προτρέψασθαι*) et celui de ce que l'on pourrait appeler la didactique (*προαγαγεῖν*) est-il le fait d'une simple incohérence de la part de Xénophon, incohérence qui minerait sérieusement le projet même des *Mémorables* ? Ou faut-il au contraire y voir l'indice d'une thèse implicite sur l'efficacité, ou plutôt sur les limites du *logos* ?

* * *

Quoi qu'il en soit, notre but n'est pas d'essayer de trouver des thèses cachées dans le texte de Xénophon. Seulement, nous croyons que le problème philosophique soulevé ici pourrait être esquivé sans nuire à l'objectif apologétique des *Mémorables*. Il suffit de prendre au sérieux l'importance du thème de la conciliation *ergon-logos*, thème qui n'est aucunement caché, mais qui au contraire revient de part en part dans les *Mémorables* et que Xénophon met même en vedette en l'intégrant à l'intention qui préside à son projet. En effet, il ne faut pas perdre de vue que l'intention affirmée en I 4, 1 – de montrer que Socrate rendait effectivement meilleur par ses entretiens quotidiens – n'est qu'une précision qui vient compléter l'intention globale

⁵⁸ Cf. Dorion (2000), p. 39, n. 270 : « Plutôt que de fournir cette indication après avoir rapporté les dernières paroles de Socrate, Xénophon insiste souvent, comme il le fait ici [I 4, 19], sur les effets bénéfiques de ces discours sur les *auditeurs* (cf. aussi I 6, 14 ; I 7, 5 ; II 1, 1 ; II 5, 1 ; III 2, 4 ; IV 3, 18 ; IV 4, 25) ».

⁵⁹ « J'avais l'impression, quand j'écoutais ces paroles, qu'il était lui-même bienheureux et qu'il permettait à ceux qui l'écoutaient d'être des hommes accomplis » (*Mém.* I 6, 14).

affirmée en I 3, 1 – de montrer l'utilité de Socrate par ses actes *et ses paroles*. C'est cette intention *conjointement* affirmée en I 3, 1 et I 4, 1 qui constitue le cœur du projet apologétique des *Mémorables*. Cette intention conjointe est d'ailleurs récapitulée à l'autre extrémité des *Mémorables* où Xénophon conclut sa démonstration en évoquant en guise de rappel ultime les *trois* mêmes composantes de l'utilité de Socrate : l'*ergon*, le *logos* réfutatif ou exhortatif, et le *logos* quotidien ou didactique. Il écrit, au tout dernier paragraphe des *Mémorables* :

Parmi ceux qui ont connu Socrate tel qu'il était (οἷος ἦν), tous ceux qui aspirent à la vertu continuent encore aujourd'hui de le regretter par-dessus tout, car il était le plus utile pour l'application à la vertu (ὡς ὠφελιμώτατον ὄντα πρὸς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν). Pour ma part, je l'ai dépeint tel qu'il était (τοιοῦτος ὡν οἷον ἐγὼ διήγημαι) : pieux au point de ne rien faire sans l'avis des dieux (εὐσεβῆς μὲν οὕτως ὥστε μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν) ; juste au point de ne jamais léser personne, si peu que ce soit (δίκαιος δὲ ὥστε βλάπτειν μὲν μηδὲ μικρὸν μηδένα), et de rendre les plus grands services à ceux qui le fréquentaient (ὠφελεῖν δὲ τὰ μέγιστα τοὺς χρωμένους αὐτῷ) ; maître de lui-même au point de ne jamais choisir ce qui est plus agréable de préférence à ce qui vaut le mieux (ἐγκρατῆς δὲ ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος) ; avisé au point de ne pas se tromper lorsqu'il jugeait du meilleur et du pire⁶⁰, et de n'avoir besoin de personne, car il se suffisait à lui-même pour la connaissance de ces choses (φρόνιμος δὲ ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χεῖρω μηδὲ ἄλλου προσδέεσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τούτων γνώσιν) et il était capable, par le discours, de les dire et de les définir (ικανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα) ; il était aussi capable de mettre les autres à l'épreuve, de réfuter ceux qui étaient dans l'erreur et de les exhorter à la vertu et à l'excellence (ικανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἀμαρτάνοντας ἐλέγξει καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν) ; bref, il donnait l'impression d'incarner ce que serait un homme parfaitement bon et heureux⁶¹.

Nous avons déjà montré plus haut que les deux capacités mentionnées dans la seconde moitié de ce passage, à savoir la capacité de réfuter et la capacité de discuter et de définir, sont celles-là mêmes qui sont évoquées en I 4, 1 pour préciser la dimension du *logos*. Or, dans la première moitié de ce passage, Xénophon résume pour une dernière fois l'*ergon* exemplaire de Socrate, en montrant Socrate « tel qu'il était » (οἷος ἦν), c'est-à-dire en rappelant à quel point il était pieux (εὐσεβῆς), juste (δίκαιος), maître de lui-même (ἐγκρατῆς), avisé (φρόνιμος) et autarcique

⁶⁰ Il y a ici sans doute une référence aux considérations que Xénophon consacre à la dialectique en IV 6, 1 et surtout en IV 5, 11-12. Ce dernier passage est particulièrement intéressant dans la mesure où il utilise l'expression *ergon-logos* pour décrire l'exercice en quoi consiste la dialectique-classement : « Seuls les hommes maîtres d'eux-mêmes peuvent examiner les sujets les plus importants et sont en mesure, en les répartissant selon leur genre grâce au raisonnement et à l'expérience de choisir les biens et de s'abstenir des maux (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι) ». On a le sentiment que ce passage est significatif dans le cadre d'une analyse du thème de la conciliation *ergon-logos*, mais son sens et sa portée ne nous sont pas encore totalement clairs.

⁶¹ *Mém.* IV 8, 11.

(ἀντάρκης). Nous avons déjà mentionné que l'expression « tel qu'il était » (οἷος ἦν) tient lieu d'équivalent conceptuel de l'*ergon*. Bref, ce passage rappelle et conclut que ce n'est ni par les actions seules que Socrate était utile, ni par le *logos* seul, mais par la complicité entre les actions et la parole. C'est à la fois par ses actes ou sa façon de vivre exemplaire *et* par ses entretiens – réfutatifs et exhortatifs d'une part, didactiques de l'autre – que Socrate était le plus bénéfique aux autres.

Ainsi, bien que l'enjeu philosophique concernant le statut ou les limites du *logos* demeure sans réponse explicite de la part de Xénophon, cela ne compromet pas l'objectif apologétique des *Mémoires*, qui est assuré au moyen de la conciliation *ergon-logos*. L'apparente contradiction entre I 4, 1 et IV 8, 11 et le problème philosophique qu'elle soulève quant au statut du *logos* ne font que renforcer en réalité l'importance et la pertinence du thème de la conciliation *ergon-logos*.

Enfin, étant donné cette complémentarité et cette harmonie entre actions et discours, faut-il s'étonner que ce soit par des *entretiens quotidiens* que Socrate ait rendu ses compagnons meilleurs, plutôt que par des discours rhétoriques ou par des exposés magistraux n'ayant comme but que d'exposer une doctrine ? L'entretien en effet a cette particularité qu'il suppose un échange et un dialogue entre le maître et les disciples, ce qui entraîne une influence mutuelle. Et puisque ce sont des entretiens *quotidiens* qui supposent la fréquentation d'un maître, ils supposent aussi une *activité* en commun. Or, lorsqu'on passe des journées ensemble, à s'entretenir sur des sujets importants, ce n'est pas seulement ce qui est dit qui a de la valeur, mais aussi le fait d'être ensemble, de se fréquenter, qui apporte quelque chose de positif. Pour le dire simplement, les entretiens quotidiens, puisqu'ils supposent la fréquentation d'un maître, impliquent aussi la dimension pratique de l'*ergon* dans une certaine mesure. On voit donc que la conciliation *ergon-logos* se répercute même dans le genre de discours privilégié par Socrate.

CHAPITRE 2 : LA CONCILIATION *ERGON-LOGOS* DANS LA MORALE SOCRATIQUE DE XÉNOPHON

2.1 La conception de la morale chez le Socrate de Xénophon

Lorsqu'on considère la conception morale du Socrate de Xénophon, il faut tout d'abord savoir que Xénophon prête à Socrate la doctrine de la vertu-science, doctrine selon laquelle la vertu consiste en un savoir. Mais le savoir ne suffit pas à lui seul pour assurer la vertu selon Xénophon, puisque l'apprentissage qui permet d'acquérir le savoir qui sous-tend la vertu présuppose la maîtrise de soi comme condition. C'est ce que laisse entendre Socrate en I 5, 4-5, lorsqu'il pose la maîtrise de soi (*ἐγκράτεια*) comme fondement de la vertu et de tout apprentissage :

[Socrate] N'est-ce pas un devoir pour tout homme qui regarde la maîtrise de soi comme le fondement de la vertu (*τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα*), de l'affermir d'abord dans son âme ? Car qui pourrait, sans elle, apprendre quelque chose de bien et le pratiquer d'une façon qui en vaille la peine (*τίς γὰρ ἄνευ ταύτης ἢ μάθοι τι ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως*)⁶² ?

On voit dans ce passage qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la doctrine de la vertu-science et l'idée que la maîtrise de soi est le fondement de la vertu, puisque la maîtrise de soi rend possible l'apprentissage qui sous-tend la vertu⁶³. En effet, celui qui ne se maîtrise pas, « l'homme esclave des plaisirs⁶⁴ », n'a pas la possibilité de s'appliquer à l'étude nécessaire à l'apprentissage, puisque ses désirs immédiats, c'est-à-dire les désirs du corps (désir sexuel, désir de nourriture, de boisson et de sommeil) détournent sans cesse son attention vers eux⁶⁵. De même en IV 5, 10, Socrate affirme à nouveau l'importance de la maîtrise de soi, insistant cette fois-ci non seulement sur le fait qu'elle est le fondement de la vertu et de tout apprentissage, mais aussi sur le fait qu'elle est également la condition de la bonne condition physique, de la bonne

⁶² *Mém.* I 5, 4-5. Cf. également II 1, 20 qui attribue le rôle de condition de la connaissance à la notion d'endurance (*καρτερία*) qui va de pair et qui complète l'*ἐγκράτεια* : « De plus, la nonchalance et les plaisirs immédiats ne sont pas en mesure d'assurer au corps une bonne forme, au dire même des entraîneurs, pas plus qu'ils n'engendrent dans l'âme quelque connaissance digne de ce nom (*οὔτε ψυχῇ ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν*) ; en revanche, les exercices qui demandent de l'endurance (*αἱ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια*) ouvrent la voie aux actions belles et bonnes, comme le soutiennent les hommes vertueux ».

⁶³ Cf. Dorion (2000), p. 41, n. 278.

⁶⁴ *Mém.* I 5, 5.

⁶⁵ Cf. *Mém.* I 2, 23 : « Nés avec l'âme au sein du même corps, les plaisirs cherchent à la persuader de renoncer à la modération, et de plutôt les satisfaire, le corps et eux, dans les plus brefs délais ».

administration, de l'utilité qui rend possible l'amitié, bref de toute activité avantageuse⁶⁶. Par ailleurs, ces deux derniers passages abordent déjà le thème de la conciliation *ergon-logos*, et montrent à quel point le Socrate de Xénophon l'associe de près avec la maîtrise de soi. En effet, en I 5, 5, Socrate explique que sans la maîtrise de soi on ne pourrait ni apprendre ni pratiquer quelque chose de bien de façon qui en vaille la peine (ἢ μάθοι τι ἂν ἀγαθὸν ἢ μελετήσειεν ἀξιολόγως). En IV 5, 10, Socrate explique à nouveau que seuls ceux qui font preuve de maîtrise de soi peuvent apprendre quelque chose de bien et s'y appliquer ou s'y exercer (τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι τῶν τοιούτων τινός). On a ici un exemple de ce que nous avons plus haut appelé les variantes conceptuelles du thème de l'*ergon-logos*. Bien que les termes « *ergon* » et « *logos* » ne soient pas employés tels quels, la notion d'apprentissage (μάθησις, μαθεῖν) que l'on retrouve dans ces deux passages peut très bien être associée à la dimension du *logos*, alors que les notions de pratiquer ou de s'exercer (μελετάω), et de s'appliquer ou de s'occuper (ἐπιμελέομαι) peuvent être considérées comme des variantes de la dimension de l'*ergon*, de l'agir.

On peut voir cette exigence de la maîtrise de soi comme condition de la vertu illustrée en long dans le livre IV des *Mémorables*, où après s'être assuré qu'Euthydème possédait désormais la maîtrise de soi nécessaire (IV 3, 1 et IV 5), Socrate consent à sa formation et tâche de lui exposer en quoi consistent des vertus comme le courage, la justice et la piété (IV 6). Bien que Socrate semble ici donner des définitions purement intellectualistes de ces vertus, par exemple lorsqu'il affirme que l'homme pieux est celui qui connaît les lois relatives aux dieux (IV 6, 4), ou que les hommes justes sont « ceux qui connaissent les lois relatives aux hommes » (IV 6, 6), ou encore que le courage consiste à savoir bien se comporter devant le danger (IV 6, 10-11), il ne faut pas perdre de vue le contexte général du livre IV, où Socrate commence par former Euthydème à la maîtrise de soi avant de lui exposer ces définitions des vertus⁶⁷. Ainsi, c'est certainement une connaissance qui sous-tend la vertu, mais cette connaissance exige d'abord la maîtrise de soi.

⁶⁶ Cf. *Mém.* IV 5, 10 : « – Pour ce qui est d'apprendre quelque chose de beau et bon (ἀλλὰ μὴν τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθὸν), et de s'occuper (καὶ τοῦ ἐπιμεληθῆναι) de ce qui permet de bien entretenir son corps, de bien administrer sa maison, d'être utile à ses amis et à la cité, et de l'emporter sur ses ennemis – activités qui sont à la source non seulement des plus grands avantages, mais aussi des plus grands plaisirs –, les hommes qui se maîtrisent profitent de ces activités, alors que ceux qui ne maîtrisent pas n'ont part à aucune (οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πρᾶττοντες αὐτά, οἱ δ' ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι) ».

⁶⁷ Cf. Dorion (2011b), p. 41, n. 9.

La conception ascétique que Xénophon se fait de la vertu, à savoir que la maîtrise de soi est la condition d'acquisition de la vertu, implique intimement une autre conviction qu'adopte Xénophon, à savoir que la maîtrise de soi, et plus généralement la vertu, ne sont pas permanentes, c'est-à-dire que l'homme modéré et vertueux peut très bien perdre sa vertu et sa tempérance. Xénophon affirme cela en I 2, 19, par exemple, où il explique qu'il en va du corps comme de l'âme : de même qu'un homme en bonne condition physique peut perdre sa forme s'il néglige de s'exercer, de même un homme modéré et vertueux peut devenir intempérant et perdre sa vertu s'il néglige de s'y exercer et de s'y appliquer⁶⁸. Et il reprend cette idée quelques lignes plus loin lorsqu'il dit, dans une formule qui ne manque pas d'éloquence, que « tout ce qui est beau et bon est le fruit de l'exercice, et notamment la modération (πάντα [...] τὰ καλὰ καὶ τὰγαθὰ ἀσκητὰ εἶναι, οὐχ ἥκιστα δὲ σωφροσύνη)⁶⁹ ». Ainsi, l'exercice est nécessaire pour l'acquisition de la vertu et de la maîtrise de soi. Or, l'exercice (ἄσκησις) est à entendre dans un sens large qui inclut l'application (ἐπιμέλεια), l'effort (πόνος), l'exercice intellectuel (μελέτη) qui est de près associé avec l'étude (μάθησις), ainsi que l'exercice physique à proprement parler⁷⁰. Certes, l'exercice au sens strict, c'est-à-dire l'entraînement physique, est évidemment très important pour Xénophon, puisqu'il permet au corps de bien accomplir ses fonctions. Mais ce n'est pas le seul bienfait de l'entraînement ; l'exercice physique est aussi nécessaire pour l'acquisition et le maintien des connaissances, de la vertu, et du bon fonctionnement de l'âme⁷¹. Bref, la conception de la vertu du Socrate de Xénophon est à la fois ascétique et intellectualiste, et tout à fait cohérente⁷². Elle est intellectualiste dans la mesure où la vertu est un savoir, mais

⁶⁸ Cf. *Mém.* I 2, 19 : « Plusieurs de ceux qui se targuent de philosopher répliqueront peut-être que l'homme juste ne saurait devenir injuste, l'homme modéré, insolent, et que dans tous les domaines où il y a apprentissage, celui qui a appris ne saurait perdre ses connaissances. En ce qui me concerne, ce n'est pas ainsi que je comprends ces questions ; car je vois que ceux qui n'exercent pas leur corps sont incapables d'en accomplir les fonctions, et qu'il en va de même pour les fonctions de l'âme : ceux qui n'exercent pas leur âme sont dans l'incapacité d'en accomplir les fonctions ».

⁶⁹ *Mém.* I 2, 23.

⁷⁰ Il y a plusieurs passages dans les *Mémorables* qui rappellent cette exigence de l'exercice au sens large pour l'acquisition et le maintien des connaissances et des vertus (voir notamment *Mém.* II 1, 28 et II 6, 39). Sur l'idée qu'il y a un rapport intime entre étude et exercice, voir en plus de ces deux passages I 5, 5 ; III 9, 1-3 ; III 9, 14 ; IV 2, 40 ; IV 5, 10.

⁷¹ Cf. Dorion (2000), p. 13, n. 97 et *Mém.* III 12, 6 : « [Socrate] Même dans l'activité où, à ton avis, la participation du corps est la plus réduite, à savoir l'exercice de la pensée, qui ne sait que même là il y en a beaucoup qui commettent de graves erreurs à cause de la mauvaise santé de leur corps ? La mauvaise condition du corps est souvent cause, chez beaucoup, que l'oubli, le découragement, le caractère maussade et la folie s'abattent sur leur esprit, tant et si bien qu'ils en chassent même les connaissances ».

⁷² Cf. Dorion (2000), p. 15, n. 105 qui soulève une certaine incompatibilité entre la conception intellectualiste et la conception ascétique de la vertu, et Dorion (2011a), p. 90, n. 7 où cette apparente incompatibilité est résolue.

elle est ascétique dans la mesure où ce savoir qui sous-tend la vertu exige la maîtrise de soi comme condition d'acquisition, et ensemble la vertu et la maîtrise de soi sont le fruit de l'exercice, exercice qui peut être aussi bien un entraînement physique que l'étude ou l'application.

Étant donné cette conception instable de la vertu, fondée sur la maîtrise de soi et exigeant exercice et application constants pour être maintenue, on comprend l'importance que Xénophon accorde à la fréquentation d'un maître et à la vertu de l'exemple. En effet, si la vertu n'est pas quelque chose de stable, et qu'elle peut se perdre sans exercice continu et application renouvelée, alors l'exigence de fréquenter un bon maître et d'avoir un bon modèle à imiter devient d'autant plus importante, puisque même celui qui aurait acquis pour un moment la vertu, s'il fréquente des hommes vicieux, risque de la perdre et devenir lui-même vicieux. On peut voir cette conviction de Xénophon exprimée en I 2, 20 :

C'est aussi pour cette raison que les pères, même si leurs fils font preuve de modération, les tiennent néanmoins éloignés des hommes vicieux, persuadés qu'ils sont que la fréquentation des honnêtes hommes est un entraînement à la vertu (τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἄσκησιν οὔσαν τῆς ἀρετῆς), tandis que celle des hommes vicieux la ruine (τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατάλυσιν).

Ce passage est particulièrement révélateur dans la mesure où il assimile la fréquentation d'un bon maître (τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν) à un exercice à la vertu (ἄσκησιν οὔσαν τῆς ἀρετῆς). Si la fréquentation d'un maître tient lieu d'exercice, et que l'exercice est nécessaire pour l'acquisition et le maintien de la vertu, alors on comprend pourquoi la fréquentation est si importante. Nous avons déjà fait allusion à l'importance de la fréquentation plus tôt, lorsque nous avons expliqué l'utilité que Xénophon confère au souvenir d'un modèle de vertu, en commentant le titre des *Mémorables*. Or, cette conviction que le souvenir d'un modèle, lorsqu'il n'est pas présent, peut être bénéfique n'est qu'une extension de l'idée selon laquelle la fréquentation d'un maître qui exemplifie la vertu et que l'on peut imiter contribue à rendre vertueux. En effet, au début de ce passage où est affirmée l'utilité du souvenir (IV 1, 1), Xénophon explique à quel point la fréquentation d'un homme tel Socrate pouvait être utile :

Socrate était si utile en toute circonstance et de toutes les manières (Σωκράτης ἦν ἐν παντὶ πράγματι καὶ πάντα τρόπον ὠφέλιμος) qu'il est évident que, pour qui examine la question et la considère posément, rien n'était plus utile que de fréquenter Socrate et passer du temps avec lui partout et en toute circonstance (φανερὸν εἶναι ὅτι οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὅπου οὖν καὶ ἐν ὅτφοῦν πράγματι) ; d'ailleurs son souvenir même, lorsqu'il n'était pas là, n'était pas d'une faible utilité pour ceux qui avaient coutume de le fréquenter (οὐ μικρὰ ὠφέλει

τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι) et qui l'approuvaient. En effet, ceux qui passaient du temps en sa compagnie (τοῖς συνδιατρίβουσι) ne profitaient (ἐλυσιτέλει) pas moins de son badinage que de ses propos sérieux⁷³.

En plus d'exposer clairement et avec insistance⁷⁴ le thème de l'utilité de la fréquentation, ce passage est particulièrement intéressant dans la mesure où Xénophon évoque ici l'utilité de Socrate de plusieurs manières. On retrouve d'une part l'utilité de son souvenir, tel que nous l'avons expliqué plus haut. On retrouve d'autre part l'utilité de sa fréquentation, que nous pouvons rapprocher de l'exercice et donc associer à l'*ergon*. Et on retrouve également l'utilité de Socrate par ses plaisanteries (παίζων) ainsi que ses propos sérieux (σπουδάζων), que nous pouvons associer au *logos*. Ainsi, on voit apparaître dans ce passage l'idée que Socrate était utile en acte et en parole, par sa fréquentation et ses discussions.

Il ne faut pas s'étonner que Xénophon dresse le portrait de Socrate comme étant cet exemple ou ce modèle de vertu dont la fréquentation (συνουσία) a permis à ses compagnons de devenir meilleurs, puisque cela répond très précisément à la visée apologétique des *Mémoires*. Il y a en effet plusieurs passages qui exposent, contre les accusations adressées à Socrate, comment Socrate a été utile envers ceux qui le fréquentaient. Par exemple, en I 2, 60 Xénophon affirme :

Il était au contraire notoire que Socrate était un ami du peuple et des hommes ; en effet, bien qu'il accueillît une foule d'admirateurs, aussi bien de la cité que de l'étranger, il ne toucha jamais de salaire pour sa compagnie (τῆς συνουσίας), mais il donnait à tous, sans retenue, son propre bien⁷⁵.

Et un peu plus loin, en I 2, 61, Xénophon ajoute que « [...] c'est pendant toute sa vie que Socrate, prodigue de son bien, a rendu les plus grands services (τὰ μέγιστα [...] ὠφέλει) à tous ceux qui le désiraient », avant de conclure que « c'est après les avoir rendus meilleurs (βελτίους γὰρ ποιῶν) qu'il renvoyait ceux qui le fréquentaient (τοὺς συγγιγνομένους)⁷⁶ ». Et Xénophon réitère encore l'utilité de la fréquentation de Socrate en I 2, 64 :

[...] bien loin de corrompre les jeunes gens – ce dont il était accusé par celui qui lui a intenté un procès –, [Socrate] était connu pour enrayer les désirs funestes qu'entretenaient certains de ses compagnons (τῶν συνόντων τοὺς πονηρὰς ἐπιθυμίας

⁷³ *Mém.* IV 1, 1.

⁷⁴ On retrouve dans ces quelques lignes pas moins de quatre mentions de l'utilité et de la fréquentation, relevées ici en gras : Σωκράτης ἦν ἐν παντὶ πράγματι καὶ πάντα τρόπον ὠφέλιμος ; οὐδὲν ὠφελιμώτερον ἦν τοῦ Σωκράτει συνεῖναι καὶ μετ' ἐκείνου διατρίβειν ὅπου οὖν καὶ ἐν ὄψοι ἄλλοι πράγματι ; οὐ μικρὰ ὠφέλει τοὺς εἰωθότας τε αὐτῷ συνεῖναι ; καὶ γὰρ παίζων οὐδὲν ἧττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει τοῖς συνδιατρίβουσι.

⁷⁵ *Mém.* I 2, 60.

⁷⁶ *Mém.* I 2, 61.

ἔχοντας τούτων μὲν παύων), et pour les exhorter (προτρέπων ἐπιθυμεῖν) au désir de la vertu la plus belle et la plus généreuse (τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς) [...] ⁷⁷.

De même, en IV 8, 10 où Socrate prononce ses dernières paroles dans les *Mémorables*, il affirme : « Je crois en effet que témoignera toujours en ma faveur le fait que je n'ai jamais lésé ni corrompu un homme, et que je me suis toujours efforcé de rendre meilleurs ceux qui me fréquentaient (βελτίους δὲ ποιεῖν ἐπειρώμην ἀεὶ τοὺς ἐμοὶ συνόντας) ». Et si cette confession finale de Socrate n'était pas une preuve suffisante de l'utilité de sa fréquentation pour rendre meilleur, Socrate fait valoir que ce sont aussi ses amis qui ont la même impression : « Et c'est non seulement moi, mais aussi mes amis qui continuent à porter le même jugement sur moi [...] parce qu'ils considèrent eux-mêmes que c'est en me fréquentant qu'ils deviennent meilleurs (διόπερ καὶ αὐτοὶ ἄν οἴονται ἐμοὶ συνόντες βέλτιστοι γίγνεσθαι) ⁷⁸ ». Bref, c'est d'un bout à l'autre des *Mémorables* que l'on croise cette idée de l'utilité de la fréquentation de Socrate.

L'importance que Xénophon accorde à la fréquentation se rattache aussi à la vertu de l'exemple, c'est-à-dire à l'idée que l'imitation d'un modèle qui exemplifie la vertu contribue de façon significative à devenir meilleur. On rencontre cette idée en I 2, 1-3 par exemple, où après avoir exposé à quel point Socrate incarnait les qualités ou vertus qui composent ce que l'on pourrait appeler *la triade socratique* – c'est-à-dire que Socrate « se maîtrisait plus que tout autre homme (πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν) », qu'« il était le plus endurant (καρτερικώτατος) », et qu'il était à ce point modéré qu'il se suffisait à lui-même avec peu de choses, qu'il était autarcique ⁷⁹ –, Xénophon explique que non seulement Socrate a-t-il tenu les autres hommes loin du vice en les encourageant à s'appliquer pour devenir des hommes de bien ⁸⁰, mais que c'est par son exemple qu'il a fait cela, en s'offrant lui-même à titre de modèle à imiter :

Et pourtant il n'a jamais prétendu enseigner cela (καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου), mais l'éclat de son exemple faisait espérer à ceux qui le fréquentaient qu'ils deviendraient comme lui en l'imitant (ἀλλὰ τῷ φανερός εἶναι τοιοῦτος ὧν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας αὐτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους γενήσεσθαι) ⁸¹.

⁷⁷ *Mém.* I 2, 64.

⁷⁸ *Mém.* IV 8, 7.

⁷⁹ Cf. *Mém.* I 2, 1.

⁸⁰ Cf. *Mém.* I 2, 2.

⁸¹ *Mém.* I 2, 3. Sur l'effet formateur de l'imitation, voir aussi *Mém.* I 6, 3 ; III 3, 14 ; IV 2, 40.

Or, l'affirmation de Xénophon selon laquelle Socrate n'a jamais prétendu enseigner cela peut sembler un peu étrange, dans la mesure où le fait de se montrer à titre de modèle à imiter fait partie de l'enseignement, comme l'indique Xénophon en I 2, 17 :

[...] je vois que tous ceux qui enseignent (τοὺς διδάσκοντα) se donnent en exemple à leurs disciples (αὐτοὺς δεικνύντα τε τοῖς μαθηταῖσιν), pour montrer comment eux-mêmes font ce qu'ils enseignent (ἥπερ αὐτοὶ ποιοῦσιν ἢ διδάσκουσι), et les persuadent par la parole (καὶ τῷ λόγῳ προσβιβάζοντας).

Le bon enseignant est donc celui qui non seulement est capable de former ses disciples, de les persuader par la parole, mais qui est aussi capable de leur enseigner par son exemple, en mettant en pratique, dans sa propre personne, ce qu'il professe. Autrement dit, le bon enseignant doit concilier ses actions et son discours. Socrate répondait-il à cette exigence de conciliation *ergon-logos* dans l'enseignement ? Xénophon suggère que oui dans la suite de ce passage, lorsqu'il écrit :

Or je sais que Socrate a de même, par son exemple, montré à ses compagnons qu'il était lui-même un homme de bien (δεικνύντα τοῖς ξηνοῦσιν ἑαυτὸν καλὸν ἀγαθὸν ὄντα), et qu'il a tenu les plus beaux discours sur la vertu et sur les autres sujets qui concernent l'homme (καὶ διαλεγόμενον κάλλιστα περὶ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων). Et je sais aussi qu'ils ont tous deux [*scil.* Alcibiade et Critias] fait preuve de modération (κάκεινῳ σωφρονοῦντε) aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate (ἔστε Σωκράτει συνήστην), non qu'ils craignissent d'être punis ou battus par lui, mais parce qu'ils croyaient alors que c'est ce qu'ils avaient de mieux à faire⁸².

La conciliation *ergon-logos* chez Socrate est claire dans ce cas : Socrate se montrait, par ses actes, en exemple de vertu et de bonté, et il discutait également de la vertu et des autres affaires humaines par les plus beaux discours, au point même de persuader, du moins pour la durée qu'ils le fréquentaient (ἔστε Σωκράτει συνήστην), deux personnages qui débordaient d'arrogance et qui ont eu une influence négative sur la cité, Alcibiade et Critias, qu'il était dans leur propre intérêt d'être modérés et d'agir en bien. Ces quelques passages montrent donc la valeur positive de la fréquentation et de la vertu de l'exemple pour rendre meilleur.

Bref, après avoir examiné sommairement la conception de la morale socratique de Xénophon, on entrevoit déjà l'exigence de la conciliation *ergon-logos* eu égard à la vertu. La vertu implique une composante intellectuelle, c'est-à-dire la connaissance qui sous-tend la vertu, qui relève du *logos*, mais cette connaissance présuppose comme condition d'acquisition une composante pratique, la maîtrise de soi, qui exige exercice et application, et qui est donc relative

⁸² *Mém.* I 2, 18.

à l'*ergon*. De plus, nous avons vu que la conviction selon laquelle la vertu n'est pas stable et qu'elle exige donc un exercice et une application constante justifie également l'importance que Xénophon accorde à la fréquentation d'un maître et à la vertu de l'exemple, qui sont des variations de la notion d'*ergon*. Toutes ces variations de la thématique de la conciliation *ergon-logos* permettent d'apprécier son étendue dans la conception xénophontienne de la morale socratique.

2.2 La conciliation *ergon-logos* et la démonstration de la vertu exemplaire de Socrate

Pour acquérir, maintenir et diffuser la vertu, il faut donc concilier *ergon* et *logos*. C'est précisément ce que Xénophon veut montrer par l'exemple de Socrate, qui incarne les principales vertus en acte et en parole, et qui tâche également de rendre ses compagnons plus vertueux par le concours de ses actes et de ses entretiens. Examinons les passages qui illustrent le caractère exemplaire de Socrate, en commençant par ceux qui montrent sa parfaite maîtrise de soi.

2.2.1 Maîtrise de soi (*ἐγκράτεια*)

Une première indication de la conciliation *ergon-logos* chez Socrate eu égard à la maîtrise de soi vient de trois passages parallèles qui décrivent son mode de vie. En I 2, 1-3 ; I 2, 14-16 et I 6, 2-10, Xénophon explique à quel point Socrate faisait preuve de maîtrise de soi, d'endurance et d'autarcie. Étant donné le rôle de premier plan que Socrate accorde à la maîtrise de soi pour l'acquisition et l'exercice de la vertu, Xénophon nous montre en fait que Socrate menait une vie conforme à ses convictions philosophiques.

De même, en I 3, 5-15 Xénophon rapporte la diète de Socrate, et dépeint celui-ci comme un exemple de maîtrise de soi et d'autarcie. En plus d'illustrer à nouveau l'*ergon* de Socrate, ce passage explique aussi que Socrate conseillait à ses compagnons d'adopter le même genre de vie, la même diète, dans la mesure du possible⁸³. Cela indique que le discours de Socrate, lorsqu'il donnait des conseils à ses compagnons, était conforme à son *ergon*, à son mode de vie. C'est aussi ce qui ressort de I 2, 17-18 que nous avons déjà évoqué plus haut, où Xénophon

⁸³ Ainsi, en I 3, 6, Xénophon explique que « [à] ceux qui étaient incapables d'en faire autant, il conseillait d'éviter tout ce qui les pousse à manger lorsqu'ils n'ont pas faim, et à boire lorsqu'ils n'ont pas soif ; car c'est cela, ajoutait-il, qui ruine l'estomac, la tête et l'âme ». En I 3, 8, Xénophon ajoute que « [q]uant aux plaisirs que procure l'amour des beaux corps, il conseillait de s'en abstenir résolument, car il n'est pas possible, disait-il, de faire preuve de modération une fois que l'on a touché à de beaux corps ».

explique que Socrate enseignait la modération ou la maîtrise de soi⁸⁴ autant par ses propos que par son exemple.

Ensuite, Xénophon nous invite en I 5, 1 à considérer les discours de Socrate pour voir s'ils avaient quelque influence positive pour faire progresser les autres sur le plan de la maîtrise de soi : « S'il est vrai que la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) aussi est pour l'homme un bien digne d'être possédé, examinons s'il permettait d'y progresser lorsqu'il tenait ces propos (ἐπισκεψώμεθα εἴ τι προυβίβαζε εἰς ταύτην τοιάδε λέγων) ». L'accent est ici mis sur les *logoi* de Socrate, mais après avoir fait état des avantages de la maîtrise de soi en rapportant un discours didactique de Socrate dans lequel il établit celle-ci comme fondement de la vertu, Xénophon conclut que c'est non seulement par ses propos que Socrate étalait sa maîtrise de soi, mais également, et surtout, par ses actes :

Voilà ce qu'il disait (τοιαῦτα δὲ λέγων) et ses actes témoignaient plus encore que ses paroles de la maîtrise qu'il exerçait sur lui-même (ἔτι ἐγκρατέστερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν). En effet, il maîtrisait non seulement les plaisirs corporels, mais encore ceux que procure l'argent [...] ⁸⁵.

Que ses actes soient un indice plus fort de sa maîtrise de soi (ἐγκρατέστερον) que ses paroles n'enlève rien à la conciliation *ergon-logos*. Xénophon ne dit pas que Socrate faisait preuve de maîtrise de soi par ses actes mais non par ses discours, mais que ses discours, et encore plus ses actions, permettaient de progresser en matière de maîtrise de soi. Tout au plus, ce passage suggère une certaine prééminence de l'acte sur le discours, sans pour autant compromettre la conciliation *ergon-logos*.

Un autre passage qui exprime l'idée de la conciliation *ergon-logos* de Socrate eu égard à la maîtrise de soi se trouve en IV 5, 1. Xénophon écrit :

Comme il considérait que la maîtrise de soi est un bien précieux pour celui qui veut accomplir une belle action, il laissait d'abord clairement voir à ses compagnons qu'il s'y était lui-même exercé plus que tous les autres hommes (πρῶτον μὲν αὐτὸς φανερὸς ἦν τοῖς συνοῦσιν ἡσκηκῶς αὐτήν μάλιστα πάντων ἀνθρώπων), puis, lorsqu'il s'entretenait avec ses compagnons, il les exhortait à la maîtrise de soi plus qu'à tout le reste (ἔπειτα διαλεγόμενος προετρέπετο πάντων μάλιστα τοῦς συνόντας πρὸς ἐγκράτειαν)⁸⁶.

⁸⁴ Il y a une certaine ambiguïté entre maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et modération (σωφροσύνη) chez Xénophon, dans la mesure où il ne semble pas distinguer nettement entre les deux, mais les utilise de façon synonymique. Cf. Dorion (2000), p. 12, n. 91 : « la modération (σωφροσύνη), [...] apparaît chez Xénophon comme un parfait synonyme de l'ἐγκράτεια [...] ».

⁸⁵ *Mém.* I 5, 6.

⁸⁶ *Mém.* IV 5, 1.

Ce passage rappelle l'enjeu concernant les limites du *logos* que nous avons évoqué au premier chapitre et montre très précisément comment la conciliation *ergon-logos* permet d'y échapper. Certes, Xénophon évoque uniquement la capacité exhortative des entretiens de Socrate dans ce passage. Mais avant d'évoquer cette capacité, Xénophon insiste à nouveau sur la valeur de la vertu de l'exemple, en soulignant l'*ergon* exemplaire de Socrate, lui qui s'était exercé à la maîtrise de soi plus que quiconque et qui s'offrait donc lui-même en exemple pour ses compagnons. Ainsi, il nous semble que *même si* la puissance du *logos* se limitait à l'exhortation, cela n'enlève rien à la capacité de Socrate à rendre ses compagnons meilleurs, puisque ce n'est pas par le *logos seul* que Socrate rendait ses compagnons meilleurs, mais par le *logos et l'ergon*. Le *logos* est peut-être impuissant à dépasser la simple exhortation et à produire un changement effectif dans le comportement d'autrui, mais il est apte à expliquer ou justifier pourquoi un tel comportement doit être tenu comme bon. L'*ergon* est quant à lui incapable d'expliquer ou de justifier la raison derrière un comportement, mais il peut montrer un exemple net que les autres peuvent imiter, contribuant ainsi à produire un changement réel dans le comportement. Ensemble, le *logos* et l'*ergon* se combinent et se complètent, procurant toutes les chances de produire un changement effectif, de rendre meilleur : il y a exhortation et justification du comportement par le *logos*, et il y a un modèle de vertu à imiter par l'*ergon*. On a donc ici, il nous semble, un des passages qui exprime le plus clairement cette complémentarité entre *ergon* et *logos*, bien que l'expression *ergon-logos* ne s'y retrouve pas textuellement.

Enfin, un autre extrait qui exprime de manière on ne peut plus claire la conciliation *ergon-logos* chez Socrate eu égard à la maîtrise de soi et à la piété est IV 3, 18, où Xénophon explique que « [c]'est par ce genre de discours et par sa mise en pratique (τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν) qu'il rendait ses compagnons à la fois plus pieux et plus modérés (εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν) ». Nous avons vu plusieurs exemples d'extraits qui montrent le premier niveau de conciliation *ergon-logos*, c'est-à-dire comment Socrate conciliait en lui-même ses actes et ses convictions philosophiques. Ce passage-ci montre le second niveau, à savoir comment Socrate propageait sa vertu et rendait les autres meilleurs par ses actes et ses discours. Par ailleurs, cet extrait se rapporte aussi bien à la maîtrise de soi qu'à la piété, deux notions qui vont de pair chez Xénophon. En effet, ce rapprochement entre maîtrise de soi et piété est loin d'être arbitraire. Il y a au contraire plusieurs

séquences d'entretiens dans les *Mémorables* qui traitent d'abord de la piété et tout de suite après de la maîtrise de soi ou de la modération⁸⁷. Ce lien entre piété et maîtrise de soi s'explique par le fait que, pour Xénophon, la piété est ce qui vient justifier théologiquement l'importance de la maîtrise de soi dans le sens où sans une conception adéquate de la divinité il n'est pas possible d'être pleinement modéré⁸⁸. C'est ce que suggère IV 3, 1-2, où, après avoir noté le primat que Socrate accordait à la modération ou à la maîtrise de soi, Xénophon rapporte que Socrate se consacrait d'abord, avant même d'aborder la maîtrise de soi, à rendre ses compagnons pieux⁸⁹.

2.2.2 Piété

La modération ou la maîtrise de soi, qui est la condition de toutes les vertus, est donc elle-même rattachée de près à la piété, puisqu'il faut avoir une conception adéquate de la nature des dieux pour faire preuve de modération et de maîtrise de soi. C'est justement ce que Socrate enseignait par ses entretiens, et le comportement qu'il adoptait était également conséquent avec cela. Il y a plusieurs passages qui montrent que Socrate conciliait ses actions et ses discours en ce qui concerne la piété, et qu'il se souciait également de rendre les autres pieux par ses actes et ses discours. Dès le premier chapitre des *Mémorables*, Xénophon affirme, pour défendre Socrate contre l'accusation d'impiété, que « jamais personne n'a vu Socrate commettre, ni ne l'a entendu dire, quoi que ce soit d'irreligieux ou d'impie (οὐδὲν ἄσεβες οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πρᾶπτοντος

⁸⁷ Cf. Dorion (2011b), p. 20, n. 7 : « Ainsi s'explique que la séquence piété/modération, qui réapparaît de proche en proche au livre I (cf. I 1, 1-20 (piété) et I 2, 1-8 (*enkrateia*) ; I 3, 2-4 (piété) et I 3, 5-15 (*enkrateia*) ; I 4 (piété) et I 5 (*enkrateia*)) soit également répétée au livre IV (IV 3 (piété) et IV 5 (*enkrateia*)) ».

⁸⁸ Cf. Dorion (2011b), p. 26, n. 8 : « L'objectif premier de Socrate est en effet de rendre ses compagnons modérés ; pour parvenir à cette fin, il leur montre à quel point les dieux sont à la fois puissants (ils gouvernent l'univers) et bienveillants (ils prennent soin de l'homme). Cette démonstration a pour effet de les rendre modérés (ils prennent conscience de ce qui sépare la condition humaine de celle des dieux) et pieux (convaincus que les dieux sont pleins de sollicitude pour l'homme, ils sont disposés à les honorer) ». Cf. également Dorion (2000), p. 12, n. 91 : « La grande leçon de I 4 et IV 3, qui portent l'un et l'autre sur la nature des dieux qui précèdent l'un et l'autre des entretiens consacrés à l'importance de l'*enkrateia* (respectivement I 4 et IV 5), c'est qu'il est impossible de faire preuve de modération si l'on ne se fait pas, au préalable, une juste conception de la nature des dieux (cf. IV 3, 2 [...]). Il est également significatif que I 4 et IV 3 inaugurent chacun une série d'entretiens : le premier amorce la série d'entretiens qui illustrent les principales vertus de Socrate, alors que le second jette les bases de l'enseignement dispensé à Euthydème. Qu'il s'agisse, donc, des vertus de Socrate ou des vertus dont il encourage l'acquisition par ses élèves, le primat est toujours accordé à la modération, qui doit elle-même reposer sur une représentation adéquate de la divinité ».

⁸⁹ Cf. *Mém*, IV 3, 2 : « C'est d'abord à l'égard des dieux qu'il s'efforçait de rendre ses compagnons modérés ». La modération à l'égard des dieux est ici à comprendre comme une forme de piété. Cf. à ce sujet Dorion (2011b), p. 20, n. 5.

εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν) [...]»⁹⁰. Bien au contraire, Xénophon explique que Socrate était, dans les faits, tout à fait pieux, qu’il faisait des sacrifices aussi bien en privé qu’en public, qu’il avait recours à la divination non seulement pour son propre bénéfice mais aussi pour bénéficier à ses compagnons, et qu’il croyait qu’il fallait tâcher d’apprendre tout ce qui est utile et à la portée de l’homme, et avoir recours à la divination pour les choses qui dépassent l’intelligence humaine et que seuls les dieux peuvent savoir⁹¹. Non seulement Socrate était-il pieux dans ses actes, mais comme l’explique Xénophon dans la suite, il était aussi pieux en parole puisqu’il se gardait de discuter des choses impies, c’est-à-dire des choses dont les dieux se sont réservé le savoir – telle la nature du monde et de tous les êtres –, et se contentait de discuter des affaires humaines⁹². De même, à la fin de ce premier chapitre, Xénophon rappelle la piété de Socrate en contestant le jugement des Athéniens :

Aussi je m’étonne que les Athéniens aient bien pu se laisser convaincre que Socrate divaguait au sujet des dieux (Σωκράτην περι θεοῦς μὴ σωφρονεῖν), lui qui n’a jamais été impie à l’endroit des dieux, ni en paroles ni en actes (τὸν ἀσεβῆς μὲν οὐδὲν πώποτε περι τοὺς θεοὺς οὔτ’ εἰπόντα οὔτε πράξαντα), lui dont, au contraire, les paroles et les actions qui se rapportaient aux dieux (τοιαῦτα δὲ καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα περι θεῶν) étaient telles que si l’on parlait et agissait de la sorte, on serait, et passerait pour être l’homme le plus pieux qui soit (οἷά τις ἂν καὶ λέγων καὶ πράττων εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος)⁹³.

Ce dernier passage est assez particulier dans la mesure où l’on retrouve l’idée de conciliation *ergon-logos* non pas une fois, mais trois fois dans la même phrase (οὔτ’ εἰπόντα οὔτε πράξαντα ; καὶ λέγοντα καὶ πράττοντα ; καὶ λέγων καὶ πράττων). De plus, ce passage semble faire implicitement allusion à une autre forme de l’expression *ergon-logos*, à la toute fin, lorsque Xénophon explique que si l’on parlait et agissait comme Socrate, « on serait, et passerait pour être l’homme le plus pieux qui soit (εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος) ». Or, *être* et *passer pour être* sont deux choses distinctes, et l’on pourrait croire que *être* se rapporte à l’*ergon*, au fait d’être réellement pieux, alors que *passer pour être* ou *paraître* se rapporte au *logos*, à la réputation d’être pieux qui peut être fondée ou non.

⁹⁰ *Mém.* I 1, 11.

⁹¹ Cf. *Mém.* I 1, 2-10.

⁹² Cf. *Mém.* I 1, 11-16.

⁹³ *Mém.* I 1, 20.

Cette conciliation *ergon-logos* eu égard à la piété semble être justifiée par la conception que Socrate se faisait de la divinité. En I 1, 19, Xénophon explique quelle était la croyance de Socrate en ce qui concerne les dieux :

De fait, il croyait que les dieux se soucient des hommes, mais pas de la façon dont se l'imaginent la plupart des gens ; ceux-ci croient en effet que les dieux savent certaines choses et qu'ils en ignorent d'autres. Socrate croyait au contraire que les dieux savent tout (aussi bien les paroles et les actions que les projets que l'on tait (τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῆ βουλευόμενα)), qu'ils sont présents partout et qu'ils font signe aux hommes relativement à toutes les affaires humaines⁹⁴.

Outre le fait que l'on retrouve encore dans ce passage une allusion aux actions et aux discours, mais aussi aux intentions cachées (τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῆ βουλευόμενα), ce passage explique pourquoi Socrate jugeait nécessaire d'être pieux aussi bien en acte qu'en parole. Si les dieux sont omniscients, omniprésents et providents, il n'y a pas lieu de faire preuve d'imposture ou d'hypocrisie, de faire semblant d'être pieux, en parole, alors que l'on n'est pas pieux en acte, puisque les dieux savent même ce que l'on tait de sorte que l'on ne peut rien leur dissimuler. Ainsi, puisque les dieux sont omniscients et omniprésents, il faut être pieux avec sincérité, de manière intègre ou authentique, en acte et en parole, ce qui rejoint l'idée qu'il ne faut pas uniquement chercher à *passer pour être* pieux, mais qu'il faut réellement *être* pieux⁹⁵. Cette justification de la piété par l'omniscience et l'omniprésence des dieux est reprise et précisée plus loin, en I 4, 19, où Xénophon affirme :

En parlant ainsi (ταῦτα λέγων), il [Socrate] a, à mon avis, permis à ses compagnons de s'abstenir de ce qui est impie, injuste et honteux, non seulement lorsqu'ils étaient sous le regard des hommes, mais aussi dans la solitude, étant donné, précisément, qu'ils croyaient que rien de ce qu'ils pourraient faire n'échapperait aux dieux⁹⁶.

Ce passage, qui tient lieu de démonstration de l'affirmation de I 4, 1 selon laquelle Socrate rendait ses compagnons meilleurs par ses discours, vient préciser que c'est non seulement en public qu'il faut faire preuve de piété de manière intègre, en s'abstenant de faire ce qui est impie, mais aussi en privé.

Avant de passer à l'examen de la justice, notons un dernier passage qui montre la conciliation *ergon-logos* de Socrate eu égard à la piété. En I 3, 1, après avoir énoncé l'intention qui préside à l'ensemble des *Mémorables*, à savoir de montrer comment Socrate fut utile à ses

⁹⁴ *Mém.* I 1, 19.

⁹⁵ On verra au chapitre 4 que Socrate exprime le même jugement contre l'imposture dans le domaine technique.

⁹⁶ *Mém.* I 4, 19.

compagnons en acte et en parole, le premier thème ou souvenir qu'aborde Xénophon est celui de la piété. Il écrit :

À l'égard des dieux donc, il est notoire qu'il se comportait, en acte et en parole, précisément comme la Pythie l'indique (φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων ἥπερ ἡ Πυθία ἀποκρίνεται) à ceux qui l'interrogent sur la conduite à adopter à l'égard des sacrifices, du culte des ancêtres, ou de tout autre rite de ce genre. La Pythie répond en effet qu'une conduite conforme aux lois de la cité est une conduite pieuse, et c'est précisément la conduite que Socrate adoptait et qu'il conseillait aux autres (Σωκράτης τε οὕτω καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρήνει), considérant que ceux qui agissaient autrement étaient présomptueux et vains⁹⁷.

On rencontre ici la conciliation *ergon-logos* à deux niveaux, conformément à la distinction que nous avons faite au premier chapitre entre manifestation intérieure et manifestation extérieure. Xénophon nous dit non seulement que la conduite de Socrate était telle que ses actes et ses paroles étaient conformes à ce que prescrit la Pythie, mais aussi que Socrate conseillait, par le *logos* exhortatif (*παρήνει*), à ses compagnons de suivre son exemple et d'adopter la même conduite, le même *ergon*. Il est aussi intéressant de noter que la conception de la piété évoquée ici est liée à la justice, dans la mesure où ce qui est pieux, tout comme ce qui est juste, est déterminé par les lois de la cité, ce qui nous amène à considérer le thème de la justice.

2.2.3 Justice

Après la maîtrise de soi, qui est le fondement de la vertu, et la piété, qui justifie l'importance de la maîtrise de soi, l'autre vertu qui illustre bien la conciliation *ergon-logos* chez Socrate est la justice. Le traitement réservé au thème de la conciliation *ergon-logos* de Socrate à l'égard de la justice est particulièrement intéressant dans la mesure où il permet de préciser un tant soit peu le rapport entre actions et discours. Jusqu'ici, à l'exception d'un passage (I 5, 6) qui semblait accorder une certaine prééminence aux actions sur le discours⁹⁸, nous avons considéré que les actions et le discours étaient sur un pied d'égalité pour Xénophon. Or, lorsqu'on examine le thème de la conciliation *ergon-logos* à propos de la justice, on constate qu'il y a en effet une certaine prééminence de l'acte sur le discours, bien que cette prééminence ne met aucunement en cause l'harmonie entre l'*ergon* et le *logos*. S'il a l'avantage de préciser le rapport entre actions et discours, le thème de la justice exige toutefois un plus grand effort

⁹⁷ *Mém.* I 3, 1.

⁹⁸ Cf. *Mém.* I 5, 6 : « Voilà ce qu'il disait et ses actes témoignaient plus encore que ses paroles de la maîtrise qu'il exerçait sur lui-même (τοιαῦτα δὲ λέγων ἔτι ἐγκρατέστερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν) ».

d'interprétation, puisque le sens des passages qui traitent de ce thème n'est pas toujours univoque.

Le principal entretien qui traite de justice dans les *Mémoires* est IV 4, où Xénophon, après avoir décrit sommairement le caractère juste de Socrate, rapporte un entretien avec Hippias dans lequel Socrate expose sa conception de la justice. Comme il a coutume de le faire, Xénophon débute ce chapitre par une affirmation liminaire qui exprime sa « thèse », c'est-à-dire ce qu'il cherche à illustrer par ce qu'il s'apprête à rapporter. Il écrit :

En ce qui a trait à la justice, il [Socrate] ne dissimulait pas l'opinion qu'il s'en faisait (ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου γε οὐκ ἀπεκρύπτετο ἢν εἶχε γνώμην), mais il la montrait <aussi⁹⁹> par ses actes (ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἀπεδείκνυτο), aussi bien en privé lorsqu'il traitait tout le monde conformément aux lois et à leur avantage, qu'en public lorsqu'il obéissait, à la ville et à l'armée, à ceux qui commandent conformément à ce que les lois prescrivent [...]¹⁰⁰.

L'interprétation de ce passage n'est pas tout à fait claire. Cette affirmation concerne-t-elle seulement les actes, ou implique-t-elle également le *logos* ? Y a-t-il ici une opposition entre *logos* et *ergon*, ou plutôt une complémentarité ?

En fait, il y a deux sens possibles à ce passage, selon la traduction que l'on adopte. Si nous adoptons la traduction de Dorion sans modification, (a) « En ce qui a trait à la justice, il ne dissimulait pas l'opinion qu'il s'en faisait, mais il la montrait par ses actes (ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου γε οὐκ ἀπεκρύπτετο ἢν εἶχε γνώμην, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἀπεδείκνυτο) », alors le texte suggère que Socrate ne cachait pas sa conception de la justice, mais qu'il la montrait *exclusivement* par ses actes¹⁰¹. En ce sens, il semble y avoir une opposition entre *ergon* et *logos* dans ce passage, ou du moins une omission du *logos*. Si nous adoptons notre traduction légèrement modifiée, (b) « En ce qui a trait à la justice, il ne dissimulait pas l'opinion qu'il s'en

⁹⁹ Nous modifions légèrement la traduction de Dorion en traduisant le mot <aussi> (καὶ), terme qui est présent dans le texte grec mais que Dorion ne semble pas traduire : ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ δικαίου γε οὐκ ἀπεκρύπτετο ἢν εἶχε γνώμην, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἀπεδείκνυτο. L'ajout de cette conjonction est important pour le sens de la phrase. En effet, si l'on ne tient pas compte de ce καὶ, alors la phrase semble dire que Socrate ne cachait pas sa conception de la justice, mais qu'il la montrait par ses actes. Cela laisse entendre que Socrate montrait sa conception de la justice par ses actes seulement, et non par ses paroles. Or, ce n'est pas ce que le texte grec nous semble dire. Il faut plutôt lire que Socrate ne cachait pas sa conception de la justice (et donc qu'il l'exposait par son *logos*), mais qu'il la montrait aussi, également, par ses actes. L'ajout ou l'omission de ce terme dans la traduction est donc très significatif pour le sens de la phrase.

¹⁰⁰ *Mém.* IV 4, 1.

¹⁰¹ On peut voir ce genre d'interprétation chez Dorion (2011b), p. 52, n. 7 : « Selon IV 4, Socrate manifeste sa conception de la justice pas par des paroles, mais par des actes (cf. IV 4, 1 et 10), ce qui laisse plutôt entendre qu'il ne discutait pas de la justice et qu'il se contentait de faire ce qui était conforme aux lois ».

faisait, **mais** il la montrait <aussi> par ses actes (ἀλλὰ καὶ ἔργῳ ἀπεδείκνυτο) », alors le texte dit plutôt que Socrate ne cachait pas sa conception de la justice, mais qu'il l'exposait *également*, *aussi* par ses actes. Cette seconde interprétation laisse entendre que si c'est *également* par ses actes que Socrate montrait sa conception de la justice, alors il faut qu'il y ait un premier élément qui réponde à ce *mais aussi* (ἀλλὰ καὶ). Ce premier élément est, selon nous, le *logos*. En expliquant que Socrate « ne dissimulait pas l'opinion qu'il s'en faisait (ἀλλὰ μὴν [...] γε οὐκ ἀπεκρύπτετο ἦν εἶχε γνώμην) », Xénophon laisse donc entendre que Socrate exposait son opinion, par son *logos* vraisemblablement. En ce sens, il y aurait plutôt complémentarité entre *ergon* et *logos* dans ce passage.

Dorion lui-même note la tentation de rapprocher cette indication en IV 4, 1 selon laquelle Socrate « ne dissimulait pas l'opinion qu'il s'en faisait » avec l'affirmation de Xénophon à propos de l'enseignement à Euthydème en IV 2, 40, affirmation selon laquelle Socrate « exposa de la façon la plus simple et la plus claire (ἀπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο) ce qu'il jugeait indispensable de connaître et essentiel de pratiquer », ainsi qu'avec IV 7, 1 où Xénophon affirme que « Socrate révélait franchement sa pensée à ceux qui le fréquentaient (ἀπλῶς τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο Σωκράτης πρὸς τοὺς ὀμιλοῦντας αὐτῷ) »¹⁰². Mais Dorion discrédite rapidement ce rapprochement en expliquant que « ce n'est pas par le discours et l'enseignement que Socrate révèle sa conception de la justice, mais par ses actes, alors que l'enseignement qu'il dispense à Euthydème est entièrement transmis par l'intermédiaire de la parole¹⁰³ ». Or, nous sommes en désaccord avec cette position sur un double point de vue. Tout d'abord, nous ne croyons pas que l'enseignement dispensé à Euthydème soit uniquement transmis par la parole, puisque Xénophon explique en IV 2, 40, juste avant de mentionner la simplicité et la clarté des propos de Socrate, qu'Euthydème « fréquent[ait] Socrate le plus assidûment possible » et qu'« il imitait aussi certaines de ses pratiques¹⁰⁴ ». Puisque l'idée de fréquentation et d'imitation d'un maître relève de l'*ergon* plutôt que du *logos*, nous sommes donc d'avis que c'est aussi par ses

¹⁰² Cf. Dorion (2011b), p. 26, n. 9.

¹⁰³ Cf. Dorion (2011b), p. 26, n. 9.

¹⁰⁴ *Mém.* IV 2, 40 : « Beaucoup de ceux qui ont subi un tel traitement de la part de Socrate ne l'ont plus jamais approché, ce qui les faisait paraître encore plus sots à ses yeux. Mais Euthydème était d'avis qu'il ne deviendrait pas un homme digne de considération autrement qu'en fréquentant Socrate le plus assidûment possible (οὐκ ἂν ἄλλως ἀνὴρ ἀξιόλογος γενέσθαι, εἰ μὴ ὅτι μάλιστα Σωκράτει συνείη). Aussi ne le quittait-il plus, sauf en cas de nécessité. Il imitait aussi certaines de ses pratiques (ἔνια δὲ καὶ ἐμιμεῖτο ὃν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν). Lorsque Socrate s'aperçut qu'Euthydème était dans ces dispositions, il ne le tourmenta plus et il lui exposa de la façon la plus simple et la plus claire ce qu'il jugeait indispensable de connaître et essentiel de pratiquer ».

actes, par son exemple, que Socrate dispensait son enseignement à Euthydème. D'autre part, et pour revenir à l'extrait de IV 4, 1 sur la justice, nous ne croyons pas que Xénophon veut ici dire que c'est uniquement par ses actions que Socrate exposait sa conception de la justice. Notre interprétation peut paraître pour le moment quelque peu forcée, mais la suite de IV 4 fournit des indices supplémentaires qui permettent de la fonder.

Pour illustrer cette affirmation que Socrate exposait sa conception de la justice aussi par ses actes, Xénophon évoque, en IV 4, 2-4, plusieurs exemples de situations où Socrate a fait preuve de justice par ses actions. Ainsi, Xénophon rappelle le rôle que Socrate a joué dans l'affaire des Arginuses, où il s'est opposé à l'assemblée lors du vote pour condamner en bloc les stratèges, puisque ce genre de procédure était contraire aux lois (*παρὰ τοὺς νόμους*)¹⁰⁵. Il évoque également le refus de Socrate d'obtempérer à l'ordre des Trente, jugé illégal (*παρὰ τοὺς νόμους*), qui lui commandait d'arrêter Léon de Salamine pour le mettre à mort¹⁰⁶. Enfin, Xénophon fait référence à la défense de Socrate devant le tribunal, où plutôt que « de s'entretenir avec les juges, de les flatter et de les supplier au mépris des lois », manœuvres qui étaient illégales (*παρὰ τοὺς νόμους*) mais qui étaient usage commun, et qui auraient pu lui conférer son pardon, Socrate « a préféré mourir en observant les lois (*προείλετο μᾶλλον τοῖς νόμοις ἐμμένων ἀποθανεῖν*), plutôt que de vivre en les transgressant (*ἢ παρανομῶν ζῆν*)¹⁰⁷ ». On entrevoit par ces exemples d'actes justes que la conception socratique de la justice correspond à une forme de légalisme : est juste ce qui est conforme aux lois, et est injuste ce qui est au mépris des lois. Ces exemples d'actes sembleraient ainsi confirmer la première interprétation (a) de l'affirmation en IV 4, 1, selon laquelle c'est uniquement par ses actes que Socrate exposait sa conception de la justice, et que son *logos* n'est donc aucunement impliqué ici. Or, alors qu'il vient de rappeler quelques exemples d'actes, Xénophon résume, avant de rapporter l'entretien avec Hippias, que « ce sont des *propos* qu'il a également tenus (*καὶ ἔλεγε δὲ οὕτως*) à d'autres à de nombreuses reprises¹⁰⁸ ». Il est pour le moins assez curieux que Xénophon résume une série de trois exemples d'actions justes de Socrate en indiquant que ce sont « des *propos* » qu'il a tenus également à d'autres reprises. Pourquoi Xénophon dit-il que ce sont des *propos* que Socrate a

¹⁰⁵ Cf. *Mém.* IV 4, 2 et I 1, 18. Voir aussi Dorion (2011b), p. 26, n. 14.

¹⁰⁶ Cf. *Mém.* IV 4, 3. Voir aussi Dorion (2011b), p. 27, n. 3, 5, 7.

¹⁰⁷ Cf. *Mém.* IV 4, 4.

¹⁰⁸ *Mém.* IV 4, 5.

tenus, alors qu'il expose des exemples d'*actes* ? Se peut-il que ce soit certes par ses actes, mais également par ses propos que Socrate exposait sa conception de la justice ? Cela est suggéré ici, dans la mesure où ce passage (IV 4, 5) assure la transition entre les exemples d'actes de Socrate, et l'entretien de Socrate avec Hippias au sujet de la justice¹⁰⁹. Examinons cet entretien avec Hippias qui présente lui aussi quelques particularités.

Xénophon note tout d'abord l'étonnement de Socrate à ce que l'on puisse trouver partout et en grand nombre des maîtres pour nous instruire de toutes les techniques, mais que lorsqu'on cherche un maître en matière de justice pour nous enseigner et nous rendre plus justes, on a beaucoup de peine à en trouver un¹¹⁰. Cet étonnement de Socrate ne vient pas du fait qu'il n'existerait pas, dans l'absolu, de maître de justice, absolument parlant, mais plutôt du fait que l'on se trouve dans l'embarras pour trouver un tel maître, alors que ce maître existe bel et bien et n'est nul autre que Socrate lui-même¹¹¹. En effet, dans le passage qui suit immédiatement l'affirmation de cet étonnement, Socrate se félicite de toujours dire la même chose sur les mêmes sujets, alors que Hippias lui, polymathe, dit toujours quelque chose de nouveau, même lorsqu'il parle des mêmes sujets¹¹². Or, ce passage laisse entendre qu'il relève du maître, du véritable savant, de toujours dire la même chose sur les mêmes sujets, puisque la vérité ne change pas, alors que le polymathe, celui qui se flatte de détenir des connaissances dans plusieurs domaines divers, dit toujours de nouvelles choses, puisqu'il ne maîtrise à vrai dire aucun sujet¹¹³. Ainsi, si c'était seulement par les actes que Socrate exposait sa conception de la justice, et non par le *logos* aussi, on comprendrait mal pourquoi Socrate se présente ici comme un maître et un éducateur en matière de justice. Qui plus est, dans la suite de l'entretien avec Hippias, Socrate discute en long de la nature de la justice, et en arrive même à une définition clairement exprimée, preuve supplémentaire qu'il est en mesure de dispenser un enseignement sur le juste.

¹⁰⁹ *Mém.* IV 4, 5 : « Ce sont des propos qu'il a également tenus à d'autres à de nombreuses reprises (καὶ ἔλεγε δὲ οὕτως καὶ πρὸς ἄλλους μὲν πολλάκις), et je sais qu'il a un jour eu avec Hippias d'Élis, au sujet de la justice, l'entretien qui va suivre (οἶδα δὲ ποτε αὐτὸν καὶ πρὸς Ἰππίαν τὸν Ἡλείου περὶ τοῦ δικαίου τοιάδε διαλεχθέντα) ».

¹¹⁰ Cf. *Mém.* IV 4, 5.

¹¹¹ Cf. Dorion (2011b), p. 28, n. 3.

¹¹² Cf. *Mém.* IV 4, 6.

¹¹³ Il paraît significatif de rapprocher ce passage (IV 4, 6) avec IV 2, 21, où Socrate amène Euthydème à affirmer que celui qui ne dit jamais la même chose sur les mêmes sujets ne sait pas ce qu'il croyait savoir : « – [Socrate] Mais quoi ? Si un homme qui veut dire la vérité ne dit jamais les mêmes choses sur les mêmes sujets, et qu'il explique, à propos de la même route, tantôt qu'elle conduit à l'est, tantôt à l'ouest, ou qui, alors qu'il expose le même calcul, lui attribue un résultat tantôt supérieur, tantôt inférieur, que penserais-tu d'un tel homme ? – [Euthydème] Par Zeus, qu'il ne sait pas, à l'évidence, ce qu'il croyait savoir ».

Cet entretien avec Hippias contient ce qui est probablement l'affirmation la plus évocatrice dans les *Mémorables* quant à l'importance de l'*ergon* chez le Socrate de Xénophon. Pressé par Hippias de cesser d'interroger et d'exposer sa propre conception de la justice, Socrate répond volontiers à cette demande¹¹⁴ en expliquant à Hippias qu'il n'a, en fait, jamais cessé de montrer, par ses actes, sa conception de la justice :

[Socrate] – Eh bien, Hippias, répondit-il, ne t'es-tu pas aperçu que je n'ai de cesse de montrer ce qui me paraît juste ? – Et en quoi, demanda-t-il, consiste ton discours (καὶ ποῖος δὴ σοι, ἔφη, οὗτος ὁ λόγος ἐστίν) ? – Ce n'est pas par un discours que je le montre, répondit-il, mais par des actes (εἰ δὲ μὴ λόγῳ, ἔφη, ἀλλ' ἔργῳ ἀποδείκνυμαι). N'es-tu pas d'avis que l'acte est plus convaincant que la parole (ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι) ? – Beaucoup plus, par Zeus, répondit-il, car il y en a beaucoup qui commettent des injustices bien qu'ils disent des choses justes (δίκαια μὲν γὰρ λέγοντες πολλοὶ ἄδικα ποιοῦσι), mais on ne saurait être injuste lorsqu'on agit avec justice (δίκαια δὲ πράττων οὐδ' ἂν εἷς ἄδικος εἴη)¹¹⁵.

Ce passage fait sans aucun doute référence non seulement à ce qui suit immédiatement, en IV 4, 11, mais aussi, de manière rétroactive, au début du chapitre IV 4, c'est-à-dire aux trois exemples d'actes justes que Xénophon rapporte au sujet de Socrate (IV 4, 2-4). Donc, jusqu'ici, Socrate exposait sa conception de la justice par ses actes, convaincu qu'il était que les actes offrent de plus grandes preuves, sont plus convaincants (ἀξιοτεκμαρτότερον) que la parole. Cette idée que les actes sont plus convaincants que la parole pour montrer la vertu, ici la justice, présuppose une thèse affirmée plus tôt, en IV 2, 12, selon laquelle la vertu a une œuvre, un *ergon*, de manière analogue aux techniques qui produisent une œuvre¹¹⁶. Si les actes sont plus convaincants que la parole, c'est que, comme l'explique Hippias dans la suite de ce passage, il est tout à fait possible de dire des choses justes tout en étant, dans les faits, injuste, alors qu'en agissant de manière juste, on est assuré d'être juste, quand bien même ne serait-on pas en mesure

¹¹⁴ Cf. *Mém.* IV 4, 9 : « [Hippias] – Mais par Zeus, répondit-il, tu ne m'entendras pas avant que tu ne m'aies toi-même révélé ce que tu considères être le juste. C'en est assez, en effet, de se moquer des autres en interrogeant et en réfutant tout le monde, alors que toi tu ne consens avec personne à soutenir une position, ni à révéler ta pensée sur rien ». Le reproche que Hippias adresse à Socrate est curieux, puisque le Socrate de Xénophon ne procède à une réfutation qu'une seule fois dans les *Mémorables*, et il n'hésite jamais à exposer sa propre opinion, comme la suite de l'entretien le prouve. Pour rendre compte de ce passage, Dorion explique que Xénophon cherche ici à corriger la représentation de Socrate que dresse Platon : « Tout se passe comme si Hippias formulait un reproche qui s'adresse à Socrate^p, plutôt qu'à Socrate^x, et que Xénophon cherchait précisément à montrer que « son » Socrate ne prête pas le flanc à cette critique » (Dorion 2011b, p. 29, n. 3).

¹¹⁵ *Mém.* IV 4, 10.

¹¹⁶ Cf. *Mém.* IV 2, 12 : « – [Socrate] Eh bien, demanda-t-il, les hommes justes ont-ils des œuvres, comme en ont les menuisiers (τῶν δικαίων ἐστὶν ἔργα ὥσπερ τῶν τεκτόνων) ? – [Euthydème] Bien sûr qu'ils en ont, répondit-il ». Dans la suite de ce passage, Socrate et Euthydème procèdent à classer les actions justes et les actions injustes (cf. IV 2, 13-17).

de dire explicitement le juste. En ce sens, il y a certainement une prééminence des actes sur les discours, puisque les discours qui ne sont pas accompagnés par des actes demeurent vides, alors que les actes sont déjà, en eux-mêmes, une preuve suffisante de leur vérité, même si cette vérité n'est pas explicitement énoncée. Comme le souligne Dorion en citant toute une série de textes outre les *Mémorables*, cette idée que les actes sont d'une certaine façon supérieurs aux discours revient souvent chez Xénophon¹¹⁷. Mais cette supériorité des actes sur les discours remet-elle en cause tout ce que nous avons dit à propos de la conciliation *ergon-logos* chez le Socrate de Xénophon ? Autrement dit, Xénophon se contredit-il en affirmant ici une prééminence de l'*ergon* sur le *logos*, alors qu'il s'efforce de montrer tout au long des *Mémorables* qu'il y a chez Socrate une conciliation *ergon-logos* ? Pas nécessairement. Il se peut très bien que les actes soient plus convaincants que les discours, et que le discours seul soit vide, mais cela ne signifie pas pour autant que les actes se suffisent à eux-mêmes, et que le *logos* ne vienne en rien compléter l'*ergon* et le rendre plus manifeste, plus explicatif. Et c'est précisément ce qu'il nous semble que Xénophon cherche à montrer, à savoir que les actes et les discours doivent se concilier, se compléter.

Puisque Hippias, même s'il partage l'avis de Socrate selon lequel les actes sont plus convaincants que les discours, ne s'est pas aperçu de l'effort constant de Socrate de montrer sa conception du juste par ses actions (IV 4, 2-4), et qu'il demande encore en quoi consiste le discours de Socrate sur la justice (IV 4, 10), Socrate, en tant que bon éducateur, adapte sa méthode didactique. Il fait à nouveau appel à des exemples d'actions justes, mais il explique cette fois-ci en quoi ces actions donnent sur une conception de la justice :

[11] [Socrate] – M'as-tu donc jamais surpris en train de faire un faux témoignage, de lancer une accusation calomnieuse, d'encourager la dissension entre mes amis ou dans la cité, ou enfin de perpétrer quelque autre injustice ? – Non, jamais, répondit-il. – Mais s'abstenir des actions injustes, ne crois-tu pas que c'est juste ? – Il est évident, Socrate, répondit-il, que maintenant encore tu t'emploies à éviter de révéler ta pensée sur ce que tu tiens pour juste. Car tu ne parles pas de ce que font les justes, mais de ce qu'ils ne font pas. [12] – Mais je croyais pour ma part, répondit Socrate, que de ne pas consentir à l'injustice était une preuve suffisante de justice¹¹⁸.

Socrate soutient donc que la justice, c'est le fait de vivre comme lui-même a vécu, c'est-à-dire en ne commettant aucune injustice en aucune circonstance, que ce soit en faisant faux

¹¹⁷ On se réfère à Dorion (2011b), p. 29, n. 5 pour les citations et les références à ces autres passages.

¹¹⁸ *Mém.* IV 4, 11-12.

témoignage, en portant des accusations calomnieuses, ou encore en encourageant la dissension entre ses amis ou dans la cité. À partir de ces exemples d'actes justes, Socrate en arrive à une première définition de la justice : la justice consiste à ne pas faire d'injustice. Or, Hippias ne comprend toujours pas en quoi consiste la conception que Socrate se fait de la justice, ou du moins il reste insatisfait de la réponse axée sur l'*ergon* que lui propose Socrate¹¹⁹. Visiblement, les actes ne suffisent donc pas pour exposer à Hippias la conception que Socrate se fait de la justice. Ainsi, en tant que bon éducateur, et parce que l'exemple ne suffit pas pour énoncer une définition, Socrate modifie sa méthode didactique en fonction des besoins de son destinataire, et expose dans une formule tout à fait directe sa définition de la justice :

[Socrate] Mais si tu n'es pas de cet avis, examine si ceci t'agrée davantage : j'affirme en effet que ce qui est légal est juste (φημι γὰρ ἐγὼ τὸν νόμιμον δίκαιον εἶναι). – Est-ce que tu veux dire, Socrate, que la légalité et le juste sont la même chose ? [13] – Parfaitement, répondit-il¹²⁰.

Pressé par Hippias pour des précisions sur les termes, Socrate explique de surcroît ce qu'il entend par « légal » et ce qu'il entend par « juste », et il poursuit ainsi dans un long exposé sur la nature de la justice qui s'étend jusqu'à la fin de l'entretien¹²¹. De même, un peu plus loin dans les *Mémorables*, dans un chapitre où Xénophon s'attarde à montrer comment Socrate « rendait aussi ses compagnons meilleurs dialecticiens¹²² » en « ne cess[ant] jamais d'examiner en compagnie de ses compagnons ce qu'est chacun des êtres (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων)¹²³ », c'est-à-dire en définissant toute chose, Socrate reprend à nouveau cette définition de la justice en compagnie d'Euthydème, et conclut avec lui que la justice consiste à connaître les lois relatives aux hommes, puisque ceux qui connaissent les lois obéissent aux lois, et ceux qui obéissent aux lois font ce qui est juste¹²⁴.

¹¹⁹ Il y a peut-être ici une pique lancée à Platon, au §11. Dans grand nombre de dialogues socratiques, Platon met en scène un interlocuteur qui, interrogé par Socrate sur ce qu'est *x*, répond en donnant des exemples de *x* plutôt qu'en définissant ce que c'est. Et Socrate^P prend plaisir à le corriger en lui expliquant que fournir des exemples n'est pas un procédé propre à définir ce qu'est une chose. Or, Socrate^X ne fait-il pas précisément ce que Socrate^P rejette, à savoir procéder par des exemples d'actes justes pour montrer ce qu'est la justice ?

¹²⁰ *Mém.* IV 4, 12-13.

¹²¹ Cf. *Mém.* IV 4, 12-25.

¹²² *Mém.* IV 6, 1.

¹²³ *Mém.* IV 6, 1.

¹²⁴ Cf. *Mém.* IV 6, 5-6, qui conclut sur la définition suivante : « [Socrate] – Ferions-nous une définition correcte en définissant les justes comme ceux qui connaissent les lois relatives aux hommes ? – Il me semble que oui, répondit-il [Euthydème] ».

On a donc ici, par ce long exposé sur la nature de la justice, de même que par la définition de la justice affirmée en des termes clairs et directs aussi bien en IV 4, 12 qu'en IV 6, 5-6, la preuve incontestable que Socrate exposait sa conception du juste également par ses discours, et non seulement par ses actes. Ainsi, bien qu'il affirme en IV 4, 10 que c'est par ses actes, et non par un discours, qu'il n'a de cesse de montrer ce qu'est la justice, Socrate adopte bel et bien un discours dans la suite de l'entretien pour expliquer sa position. Et à la toute fin de cet entretien, Xénophon conclut en rappelant l'utilité de Socrate envers ses compagnons : « C'est en tenant ces discours et en les mettant en pratique qu'il rendait plus justes ceux qui le fréquentaient (τοιαῦτα λέγων τε καὶ πράττων δικαιότερους ἐποίει τοὺς πλησιάζοντας)¹²⁵ ». L'affirmation de la conciliation *ergon-logos* chez Socrate eu égard à la justice est on ne peut plus claire. Ainsi, considérant les indices que nous venons d'exposer, de même que cette affirmation qui conclut le chapitre consacré à la justice (IV 4), notre interprétation (b) de l'affirmation liminaire de ce chapitre selon laquelle, à propos du juste, Socrate « ne dissimulait pas l'opinion qu'il s'en faisait [c'est-à-dire il la montrait par ses discours], mais il la montrait <aussi> par ses actes », nous semble être justifiée.

Enfin, deux derniers passages méritent d'être mentionnés avant de clore notre examen de la justice. Le premier se trouve en IV 8, 4, où Socrate relate la manière dont il s'est préparé pour sa défense lors de son procès. Interrogé par Hermogène pour savoir s'il a préparé un discours pour sa défense, Socrate lui répond qu'il n'y a pas de meilleure manière de se préparer que de vivre comme il a vécu :

« Ne te semble-t-il pas que j'ai passé ma vie à m'en occuper ? » Comme Hermogène lui demandait de quelle façon, il lui répondit qu'il avait passé sa vie à ne rien faire d'autre que d'examiner le juste et l'injustice d'une part (διασκοπῶν μὲν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα), et de faire ce qui est juste et de s'abstenir de l'injustice d'autre part (πράττων δὲ τὰ δίκαια καὶ τῶν ἀδίκων ἀπεχόμενος), et qu'il considérait que c'était la plus belle façon de préparer sa défense¹²⁶.

Ce passage est intéressant puisqu'il évoque la conciliation *ergon-logos* doublement, suivant une variante. En premier lieu, ce passage indique que Socrate examinait le juste d'une part (διασκοπῶν μὲν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα), ce que l'on peut rapprocher de la dimension du *logos*,

¹²⁵ *Mém.* IV 4, 25. On voit ici apparaître, par l'affirmation selon laquelle Socrate a rendu ceux qui le fréquentaient plus justes par ses actes et ses discours, ce que nous avons appelé la manifestation extérieure de la conciliation *ergon-logos*.

¹²⁶ *Mém.* IV 8, 4.

et qu'il s'efforçait d'autre part de faire le juste et de s'abstenir de l'injuste (πράττων δὲ τὰ δίκαια καὶ τῶν ἀδίκων ἀπεχόμενος)¹²⁷, c'est-à-dire de mettre en pratique la justice, de conformer ses actions à son étude de la justice. En second lieu, le fait même que Socrate justifie ici son discours de défense sur sa manière de vivre, en affirmant que la meilleure préparation qu'il pourrait faire pour sa défense (καλλίστην μελέτην ἀπολογίας) consiste à vivre comme il a vécu, c'est-à-dire en examinant le juste et l'injuste d'une part, et en faisant le juste et évitant l'injuste d'autre part, est une illustration supplémentaire de la conciliation *ergon-logos* chez Socrate. En ce sens, la vie de Socrate, qui correspond à son *ergon*, tient lieu de *logos*, ou du moins prépare le *logos* de Socrate, son discours de défense, qui n'est nul autre qu'une illustration de la manière dont il a vécu.

Le second et dernier passage que nous considérons au sujet de la justice se trouve en IV 8, 9, et fait suite à cette discussion sur la défense de Socrate. Plutôt que de montrer directement la conciliation *ergon-logos* chez Socrate, Xénophon tâche d'accentuer la conduite exemplaire de Socrate en montrant le contraste entre Socrate, qui concilie actions et discours sur le juste, comme nous l'avons vu, et les *autres*, c'est-à-dire ses accusateurs, qui ne font preuve de justice ni par leurs actions, ni par leur entendement, leur *logos*. Ainsi, Socrate affirme dans ce passage : « Mais quelle honte y a-t-il, pour moi, à ce que d'autres ne parviennent à mon endroit ni à connaître ni à pratiquer la justice (ἐμοὶ δὲ τί αἰσχρὸν τὸ ἑτέρους μὴ δύνασθαι περὶ ἐμοῦ τὰ δίκαια μῆτε γνῶναι μῆτε ποιῆσαι)¹²⁸ ? ». On retrouve le même contraste déjà en IV 4, 10, où Hippias affirme qu'« il y en a beaucoup qui commettent des injustices bien qu'ils disent des choses justes (δίκαια μὲν γὰρ λέγοντες πολλοὶ ἄδικοι ποιοῦσι) », alors que Socrate vient d'affirmer que, en ce qui le concerne, il montre sans cesse sa conception de la justice par ses actes. Bref, Xénophon montre que les actions de Socrate étaient conséquentes avec son discours sur la justice, alors que pour beaucoup d'hommes les actions et les discours sont dissociés, voire même opposés.

¹²⁷ Cf. Dorion (2011b), p. 52, n. 7 : « [...] Or Socrate manifeste ici [IV 8, 4] sa justice de deux façons : d'une part, en examinant en quoi consistent le juste et l'injuste (donc par une activité proprement philosophique), et, d'autre part, en posant des actes justes et en s'abstenant de tout acte injuste ».

¹²⁸ *Mém.* IV 8, 9.

CHAPITRE 3 : LA CONCILIATION *ERGON-LOGOS* DANS L'AMITIÉ

3.1 La conception socratique de l'amitié et le thème de la conciliation *ergon-logos*

Après avoir examiné les qualités et vertus de Socrate, ainsi que la place qu'occupe la conciliation *ergon-logos* dans la conception socratique de la vertu chez Xénophon – vertu qui s'acquiert non seulement par l'apprentissage mais aussi par l'exercice, et qui se transmet non seulement par l'enseignement et l'exhortation, mais aussi et surtout par l'exemple et la fréquentation d'un maître –, il convient de passer au thème de l'amitié. Cette transition du thème de la vertu au thème de l'amitié n'est pas fortuite, mais témoigne au contraire d'une grande cohérence chez Xénophon. Si l'examen de l'amitié suit celui de la vertu, aussi bien dans le plan des *Mémorables* que dans notre étude, c'est que la vertu, et plus spécifiquement la maîtrise de soi qui est le fondement de la vertu, est aussi une condition de l'amitié¹²⁹.

C'est ce que l'on peut déjà envisager de façon générale à partir de I 6, 9, où Socrate explique à Antiphon que le véritable plaisir découle du sentiment de perfectibilité morale, du fait de constamment devenir meilleur et de se faire de meilleurs amis grâce à la maîtrise de soi : « Crois-tu donc que tout cela procure un plaisir aussi grand que celui qui découle du sentiment que l'on devient soi-même meilleur et que l'on se fait de meilleurs amis ? ». S'il faut tâcher de devenir soi-même meilleur afin de se faire de meilleurs amis, c'est parce que l'amitié n'est possible qu'entre hommes de bien et qu'il faut donc soi-même être un homme de bien pour se lier d'amitié avec des hommes de bien¹³⁰. C'est aussi ce que laisse entendre par anticipation le discours de la Vertu dans le récit d'Héraklès à la croisée des chemins, lorsqu'elle explique à Héraklès qu'elle est « une excellente partenaire en amitié¹³¹ ».

Mais ce n'est que plus loin, en II 6, 14-28, que la condition de la vertu pour l'amitié est clairement exprimée et pleinement développée. Alors que Socrate discute des instruments de la « chasse aux amis », c'est-à-dire des procédés à suivre pour se lier d'amitié avec quelqu'un, Critobule interrompt la conversation avec une aporie. À partir des exemples que lui fournit Socrate, Critobule déduit où celui-ci veut en venir :

¹²⁹ En effet, ce n'est pas un hasard si le livre II des *Mémorables* qui est entièrement consacré au thème de l'amitié soit introduit par un entretien (II 1) qui rappelle et renforce l'importance de s'exercer d'abord et avant tout à la maîtrise de soi afin d'être utile à soi-même, à sa famille, à ses amis et éventuellement à la cité (cf. *Mém.* II 1, 18-20). Sur II 1 en tant que chapitre de transition, cf. Dorion (2000), p. cccxii-cccxiii et Dorion (2011a), p. 18, n. 4.

¹³⁰ Cf. Dorion (2000), p. 44, n. 297.

¹³¹ Cf. *Mém.* II 1, 32.

– [Critobule] Si je ne m’abuse, tu veux dire, Socrate, que si nous désirons nous faire pour ami quelqu’un de bien (εἰ μέλλοιμεν ἀγαθόν τινα κτήσασθαι φίλον), il faut que nous devenions nous-mêmes bons en paroles et en actions (αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν). – T’imagines-tu, répliqua Socrate, qu’il était possible pour une crapule de se faire des amis vertueux (οἷόν τ’ εἶναι πονηρὸν ὄντα χρηστοὺς φίλους κτήσασθαι)¹³² ?

La condition de la vertu pour l’amitié qu’énonce ici Critobule, et que confirme Socrate, est double : il faut d’une part soi-même devenir quelqu’un de bien avant d’entreprendre la recherche d’amis, et il faut d’autre part chercher à se faire pour amis des hommes vertueux, puisque l’amitié n’est possible qu’entre hommes vertueux. Or, bien que ce soit lui qui l’énonce, Critobule ne semble pas saisir d’emblée cette restriction concernant qui peut devenir l’ami de qui. S’écartant du sujet, Critobule s’étonne ainsi du fait qu’il voit de médiocres rhéteurs (ρήτοράς τε φαύλους) avoir pour amis de bons orateurs (ἀγαθοῖς δημηγόροις), et des stratèges incompétents (στρατηγεῖν οὐχ ἱκανοὺς) se lier d’amitié avec des généraux compétents (πάνυ στρατηγικοῖς ἀνδράσιν)¹³³. Les exemples qu’évoque Critobule, de même que les adjectifs qu’il emploie pour désigner la valeur de ces gens, laissent entendre que Critobule confond la valeur morale d’un individu avec sa valeur technique : alors que Socrate a sans doute en tête la valeur morale d’un individu lorsqu’il affirme qu’une crapule (πονηρὸν) ne peut pas avoir d’amis vertueux (χρηστοὺς φίλους), Critobule, lui, emploie un lexique plus propice à la technique en parlant de rhéteurs médiocres (φαύλους) et de stratèges incompétents (οὐχ ἱκανοὺς)¹³⁴. Socrate ramène aussitôt Critobule à l’ordre en lui soumettant à nouveau la question, mais cette fois-ci en termes d’utilité : « pour revenir à ce dont nous discutons, reprit-il, connais-tu des hommes inutiles qui sont en mesure de se faire pour amis des hommes utiles (οἷσθ’ ἀτιμὰς οἱ ἀνωφελεῖς ὄντες ὠφελίμους δύνανται φίλους ποιεῖσθαι)¹³⁵ ? » Ayant reconnu dès lors que l’amitié n’est pas possible entre un homme crapuleux et un homme vertueux d’une part (cf. II 6, 16 ; II 6, 20), ni entre des hommes crapuleux d’autre part (cf. II 6, 19), Critobule éprouve encore un certain découragement quant à la formation des liens d’amitié, puisqu’il ne comprend pas comment l’amitié pourrait finalement être possible, absolument parlant, alors qu’il observe que même les hommes vertueux semblent se livrer à des hostilités entre eux (cf. II 6, 20). C’est alors que, pour

¹³² *Mém.* II 6, 14.

¹³³ Cf. *Mém.* II, 6, 15.

¹³⁴ Cf. Dorion (2011a), p. 38, n. 4.

¹³⁵ *Mém.* II 6, 16.

redonner courage à Critobule, Socrate lui explique pourquoi l'amitié n'est possible qu'entre des hommes vertueux, bien qu'il reconnaisse qu'il puisse y avoir, même entre des hommes de bien, des obstacles à l'amitié. Les hommes sont naturellement portés aussi bien à l'amitié qu'à l'hostilité¹³⁶, explique Socrate, mais parmi les causes d'hostilité, les hommes vertueux savent modérer les unes – la dispute (ἔρις) et la colère (ὀργή) – pour éviter qu'elles ne dégénèrent outre mesure, et carrément éliminer les autres – l'envie (ὁ φθόνος) et l'âpreté du gain (ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρωσ) –, de sorte que « l'amitié se faufile entre tous ces obstacles et réunit les hommes de bien (διὰ τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη συνάπτει τοὺς καλοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς)¹³⁷ ». Ce détour entraîné par l'aporie de Critobule permet ainsi à Socrate d'expliquer analytiquement pourquoi la vertu est une condition de l'amitié.

Mais la vertu, et par surcroît la maîtrise de soi, n'est pas la seule condition de l'amitié. La conception que Xénophon se fait de l'amitié et qu'il attribue à son Socrate est profondément ancrée dans l'utilité dans la mesure où, pour former un lien d'amitié, il faut qu'il y ait une utilité réciproque entre les amis en devenir. Xénophon insiste à plus d'une reprise sur l'exigence utilitariste de l'amitié, et ce dès le premier livre. Face aux accusations de Polycrate selon lesquelles Socrate aurait enseigné à ses compagnons à mépriser leurs parents et à se défaire de leurs amis inutiles¹³⁸, Xénophon, plutôt que de disculper Socrate en niant l'accusation, confirme cette affirmation et tente de justifier le raisonnement de Socrate¹³⁹. Il est tout à fait normal et usuel, explique-t-il, de retrancher ce qui est inutile ou superflu : chacun le fait déjà pour son

¹³⁶ Cf. *Mém.* II 6, 21 : « – En fait, Critobule, les choses ne sont pas aussi simples, reprit Socrate. Les hommes sont naturellement portés à l'amitié (φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικὰ) : ils ont en effet besoin les uns des autres, ils se prennent en pitié, ils se rendent service en collaborant ; ils en sont conscients, ce qui leur fait éprouver de la reconnaissance les uns pour les autres. Mais ils sont aussi portés à l'hostilité (τὰ δὲ πολεμικά) : lorsqu'ils considèrent que ce sont les mêmes choses qui sont belles et agréables, ils se les disputent, et lorsqu'ils diffèrent d'opinion à leur sujet, ils entrent en conflit. L'hostilité naît aussi de la dispute et de la colère, l'animosité de l'âpreté au gain, et la haine de l'envie ».

¹³⁷ Cf. *Mém.* II 6, 22-23.

¹³⁸ Cf. *Mém.* I 2, 49-52, notamment le §52 qui résume l'accusation : « Il prétend aussi que Socrate disait, au sujet des amis, que leur bienveillance ne nous est d'aucune utilité, à moins qu'ils n'aient aussi les moyens de nous rendre service, et que les seuls à mériter notre considération sont ceux qui savent ce qu'il faut savoir et qui sont en mesure de l'expliquer ».

¹³⁹ Cf. *Mém.* I 2, 53 : « Je sais, pour ma part, qu'il a tenu ce langage au sujet des pères, des autres parents et des amis [...] ». Cf. aussi Dorion (2000), p. 23, n. 159 : « Xénophon reconnaît donc ouvertement que l'accusateur rapporte fidèlement certains propos de Socrate touchant les pères, les parents et les amis [...]. De même, l'accusateur n'a pas tort d'attribuer à Socrate la conception utilitariste de l'amitié résumée au §52, puisque Xénophon, au livre II, donne à son maître l'occasion d'exposer longuement cette même conception (cf. II 4-10) ».

corps en se coupant les ongles et les cheveux ou en crachant la salive¹⁴⁰. Et Xénophon conclut en exposant la véritable intention de Socrate :

Ce n'est donc pas pour enseigner à enterrer vivant son père, ou à se découper soi-même en morceaux, qu'il tenait ces propos, mais pour montrer que ce qui est dépourvu de raison ne mérite pas d'être considéré ; il encourageait à s'appliquer à être le plus avisé et le plus utile possible (παρεκάλει ἐπιμελεῖσθαι τοῦ ὡς φρονιμώτατον εἶναι καὶ ὠφελιμώτατον), afin que, si l'on cherche la considération de son père, de son frère, ou de quelqu'un d'autre, l'on ne soit pas négligeant du fait que l'on se fie au lien de parenté (μὴ τῷ οἰκεῖος εἶναι πιστεύων ἀμελεῖν), mais que l'on s'efforce d'être utile à ceux dont on cherche la considération (ἀλλὰ πειρᾶται, ὑφ' ὧν ἂν βούληται τιμᾶσθαι, τούτοις ὠφέλιμος εἶναι)¹⁴¹.

Socrate encourageait donc ses auditeurs et interlocuteurs à devenir avisés et utiles, afin qu'ils ne soient pas négligents envers leurs amis et qu'ils méritent ainsi leur amitié. Ce passage laisse entendre que l'amitié se gagne par l'utilité, dans la mesure où il faut être utile pour avoir la considération de ses amis. On retrouve cette même idée au chapitre II 5 qui invite lui aussi à considérer l'utilité comme une condition nécessaire de l'amitié. Ici, Socrate presse chacun de ses auditeurs et interlocuteurs de s'examiner lui-même afin d'établir quel est le prix ou la valeur (ἄξια), en termes d'utilité, qu'il a aux yeux de ses amis. Il les incite ainsi à s'appliquer à acquérir la plus grande valeur possible afin que leurs amis ne les délaissent pas pour cause de négligence ou d'inutilité¹⁴².

De même, en II 3, 3, Socrate tente de convaincre son interlocuteur de se réconcilier avec son frère en lui montrant la valeur et l'utilité inégalable de l'amitié fraternelle :

Je m'étonne aussi que ceux qui en ont les moyens s'achètent des esclaves pour avoir de l'aide dans leurs travaux, qu'ils se fassent des amis parce qu'ils ont besoin de secours (καὶ φίλους κτῶνται, ὡς βοηθῶν δεόμενοι), tandis qu'ils négligent leurs frères, comme s'il n'y avait que les citoyens, et non les frères, dont on pût se faire des amis¹⁴³.

¹⁴⁰ Cf. *Mém.* I 2, 54 : « Il [Socrate] disait que chacun, de son vivant, retranche lui-même, ou fait retrancher par autrui, ce qui, dans ce corps qui est l'objet de toutes ses affections, lui paraît superflu et inutile (ὅ τι ἂν ἀχρεῖον ἦ καὶ ἀνωφελές). Ainsi les hommes se coupent-ils eux-mêmes les ongles, les cheveux et les cals, ils permettent aux médecins de pratiquer des coupures et des brûlures, au milieu des peines et des souffrances, et ils croient même leur devoir un salaire en échange ; enfin, ils crachent la salive de leur bouche, le plus loin qu'ils peuvent, parce qu'elle ne leur est d'aucune utilité (διότι ὠφελεῖ μὲν οὐδὲν αὐτοῦς) à l'intérieur de la bouche, et qu'elle est même le plus souvent nocive ».

¹⁴¹ *Mém.* I 2, 55.

¹⁴² Cf. *Mém.* II 5, 4-5 : « – Eh bien, répondit Socrate, s'il en est ainsi, chacun ferait bien d'examiner lui-même quel est le prix qu'il se trouve avoir aux yeux de ses amis (πόσου ἄρα τυγχάνει τοῖς φίλοις ἄξιος ὧν), et de s'appliquer à acquérir la plus grande valeur possible (καὶ πειρᾶσθαι ὡς πλείστου ἄξιος εἶναι), afin que ses amis soient moins tentés de l'abandonner. [...] Car je vois que, lorsqu'ils sont utiles (χρηστούς), les esclaves ne sont pas bradés ni les amis abandonnés ».

¹⁴³ *Mém.* II 3, 3.

Socrate indique clairement dans ce passage que c'est en vertu de leur utilité que l'on recherche des amis, c'est-à-dire pour obtenir leur soutien en cas de besoin, peu importe que l'ami sollicité soit un concitoyen ou un frère.

La conviction de Socrate que l'utilité est une condition nécessaire à la formation des liens d'amitié, et que même l'amitié entre les membres d'une même famille ne fait pas exception à cette règle¹⁴⁴, est à nouveau illustrée en II 7, 9, lorsque Socrate offre son analyse de la situation et ses conseils à Aristarque, qui éprouve des difficultés à entretenir matériellement ses nombreuses parentes qui se sont réfugiées chez lui pendant la guerre civile :

[Socrate] Mais pour le moment, j'en ai la conviction, ni toi, tu ne les aimes, ni elles ne t'aiment ; toi, parce que tu considères qu'elles te sont à charge ; elles, parce qu'elles voient bien qu'elles te pèsent. Vous courez dès lors le risque que l'animosité s'intensifie et que la reconnaissance passée s'amoindrisse. Mais si tu ordonnes qu'elles se mettent à l'ouvrage, la vue de leur utilité à ta cause te les fera aimer (σὺ μὲν ἐκεῖνας φιλήσεις, ὁρῶν ὠφελίμους σεαυτῶ οὔσας), et elles te chériront en s'apercevant qu'elles te comblent (ἐκεῖναι δὲ σὲ ἀγαπήσουσιν, αἰσθόμεναι χαίροντά σε αὐταῖς). Comme le souvenir des services passés vous sera plus agréable, votre reconnaissance en sera plus grande et il en résultera, entre vous, un comportement plus amical et plus fraternel (καὶ ἐκ τούτων φιλικώτερόν τε καὶ οικειότερον ἀλλήλοις ἔξετε)¹⁴⁵.

Ce passage laisse clairement entendre que ce qui fait naître et croître les dispositions amicales entre deux parties est l'utilité mutuelle, à tel point que sans elle, une relation d'amitié préexistante entre les membres d'une même famille peut s'étioler et mener au ressentiment et à des dispositions antipathiques. Le dénouement de l'histoire d'Aristarque illustre d'ailleurs le bien-fondé de la thèse socratique de la nécessité de l'utilité dans l'amitié. La relation initialement tendue entre Aristarque et ses parentes était le produit d'un rapport d'utilité asymétrique ou unilatéral – Aristarque étant utile à ses parentes en les hébergeant, mais celles-ci n'ayant rien à lui offrir en retour. Or, la cohabitation se fit harmonieuse sitôt que ces dernières ont accepté de travailler pour Aristarque, instaurant par là une utilité réciproque dont l'effet ne fut autre que le renforcement de leur amitié¹⁴⁶.

On pourrait multiplier sans trop de peine les exemples de passages qui mettent en lumière cette exigence de l'utilité dans l'amitié, puisque le livre II des *Mémorables* est au complet une

¹⁴⁴ Cf. Dorion (2011a), p. 50, n. 2.

¹⁴⁵ *Mém.* II 7, 9.

¹⁴⁶ Cf. *Mém.* II 7, 12 : « Du coup, on se procura des fonds et on acheta de la laine. Elles déjeunaient en travaillant et dinaient après le travail ; la gaieté avait chassé la morosité, on échangeait des regards complices plutôt que soupçonneux, elles aimaient Aristarque comme un protecteur et lui les chérissant parce qu'elles se rendaient utiles (καὶ αἱ μὲν ὡς κηδεμόνα ἐφύλουν, ὁ δὲ ὡς ὠφελίμους ἠγάπα) ».

illustration de l'utilité de l'amitié. Tâchons plutôt de comprendre pourquoi l'utilité est si importante dans l'amitié. Si Socrate insiste autant sur cette exigence d'utilité, c'est qu'il y voit le fondement naturel de l'amitié, comme il l'explique en II 6, 21 :

Les hommes sont naturellement portés à l'amitié (φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικά) : ils ont en effet besoin les uns des autres (δέονται τε γὰρ ἀλλήλων), ils se prennent en pitié, ils se rendent service en collaborant (καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι) ; ils en sont conscients, ce qui leur fait éprouver de la reconnaissance les uns pour les autres¹⁴⁷.

Puisque les hommes ne se suffisent pas à eux-mêmes par nature, et qu'ils doivent donc s'entraider pour subvenir à leurs besoins mutuels et arriver ainsi à une certaine autarcie collective, il s'ensuit que l'amitié trouve dans l'utilité son fondement naturel¹⁴⁸.

Il n'est pas d'emblée tout à fait clair si, pour Xénophon, c'est la vertu qui est le fondement premier de l'amitié, ou plutôt l'utilité. Il y a en effet un certain flottement sur cette question, comme le montre Dorion dans son étude consacrée à la reconstitution de la conception socratique de l'amitié, avant de conclure que c'est sans doute l'utilité qui tient lieu de critère décisif non seulement de l'amitié, mais de toute la réflexion éthique du Socrate de Xénophon¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Mém.* II 6, 21.

¹⁴⁸ Cette idée, que l'homme n'est pas totalement autarcique et qu'il doit donc compter sur l'amitié pour combler ses manques, d'où l'origine naturelle de l'amitié, est également renforcée par II 4, 6-7. Expliquant pourquoi Socrate considérait l'ami comme le bien le plus précieux, Xénophon écrit : « En effet, le bon ami se charge de tout ce qui fait défaut à son ami, qu'il s'agisse de son approvisionnement personnel ou de la conduite des affaires publiques. [...] Il arrive en effet souvent qu'un ami supplée son ami pour tout ce que celui-ci n'a pas pu accomplir, ni voir, ni entendre, ni parcourir par lui-même (*Mém.* II 4, 6-7) ». Cf. aussi Dorion (2011a), p. 40, n. 1 et p. 32, n. 7.

¹⁴⁹ Cf. Dorion (2013), « Socrate et l'utilité de l'amitié » dans *L'autre Socrate*, p. 195-218. Après avoir noté l'importance de l'utilité dans la conception socratique de l'amitié chez Xénophon (cf. p. 196-202) et montré que, malgré les apparences, cette conception de l'amitié ne semble pas être purement utilitariste dans la mesure où l'utilité de l'amitié n'est possible qu'entre des amis vertueux, et que l'utilité de l'amitié présuppose donc la vertu, et qu'ensemble la vertu, l'amitié et l'utilité se fondent toutes les trois sur un fondement commun, l'*enkrateia* (cf. p. 203-205), Dorion revient sur ses pas et soulève un certain doute sur cette position, en argumentant que, au final, c'est l'utilité et non la vertu qui semble être le critère prioritaire de l'amitié. Dorion évoque trois raisons pour soutenir ce doute. D'abord, il argumente que Xénophon ne rappelle pas toujours que l'amitié n'est possible qu'entre des hommes vertueux et que l'utilité présuppose la vertu, alors qu'il insiste très souvent dans ses exemples sur le profit matériel ou utilitaire de l'amitié (cf. p. 205-206). Il défend ensuite que lorsque Xénophon explique quel est le fondement naturel de l'amitié, c'est l'utilité réciproque qui permet de répondre aux besoins mutuels des amis qu'il évoque, et non pas la vertu (cf. p. 206-207). Enfin, Dorion argumente que bien que la vertu et l'utilité aient comme fondement commun l'*enkrateia*, l'*enkrateia*, puisqu'elle n'est pas un savoir, ne peut pas définir le bien qui caractérise la vertu, mais présuppose elle-même une notion de bien qui chez Xénophon, s'avère-t-il, est défini en fonction de l'utilité (cf. p. 207-208). Et il conclut ainsi en soutenant la priorité de l'utilité en tant que fondement : « Comme le bien et le beau se déterminent par rapport à l'utilité, celle-ci paraît être le critère décisif de la réflexion éthique de Socrate. Enfin, la tentative de Socrate^x de faire reposer l'utilité et la vertu sur un autre fondement, en l'occurrence l'*enkrateia*, a tout l'air d'une entreprise incohérente, puisque la préséance accordée à l'*enkrateia* repose elle-même, en définitive, sur la considération de son utilité » (p. 208).

Cette ambiguïté semble d'ailleurs voulue, si l'on relit attentivement le passage où Socrate indique à Critobule que l'amitié n'est possible qu'entre hommes vertueux, en lui demandant : « T'imaginai-tu [...] qu'il était possible pour une crapule (πονηρὸν ὄντα) de se faire des amis vertueux (χρηστοὺς φίλους κτήσασθαι) ?¹⁵⁰ ». Le terme que Xénophon emploie pour caractériser ces hommes est χρηστοὺς. Or, en grec ce terme peut signifier aussi bien les hommes vertueux que les hommes utiles, ce qui entraîne une certaine ambiguïté interprétative et un choix de traduction. Le fait que Xénophon emploie ce terme en l'opposant à πονηρὸν (crapule) nous incline à penser que c'est sur le plan de la vertu qu'il situe l'expression χρηστοὺς, plutôt que sur le plan de l'utilité. Et cela est renforcé également par la reformulation de l'énoncé par Critobule, quelques lignes plus bas, lorsqu'il expose son découragement du fait que même les hommes vertueux se font la guerre entre eux :

[Critobule] D'un autre côté, comme tu l'affirmes, les crapules ne peuvent pas non plus se lier d'amitié avec des hommes vertueux (οὐδ' ἂν τοῖς χρηστοῖς οἱ πονηροὶ ποτε συναρμόσειαν εἰς φιλίαν) ; comment, en effet, ceux qui font le mal pourraient-ils devenir amis de ceux qui l'ont en horreur (πῶς γὰρ οἱ τὰ πονηρὰ ποιοῦντες τοῖς τὰ τοιαῦτα μισοῦσι φίλοι γένοιντ' ἄν) ? Si, par ailleurs, ceux qui pratiquent la vertu (οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες) se disputent âprement la première place dans les cités, et si la jalousie les pousse à se détester les uns les autres, quels sont ceux qui pourront encore devenir amis et chez quels hommes trouverons-nous la bienveillance et la confiance¹⁵¹ ?

Alors qu'il emploie d'abord la même expression pour désigner les hommes de bien (τοῖς χρηστοῖς) en rapportant la thèse de Socrate, il caractérise ensuite ces gens comme étant ceux qui s'exercent à la vertu (οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες). Ainsi, ces deux indices nous incitent d'emblée à croire que lorsqu'il emploie le terme χρηστοὺς, c'est le caractère vertueux des hommes que Xénophon désigne. Mais cela ne permet pas pour autant de résoudre l'ambiguïté, puisque Socrate utilise également le lexique de l'utilité pour désigner ces hommes. Alors que Socrate semble avoir en tête, pour les raisons que nous venons d'évoquer, le caractère vertueux des hommes de bien dans sa question initiale, lorsqu'il reformule celle-ci pour ramener Critobule à l'ordre, c'est en des termes d'utilité qu'il exprime sa question : « – Eh bien, pour en revenir à ce dont nous discutons, reprit-il, connais-tu des hommes inutiles (οἱ ἀνωφελεῖς ὄντες) qui sont en mesure de se faire pour amis des hommes utiles (ὠφελίμους δύνανται φίλους ποιῆσθαι)¹⁵² ? » En faisant référence aux hommes utiles, c'est encore la valeur morale des

¹⁵⁰ *Mém.* II 6, 14.

¹⁵¹ *Mém.* II 6, 20.

¹⁵² *Mém.* II 6, 16.

individus qui préoccupe néanmoins Socrate, puisqu'il utilise justement cette reformulation de sa question pour ramener Critobule sur le plan général de la morale, lui qui après la question initiale de Socrate avait confondu la valeur morale d'un individu et sa valeur technique¹⁵³. Cela est confirmé par la réplique de Critobule, qui comprend enfin le sens de l'interrogation de Socrate et enchaîne :

[Critobule] Mais s'il est impossible, pour une canaille (πονηρὸν ὄντα), d'avoir pour amis des hommes de bien (καλοὺς κάγαθοὺς φίλους κτήσασθαι), ce qui m'importe maintenant, c'est de savoir s'il est possible, pour qui est devenu un homme de bien (αὐτὸν καλὸν κάγαθὸν γενόμενον), d'être par le fait même l'ami des hommes de bien (τοῖς καλοῖς κάγαθοῖς φίλον εἶναι)¹⁵⁴.

Après les questions de Socrate portant sur les hommes χρηστοὺς et sur les hommes ὠφελίμους, Xénophon met ici l'expression καλοὺς κάγαθοὺς dans la bouche de Critobule pour récapituler le raisonnement. Bref, entre la question initiale de Socrate en II 6, 14 et la demande d'explication de Critobule en II 6, 20, Xénophon emploie quatre expressions pour désigner le même groupe d'hommes : il les nomme d'abord χρηστοὺς, les caractérise ensuite comme ceux qui pratiquent la vertu (οἱ ἀρετὴν ἀσκοῦντες), mais les désigne également par utiles (ὠφελίμους) ainsi que par καλοὺς κάγαθοὺς, expression qui signifie littéralement les hommes beaux et bons, et que l'on traduit plus généralement par les hommes de bien, les honnêtes gens. Faut-il conclure qu'il y a là une confusion involontaire des termes chez Xénophon, ou plutôt que Xénophon tâche volontairement par cette ambiguïté de montrer que l'homme de bien, le καλὸς κάγαθός, est aussi bien un homme vertueux qu'un homme utile, et que la vertu et l'utilité sont donc deux éléments intimement liés entre eux qui entrent dans la constitution de la valeur morale d'un individu ?

En ce sens, la vertu et l'utilité ne seraient pas totalement dissociées. Malgré ce flottement, volontaire à notre avis, concernant le fondement premier de l'amitié, ce qui est certain toutefois c'est que la vertu et l'utilité, peu importe laquelle doit être tenue comme critère décisif de l'amitié, sont l'une et l'autre des constituantes essentielles de l'amitié, et elles sont d'autant plus des notions intimement reliées dans la mesure où elles présupposent l'une et l'autre la maîtrise de soi¹⁵⁵. Ce que l'on veut montrer dans la présente section, c'est que lorsqu'on analyse la

¹⁵³ Alors que Socrate parle d'hommes vertueux, et donc de la valeur morale des individus, Critobule réplique en donnant comme exemple des stratèges et des orateurs, en considérant donc leur valeur technique. Cf. *Mém.* II 6, 15.

¹⁵⁴ *Mém.* II 6, 16.

¹⁵⁵ Cf. Dorion (2000), p. ccxv-ccxvi.

conception socratique de l'amitié dans les *Mémorables*, il y a encore une autre constituante qu'il faut prendre en compte : la conciliation *ergon-logos*.

En parcourant les principaux entretiens sur l'amitié, qui sont concentrés surtout au livre II des *Mémorables*, on constate rapidement qu'il y a une forte présence de la thématique *ergon-logos* liée à ce thème. Or, il n'est pas toujours évident de discerner si ces occurrences de la thématique *ergon-logos* eu égard à l'amitié ont quelque signification profonde, ou si elles sont tout simplement une locution reflétant un lieu commun dans la langue et la culture de l'époque. Par exemple, il y a un passage du livre II 3 où cette expression est exploitée par un interlocuteur de Socrate d'une manière à première vue fort coutumière et, par là, d'intérêt moindre. Justifiant la distance dans sa relation avec son frère Chairéphon, Chairécrate explique à Socrate :

C'est précisément pour cela, Socrate, répondit-il, qu'il mérite ma haine : il trouve le moyen de plaire aux autres, tandis qu'il est pour moi, par ses actes et ses paroles (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ), partout où il se trouve, plus un fléau qu'un avantage. [...] Comment, répondit Chairécrate, pourrais-je ignorer la façon de s'y prendre avec un frère, alors que je sais dire de bonnes paroles à qui m'en dit et faire du bien à qui m'en fait (καὶ εὖ λέγειν τὸν εὖ λέγοντα καὶ εὖ ποιεῖν τὸν εὖ ποιοῦντα) ? Mais celui qui cherche à m'importuner par ses paroles et ses actions (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ), je serais bien incapable d'en parler en bien et de lui en faire (οὐκ ἂν δυνάμην οὔτ' εὖ λέγειν οὔτ' εὖ ποιεῖν), et je ne m'y essaierai même pas¹⁵⁶.

L'expression *ergon-logos* est utilisée pas moins de quatre fois dans ce passage, mais on ne voit pas immédiatement à quoi cet usage pourrait faire allusion, outre le sens usuel de l'expression. Toutefois, s'il s'agit d'une simple locution commune, alors on comprend mal l'insistance avec laquelle Xénophon l'emploie. Qui plus est, dans la suite de cet entretien (II 3) où Socrate va tenter de convaincre Chairécrate de se réconcilier avec son frère, en lui montrant que l'amitié entre frères est d'une valeur et d'une utilité inégalable, on retrouve à nouveau une occurrence de cette expression :

[Socrate] [...] tu dis que ton frère serait un grand bien s'il se comportait avec toi comme il faut, mais, quoique tu te reconnaisse compétent pour faire et dire du bien (ἐπίστασθαι δὲ ὁμολογῶν καὶ εὖ ποιεῖν καὶ εὖ λέγειν), tu n'entreprends aucune démarche pour qu'il soit le meilleur possible à ton endroit (οὐκ ἐπιχειρεῖς μηχανᾶσθαι ὅπως σοι ὡς βέλτιστος ᾖ)¹⁵⁷.

Alors que Chairécrate affirme qu'il sait s'y prendre avec un frère, et qu'il est apte à dire et à faire ce qui est bien, Socrate lui reproche de ne pas entreprendre, dans les faits, de dire et faire

¹⁵⁶ *Mém.* II 3, 6-8.

¹⁵⁷ *Mém.* II 3, 9.

ce qu'il prétend savoir, c'est-à-dire comment bien s'y prendre avec un frère pour réconcilier l'amitié fraternelle. Ainsi, ce qui apparaît à première vue comme une occurrence usuelle de la thématique *ergon-logos* se trouve être, en fait, une exhortation à concilier son discours (ou son savoir) et son agir. Socrate incite Chairécrate à mettre en œuvre le bien qu'il se dit apte à dire et faire envers son frère. Non seulement le thème de l'*ergon-logos* est-il présent à nouveau dans ce passage, mais il l'est à un double niveau : sur un premier plan il y a l'opposition entre le fait que Chairécrate se reconnaisse compétent pour dire et faire ce qu'il faut faire, mais qu'il n'entreprenne pas de le faire ; sur un deuxième plan il y a ce qu'il faut dire et faire, en tant que moyens ou instruments pour réconcilier l'amitié.

Et si l'on n'était pas encore suffisamment convaincu qu'il y a un lien entre l'expression *ergon-logos* et le thème de l'amitié, on rencontre encore deux autres occurrences de cette expression avant la fin de l'entretien en II 3. En II 3, 15, après que Socrate l'eut incité à prendre l'initiative du bienfait, Chairécrate réplique :

Tu tiens des propos étranges, Socrate, en m'invitant à prendre les devants alors que je suis le plus jeune ! On a plutôt coutume de considérer, chez tous les hommes, que c'est au contraire au plus vieux que revient, en toutes circonstances, l'initiative de la parole et de l'action (τὸν πρεσβύτερον ἡγεῖσθαι παντὸς καὶ λόγου καὶ ἔργου)¹⁵⁸.

De même, quelques lignes plus bas, alors que Chairécrate redoute que son initiative se bute à l'indifférence de son frère, Socrate, pour apaiser sa crainte et l'encourager à agir, lui répond :

Que risques-tu d'autre, répondit Socrate, que d'être honnête et fraternel, alors que lui paraîtra mesquin et indigne d'un bienfait ? Mais je ne pense pas que les événements prendront cette tournure. Je crois en effet que dès qu'il aura compris que tu l'invites à relever ce défi, il luttera jusqu'au bout pour l'emporter sur toi en bonnes paroles et en bonnes actions (πάνυ φιλονικήσειν ὅπως περιγένηταί σου καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εὖ ποιῶν)¹⁵⁹.

Bien qu'il nous paraisse désormais évident qu'il y a un lien entre l'amitié et le thème de l'*ergon-logos*, il n'est pas encore clair quelle signification cette expression revêt. Or, lorsqu'on analyse de plus près toutes les autres occurrences de cette thématique en lien avec l'amitié, notamment celles que l'on retrouve en II 6 – qui est l'entretien le plus long sur l'amitié et qui regroupe l'essentiel de la conception socratique de l'amitié –, on s'aperçoit que la conciliation *ergon-logos* semble se présenter à titre de condition supplémentaire à l'amitié, en plus de la vertu et de l'utilité. C'est ce que l'on cherchera à montrer en considérant, dans un premier temps,

¹⁵⁸ *Mém.* II 3, 15.

¹⁵⁹ *Mém.* II 3, 17.

comment Socrate incarne, en acte et en parole, l'ami exemplaire. Dans un second temps on examinera les instruments de la « chasse aux amis », c'est-à-dire les moyens à entreprendre pour se lier d'amitié, pour voir à quel point ils sont profondément enracinés dans la conciliation *ergon-logos*. On pourra ainsi mieux apprécier, en rétrospective, la signification de l'expression *ergon-logos* dans les passages que l'on vient de citer.

3.2 Socrate, l'ami exemplaire en parole et en acte

3.2.1 Les qualités indispensables au bon ami

Le principal entretien qui expose la conception socratique de l'amitié, en II 6, commence par une recherche entre Socrate et Critobule sur les qualités qu'un bon ami doit avoir (II 6, 1-5), qualités que Socrate récapitule en II 6, 5 :

– [Critobule] [...] Mais quel genre d'homme, Socrate, rechercherons-nous pour nous en faire un ami ? – C'est celui, je pense, qui, au contraire des précédents, fait preuve de maîtrise à l'égard des plaisirs corporels (ἐγκρατής μὲν ἐστὶ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν), qui est dévoué et de commerce agréable (εὐνους δὲ καὶ εὐξύμβολος ὦν τυγχάνει), et qui rivalise de générosité pour ne pas être en reste avec ses bienfaiteurs (καὶ φιλόδικος πρὸς τὸ μὴ ἐλλείπεσθαι εὔ ποιῶν τοὺς εὐεργετοῦντας αὐτόν), de sorte qu'il est profitable à ceux qui le fréquentent (ὥστε λυσιτελεῖν τοῖς χρωμένοις)¹⁶⁰.

On voit réapparaître ici les trois composantes de l'amitié que nous avons déjà évoquées plus haut : l'ἐγκράτεια ou la maîtrise de soi à l'égard des plaisirs corporels, la vertu sous forme de bienveillance (εὐνους), de commerce agréable (εὐξύμβολος), et de générosité pour l'emporter en termes de bienfaisance envers ses bienfaiteurs (φιλόδικος πρὸς τὸ μὴ ἐλλείπεσθαι εὔ ποιῶν τοὺς εὐεργετοῦντας αὐτόν), ainsi que l'utilité qui apparaît encore ici comme le critère auquel répondent les autres composantes de l'amitié¹⁶¹. À ces qualités nécessaires au bon ami s'ajoute l'autarcie¹⁶², qui est elle aussi conséquente avec l'exigence d'utilité. S'il faut être suffisamment autarcique sur le plan matériel, autarcie qui, d'ailleurs, est le fruit de l'ἐγκράτεια selon le Socrate

¹⁶⁰ *Mém.* II 6, 5. Cf. aussi II 6, 19 où Critobule énonce, par contraste avec le présent passage, les défauts que possèdent ceux qui ne peuvent devenir amis : « Comment, en effet, des hommes ingrats (πῶς γὰρ ἂν ἢ ἀχάριστοι), négligents (ἢ ἀμελεῖς), cupides (ἢ πλεονέκται), perfides (ἢ ἄπιστοι) et qui ne se contrôlent pas eux-mêmes pourraient-ils devenir amis (ἢ ἀκρατεῖς ἄνθρωποι δύναιντο φίλοι γενέσθαι) ? ».

¹⁶¹ D'ailleurs, Critobule exclut à deux reprises, en II 6, 3 et en II 6, 4, l'amitié de toute personne qui serait inutile, confirmant ainsi que l'utilité est le critère décisif pour juger l'amitié (cf. Dorion 2011a, p. 35, n. 3).

¹⁶² Cf. *Mém.* II 6, 2 : « – [Socrate] Et celui qui est dépensier et ne peut donc se suffire à lui-même (ὅστις δαπανηρὸς ὦν μὴ αὐτάρκης ἐστίν), mais qui a toujours besoin des biens de ses proches, qui est incapable de rendre ce qu'il reçoit (καὶ λαμβάνων μὲν μὴ δύναται ἀποδίδοναι) et qui déteste celui dont il ne reçoit rien, n'es-tu pas d'avis que cet homme aussi serait un ami insupportable ? – [Critobule] Si, bien sûr, répondit-il. – Il faut donc se tenir éloigné de cet homme également ? – Il le faut en effet, répondit-il ».

de Xénophon, c'est pour être utile à ses amis lorsqu'il faut leur rendre service ou les secourir dans le besoin. Or, pour retourner un service ou pour faire preuve de bienfaisance, il faut avoir un rapport excédentaire avec quelque bien afin de le donner¹⁶³. De plus, cette utilité qui paraît ici comme le fondement de l'amitié doit être mutuelle, d'où l'exigence de réciprocité et de reconnaissance dans toute relation d'amitié, exprimée par cette idée de rendre ce que l'on reçoit et d'être bienfaisant à son tour (ἀντευεργετεῖν)¹⁶⁴.

Après avoir énoncé les principales qualités du bon ami (II 6, 1-5), Socrate et Critobule s'enquière de la façon de vérifier si une personne détient ces qualités. La réponse que formule Socrate nous paraît particulièrement intéressante, dans la mesure où elle soulève à nouveau la question du rapport entre *ergon* et *logos*, en suggérant que ce n'est pas par les discours d'une personne que l'on juge de ses qualités et de son caractère, mais bien plutôt par ses réalisations passées, c'est-à-dire par ses actions passées, tout comme dans les domaines techniques où l'on juge de la compétence technique de quelqu'un en fonction de ses œuvres passées :

– [Critobule] Comment nous assurer de ces qualités, Socrate, avant même de le fréquenter ? – Les statuaires, répondit-il, nous ne les jugeons pas en faisant des conjectures à partir de leurs discours (δοκιμάζομεν οὐ τοῖς λόγοις αὐτῶν τεκμαιρόμενοι), mais lorsque nous en voyons un qui a déjà exécuté de belles statues, nous avons confiance en la beauté de sa production future (ἀλλ' ὃν ἂν ὀρῶμεν τοὺς πρόσθεν ἀνδριάντας καλῶς εἰργασμένον, τούτῳ πιστεύομεν καὶ τοὺς λοιποὺς εὖ ποιήσειν). – Veux-tu dire par là, demanda-t-il, que l'homme qui a démontré qu'il avait bien traité ses amis par le passé (ὃς ἂν τοὺς φίλους τοὺς πρόσθεν εὖ ποιῶν φαίνεται), sera aussi, à l'évidence, le bienfaiteur de ses futurs amis (δῆλον εἶναι καὶ τοὺς ὕστερον εὐεργετήσοντα;) ? – C'est comme pour les chevaux, répondit-il : lorsque je vois un homme qui en a monté correctement par le passé, je suis porté à croire qu'il en montera d'autres aussi bien¹⁶⁵.

On pourrait conclure de cette analogie avec les techniques que c'est à partir d'œuvres passées que l'on juge de la qualité d'un individu¹⁶⁶ et non par ses propres discours ou par les discours élogieux d'une tierce personne à son égard. Y a-t-il donc une certaine préséance de l'*ergon* sur le *logos* ? C'est ce qu'on serait porté à affirmer en considérant ce passage de manière isolée,

¹⁶³ Dans le cas de Socrate, le bien qu'il offre en retour à ses amis n'est pas d'ordre matériel, puisqu'il ne possède que très peu, mais prend plutôt la forme de services, de conseils, de conversations, du savoir, etc. C'est ce bien que Xénophon affirme que Socrate donnait « sans retenue » (ἀφθόνωος) et gratuitement non seulement à ses amis, mais à tous ceux qui le fréquentaient (cf. *Mém.* I 2, 60).

¹⁶⁴ Cf. *Mém.* II 6, 2 et II 6, 4.

¹⁶⁵ *Mém.* II 6, 6-7.

¹⁶⁶ Pour illustrer cette idée que, dans les domaines techniques, c'est par les actions passées que l'on juge de la compétence d'un individu, cf. *Mém.* III 7, 3. Cf. aussi Dorion (2011a), p. 85, n. 2.

mais on verra dans la prochaine section de ce chapitre que le *logos* a également un rôle important dans l'amitié, quoiqu'il doive à tout prix s'harmoniser avec l'*ergon*. Ainsi, il est tout à fait possible que l'*ergon* ait une certaine primauté ou un pouvoir de persuasion supérieur au *logos*, comme nous l'avons d'ailleurs remarqué plus haut en discutant de la justice¹⁶⁷, mais cette primauté ne révoque nullement le rôle du *logos*. Au contraire, l'un et l'autre, aussi bien l'*ergon* que le *logos*, sont nécessaires dans le domaine de l'amitié. Nous reviendrons sur ce point plus bas, lorsque l'on abordera les instruments de la « chasse aux amis ».

À la lumière de l'idée selon laquelle c'est au moyen des actions passées que l'on évalue la qualité des amis, doit-on être surpris du fait que Xénophon s'est justement attardé, tout au long des chapitres I 2 – II 1, à montrer le caractère exemplaire de Socrate, ses vertus morales, sa maîtrise de soi, son autarcie – bref son mode de vie –, en insistant d'autant plus sur son utilité envers ses compagnons ? En fait, Xénophon nous donne l'impression que, lorsque Socrate recense les qualités indispensables de l'ami au chapitre II 6, c'est son propre portrait qu'il est en train de broser, comme pour signaler au lecteur qu'il personnifie lui-même l'ami exemplaire¹⁶⁸. Il semble donc y avoir une complémentarité étroite entre cette section des *Mémoires* qui tâche d'illustrer les traits de figure et le mode de vie de Socrate (I 2 – II 1), presque en guise de préparation pour la section II 6, 1-5 et l'affirmation de II 6, 6-7 qui demande à évaluer les actions passées d'une personne pour déterminer s'il détient ou non les qualités indispensables au bon ami.

3.2.2 L'utilité de Socrate en tant qu'ami

Mais la démonstration des qualités de Socrate en tant qu'ami ne s'arrête pas là. Si Xénophon s'est attardé préalablement, en I 2 – II 1, à montrer que Socrate possédait tous les attributs moraux qu'il énumère en II 6, 1-5 comme étant des qualités indispensables au bon ami, dans la suite du livre II, Xénophon évoque plusieurs exemples qui démontrent davantage comment Socrate était utile à ses amis, et donc qu'il incarnait bel et bien cet ami exemplaire. En

¹⁶⁷ Voir *supra* la section 2.2.3 sur la justice.

¹⁶⁸ Cf. Dorion (2011a), p. 36, n. 1 : « En énumérant les principales qualités de l'ami véritable, Socrate brosse en fait son propre portrait : il fait preuve d'une parfaite maîtrise à l'égard des plaisirs corporels (cf. I 2, 1-4 ; I 3, 5-8), il se suffit à lui-même (cf. I 2, 1 ; I 3, 5), il est toujours dévoué et de commerce agréable, et Xénophon n'a de cesse d'insister sur le fait qu'il fut généreux, au point d'être prodigue de son bien (cf. I 2, 60 [...]), et utile à tous ceux qui faisaient partie de son entourage (cf. I 3, 1 et n. 183, tome I, p. 27) ». Cf. aussi Dorion (2011a), p. 34, n. 5.

effet, en plus des entretiens en II 2 et II 3 où Socrate tâche respectivement de consolider l'amitié filiale en corrigeant l'ingratitude de son fils Lamproklès envers sa mère, et l'amitié fraternelle entre Chairécrate et Chairéphon, les quatre derniers chapitres du livre II, soit les chapitres II 7 – II 10, sont une série d'exemples de l'utilité de Socrate envers ses amis. L'affirmation liminaire du chapitre II 7, qui énonce également le programme pour l'ensemble des entretiens en II 7 – II 10¹⁶⁹, précise la manière dont Socrate était utile à ses amis, en indiquant le genre de service qu'il rendait. Xénophon écrit :

Quand ses amis connaissaient des difficultés, il tâchait de remédier par un conseil à celles qui résultent de l'ignorance, et, dans le cas des difficultés provoquées par le besoin, il enseignait à ses amis à pourvoir à leurs besoins mutuels, dans la mesure de leurs moyens¹⁷⁰.

Ce passage laisse entendre que les services ou l'utilité de Socrate envers ses amis n'était pas d'ordre matériel, mais plutôt de l'ordre du conseil. Cela se comprend aisément lorsque l'on considère le fait que Socrate ne possédait que très peu sur le plan matériel¹⁷¹.

Ainsi, lorsque l'on analyse les entretiens en II 7 – II 10, on observe que dans les deux premiers entretiens (II 7 et II 8), Socrate s'efforce de donner une leçon d'autarcie à des amis qui éprouvent des difficultés d'ordre matériel et qui ne savent pas comment s'en sortir, alors que dans les deux derniers entretiens (II 9 et II 10), Socrate conseille à des amis fortunés de se lier d'amitié avec certains hommes de valeur se retrouvant dans la nécessité, afin qu'ils puissent s'entraider et tirer bénéfice l'un de l'autre, l'un en subvenant aux besoins de l'ami nécessiteux, l'autre en rendant quelque service de valeur à l'ami fortuné.

Le premier de ces entretiens (II 7) nous présente un certain Aristarque qui, bien qu'il ne soit pas dépourvu de biens, se trouve dans la difficulté de supporter matériellement ses sœurs, ses cousines et ses nièces qui se sont réfugiées en grand nombre chez lui à cause de la guerre civile¹⁷². De plus, la relation d'amitié entre Aristarque et ses parentes risque de s'éroder en raison de l'animosité causée par le fait qu'Aristarque considère ses parentes comme une charge supplémentaire, et qu'elles s'aperçoivent très bien qu'elles lui pèsent¹⁷³. Socrate explique alors à Aristarque, dans une longue tirade où il fait l'apologie du travail et de l'application contre

¹⁶⁹ Sur la valeur programmatique de II 7, 1, cf. Dorion (2011a), p. 46, n. 10.

¹⁷⁰ *Mém.* II 7, 1.

¹⁷¹ Cf. *Mém.* I 6, 2-10 ainsi que Dorion (2011a), p. 46, n. 10.

¹⁷² Cf. *Mém.* II 7, 2.

¹⁷³ Cf. *Mém.* II 7, 10.

l'oisiveté, qu'il ne convient pas pour une personne libre, même s'il s'agit d'une parente, d'être entretenue sans travailler¹⁷⁴. Il lui conseille donc de mettre ses parentes au travail en faisant appel à leurs compétences techniques, afin qu'elles puissent tirer quelque profit de leur occupation et ainsi se rendre, de manière réciproque, utiles à Aristarque qui les a accueillies, réconciliant et renforçant de la sorte leur lien d'amitié¹⁷⁵.

À l'entretien suivant (II 8), Socrate discute avec un vieil ami, Euthéros, qui, après la fin de la guerre, se voit contraint au travail manuel pour assurer sa subsistance, puisqu'il n'a rien hérité de son père et qu'il a été privé de sa propriété hors-frontière acquise pendant la guerre¹⁷⁶. Vieillissant, Euthéros se trouve lui aussi en difficulté, puisqu'il ne pourra pas, physiquement, se prêter à un travail manuel pour longtemps, et qu'il aura néanmoins besoin d'un salaire pendant sa vieillesse¹⁷⁷. Socrate lui conseille donc de se trouver un emploi administratif auprès d'un propriétaire riche, puisqu'il pourrait exercer les fonctions d'intendant même dans sa vieillesse, et ainsi assurer sa subsistance¹⁷⁸. Le conseil de Socrate revient en quelque sorte à la version xénophontienne du « connais-toi toi-même » socratique¹⁷⁹. En effet, en faisant un travail qui excédera bientôt ses capacités, Euthéros fait preuve d'une certaine méconnaissance de soi. Socrate lui conseille donc de ne pas s'ignorer soi-même, c'est-à-dire de reconnaître ses propres capacités, sa δύναμις, et de choisir un travail en fonction de ses capacités¹⁸⁰.

En II 9, Socrate discute avec Criton, un riche propriétaire terrien qui se trouve harcelé en affaires par des sycophantes et qui est réticent à l'idée d'engager un homme pour protéger ses biens en tenant ces gens à l'écart, comme on nourrirait un chien pour éloigner les loups de ses moutons, de crainte que ce protecteur ne se retourne contre lui¹⁸¹. Jouant le rôle d'entremetteur, Socrate présente à Criton un homme honnête du nom d'Archédèmos, capable de s'occuper des sycophantes, mais qui était pauvre¹⁸².

¹⁷⁴ Cf. *Mém.* II 7, 7-8.

¹⁷⁵ Cf. *Mém.* II 7, 10-11.

¹⁷⁶ Cf. *Mém.* II 8, 1.

¹⁷⁷ Cf. *Mém.* II 8, 2.

¹⁷⁸ Cf. *Mém.* II 8, 3.

¹⁷⁹ Cf. Dorion (2011a), p. 54, n. 1.

¹⁸⁰ Cf. *Mém.* II 8, 6.

¹⁸¹ Cf. *Mém.* II 9, 1-3.

¹⁸² Cf. *Mém.* II 9, 3-4.

Enfin, en II 10, après avoir rappelé à son ami Diodore qu'un bon ami doit venir en aide à ses amis qui sont dans le besoin¹⁸³, Socrate, jouant à nouveau le rôle d'entremetteur, entreprend de faire l'éloge d'Hermogène à l'intention de Diodore, lui expliquant à quel point Hermogène est un homme de valeur qui peut lui rendre service, afin que Diodore se lie d'amitié avec celui-ci et lui porte assistance¹⁸⁴.

Que les conseils que Socrate offrait à ses amis aux prises avec des difficultés furent effectivement utiles, on en a la preuve la plus claire dans deux des quatre entretiens que l'on vient de présenter. Xénophon ne rapporte pas toujours le dénouement de l'entretien, en énonçant explicitement l'effet de l'entretien ou en donnant la chance à l'interlocuteur de Socrate d'exprimer son nouvel état d'esprit, mais lorsqu'il le fait, c'est pour montrer à quel point les conseils de Socrate ont effectivement été utiles. Par exemple, alors qu'Aristarque éprouvait de la difficulté à entretenir ses parentes et était au risque de voir son amitié avec elles s'amoinrir, après avoir reçu les conseils de Socrate, il affirme :

– Par les dieux, répondit Aristarque, ton conseil me paraît vraiment excellent, Socrate, au point que, alors qu'auparavant je n'osais pas emprunter, persuadé que je ne pourrais pas rembourser l'argent que j'aurais touché et dépensé, j'ai maintenant le sentiment que pour l'amorce des travaux je peux supporter un emprunt¹⁸⁵.

Par la suite, Xénophon rapporte comment les conseils de Socrate ont en effet sorti Aristarque de sa difficulté :

Du coup, on se procura des fonds et on acheta de la laine. Elles déjeunaient en travaillant et dînaient après le travail ; la gaieté avait chassé la morosité, on échangeait des regards complices plutôt que soupçonneux, elles aimaient Aristarque comme un protecteur et lui les chérissait parce qu'elles se rendaient utiles. Enfin, c'est tout joyeux qu'il vint trouver Socrate pour lui faire part de ces changements [...] ¹⁸⁶.

Xénophon fournit ainsi la preuve explicite que les conseils de Socrate ont effectivement été utiles pour Aristarque. De même, au chapitre II 9, où Criton se trouvait embêté dans ses affaires par des sycophantes, et où Socrate le mit en relation avec un protecteur honnête mais pauvre, capable de s'occuper des sycophantes, Xénophon explique à quel point ces deux hommes ont tiré profit mutuel de leur amitié :

À la suite de cet entretien, ils découvrent Archédemos, un homme très doué pour la parole et l'action, mais pauvre ; c'est qu'il n'était pas homme à tirer profit de tout. Il

¹⁸³ Cf. *Mém.* II 10, 1-2.

¹⁸⁴ Cf. *Mém.* II 10, 3-5.

¹⁸⁵ *Mém.* II 7, 11.

¹⁸⁶ *Mém.* II 7, 12.

était plutôt attaché à l'honnêteté et il prétendait qu'il était très facile de soutirer de l'argent aux sycophantes. Dès lors, chaque fois que Criton emmagasinait du blé, de l'huile, du vin, de la laine ou tout autre produit agricole utile à la vie, il en prélevait une partie qu'il lui donnait ; chaque fois qu'il offrait un sacrifice, il l'invitait, et il se montrait attentionné dans toutes les occasions de ce genre. Quant à Archédèmos, comme il tenait la maison de Criton pour son refuge, il eut pour lui beaucoup d'égards. Et il eut tôt fait de découvrir que <l'un> des sycophantes qui calomniaient Criton avait commis force délits et qu'il avait de nombreux ennemis ; il le cita à comparaître à un procès public, au cours duquel on devait déterminer la peine ou l'amende qu'il devait encourir. Cet homme, qui avait bien conscience de ses nombreux méfaits, ne recula devant rien pour se débarrasser d'Archédèmos. Mais Archédèmos ne renonça pas avant que l'autre eût laissé Criton en paix et qu'il lui eût versé de l'argent¹⁸⁷.

Et Xénophon en rajoute, en affirmant que la relation d'amitié nouée par Socrate entre ces deux hommes fut à ce point bénéfique que d'autres encore ont voulu tirer bénéfice des services d'Archédèmos :

Après qu'Archédèmos eut mené à bien cette affaire et d'autres du même genre, Criton vit plusieurs de ses amis le prier de leur prêter Archédèmos comme protecteur, à la façon de ce que l'on observe lorsqu'un berger a un bon chien : les autres bergers veulent placer leurs troupeaux près de lui pour en tirer profit¹⁸⁸.

Ce deuxième exemple montre clairement à quel point Socrate était utile à ses amis, en agissant à titre d'entremetteur pour les mettre en relation avec précisément la bonne personne pour leur profit mutuel.

En plus des qualités indispensables au bon ami que Xénophon attribue à Socrate, voilà maintenant plusieurs exemples concrets que Xénophon évoque pour illustrer à quel point Socrate était utile à ses amis, en leur rendant service à sa manière, en fonction de ses propres capacités, soit en donnant des conseils relatifs au travail pour aider ses amis à retrouver une certaine autarcie, ou encore en assumant le rôle d'entremetteur pour unir en amitié ses amis qui pouvaient s'entraider mutuellement. Ainsi, on peut conclure à partir de ces exemples que Socrate était, dans les faits, utile à ses amis, même si ce n'était pas par des « actions » ou des gestes, à proprement parler, mais en offrant plutôt des conseils là où il pouvait et en assumant le rôle d'intermédiaire pour nouer des liens d'amitié entre des individus pouvant s'entraider. Il est en effet difficile de distinguer ici nettement entre l'acte et la parole, puisque la parole, lorsqu'elle consiste en un conseil donné pour solutionner une situation problématique issue

¹⁸⁷ *Mém.* II 9, 4-6.

¹⁸⁸ *Mém.* II 9, 7.

d'une certaine ignorance, ou en un éloge prononcé pour fonder un lien d'amitié, s'apparente, de par son efficacité, à un acte.

Jusqu'ici, nous avons donc vu comment Socrate était utile à ses amis, en leur rendant service à sa manière. Mais Xénophon indique à plus d'une reprise dans les affirmations liminaires des chapitres portant sur l'amitié que Socrate était également utile *pour* l'amitié, lorsqu'il examinait et s'entretenait au sujet de l'amitié, aidant ainsi ses interlocuteurs et auditeurs à comprendre ce en quoi consiste l'amitié, comment se faire des amis, avec qui se lier d'amitié, ainsi que l'importance d'examiner sa propre valeur en tant qu'ami. Ainsi, en II 4, 1, Xénophon écrit :

Je l'ai aussi entendu tenir sur les amis des propos dont il m'a semblé que l'on pouvait tirer le plus grand profit pour se faire des amis et la façon de les traiter (ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ φίλων διαλεγομένου ἐξ ὧν ἔμοιγε ἐδόκει μάλιστα ἄν τις ὠφελεῖσθαι πρὸς φίλων κτήσιν τε καὶ χρεῖαν)¹⁸⁹.

De même, en II 5, 1, il écrit :

Je l'ai entendu un jour tenir d'autres propos, dont l'effet, m'a-t-il semblé, était d'inciter leur auditeur à examiner par lui-même quelle pouvait bien être sa valeur aux yeux de ses amis (ἤκουσα δέ ποτε καὶ ἄλλον αὐτοῦ λόγον, ὃς ἐδόκει μοι προτρέπειν τὸν ἀκούοντα ἐξετάζειν ἑαυτὸν ὅποσου τοῖς φίλοις ἄξιος εἶη)¹⁹⁰.

Enfin, en II 6, 1, Xénophon écrit : « J'avais aussi le sentiment que pour déterminer quelles personnes méritent qu'on se les fasse pour amis, il donnait de sages conseils en tenant les propos suivants (ἐδόκει δέ μοι καὶ εἰς τὸ δοκιμάζειν φίλους ὁποῖους ἄξιον κτᾶσθαι φρενοῦν τοιάδε λέγων) [...]»¹⁹¹ ». Ainsi, l'utilité de Socrate envers ses amis était non seulement ponctuelle, lorsqu'il offrait ses conseils et ses services dans des situations concrètes, mais elle était également générale, puisqu'il aidait ses amis à se faire de bons amis et à devenir eux-mêmes de bons amis.

Or, puisque Socrate était utile à ses amis et pour l'amitié, on peut conclure que Socrate conciliait ses actes, c'est-à-dire son empressement, en tant que bon ami, d'aider ses amis, attesté par les exemples évoqués plus haut, et son discours sur l'amitié ou sa conception de l'amitié. D'une part, Socrate avait la conviction et enseignait que l'amitié se fonde sur l'utilité, et d'autre part Socrate s'efforçait d'être lui-même utile à ses amis. Donc tous les passages qui expriment

¹⁸⁹ *Mém.* II 4, 1.

¹⁹⁰ *Mém.* II 5, 1.

¹⁹¹ *Mém.* II 6, 1.

d'une façon ou d'une autre l'utilité de Socrate envers ses amis ou pour l'amitié en général sont autant de preuves supplémentaires que Socrate conciliait actions et discours en ce qui a trait à l'amitié, et qu'il incarnait donc l'ami par excellence¹⁹².

3.2.3 *Le contraste entre Socrate et « la plupart des gens »*

Enfin, il y a une dernière preuve qui permet de dissiper tout doute et d'affirmer avec certitude que Socrate était, dans le domaine de l'amitié également, un modèle de conciliation *ergon-logos*. Cette dernière preuve est d'autant plus éloquente dans la mesure où elle consiste en une preuve par effet de contraste. Alors que Socrate conciliait acte et parole en ce qui a trait à l'amitié, Xénophon rapporte avec insistance au chapitre II 4, que l'on cite ici en long en le commentant, comment Socrate s'étonnait de ceux qui, tout en prétendant reconnaître la valeur de l'amitié, négligeaient néanmoins leurs amis. En II 4, 1, Xénophon écrit :

Il [Socrate] avait déjà, disait-il, entendu dire à de nombreuses reprises (τοῦτο μὲν γὰρ δὴ πολλῶν ἔφη ἀκούειν) qu'un ami sincère et vertueux est le plus précieux de tous les biens (ὡς πάντων κτημάτων κράτιστον [ἄν] εἶη φίλος σαφῆς καὶ ἀγαθός), mais il voyait bien que la plupart des gens s'appliquent à tout plutôt qu'à se faire des amis (ἐπιμελομένους δὲ παντὸς μᾶλλον ὄρᾳν ἔφη τοὺς πολλοὺς ἢ φίλων κτήσεως)¹⁹³.

Ce passage rapporte que Socrate observait une certaine opposition entre les actions et les discours chez « la plupart des gens » (τοὺς πολλοὺς) qu'il avait, d'une part, entendu dire (ἀκούειν) à de nombreuses reprises qu'un ami vertueux est le bien le plus précieux, mais que, d'autre part, il observait (ὄρᾳν) qu'ils s'appliquaient à tout sauf à se faire de bons amis, c'est-à-dire qu'ils négligeaient leurs amis. L'expression *ergon-logos* est ici envisagée selon la variante observer (ὄρᾳν) – entendre dire (ἀκούειν), puisque Socrate se place ici du point de vue du spectateur qui observe les actions (*erga*) des autres et qui entend dire leurs opinions (*logoi*). Dans la suite de ce passage, Xénophon précise l'étonnement de Socrate et étaye du même coup le contraste entre Socrate et la plupart des gens, avec le motif de l'*ergon-logos* toujours en arrière-plan :

Il les voyait, disait-il (ὄρᾳν ἔφη), mettre tous leurs soins à acquérir (κτομένους τε ἐπιμελῶς) des maisons, des champs, des esclaves, du bétail et des meubles, et s'efforcer de préserver leur patrimoine (καὶ τὰ ὄντα σώζειν πειρωμένους), mais un ami, dont ils

¹⁹² Cf. Dorion (2011a), p. 31, n. 6 : « Enfin, il faut peut-être rapprocher la conception utilitariste que Xénophon se fait de l'amitié du projet même des *Mémorables*, qui est de rappeler et de montrer à quel point Socrate fut utile à son entourage et à la cité. Les deux semblent en effet aller de pair : si la principale caractéristique d'un ami est son utilité, et que Socrate s'est toujours montré très utile à ceux qui l'approchaient, Socrate fut donc un excellent ami ».

¹⁹³ *Mém.* II 4, 1.

prétendent que c'est un bien très précieux (φίλον δέ, ὃ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναί φασιν), il disait observer (ὄρᾶν ἔφη) que la plupart des gens ne se préoccupent ni de la façon de s'en faire un, ni des moyens de conserver ceux qu'ils ont (τοὺς πολλοὺς οὔτε ὅπως κτήσονται φροντίζοντας οὔτε ὅπως οἱ ὄντες ἑαυτοῖς σώζονται)¹⁹⁴.

Et il poursuit en explicitant davantage cette opposition entre le comportement de la plupart des gens envers leurs amis et ce qu'ils prétendent eu égard à l'amitié :

Ont-ils des amis et des esclaves qui tombent malades en même temps, certains, disait-il avoir remarqué (ὄρᾶν τινας ἔφη), font venir des médecins pour leurs esclaves et veillent à se procurer tout ce qui favorise leur guérison (καὶ τὰλλα τὰ πρὸς ὑγίειαν ἐπιμελῶς παρασκευάζοντας), mais ils font peu de cas de leurs amis (τῶν δὲ φίλων ὀλιγοροῦντας), et si les uns et les autres viennent à mourir, ils sont affligés par la disparation de leurs esclaves et la regardent comme une perte, mais ils ne se considèrent en rien appauvris par la mort de leurs amis (ἐπὶ δὲ τοῖς φίλοις οὐδὲν οἰομένους ἐλαττοῦσθαι) ; et alors qu'il n'y a aucun de leurs autres biens qu'ils laissent privé de soin et de surveillance, ils négligent leurs amis qui ont besoin d'attention (καὶ τῶν μὲν ἄλλων κτημάτων οὐδὲν ἔδοντας ἀθεράπευτον οὐδ' ἀνεπίσκεπτον, τῶν δὲ φίλων ἐπιμελείας δεομένων ἀμελοῦντας). Il observait en outre, remarquait-il (ὄρᾶν ἔφη), que la plupart des gens (τοὺς πολλοὺς) connaissent l'ensemble de leurs biens, même s'ils en ont en très grand nombre, mais leurs amis, qui sont pourtant peu nombreux, non seulement ils en ignorent le nombre, mais encore, lorsqu'ils s'efforcent d'en dresser la liste pour ceux qui la leur demandent, ils retranchent ceux qu'ils avaient d'abord comptés au nombre de leurs amis. C'est dire à quel point ils se soucient de leurs amis (τοσοῦτον αὐτοῦς τῶν φίλων φροντίζειν)¹⁹⁵ !

Et, en guise de conclusion au souvenir rapporté en II 4, Xénophon répète avec insistance ce constat de l'opposition des actions et des discours chez la plupart des gens :

Alors que certains hommes s'affairent à soigner leurs arbres fruitiers, pour en récolter les fruits (ἀλλ' ὅμως ἔνιοι δένδρα μὲν πειρῶνται θεραπεύειν τοῦ καρποῦ ἔνεκεν), le bien le plus fécond, celui qu'on appelle un ami, c'est avec nonchalance et négligence que la plupart s'en occupent (τοῦ δὲ παμφορωτάτου κτήματος, ὃ καλεῖται φίλος, ἀργῶς καὶ ἀνεμῆνως οἱ πλεῖστοι ἐπιμέλονται)¹⁹⁶.

Voilà donc comment la plupart des gens se comportent envers leurs amis, avec négligence et manque de souci, bien qu'ils prétendent par ailleurs que l'amitié est un bien des plus précieux. Et pour accentuer encore davantage cette opposition entre ce que la plupart des gens disent et ce qu'ils font, Xénophon, en rapportant ces observations de Socrate, insiste sur le contraste entre application (ἐπιμέλεια) et négligence (ἀμέλεια) pour caractériser le comportement de la plupart des gens : d'une part, application et soin pour tous les autres biens (esclaves, maisons, bétail, etc.), d'autre part, négligence et manque de souci envers les amis que, soulignons-le à nouveau,

¹⁹⁴ *Mém.* II 4, 2.

¹⁹⁵ *Mém.* II 4, 3-4.

¹⁹⁶ *Mém.* II 4, 7.

la plupart des gens tiennent également comme un bien très précieux. Les notions d'ἐπιμέλεια et d'ἀμέλεια, de même que leur champ lexical, sont en effet répétées à de multiples reprises dans les passages que l'on vient de citer. Or, on sait à quel point l'application et le soin sont des notions importantes pour la conception socratique de l'amitié. Un ami vertueux doit s'efforcer et s'appliquer à être bienfaisant et à prendre soin de ses amis, et inversement un mauvais ami est celui qui est négligent envers ses amis, au point de mériter leur délaissement¹⁹⁷. Ainsi, bien que la plupart des gens tiennent théoriquement (*logos*) l'amitié en haute estime, puisqu'ils affirment qu'elle est un bien très précieux, ils sont néanmoins, dans la pratique (*ergon*), des amis de piètre qualité.

Le contraste entre Socrate et la plupart des gens ne relève pas de ce que ceux-ci prétendent à propos de l'amitié, à savoir que l'ami vertueux est le bien le plus précieux, puisque cette conception de l'amitié qui fait de l'ami un bien ou une acquisition à valeur utilitaire, voire marchande, est tout à fait conforme à ce qu'affirme Socrate lui-même à ce sujet. C'est ce que Xénophon laisse entendre dans la suite du chapitre II 4 en rapportant les propos de Socrate¹⁹⁸ :

Et pourtant, quel est le bien qui pourrait souffrir la comparaison avec un bon ami (καίτοι πρὸς ποῖον κτῆμα τῶν ἄλλων παραβαλλόμενος φίλος ἀγαθὸς οὐκ ἂν πολλῶ κρείττων φανεῖη) ? Quel cheval, ou encore quel attelage est aussi utile qu'un ami serviable (οὕτω χρήσιμον ὥσπερ ὁ χρηστὸς φίλος) ? Quel esclavage est aussi dévoué et fidèle (οὕτως εὐνοῦν καὶ παραμόνιμον) ? Y a-t-il un autre bien qui ait une utilité aussi étendue (οὕτω πάγκρηστον) ? En effet, le bon ami se charge de tout ce qui fait défaut à son ami, qu'il s'agisse de son approvisionnement personnel ou de la conduite des affaires publiques (ὁ γὰρ ἀγαθὸς φίλος ἑαυτὸν τάττει πρὸς πᾶν τὸ ἐλλείπον τῷ φίλῳ καὶ τῆς τῶν ἰδίων κατασκευῆς καὶ τῶν κοινῶν πράξεων). Si son ami doit faire du bien à quelqu'un, il lui apporte son concours (συνεπισχύει), et si quelque peur le tourmente, il lui prête assistance (συμβοηεῖ). Parfois il partage ses dépenses (τὰ μὲν συναναλίσκων), tantôt il le seconde dans l'action (τὰ δὲ συμπράττων), parfois il l'aide à convaincre (καὶ τὰ μὲν συμπεῖθων), tantôt il emploie la contrainte (τὰ δὲ βιαζόμενος) ; il connaît ses plus grandes joies quand ses amis réussissent et il met tout en œuvre pour relever ceux qui ont subi un revers de fortune (σφαλλομένους δὲ πλεῖστα ἐπανορθῶν). Les services que les mains rendent à chacun de nous, ce que l'on voit avec les yeux, entend avec les oreilles et parcourt avec les pieds, rien de cela ne fait défaut à un ami bienfaisant (τούτων φίλος εὐεργετῶν οὐδενὸς λείπεται). Il arrive en effet souvent qu'un ami supplée son

¹⁹⁷ Cf. par exemple *Mém.* II 5.

¹⁹⁸ Cf. aussi I 2, 7 : « [...] le plus grand profit qu'il pût faire est l'acquisition d'un ami vertueux [...] (τὸ μέγιστον κέρδος ἔξειν φίλον ἀγαθὸν κτησάμενος) » ; III 11, 5 : «— [Socrate] Par Héra, Théodote, répondit-il, c'est en effet une belle acquisition et posséder un troupeau d'amis est de loin préférable à posséder un troupeau de moutons, de chèvres et de bœufs (καλὸν γε τὸ κτῆμα καὶ πολλῶ κρείττων οἰῶν τε καὶ αἰγῶν καὶ βοῶν φίλων ἀγέλην κεκτηῖσθαι) » ; ainsi que la fin de II 4, 7 cité plus haut, où Socrate assimile à nouveau l'ami vertueux avec un bien ou une acquisition (κτῆμα) de la plus grande valeur.

ami pour tout ce (ταῦτα ὁ φίλος πρὸ τοῦ φίλου ἐξήρκεσεν) que celui-ci n'a pas pu accomplir, ni voir, ni entendre, ni parcourir lui-même¹⁹⁹.

Socrate partage donc la conviction de la plupart des gens concernant l'utilité et la valeur de l'amitié, comme le montre clairement ce passage aussi bien par le fond que par la forme. En effet, l'idée qu'un bon ami est d'une utilité incomparable est accentuée non seulement par la liste de qualités qui décrivent l'ami (οὕτω χρήσιμον, οὕτως εὖνουν καὶ παραμόνιμον, οὕτω πάγχρηστον), mais aussi par la série des mots composés en συν- pour dénoter tous les services qu'un bon ami peut rendre (συνεπισχύει, συμβοηθεῖ, συναναλίσκων, συμπράττων, συμπείθων)²⁰⁰. Sauf que, contrairement à la plupart des gens, Socrate mène, en plus, une vie qui est en accord avec cette conviction. En effet, il y a lieu de croire, tel que le suggère Dorion, que la description du bon ami que l'on vient de citer brosse en quelque sorte le portrait de Socrate lui-même²⁰¹. Le caractère de Socrate et son comportement sont tout à fait conformes à cette description, comme nous l'avons déjà laissé voir plus haut en démontrant l'utilité de Socrate envers ses amis dans le besoin, en commentant les entretiens II 7 – II 10 par exemple.

Que Socrate mène une vie conforme à ses convictions, et donc qu'il concilie actions et discours en ce qui a trait à l'amitié, cela est d'ailleurs confirmé par un passage du livre I 6 où, répliquant au sophiste Antiphon qui lui reproche que ses connaissances et sa compagnie n'ont aucune valeur puisqu'elles ne lui rapportent aucune rémunération, Socrate explique que la véritable richesse ne se trouve pas dans l'argent, mais dans le savoir lui-même, et dans les amis que ce savoir permet d'acquérir et de conserver :

[Socrate] Antiphon, on a chez nous coutume de croire que la jeunesse et le savoir sont susceptibles aussi bien d'un emploi noble que d'un emploi honteux. En effet, si quelqu'un vend sa jeunesse pour de l'argent à qui la désire, on l'appelle un prostitué ; mais si quelqu'un se fait un ami de celui en qui il a reconnu un amant vertueux (ἐὰν δέ τις, ὃν ἂν γνῶ καλόν τε κάγαθὸν ἐραστήν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται), nous le tenons pour quelqu'un de sensé (σώφρονα νομίζομεν). Il en va de même pour le savoir : ceux qui le vendent pour de l'argent à qui le désire, on les appelle des sophistes ; mais l'homme qui se fait un ami de celui en qui il a reconnu un bon naturel, en lui enseignant ce qu'il sait de bien (ὅστις δὲ, ὃν ἂν γνῶ εὐφυῆ ὄντα, διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχη ἀγαθὸν

¹⁹⁹ *Mém.* II 4, 5-7.

²⁰⁰ Cf. Dorion (2011a), p. 32, n. 2.

²⁰¹ Cf. Dorion (2011a), p. 32, n. 1 : « Le bon ami qui supplée aux carences de ses amis, sur le plan personnel ou public, n'est autre que Socrate lui-même, comme le montrent la suite du livre II et le livre III. Socrate enseigne à plusieurs de ses amis, au livre II, comment adopter un train de vie qui leur assure l'autosuffisance, et il indique à plusieurs de ses connaissances, au livre III, les lacunes qu'ils doivent combler avant de se lancer en politique. Étant donné que le but poursuivi par Xénophon, dans l'ensemble des *Mémorables*, est de montrer comment Socrate a été utile et profitable à ses compagnons, il est raisonnable de penser que ce passage-ci qui décrit l'utilité d'un bon ami, brosse également le portrait de Socrate ».

φίλον ποιεῖται), nous croyons qu'il fait ce qu'il convient à un bon et honnête citoyen de faire (τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κάγαθῷ πολίτη προσήκει, ταῦτα ποιεῖν). [14] C'est ce à quoi je m'applique moi-même (ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτός), Antiphon : de même qu'un autre se réjouit de posséder un bon cheval, un chien, ou un oiseau, de même je me réjouis plus encore d'avoir des amis vertueux (οὕτω καὶ ἔτι μᾶλλον ἡδομαι φίλοις ἀγαθοῖς), et si je sais quelque chose de bien, je le leur enseigne (καὶ ἐάν τι ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω) ; je les mets aussi en relation avec d'autres, dont je crois qu'ils pourront les aider dans la voie qui mène à la vertu (καὶ ἄλλοις συνίστημι παρ' ὧν ἂν ἡγῶμαι ὠφελήσεσθαι τι αὐτοὺς εἰς ἀρετήν). Quant aux trésors des hommes sages d'autrefois, c'est en déroulant leurs livres, où ils les ont laissés en héritage, que je les parcours en compagnie de mes amis (ἀνελίπτων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι) ; et si nous y voyons quelque chose de bien, nous le recueillons (καὶ ἂν τι ὀρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα), et nous tenons pour un profit immense d'être amis les uns des autres (καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, ἐὰν ἀλλήλοις φίλοι γινώμεθα)²⁰².

Cet amant καλὸν τε κάγαθὸν qu'il convient de se faire pour ami, et cet homme qui cherche comme amis ceux chez qui il a reconnu un bon naturel, pour leur enseigner tout ce qu'il sait de bien, on aura compris qu'il s'agit bien de Socrate lui-même²⁰³, comme il le laisse entendre dans la seconde moitié de cet extrait. En effet, Socrate affirme de manière on ne peut plus explicite qu'il tient l'amitié comme le plus grand bien et qu'il s'applique à se faire de bons amis, à leur enseigner ce qu'il sait, à jouer le rôle d'entremetteur pour les assister sur la voie de la vertu, et à étudier ensemble la sagesse des anciens. Bref, le comportement de Socrate est diamétralement opposé à celui de la plupart des gens. Alors que ceux-ci négligent leurs amis et s'appliquent plutôt à acquérir plus de richesses, Socrate, lui, reconnaît que la richesse véritable réside dans l'amitié, et s'applique donc à tout faire afin de fructifier ses relations d'amitié. Le contraste entre Socrate et la plupart des gens tient donc de l'action, et plus précisément de l'harmonie entre acte (*ergon*) et parole (*logos*). Alors que la plupart des gens prétendent qu'un bon ami est le plus grand bien tout en négligeant leurs amis, Socrate, lui, s'efforce également de vivre conformément à cette conviction, en s'appliquant à être lui-même vertueux et utile envers ses amis. Mais si le comportement de la plupart des gens est à ce point contraire à leurs convictions, est-ce peut-être parce qu'ils ne comprennent pas vraiment ce qu'ils affirment, ou qu'ils l'affirment simplement par coutume, sans vraiment endosser le contenu de leur affirmation ? Peu importe la raison de ce comportement discordant avec le discours ou la conviction, on peut

²⁰² *Mém.* I 6, 13-14.

²⁰³ D'ailleurs, cela est confirmé par la relation pédagogique entre Socrate et Euthydème que l'on retrouve au livre IV et qui est une illustration parfaite du genre de relation d'amitié que Socrate décrit ici. Cf. Dorion (2011a), p. 45, n. 313.

conclure que ce genre d'affirmation qui n'est pas accompagnée par un agir conforme est d'une certaine manière un discours vide, qui n'a aucune empreinte sur la réalité de ces gens. À l'inverse, le discours de Socrate est plein de signification, puisqu'il se répercute dans l'agir, permettant ainsi de mieux illustrer et de mieux expliciter le contenu ou le sens de sa conception de l'amitié. En ce sens, Socrate incarne l'ami exemplaire, en parole et en acte.

Et à l'inverse, Xénophon nous fournit également un exemple clair d'un individu qui représente ceux qui opposent leurs propos et leurs actions en prétendant qu'un ami vertueux est un bien très précieux, mais qui ne font rien pour acquérir de bons amis. On pense évidemment à l'entretien avec Chairécrate, plus particulièrement à II 3, 9, cité plus haut, où Socrate reproche à Chairécrate de ne pas entreprendre de réconcilier sa relation d'amitié avec son frère, bien qu'il affirme que l'amitié d'un frère est un très grand bien et qu'il sait ce qu'il doit dire et faire. Ce n'est sans doute pas un hasard si cet entretien avec Chairécrate précède précisément le chapitre II 4 consacré à montrer le contraste entre Socrate et la plupart des gens.

3.3 Les instruments de la « chasse aux amis » et la conciliation *ergon-logos* comme condition de l'amitié

Après avoir exposé la conception socratique de l'amitié et avoir montré que Socrate représente l'ami par excellence dans la mesure où il remplit toutes les exigences de l'amitié telle qu'il la conçoit, il convient d'examiner la façon de se faire des amis, c'est-à-dire les instruments de la « chasse aux amis »²⁰⁴. À la requête de Critobule qui veut savoir comment l'on procède, finalement, pour se faire un ami une fois que l'on a reconnu qui est digne de notre amitié²⁰⁵, Socrate lui répond qu'il y a deux outils qui sont utilisés, à savoir les incantations et les philtres :

[Socrate] On dit qu'il y a certaines incantations (ἐπωδάς) qui permettent à ceux qui les connaissent, pour peu qu'ils les chantent aux personnes de leur choix, de s'en faire des amis. On rapporte qu'il existe aussi des philtres (φίλτρα), grâce auxquels ceux qui les connaissent se font aimer des personnes auxquelles ils choisissent de les appliquer²⁰⁶.

Cette affirmation peut à première vue paraître mystérieuse ou cryptique pour le lecteur moderne, surtout lorsque Socrate évoque, pour donner un premier exemple d'incantation, les chants que

²⁰⁴ Cf. *Mém.* II 6, 8-9 pour la métaphore de la « chasse aux amis » utilisée pour caractériser la recherche d'un ami. Cf. aussi *Mém.* II 6, 28-33 et III 11, 6-11.

²⁰⁵ Cf. *Mém.* II 6, 8 : « Admettons-le, dit-il ; mais celui qui nous semble digne de notre amitié, comment faut-il s'y prendre pour en faire notre ami (πῶς χρὴ φίλον τοῦτον ποιῆσθαι;) ? » et II 6, 9 : « Alors comment deviennent-ils des amis (φίλοι δὲ πῶς;) ? demanda-t-il ».

²⁰⁶ *Mém.* II 6, 10.

les sirènes adressaient à Ulysse²⁰⁷, ce qui éveille un certain élément de magie. Mais à quoi font allusion, au juste, ces incantations et ces philtres ? Quel est le sens que Socrate cherche à leur donner ? La suite de l'entretien avec Critobule, de même qu'un passage de l'entretien avec Chairécrate au livre II 3 ainsi que l'entretien avec Théodote au livre III 11 permettent de démontrer avec certitude que ces incantations et ces philtres sont en fait l'équivalent métaphorique du *logos* et de l'*ergon*, sous la forme de l'éloge et des bonnes actions.

Considérons d'abord les incantations. Le premier exemple qu'évoque Socrate pour illustrer ce qu'est une incantation n'est pas insignifiant. En effet, le chant magique des sirènes se rapproche le plus du sens usuel de l'incantation, définie comme un chant ensorceleur qui séduit son auditeur sous l'effet du charme. Or, lorsque Socrate parle de l'incantation dans la suite de l'entretien, ce n'est pas au sens usuel de chant magique qu'il l'évoque, mais plutôt en un sens métaphorique. Socrate retient l'effet de l'incantation, c'est-à-dire la séduction de l'auditeur, mais il lui confère une nouvelle forme, la forme de l'éloge²⁰⁸. Dès lors, lorsque l'incantation est évoquée dans la suite, c'est en un sens métaphorique pour désigner l'éloge qui permet de séduire son auditeur, et faire naître chez lui le désir de l'amitié. Cette mutation du sens usuel au sens métaphorique de l'incantation est à l'œuvre en II 6, 11-12, où Socrate explique à Critobule ce premier exemple :

– [Critobule] Mais cette incantation (ταύτην οὖν [...] τὴν ἐπωδήν), Socrate, répondit-il, n'est-ce pas celle que les sirènes chantaient aussi aux autres hommes qu'elles voulaient retenir (καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις αἱ Σειρήνες ἐπάδουσαι κατεῖχον), de sorte que ceux qui en subissaient le charme ne pouvaient pas s'éloigner d'elles (ὥστε μὴ ἀπιέναι ἀπ' αὐτῶν τοὺς ἐπασθέντας) ? [12] – [Socrate] Non, c'est plutôt le chant qu'elles réservaient aux hommes qui attachent leur honneur à la vertu (τοῖς ἐπ' ἀρετῆ φιλοτιμουμένοις οὕτως ἐπῆδον). – Veux-tu dire, en gros, qu'on doit composer pour chacun un chant qui ne fera pas croire à celui qui l'écoute que celui qui chante ses louanges se moque de lui (τοιαῦτα χρῆναι ἐκάστῳ ἐπάδειν, οἷα μὴ νομεῖ ὁ ἀκούων τὸν ἐπαινοῦντα καταγελῶντα λέγειν) ? – C'est bien cela, car on se ferait beaucoup haïr et on éloignerait les hommes de soi, si on louait celui qui se sait petit, laid et faible, en lui

²⁰⁷ Cf. *Mém.* II 6, 11.

²⁰⁸ Cf. Dorion (2011a), p. 37, n. 3. Pour expliquer cette réinterprétation métaphorique du sens de l'incantation, Dorion évoque l'esprit éducateur de Socrate : « Tout en étant ce qui ressemble le plus à une incantation au sens propre, c'est-à-dire à un chant magique qui a le pouvoir d'ensorceler ses auditeurs, le chant des sirènes est réinterprété par Socrate conformément à la signification métaphorique qu'il accorde à ἐπωδή, de sorte qu'il devient un éloge des vertus d'Ulysse. Ce premier exemple d'incantation a été choisi avec soin. En mêlant intimement le sens originel et la signification métaphorique de ἐπωδή, Socrate se montre habile éducateur : soucieux de ne pas dérouter Critobule, il choisit un exemple qui illustre la signification la plus usuelle de l'incantation, sur laquelle il greffe d'emblée une signification métaphorique, qui supplantera peu à peu, dans les exemples suivants, la signification usuelle ».

disant qu'il est grand, beau et fort (εἰ τὸν εἰδότα ὅτι μικρός τε καὶ αἰσχροὺς καὶ ἀσθενῆς ἐστὶν ἐπαινοίη λέγων ὅτι καλός τε καὶ μέγας καὶ ἰσχυρός ἐστὶν)²⁰⁹.

On voit dans ce passage comment Socrate conduit Critobule de la notion d'incantation en tant que chant (ἐπωδή) des sirènes à la notion d'incantation en tant qu'éloge (ἔπαινος), opérant ainsi une réinterprétation du sens usuel de l'incantation à un sens métaphorique, réinterprétation qui est d'ailleurs confirmée par les termes employés : alors qu'on parle d'abord de chant et de chanter (ἐπωδήν, ἐπάδουσαι, ἐπασθέντας, ἐπῆδον), il y a ensuite un rapprochement entre le chant (ἐπάδειν) et l'éloge (ἐπαινοῦντα, ἐπαινοίη). De plus, en introduisant le sens métaphorique de l'incantation Socrate spécifie également que l'éloge doit être véridique, c'est-à-dire qu'il doit se fonder sur des qualités ou des vertus que celui dont on fait l'éloge possède réellement, dans les faits, et qu'il ne faut surtout pas le louer de manière ironique (καταγελῶντα) en lui attribuant des qualités qu'il sait ne pas posséder. L'éloge véridique se distingue en ce sens de la flatterie qui, elle, puisqu'elle est ironique, ne répond pas à l'exigence de véridicité. Bref, le premier moyen de la « chasse aux amis » que Socrate évoque est l'incantation, c'est-à-dire l'éloge véridique de celui dont on recherche l'amitié, que l'on prononce afin de l'enchanter et de le persuader de notre bienveillance.

Le second procédé évoqué par Socrate comme moyen pour se faire un ami est le philtre. Pour expliquer ce que sont les philtres, il convient de se rapporter à un passage de l'entretien avec Chairécrate, au chapitre II 3. Alors que Chairécrate admet qu'il ne croit pas, finalement, posséder une compétence suffisante pour prendre l'initiative de se réconcilier avec son frère, Socrate l'assure que les moyens pour se réconcilier avec son frère sont très simples, et qu'il les connaît déjà²¹⁰. C'est alors que Socrate entreprend de démontrer à Chairécrate, par une sorte d'anamnèse²¹¹, qu'il sait déjà, à son insu, ce que sont les philtres. Notons d'ailleurs l'usage répété de l'expression « il est évident que (δῆλον ὅτι) » que Xénophon prête à Chairécrate dans le passage ici-bas pour amplifier et confirmer cet effet d'anamnèse. Chairécrate sait déjà, sans en être conscient, ce qui est recherché, ce qui explique pourquoi il répond qu'« il est évident » à chaque fois que Socrate l'interroge sur la pratique à adopter envers ses accointances dans telle ou telle situation.

²⁰⁹ *Mém.* II 6, 11-12.

²¹⁰ Cf. *Mém.* II 3, 10.

²¹¹ Cf. Dorion (2011a), p. 28, n. 1 qui reconnaît qu'il y a effectivement un procédé d'anamnèse en jeu ici, tout en prenant soin de distinguer l'anamnèse platonicienne de l'anamnèse de Xénophon.

[11] – [Chairécrate] Préviens-moi sans tarder, dit-il, si tu t’es aperçu que je connais un philtre à mon insu (εἴ τι ἤσθησαι με φίλτρον ἐπιστάμενον ὃ ἐγὼ εἰδὼς λέληθα ἐμαντόν). – [Socrate] Dans ce cas, réponds-moi, dit-il. Si tu voulais obtenir d’une de tes connaissances qu’elle t’invite à dîner à l’occasion d’un sacrifice qu’elle offrirait, que ferais-tu ? – Il est évident que (δῆλον ὅτι) je prendrais les devants en l’invitant moi-même lorsque l’offrirais un sacrifice (κατάρχοιμι ἂν τοῦ αὐτός, ὅτε θύοιμι, καλεῖν ἐκείνον). [12] – Et si tu voulais inciter l’un de tes amis à s’occuper de tes affaires en ton absence, que ferais-tu ? – Il est clair que (δῆλον ὅτι) je chercherais le premier à m’occuper de ses affaires en son absence (πρότερος ἂν ἐγχειροίην ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἐκείνου, ὁπότε ἀποδημοίη). [13] – Et si tu voulais amener un étranger à te recevoir lorsque tu serais en déplacement dans sa cité, que ferais-tu ? – Il est évident que (δῆλον ὅτι), lui aussi, je le recevrais le premier, lorsqu’il viendrait à Athènes (καὶ τοῦτον πρότερος ὑποδεχοίμην ἂν, ὁπότε ἔλθοι Ἀθήναζε) ; et il va sans dire que si je voulais qu’il m’aidât avec entrain à venir à bout des affaires pour lesquelles je me serais déplacé, il faudrait évidemment que je sois le premier à faire de même pour lui (δῆλον ὅτι καὶ τοῦτο δεοί ἂν πρότερον αὐτὸν ἐκείνῳ ποιεῖν). [14] – Tu as donc depuis longtemps la connaissance de tous les philtres en usage chez les hommes, mais tu te la dissimulais à toi-même (πάντ’ ἄρα σύ γε τὰ ἐν ἀνθρώποις φίλτρα ἐπιστάμενος πάλαι ἀπεκρύπτου)²¹².

Les réponses de Chairécrate révèlent deux éléments qui permettent de déterminer la nature des philtres. Tout d’abord, il y a l’idée de bienfait, de faire une bonne action envers une personne afin que celle-ci puisse réciproquer le bienfait. À cela s’ajoute l’idée de l’initiative du bienfait, notion sur laquelle Xénophon insiste en employant dans chacune des répliques de Chairécrate des expressions comme κατάρχοιμι ἂν τοῦ αὐτός (prendre soi-même les devants) ainsi que πρότερος ἂν... (être le premier à...). Ainsi, ce passage nous indique assez clairement que le philtre est défini comme l’initiative du bienfait, d’une bonne action que l’on entreprend de faire dans l’intérêt de la personne dont on recherche l’amitié, dans l’intention que cette personne puisse éventuellement réciproquer le bienfait et déclencher ainsi une chaîne de bonnes actions de part et d’autre, de façon à créer et alimenter un lien d’amitié. C’est d’ailleurs ce que confirme l’étymologie même du mot philtre²¹³. Et cette caractérisation du philtre est aussi conforme à la conception de l’amitié qu’expose déjà la Vertu dans son discours à Héraklès, lorsqu’elle énonce ces deux composantes essentielles à l’amitié que sont l’initiative du bienfait et la réciprocité en expliquant à Héraklès que « [...] si tu veux que tes amis te chérissent, il faut leur faire du bien (εἶτε ὑπὸ φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τοὺς φίλους εὐεργετητέον) [...]»²¹⁴.

²¹² *Mém.* II 3, 11-14.

²¹³ Cf. Dorion (2011a), p. 27, n. 1 : « Conformément à ce que révèle son étymologie (φιλέω + suffixe d’instrument -τρον) le φίλτρον est un moyen ou un instrument que l’on utilise pour se faire aimer. [...] [I]l désigne [...] l’action, ou plutôt le bienfait dont on prend l’initiative en faveur de la personne dont on recherche l’amitié ».

²¹⁴ *Mém.* II 1, 28. Cf. aussi Dorion (2011a), p. 14, n. 3 : « La Vertu énonce ici, à propos de l’amitié, une règle cardinale qui sera répétée et illustrée à de nombreuses reprises dans la suite du livre II [...]. En vertu de cette règle,

Voilà donc en quoi consistent, de manière générale, les deux instruments que Socrate met de l'avant pour se faire des amis, l'incantation et le philtre. Ce qu'il faut maintenant préciser c'est, d'une part, le lien entre ces instruments et le thème de l'*ergon-logos*, et, d'autre part, le rapport des incantations et des philtres entre eux. On peut déjà deviner qu'il y a un lien étroit entre ces deux instruments et l'*ergon-logos*, puisque l'incantation, qui est un éloge véridique, s'apparente au *logos*, et le philtre, qui est une bonne action ou un bienfait, s'apparente à l'*ergon*. Les incantations et les philtres seraient en ce sens une variante de l'*ergon-logos*. C'est effectivement ce que la suite de l'entretien avec Critobule, en II 6, 12-14, permet de confirmer :

– [Critobule] Mais connais-tu d'autres incantations (ἐπιδάς) ? [13] – [Socrate] Non, mais j'ai entendu dire que Périclès en connaissait beaucoup, et qu'en les chantant à la cité, il s'en faisait aimer (ὅς ἐπάδων τῇ πόλει ἐποίει αὐτὴν φιλεῖν αὐτόν). – Et Thémistocle, comment a-t-il fait pour que la cité s'éprenne de lui (πῶς ἐποίησε τὴν πόλιν φιλεῖν αὐτόν) ? – Il ne l'a pas enchantée, par Zeus, il lui a plutôt attaché une bonne amulette (οὐκ ἐπάδων, ἀλλὰ περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῇ) ! [14] – Si je ne m'abuse, tu veux dire, Socrate, que si nous désirons nous faire pour ami quelqu'un de bien (εἰ μέλλοιμεν ἀγαθὸν τινα κτήσασθαι φίλον), il faut que nous devenions nous-mêmes bons en paroles et en actions (αὐτοὺς ἡμᾶς ἀγαθοὺς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν)²¹⁵ ?

Pour illustrer à nouveau ces deux instruments et pour amener Critobule à comprendre par lui-même que les incantations seules ou les philtres seuls ne suffisent pas pour se gagner l'amitié de quelqu'un, mais qu'il faut employer de pair ces deux outils, Socrate évoque l'exemple de Périclès qui a gagné l'appui de ses concitoyens par ses incantations, c'est-à-dire par ses discours politiques. À son tour, cet exemple évoque chez Critobule le cas de Thémistocle, dont Socrate lui explique que c'est par une « bonne amulette »²¹⁶, qui dénote sans doute les philtres, qu'il s'est fait aimer par la cité. Par ces deux exemples qui illustrent l'incantation et le philtre, Critobule arrive à la conclusion que c'est par certains discours et certaines actions que l'on peut se faire des amis, et qu'il faut donc tâcher de devenir soi-même bon en paroles et en actions. À quoi d'autre Critobule pourrait-il faire allusion en mentionnant les paroles et les actions, si ce

celui qui désire se faire un ami doit prendre l'initiative de faire du bien à celui dont il recherche l'amitié (II 6, 10-14 ; II 9, 4 ; II 10, 5-6 [...]) ou avec lequel il désire se réconcilier (II 3, 11-14). L'initiative du bienfait entraîne dans son sillage la réciprocité, qui est elle aussi une composante essentielle de la conception xénophontienne de l'amitié (II 6, 4 ; IV 4, 24 [...]) ». Sur l'exigence de réciprocité, voir encore *Mém.* II 6, 4 qui exprime l'obligation morale pour un ami d'être bienfaisant en retour (ἀντεπεργεῖν).

²¹⁵ *Mém.* II 6, 12-14.

²¹⁶ Cf. Dorion (2011a), p. 38, n. 2 qui explique que l'« amulette » ici en question pourrait être une métaphore pour décrire les murailles que Thémistocle a fait construire autour d'Athènes, ou encore la « muraille de bois », c'est-à-dire la flotte permanente d'Athènes que Thémistocle a commandité, pour assurer la défense de la cité, tout comme on attache une amulette autour du coup pour se protéger des malheurs. En ce sens, l'« amulette » de Thémistocle est utilisée par Socrate comme exemple pour illustrer ce qu'est un philtre.

n'est aux incantations et aux philtres que Socrate vient tout juste de présenter ? Ainsi, cette déduction de Critobule permet d'établir une correspondance claire entre les philtres et les incantations d'un côté, et l'*ergon* et le *logos* de l'autre côté²¹⁷. Mais ce n'est pas tout. Cette conclusion de Critobule indique, en plus, que les bonnes actions seules ou les bonnes paroles seules ne suffisent pas pour se gagner l'amitié, mais qu'il faut joindre l'action à la parole afin de se faire des amis²¹⁸. Ce passage laisse donc entendre qu'il faut faire appel conjointement à l'*ergon* (philtre) et au *logos* (incantation) en tant que moyens pour se faire des amis, ou pour le dire autrement, que la conciliation *ergon-logos* est une condition de l'amitié.

En quel sens la conciliation *ergon-logos* est-elle une condition de l'amitié ? À vrai dire, la conciliation *ergon-logos* préfigurée dans ce dernier passage (II 6, 14) revêt une double signification. D'une part, lorsque Critobule déduit qu'il faut devenir soi-même bon en paroles et en actions afin de se faire l'ami d'un homme de bien, c'est certes aux incantations et aux philtres en tant qu'instruments pour l'amitié qu'il fait principalement référence, en indiquant qu'il faut les employer ensemble, tel que nous venons de le voir. En ce premier sens, on peut donc dire que la conciliation *ergon-logos* est, quoiqu'en un sens large, une condition de l'amitié, dans la mesure où l'usage conjugué des incantations et des philtres est, en tant qu'instrument, une condition pour acquérir un ami. Mais d'autre part, la déduction de Critobule suggère également – probablement à son insu²¹⁹ – l'idée que devenir soi-même bon en actions et en

²¹⁷ Cf. Dorion (2011a), p. 37, n. 2 et p. 38, n. 3.

²¹⁸ Cf. Dorion (2011a), p. 38, n. 2 : « Une fois que Socrate a répondu à sa question touchant Thémistocle, Critobule comprend enfin que l'on ne peut se gagner l'amitié de quelqu'un, ou encore d'une collectivité, qu'à force de bonnes paroles (les incantations de Périclès) et de bonnes actions (Thémistocle). Or c'est précisément à cette conclusion que Socrate cherche à conduire Critobule depuis le §10 [...]. [L]a mention de Périclès a justement pour fonction de suggérer celle de Thémistocle et de conduire Critobule à la bonne conclusion qu'il va finalement tirer lui-même. Il faut rappeler qu'à ce stade de la conversation, Critobule n'a pas encore compris que les incantations ne suffisent pas et qu'il faut de plus avoir recours aux philtres, à savoir les bonnes actions. C'est ce lien entre les incantations et les philtres, qui a déjà été suggéré par Socrate au §10, que les allusions à Périclès et à Thémistocle ont pour but de rendre explicite ».

²¹⁹ Rappelons-nous la suite de ce passage (II 6, 14-16) que nous avons déjà analysé plus haut, où Socrate doit ramener à l'ordre Critobule qui ne semble pas encore comprendre entièrement ce qu'il vient d'affirmer. Alors qu'il déduit qu'il faut devenir soi-même bon en actions et en paroles, et Socrate lui confirme qu'une crapule ne peut pas se faire des amis vertueux, Critobule s'étonne du fait que de médiocres orateurs ont de bons orateurs comme amis, et de médiocres stratèges ont d'excellents généraux comme amis. L'aporie de Critobule et les exemples qu'il propose démontrent qu'il n'a pas encore saisi la leçon de Socrate. Alors que Socrate annonce une exigence morale, à savoir que l'amitié n'est possible qu'entre des individus vertueux, qui ont une certaine valeur morale, les exemples de Critobule concernent strictement la valeur technique des individus. Bref, bien que ce soit Critobule qui annonce cette idée de la conciliation *ergon-logos* comme condition de l'amitié, il ne saisit pas que cette conciliation *ergon-logos* est en fait une exigence morale.

parole est en fait une autre façon d'exprimer l'exigence de vertu qui, comme nous l'avons exposé plus haut, est partie intégrante de la conception socratique de l'amitié. Ce second sens est surtout insinué par Socrate dans sa réplique à la déduction de Critobule : « T'imaginai-tu, répliqua Socrate, qu'il était possible pour une crapule de se faire des amis vertueux (σὺ δ' ὄρου [...] οἷόν τ' εἶναι πονηρὸν ὄντα χρηστοὺς φίλους κτήσασθαι) ?²²⁰ ». Cette réplique de Socrate suscite l'aporie de Critobule et conduit à cette thèse centrale de la conception socratique de l'amitié selon laquelle l'amitié n'est possible qu'entre hommes de bien, et qu'il faut donc tâcher de devenir soi-même vertueux avant d'entreprendre de se faire des amis vertueux²²¹. En ce second sens, qui est un sens fort, la conciliation *ergon-logos*, associée à l'exigence de vertu, apparaît donc comme une condition *sine qua non* de l'amitié. Bref, II 6, 14 est en quelque sorte un point de pivot entre deux significations de la conciliation *ergon-logos* : l'idée qu'il faut conjuguer *logos* (incantation) et *ergon* (philtre) en tant que moyens pour se faire un ami (cf. II 6, 10-14), et la conciliation *ergon-logos* en tant qu'exigence de vertu et condition *sine qua non* de l'amitié (cf. II 6, 33-39). C'est cette seconde signification qu'il faut à présent décortiquer, en examinant la fin de l'entretien avec Critobule.

Après le détour par l'aporie de Critobule qui permet d'établir que l'amitié n'est possible qu'entre hommes de bien, Socrate, en vertu de son expérience en matière de « chasse aux hommes de bien (τὴν τῶν καλῶν τε ἀγαθῶν θήραν) » et de son « talent amoureux », propose à Critobule de l'assister dans sa quête d'amitié²²². Critobule lui demande alors de lui enseigner les moyens de se faire un ami : « si donc tu connais un bon moyen de se faire des amis, enseigne-le-moi (εἴ τι ἔχεις ἀγαθὸν εἰς φίλων κτήσιν, δίδασκει)²²³ », et encore un peu plus loin, « enseigne-moi en toute confiance les moyens de faire la chasse aux amis (θαρρῶν δίδασκει τῶν φίλων τὰ θηρατικά)²²⁴ ». Or, cette demande de Critobule peut paraître curieuse, dans la mesure où Socrate lui a déjà présenté les moyens de se faire des amis en lui expliquant plus tôt, en II 6, 9-14, ce que sont les incantations et les philtres. Pourquoi Xénophon aborde-t-il de nouveau la question des moyens de se faire des amis, s'il les a déjà présentés plus tôt ? C'est que, loin d'être une simple répétition de ce qui a été établi plus tôt, la fin de cet entretien marque une progression

²²⁰ *Mém.* II 6, 14.

²²¹ Cf. *Mém.* II 6, 28.

²²² Cf. *Mém.* II 6, 28.

²²³ *Mém.* II 6, 32.

²²⁴ *Mém.* II 6, 33.

significative relativement à II 6, 9-14 en venant préciser davantage le lien nécessaire entre *ergon* et *logos*, par l'entremise d'un développement qui vient compléter et approfondir ce qui a été dit concernant l'exigence de véridicité. La fin de cet entretien est donc tout à fait cruciale pour notre propos, puisqu'elle énonce clairement l'importance de la conciliation *ergon-logos* comme condition de l'amitié, à l'aide du critère de véridicité. Voyons comment.

La progression qui marque la fin de cet entretien (II 6, 33-39) survient avec un changement de perspective²²⁵. Alors que l'éloge susceptible de faire naître l'amitié en II 6, 9-14 avait comme objet la personne dont on recherchait l'amitié, l'éloge a maintenant comme objet la personne qui recherche l'amitié, c'est-à-dire le « chasseur ». Ainsi, si Critobule veut se faire l'ami d'un certain homme, ce n'est plus lui qui doit énoncer un éloge de cet homme, mais c'est désormais un entremetteur, en l'occurrence Socrate, qui doit faire l'éloge de Critobule, celui qui recherche l'amitié, pour le mettre en valeur aux yeux de cet homme auquel il désire se lier d'amitié²²⁶. Malgré ce changement de perspective, l'exigence de véridicité de l'éloge est maintenue, sauf qu'elle revêt une signification beaucoup plus profonde puisque l'éloge prend pour objet celui qui recherche l'amitié. En effet, la véridicité est caractérisée dans les deux cas comme l'adéquation ou la conformité entre l'éloge (*logos*), c'est-à-dire les qualités attribuées à quelqu'un de manière louangeuse, et l'*ergon*, c'est-à-dire les qualités que la personne louée possède ou non en réalité, tel que démontré par ses actes. L'implication de ce changement de perspective sur le critère de véridicité est que, alors que dans la première perspective (II 6, 9-14) l'exigence de véridicité ne s'applique qu'à l'éloge de la personne dont on recherche l'amitié, sans pour autant exiger de l'auteur de cet éloge, c'est-à-dire de celui qui recherche l'amitié, une conformité entre ses actions et ses discours sur le plan de la vertu, la seconde perspective (II 6, 33-39), elle, exige de celui qui nourrit le désir d'amitié – qui est désormais l'objet de l'éloge prononcé par un entremetteur – qu'il s'efforce de devenir un homme de bien, pour faire en sorte que les qualités qui lui sont attribuées dans l'éloge (*logos*) aient leur fondement dans ses actions (*ergon*), et que l'éloge puisse par conséquent satisfaire au critère de véridicité. C'est ce qui ressort du passage suivant, où Socrate, en tant qu'entremetteur, énonce à Critobule le critère de véridicité qui est absolument fondamental dans la quête d'amis :

²²⁵ Sur la progression et le changement de perspective opéré par la fin de cet entretien (II 6, 33-39), nous suivons l'analyse de Dorion (2011a), p. 43, n. 6.

²²⁶ Cf. *Mém.* II 6, 33.

[35] – Il me sera donc permis (ἐξέσται μοι λέγειν περὶ σοῦ), reprit Socrate, de faire ces révélations sur ton compte à tous ceux dont tu désires te gagner l'amitié (πρὸς οὓς ἂν βούλη φίλους ποιήσασθαι) ; et, si tu m'accordes encore la liberté de dire à ton sujet (ἐὰν δέ μοι ἔτι ἐξουσίαν δῶς λέγειν περὶ σοῦ) que tu prends soin de tes amis, que rien n'égalé la joie que t'apportent de bons amis, que tu ne te fais pas moins gloire des belles actions de tes amis que des tiennes, que tu ne te réjouis pas moins non plus de leurs biens que des tiens, que tu n'as de cesse de t'ingénier pour assurer la prospérité de tes amis, et qu'enfin tu reconnais que la vertu d'un homme consiste à l'emporter sur ses amis en bons traitements, et sur ses ennemis en mauvais, je pense que je suis l'homme tout indiqué pour te seconder dans la chasse aux bons amis (πάνυ ἂν οἴμαι σοι ἐπιτήδειον εἶναί με σύνθηρον τῶν ἀγαθῶν φίλων). [36] – Pourquoi donc, demanda Critobule, me dis-tu cela à moi, comme s'il n'était pas en ton pouvoir de dire sur mon compte ce qui te chante (ὥσπερ οὐκ ἐπὶ σοὶ ὄν ὃ τι ἂν βούλη περὶ ἐμοῦ λέγειν) ? – Non, par Zeus, ce n'est pas en mon pouvoir, comme je l'ai un jour entendu dire à Aspasia. Elle affirmait en effet que les bonnes entremetteuses (τὰς ἀγαθὰς προμηστρίδας) n'ont pas leur pareille pour conclure une alliance lorsque les qualités dont elles font état sont vraies (μετὰ μὲν ἀληθείας τὰγαθὰ διαγγελλούσας δεινὰς εἶναι συνάγειν ἀνθρώπους εἰς κηδεῖαν), mais qu'elles se refusent à prononcer des éloges mensongers (ψευδομένας δ' οὐκ ἐθέλειν ἐπαινεῖν), car ceux qui ont été abusés (τοὺς γὰρ ἐξαπατηθέντας) se haïssent mutuellement, en plus de détester celle qui leur a servi d'entremetteuse (ἅμα μισεῖν ἀλλήλους τε καὶ τὴν προμησαμένην). Comme je suis convaincu qu'elle a raison sur ce point, je considère qu'il ne m'est pas permis de dire, en prononçant ton éloge, une seule parole qui ne soit pas vraie (ἡγοῦμαι οὐκ ἐξεῖναί μοι περὶ σοῦ λέγειν ἐπαινοῦντι οὐδὲν ὃ τι ἂν μὴ ἀληθεύω). [37] – Ainsi, reprit Critobule, tu es à ce point mon ami, Socrate, que tu es prêt à me donner un coup de main, pour peu que j'aie quelque qualité propre à me faire des amis (ἂν μὲν τι αὐτὸς ἔχω ἐπιτήδειον εἰς τὸ φίλους κτήσασθαι) ; sinon, tu ne consentirais pas à inventer un compliment qui soit à mon avantage²²⁷.

Le succès de l'entremetteur est assuré par le caractère véridique (μετὰ μὲν ἀληθείας) de ses paroles²²⁸, et inversement l'échec de l'entremetteur est causé par l'usage d'éloges mensongers (ψευδομένας δ' [...] ἐπαινεῖν). De plus, en faisant des éloges mensongers, l'entremetteur lui-même ainsi que celui sur lequel porte l'éloge s'exposent à l'inverse du résultat escompté, c'est-à-dire à la haine (μῖσος) de ceux qui ont été dupés (ἐξαπατηθέντας). Il ne suffit donc pas d'avoir l'assistance d'un bon entremetteur pour se faire des amis, mais il faut s'efforcer soi-même de devenir un homme de bien, en s'exerçant à acquérir des vertus et des qualités dignes d'éloge, afin de rendre disponible une matière, un contenu que l'entremetteur peut façonner en éloge véridique susceptible de faire naître une alliance amicale. C'est pourquoi Socrate doit obtenir la permission, la licence de la part de Critobule de dire à son sujet qu'il possède telle ou telle autre

²²⁷ *Mém.* II 6, 35-37.

²²⁸ Nous avons une illustration claire de l'exigence de véridicité à l'œuvre dans l'éloge d'Hermogène que Socrate prononce, en tant que bon entremetteur, pour susciter l'intérêt de Diodore et l'amener à rechercher l'amitié d'Hermogène en *Mém.* II 10. Que l'éloge prononcé par Socrate est vrai, cela est confirmé par le fait qu'il réussit à former un lien d'amitié entre Diodore et Hermogène.

qualité. Et cette permission, ce n'est pas par la parole que Critobule doit l'accorder à son entremetteur, mais bien par les actes. C'est-à-dire qu'il doit démontrer à son entremetteur qu'il est, dans les faits, vertueux, bienveillant envers ses amis, « qu'il a] quelque qualité propre à [se] faire des amis », afin que son entremetteur ait un fond vrai sur lequel il pourra fixer son éloge.

Pour expliquer à Critobule pourquoi cette exigence de véridicité est si cruciale dans la chasse aux amis, et pourquoi la tromperie et les éloges mensongers ne sauraient être des moyens propres à susciter une relation d'amitié, Socrate fait appel à une analogie avec les techniques pour montrer de façon claire que l'éloge mensonger provoque exactement les mêmes conséquences néfastes que l'imposture, un concept qui sera d'une importance capitale dans le prochain chapitre de cette étude.

– À ton avis, Critobule, lui demanda Socrate, est-ce que je te servirais mieux en te louant de façon mensongère (πότερα δ' ἂν [...] δοκῶ σοι μᾶλλον ὠφελεῖν σε τὰ ψευδῆ ἐπαινῶν) qu'en te persuadant de faire des efforts pour devenir un honnête homme (ἢ πείθων πειρᾶσθαι σε ἀγαθὸν ἄνδρα γενέσθαι) ? [38] Si la question, posée en ces termes, ne te paraît pas claire, examine les cas suivants : supposons que mon souhait de te gagner l'amitié d'un armateur me fasse prononcer un éloge mensonger (ψευδόμενος ἐπαινοίην), où je lui explique que tu es un bon pilote, et que lui, confiant en ma parole, remette son navire entre tes mains alors que tu n'as pas la compétence pour le piloter, aurais-tu quelque espoir de ne pas provoquer ta perte et celle du navire ? Supposons encore que j'use de mensonges (ψευδόμενος), en public, pour convaincre la cité de s'en remettre à toi, sous prétexte que tu as des talents de général, de juge et d'homme politique, as-tu une idée de ce que la cité et toi-même auraient à souffrir par ta faute ? Si enfin je mentais (ψευδόμενος) en privé pour convaincre certains citoyens de te confier leurs biens, sous prétexte que tu es un administrateur méticuleux, comment pourrais-tu, à l'épreuve (ἂν πείραν), ne pas être ruineux (βλαβερός εἶης), ni te couvrir de ridicule (καὶ καταγέλαστος φαίνοιο) ? [39] Eh bien, Critobule, le chemin le plus court, le plus sûr et le plus beau, si tu souhaites avoir la réputation d'être bon en quelque chose, c'est de t'efforcer à devenir bon en ce domaine (ἀλλὰ συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός, ὃ Κριτόβουλε, ὃ τι ἂν βούλη δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι). Si tu examines tout ce que les hommes appellent des vertus, tu découvriras qu'elles s'accroissent toutes grâce à l'étude et à l'exercice²²⁹.

Que ce soit en administration, en politique, en stratégie, en pilotage ou en quelque autre domaine technique, lorsqu'un individu accède à un poste de responsabilité en faisant accroire par des tromperies et des mensonges qu'il possède une certaine compétence que, dans les faits, il ne possède pas, les résultats finissent toujours par être catastrophiques, aussi bien pour l'imposteur que pour celui qui a été leurré et qui lui a confié cette responsabilité. L'imposture, c'est-à-dire le fait de prétendre posséder, en parole, une compétence que l'on sait ne pas posséder dans les

²²⁹ *Mém.* II 6, 37-39.

faits, est donc le revers négatif, dans le domaine technique, du critère de véridicité. Et tout comme le critère de véridicité est garant de la conciliation *ergon-logos*, l'imposture, elle, se caractérise inversement par la disjonction ou l'opposition entre le *logos* et l'*ergon*, entre la réputation que l'on se donne ou ce que l'on prétend être, et ce que l'on est ou ce que l'on fait vraiment. L'imposture dans le domaine technique conduit inévitablement à la ruine de toutes les parties concernées. Et c'est la même chose qui se produit dans l'amitié, explique Socrate, lorsque l'on tente de se gagner des amis en faisant appel à des éloges mensongers plutôt qu'en s'efforçant de devenir, dans les faits, un homme de bien pour se mériter ainsi, de façon honnête et intègre, les éloges véridiques de notre entremetteur. Plutôt que de faire naître l'amitié, l'éloge mensonger provoque la haine, tout comme l'imposture provoque la ruine. Bref, peu importe comment on la nomme, l'intégrité, l'honnêteté, l'authenticité ou la véridicité, définie comme effort de conciliation entre ce que l'on prétend être (*logos*) et ce que l'on est vraiment (*ergon*), elle est dans le domaine technique comme dans l'amitié l'unique voie vers la réussite, que celle-ci soit la réalisation d'un projet avec succès ou l'acquisition d'un ami vertueux, comme l'affirme Socrate dans cette exhortation qui ne manque pas d'éloquence : « le chemin le plus court, le plus sûr et le plus beau, si tu souhaites avoir la réputation d'être bon en quelque chose, c'est de t'efforcer à devenir bon en ce domaine²³⁰ ».

En somme, la perspective initiale (II 6, 9-14), qui présentait les incantations et les philtres comme deux moyens qui doivent être utilisés conjointement pour se faire un ami, évoquait déjà le critère de véridicité, mais de façon incomplète, puisque celui-ci était en quelque sorte séparé ou indépendant de l'exigence chez celui qui recherche l'amitié de devenir soi-même un homme de bien – c'est-à-dire de l'exigence de vertu –, car l'éloge portait sur celui dont on recherche l'amitié. Or, la seconde perspective (II 6, 33-39) est beaucoup plus cohérente, et complète ainsi la leçon de Socrate, puisqu'elle permet de voir que le critère de véridicité de l'éloge est nécessairement rattaché à l'exigence de vertu chez celui qui entreprend la chasse aux amis. Celui qui cherche à devenir l'ami d'un homme de bien doit lui-même s'efforcer de devenir un homme de bien, non seulement parce que l'amitié n'est possible qu'entre hommes vertueux, mais aussi pour qu'il soit possible à un entremetteur de faire de lui un éloge véridique propre à le mettre en valeur et à susciter l'intérêt de celui dont il recherche l'amitié. Voilà que la directive que

²³⁰ *Mém.* II 6, 39.

Socrate adresse à Critobule, « essaie de devenir bon et, une fois que tu le seras devenu, entreprends la chasse aux hommes de bien²³¹ », trouve sa pleine signification.

Au final, les deux perspectives ou les deux significations de la conciliation *ergon-logos* comme condition de l'amitié, (1) en tant qu'instrument de la chasse aux amis et (2) en tant qu'exigence de vertu, sont donc intimement et nécessairement liées l'une à l'autre, et se rejoignent dans une vision cohérente de l'amitié et de la façon de se faire des amis. L'amitié suppose la conciliation *ergon-logos* en tant qu'instrument, puisqu'il faut employer conjointement les éloges et les bonnes actions pour se faire un ami, mais l'éloge exige à son tour la véridicité, ce qui implique une harmonie préétablie – sur le plan de la vertu – entre les actions de celui qui recherche l'amitié et les éloges que l'on fait de lui.

Voilà donc comment la conciliation *ergon-logos* se présente doublement à titre de condition dans la recherche de l'amitié. Que Socrate s'était efforcé de devenir un homme de bien, vertueux et utile en acte et en parole, afin de consolider ce qu'il considérait comme l'acquisition la plus précieuse – l'amitié –, nous l'avons montré dans la première partie de ce chapitre. Qu'il maîtrisait par ailleurs les instruments de la chasse aux amis, c'est ce qui est attesté par l'entretien qu'aurait eu Socrate avec une certaine courtisane, Théodote, que Xénophon rapporte au chapitre III 11 et que l'on propose d'élucider avant de passer au dernier chapitre de notre étude. Examinant avec Théodote et les autres qui étaient présents le métier de celle-ci, Socrate lui révèle, en rappelant les conseils qu'il a donnés à Critobule en II 6 à propos de l'amitié, que les règles de la chasse aux amis s'appliquent également au métier de la courtisane. Socrate explique ainsi à Théodote qu'il est important d'avoir recours à un entremetteur ou un rabatteur comme à un chien de chasse, pour traquer le gibier et le faire tomber dans les filets du chasseur²³², de faire appel à des instruments ou des « artifices » (*μηχαναί*), comme à des filets, pour se gagner l'amitié ou la bienfaisance d'autrui plutôt que de se lancer « sans méthode » (*ἀτέχνως*) dans la chasse aux amis en se remettant à la chance²³³, et que ces instruments sont du ressort aussi bien de la parole que de l'acte²³⁴. Poursuivant sa leçon, Socrate lui explique qu'il ne faut pas aborder n'importe quel homme à n'importe quel moment, mais qu'il faut plutôt réserver ses faveurs

²³¹ *Mém.* II 6, 28.

²³² Cf. *Mém.* III 11, 9.

²³³ Cf. *Mém.* III 11, 5-10.

²³⁴ Cf. *Mém.* III 11, 10 : « [Socrate] Et je sais que c'est non seulement par la parole, mais aussi par des actes que tu persuades tes amis qu'ils te plaisent (καὶ ὅτι ἀρεστοὶ σοὶ εἰσὶν οἱ φίλοι, οἷδ' ὅτι οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ ἀναπείθεις) ».

uniquement pour des hommes qui s'appliquent²³⁵, et attendre qu'ils éprouvent un désir ou un besoin extrême avant de se présenter à eux²³⁶. Et lorsque Théodote, dont on affirmait que sa beauté était plus forte que le *logos* (εἰπόντος ὅτι κρεῖττον εἶη λόγου τὸ κάλλος τῆς γυναικός)²³⁷, se trouve séduite par le *logos* de Socrate et invite celui-ci à revenir la voir souvent afin qu'elle puisse le convaincre de devenir son rabatteur, son partenaire dans la chasse aux amis, Socrate lui répond ironiquement :

– Mais Théodote, il m'est très difficile d'en trouver le loisir ; il y a en effet de nombreuses affaires, privées et publiques, qui me privent de loisir ; il y a aussi mes amies, qui ni de jour ni de nuit ne me laisseront m'éloigner d'elles, car elles apprennent auprès de moi des philtres et des incantations (φίλτρα τε μανθάνουσαι παρ' ἐμοῦ καὶ ἐπωδάς). [17] – Car tu t'y connais également en ces domaines, Socrate ? demanda-t-elle. – Mais pourquoi, demanda-t-il, crois-tu qu'Apollodore, ici présent, et Antisthène ne me quittent jamais ? Et pour quelle raison, crois-tu, Cébès et Simmias viennent de Thèbes pour être à mes côtés ? Sache bien que cela ne s'obtient pas sans beaucoup de philtres, d'incantations et de rouets magiques (εὖ ἴσθι ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ πολλῶν φίλτρων τε καὶ ἐπωδῶν καὶ ὑγγῶν ἐστὶ)²³⁸ ?

Xénophon énonce clairement dans ce passage que Socrate connaissait les incantations et les philtres, qu'il les enseignait, et qu'il s'en servait lui-même pour sa propre chasse aux amis.

* * *

Pour conclure, nous avons tenté de démontrer que l'expression de l'*ergon-logos* eu égard à l'amitié n'est pas qu'une simple locution courante, puisqu'elle exprime encore l'idée qu'il faut concilier acte et parole en tant que moyens pour former un lien d'amitié, mais aussi en tant que condition morale qu'il faut satisfaire avant même d'entreprendre la chasse aux amis. Nous avons aussi montré que ces deux significations de la conciliation *ergon-logos* concernant l'amitié étaient au final intimement liées l'une à l'autre en raison du lien nécessaire entre le critère de véridicité de l'éloge et l'exigence de vertu. Enfin, nous avons démontré que, dans le domaine

²³⁵ Cf. *Mém.* III 11, 10.

²³⁶ Cette idée qu'il faut attendre d'éprouver un besoin extrême avant de l'assouvir se fonde sur la thèse selon laquelle le plaisir de combler un manque est proportionnel à l'intensité de ce désir. Par exemple, c'est l'appétit intensifié par la faim qui rend le fait de manger d'autant plus agréable, alors que celui qui mange alors qu'il est déjà rassasié n'éprouve aucun plaisir – et au contraire éprouve même un certain dégoût – bien que l'aliment soit des plus somptueux. Et il en va de même pour tous les autres désirs. Cf. *Mém.* III 11, 13-14 où Socrate expose cette thèse à Théodote. Cf. aussi *Mém.* II 1, 30 où la Vertu, en remontrance au Vice, énonce cette même thèse quant au plaisir.

²³⁷ Cf. *Mém.* III 11, 1.

²³⁸ *Mém.* III 11, 16-17.

de l'amitié également, Socrate était un exemple de conciliation *ergon-logos*, et ce, dans sa double signification.

À la lumière de ces observations concernant la conciliation *ergon-logos* comme condition de l'amitié, on est plus en mesure d'apprécier, rétrospectivement, le sens plein de l'expression *ergon-logos* dans les occurrences du chapitre II 3 que nous avons évoquées plus haut et qui nous semblaient, à ce moment-là, banales. On comprend dès lors qu'en faisant référence aux actions et aux discours, Socrate et Chairécrate désignaient en fait les incantations et les philtres, c'est-à-dire ces éloges et ces bienfaits que l'on utilise pour former des liens d'amitié. On comprend aussi pourquoi Socrate exhortait Chairécrate à ne pas se satisfaire de savoir ce qu'il faut dire et faire pour gagner l'affection d'un frère et d'un ami, mais à s'appliquer en plus à devenir bon en actions et en paroles, c'est-à-dire d'entreprendre de faire et dire effectivement ce qu'il sait qu'il doit faire et dire. Il ne suffit pas de connaître les incantations et les philtres pour former un lien d'amitié, puisque cela ne représente qu'une moitié de la conciliation *ergon-logos* comme condition de l'amitié. L'autre moitié qu'il faut tâcher de réaliser, c'est de devenir, en acte et en parole, un homme de bien, c'est-à-dire un homme vertueux et utile envers ses amis.

CHAPITRE 4 : LA CONCILIATION *ERGON-LOGOS* DANS LES TECHNIQUES

Nous avons examiné jusqu'ici le rôle qu'occupe la conciliation *ergon-logos* dans l'intention globale des *Mémorables*, comment elle se rattache à des notions centrales telles que la vertu et la maîtrise de soi (ἐγκράτεια), et aussi comment elle s'articule dans des thèmes principaux comme l'amitié et l'utilité. Il reste un dernier domaine dans lequel Xénophon emploie profusément l'expression *ergon-logos* dans les *Mémorables*, à savoir le domaine technique, dont l'art du commandement et la compétence politique figurent au premier plan. À première vue, lorsqu'on considère certaines des occurrences de l'expression *ergon-logos* en lien avec la technique, on a l'impression qu'il s'agit d'un usage tout à fait banal, voire même d'une expression figée dans la culture littéraire de l'époque. C'est ce qui ressort surtout de l'expression « ἱκανὸς λέγειν τε καὶ πράττειν » (compétent dans le domaine des discours et de l'action, ou compétent pour dire et faire) que Xénophon emploie à huit reprises avec quelques variations mineures pour désigner vraisemblablement la compétence politique et les aptitudes nécessaires au bon politicien²³⁹. Mais alors, s'il s'agit d'une expression figée et tout à fait commune pour désigner la compétence politique, notre question directrice, à savoir si l'expression *ergon-logos* revêt un sens philosophique particulier chez le Socrate de Xénophon ou si elle est tout simplement le reflet d'un lieu commun, se trouve brusquement résolue. Mais il ne faut pas encore renoncer à notre étude, puisqu'un examen plus approfondi de l'ensemble des occurrences de cette expression révèle une certaine nuance dans l'usage qu'en fait Xénophon.

Avant de passer à l'examen détaillé de chacune de ces occurrences de l'expression *ergon-logos* comme désignant spécifiquement la compétence politique, il faut d'abord examiner une seconde façon dont Xénophon emploie la thématique de l'*ergon-logos* dans le domaine technique considéré de façon plus générale. Contrairement au premier usage que l'on vient d'évoquer, cet autre usage de la thématique de l'*ergon-logos* est beaucoup moins direct et figé dans son expression, et s'exprime de façon antithétique – c'est-à-dire en marquant une opposition entre l'*ergon* et le *logos* – en se rapportant à l'imposture, ou faudrait-il plutôt dire contre l'imposture.

²³⁹ Cf. Dorion (2000), p. ccvi-ccix. Cf. aussi Delatte (1949), « La formation humaniste selon Xénophon », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres)*, 35, p. 516.

4.1 Sur la nécessité de s'appliquer à l'objet de ses aspirations ou la conciliation *ergon-logos* contre l'imposture

La notion d'imposture est assez significative dans la philosophie socratique de Xénophon pour mériter que l'on s'y attarde plus longuement. Nous avons déjà rencontré cette notion de façon condensée à l'occasion de notre examen sur l'amitié, où nous avons vu que Xénophon emploie une analogie avec les techniques pour établir l'exigence de véridicité des éloges (cf. *Mém.* II 6, 37-39) et, par conséquent, la nécessité de devenir un homme de bien avant d'entreprendre de se faire de bons amis – tout comme il est nécessaire d'avoir la compétence requise par la fonction que l'on réclame. En plus de ce renvoi à la notion d'imposture dans le principal chapitre sur l'amitié, il y a un entretien complet du premier livre qui est très explicitement consacré au thème de l'imposture et qui expose le jugement critique que Socrate tient à cet égard (cf. *Mém.* I 7). De plus, une importante partie du troisième livre (cf. *Mém.* III 1 – 7 ; III 9) ainsi qu'un passage du chapitre IV 2 font essentiellement écho aux principes énoncés en I 7 tout en les développant d'une façon ou d'une autre. C'est en parcourant ces passages sur l'imposture que l'on sera en mesure de mieux comprendre le sens et l'importance que Socrate attribue à la conciliation *ergon-logos* dans les techniques.

Bien que l'expression *ergon-logos* ne soit pas employée de façon tout à fait explicite dans les passages relatifs à l'imposture, cette notion nous intéresse en tant qu'elle correspond conceptuellement au pendant négatif de la conciliation *ergon-logos*. En effet, l'imposteur est celui qui dissocie ses actes et ses paroles, en prétendant posséder une qualité ou une compétence qu'il sait dans les faits ne pas posséder. C'est d'ailleurs la définition que propose également MacDowell, qui recense et retrace les usages de la notion d'*ἀλαζών* chez les auteurs de la période classique : « In Xenophon the sense of *ἀλαζών* is clear : it means a man who *claims to possess* some skill or quality which he *does not possess in fact*, for example one who claims to be a good farmer or horseman or doctor or piper (Xen. *Cyr.* 1. 6. 22 ; cf. *Mem.* 1. 1. 5, 1. 7)²⁴⁰ » (nous soulignons). MacDowell poursuit en s'appuyant sur une citation tirée de la *Cyropédie* pour expliquer que Xénophon est le premier à utiliser la notion d'imposture en référence non seulement à la compétence technique, mais aussi à des qualités morales :

But it is not restricted to professional expertise. “For *ἀλαζών* seems to me to be a name given to those who claim to be richer or braver than they are, and promise to do what

²⁴⁰ MacDowell (1990), « The meaning of *ἀλαζών* », in E. M. Craik (éd.), *Owls to Athens : Essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, p. 290.

they are not competent to do, and are evidently trying to obtain some profit” (*Cyr.* 2. 2. 12). This is the first evidence that a man might be called *ἀλαζών* for falsely claiming, not skill or knowledge, but a moral quality such as courage, or simply wealth. For Xenophon the word just means “boaster”²⁴¹.

Il n’est cependant pas nécessaire de sortir du cadre des *Mémorables* et de s’aventurer dans la *Cyropédie* pour affirmer que l’imposture chez Xénophon comporte aussi bien une dimension technique qu’une dimension morale. La double dimension de l’imposture est déjà suggérée par l’analogie avec les techniques employée dans le chapitre sur l’amitié pour établir l’exigence de la véridicité et la nécessité de s’appliquer à devenir un homme de bien avant de chercher à se faire des amis vertueux, tout comme il faut s’efforcer à devenir compétent dans son domaine afin de réussir sur le plan professionnel et avoir une bonne réputation²⁴². Et puis, dans le principal chapitre consacré à la question de l’imposture (I 7), on retrouve encore un passage qui fait écho au texte de la *Cyropédie* cité par MacDowell en annonçant très clairement cet aspect double de l’imposture.

[3] De la même façon, réfléchissons à ce qui arriverait à celui qui voudrait avoir l’air d’un bon général ou d’un bon pilote, tout en ne l’étant pas (εἴ τις βούλοιο στρατηγὸς ἀγαθὸς μὴ ὄν φαίνεσθαι ἢ κυβερνήτης). Si, alors qu’il désire donner l’impression qu’il est en mesure de remplir ces fonctions (τοῦ δοκεῖν ἰκανὸς εἶναι ταῦτα πράττειν), il ne parvenait pas à convaincre, ne serait-ce pas triste, mais ne serait-il pas plus affligeant encore qu’il parvînt à convaincre ? En effet, si celui que l’on a chargé de piloter un navire, ou de conduire une armée, n’en a pas la compétence (ὁ μὴ ἐπιστάμενος), il est évident qu’il causera la perte de ceux qu’il désire le moins perdre, et que lui-même se tirera honteusement d’affaire. [4] Il [Socrate] montrait également, de la même façon, qu’il n’est pas profitable (ἀλυσίτελές) de se faire passer pour riche, courageux et fort, quand on ne l’est pas (καὶ τὸ πλούσιον καὶ τὸ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ἰσχυρὸν μὴ ὄντα δοκεῖν). En effet, disait-il, ceux qui se voient confier des responsabilités qui excèdent leurs capacités (προστάττεσθαι γὰρ αὐτοῖς ἔφη μείζω ἢ κατὰ δύναμιν), et qui ne sont pas en mesure de remplir ces fonctions (καὶ μὴ δυναμένους ταῦτα ποιεῖν), alors qu’ils se faisaient passer pour des hommes compétents (δοκοῦντας ἰκανοὺς εἶναι), n’obtiennent aucune indulgence (συγγνώμης οὐκ ἂν τυγχάνειν)²⁴³.

Le sens premier de l’imposture ou de l’imposteur est donc quelqu’un qui prétend détenir une compétence technique qu’il sait ne pas détenir, mais quelqu’un peut également être un imposteur dans le sens où il prétend faussement avoir certaines qualités morales comme le courage, voire même certaines capacités matérielles ou physiques²⁴⁴.

²⁴¹ MacDowell (1990), p. 290.

²⁴² Cf. *Mém.* II 6, 37-39, cité et commenté au chapitre 3.

²⁴³ *Mém.* I 7, 3-4.

²⁴⁴ Avant d’affirmer que la forme d’imposture que Socrate dénonce le plus vigoureusement est celle qui se rapporte aux compétences techniques, Dorion distingue trois types de capacité (*dunamis*) mentionnés dans ce passage

Bien que la notion d'imposture revête deux dimensions, une dimension technique relative à la compétence et une dimension morale se rapportant à la vertu et au caractère, elles ne sont pas pour autant nettement distinguées ou dissociées. Au contraire, Xénophon les relie de près dans la mesure où il pose le détournement de l'imposture comme étant très précisément une incitation à la vertu :

Examinons encore si, en détournant ses compagnons de l'imposture, il les incitait à se soucier de la vertu (ἐπισκευώμεθα δὲ εἰ καὶ ἀλαζονείας ἀποτρέπων τοὺς συνόντας ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι προέτρεπεν). Il disait toujours, en effet, que la meilleure voie pour parvenir à la bonne réputation est celle qui permet de devenir bon dans le domaine où l'on veut bien paraître (ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν ὡς οὐκ εἶη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν ἢ δι' ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, <ὁ> καὶ δοκεῖν βούλοιτο). Pour prouver qu'il disait bien la vérité, voici ce qu'il enseignait (ὧδε ἐδίδασκεν)²⁴⁵.

En avisant ses compagnons contre l'imposture, Socrate les exhortait à s'appliquer et à cultiver la vertu. Ainsi, l'imposture, même dans sa dimension technique, a des répercussions morales, ne serait-ce que par ses effets négatifs sur la bonne réputation (εὐδοξίαν).

La phrase qui clôt le chapitre I 7 affirme à nouveau l'effet dissuasif des discours de Socrate envers l'imposture : « Mon sentiment est que ces discours étaient propres à détourner ses compagnons de l'imposture (ἐμοὶ μὲν οὖν ἐδόκει καὶ τοῦ ἀλαζονεύεσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας τοιαῦτα λέγων)²⁴⁶ ». Quelle est la teneur de ces leçons socratiques susceptibles d'exhorter ses compagnons à répudier l'imposture et, par le fait même, à cultiver la vertu ? Essentiellement, Socrate leur démontrait à quel point l'imposture est une affaire risquée avec des conséquences fâcheuses, d'abord pour l'imposteur lui-même, mais aussi et surtout pour ceux qui sont trompés par l'imposteur dans les domaines plus importants. Pour être convaincant, l'imposteur doit en effet consacrer beaucoup de ressources sur son image extérieure afin de créer l'illusion d'être un homme compétent, mais dès l'instant où il aura à entreprendre une œuvre, son incompetence sera révélée au grand jour, son imposture sera démasquée et il sera ridiculisé :

[2] Songeons en effet, disait-il, à ce que devrait faire quelqu'un qui désirerait passer pour un bon joueur de flûte, alors qu'il n'en est pas un (εἴ τις μὴ ὄν ἀγαθὸς αὐλητῆς

(I 7, 3-4) que l'imposteur peut prétendre détenir : la compétence technique telle qu'exemplifiée par le pilote de navire et le général, les moyens financiers (la richesse), et la force physique dans laquelle il inclut le courage et la robustesse (Dorion 2013, p. 256). Bien que Dorion n'a pas tort d'inclure le courage sous la capacité physique, on pourrait également voir dans le courage, qui est une vertu (cf. *Mém.* III 9, 1-3 ; IV 6, 10-11), l'indication d'une imposture à caractère éthique, comme le propose MacDowell.

²⁴⁵ *Mém.* I 7, 1.

²⁴⁶ *Mém.* I 7, 5.

δοκεῖν βούλοιο). N'est-ce pas les dehors de l'art (τὰ ἔξω τῆς τέχνης μιμητέον) qu'il doit imiter chez les bons joueurs de flûte ? Pour commencer, comme ils ont de beaux costumes et qu'ils se déplacent entourés d'une suite nombreuse, lui aussi devra faire de même. Ensuite, comme une foule de gens les admirent, lui aussi devra s'équiper d'une foule d'admirateurs. Mais nulle part il n'attaquera une œuvre (ἀλλὰ μὴν ἔργον γε οὐδαμοῦ ληπτέον), sinon il se couvrira aussitôt de ridicule et il sera convaincu d'être non seulement un mauvais joueur de flûte, mais aussi un imposteur (ἀλλὰ καὶ ἄνθρωπος ἀλαζών). Or s'il multiplie les dépenses qui ne lui profitent pas, et qu'il a en plus de cela mauvaise réputation, comment ne mènerait-il pas une vie misérable, inutile et objet de risée²⁴⁷ ?

L'imposteur aura ainsi dépensé beaucoup pour obtenir en échange une mauvaise réputation et une vie misérable. Et plus la fonction imitée par l'imposteur est importante pour la cité, plus les conséquences seront graves, et plus le caractère de celui-ci sera condamnable²⁴⁸. C'est ainsi qu'un musicien qui fait preuve d'imposture se fera essentiellement du tort à lui-même, alors que si c'est un pilote de navire, un stratège, ou éventuellement un politicien qui fait preuve d'imposture, ce sera le navire au complet qui sera perdu, l'armée qui sera ravagée ou la cité qui sera ruinée²⁴⁹. Socrate démontre essentiellement que l'imposteur commet une erreur de calcul ou de jugement en estimant que la voie la plus facile et la plus rapide aux honneurs et à la bonne réputation est l'imposture. La meilleure voie, c'est-à-dire la voie la plus rapide, la plus facile, la plus sûre, et la plus belle est, selon Socrate, celle de la compétence, qui exige de s'appliquer à devenir réellement bon dans le domaine où l'on veut paraître bon²⁵⁰. Certes, on pourrait objecter que cette voie n'est pas du tout facile ni rapide, puisqu'elle exige beaucoup d'effort et d'application pour apprendre ce qu'il faut connaître et le mettre en pratique, mais elle est infiniment plus facile et rapide que la voie de l'imposture, dans la mesure où elle n'est pas d'emblée vouée à l'échec et à une vie misérable.

²⁴⁷ *Mém.* I 7, 2.

²⁴⁸ Cf. *Mém.* I 7, 5 : « Il [Socrate] appelait “perfidé” (ἀπατεῶνα), au sens fort, celui qui s'empare de l'argent ou d'un objet qu'il a persuadé un autre de lui confier, mais il traitait de “perfidé fini” l'homme sans valeur qui poussait la tromperie jusqu'à faire accroire qu'il était en mesure de diriger la cité (πειθῶν ὡς ἱκανὸς εἶη τῆς πόλεως ἡγεῖσθαι) ».

²⁴⁹ Cf. *Mém.* I 7, 2-3, cité plus haut.

²⁵⁰ Cf. *Mém.* I 7, 1, cité plus haut : οὐκ εἶη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν ἢ δι' ἧς ἂν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, <ὁ> καὶ δοκεῖν βούλοιο. Socrate effectue la même démonstration concernant les conséquences de l'imposture (cf. *Mém.* II 6, 37-38) et arrive à la même conclusion dans son entretien avec Critobule : « Eh bien, Critobule, le chemin le plus court, le plus sûr, et le plus beau (συντομωτάτη τε καὶ ἀσφαλεστάτη καὶ καλλίστη ὁδός), si tu souhaites avoir la réputation d'être bon en quelque chose, c'est de t'efforcer de devenir bon en ce domaine (ὅ τι ἂν βούλη δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι) (*Mém.* II 6, 39) ».

Quant à la forme, la thématique *ergon-logos* est abondamment présente dans ce chapitre consacré à l'imposture (I 7) suivant une formule antithétique utilisée pour caractériser l'homme imposteur (ἄνθρωπος ἀλαζών) en signalant l'opposition entre ce qu'il est et comment il cherche à paraître. Xénophon emploie à plusieurs reprises la formule « ... μὴ ὄντα δοκεῖν » ou sa variante « ... μὴ ὄν φαίνεσθαι » pour décrire l'imposteur²⁵¹. Tout en n'étant pas (μὴ ὄν) tel ou tel dans les faits (*ergon*), l'imposteur est celui qui se fait *passer pour* (δοκεῖν ; φαίνεσθαι), qui prétend ou déclare être tel ou tel (*logos*). Xénophon utilise à nouveau le verbe δοκεῖν au §4 en l'associant plus clairement à la notion de compétence (ικανὸς εἶναι) pour décrire l'imposteur comme celui qui se lance dans des affaires qui dépassent ses compétences (μείζω ἢ κατὰ δύναμιν) en faisant semblant d'être compétent (δοκοῦντας ικανὸς εἶναι)²⁵², tout en sachant qu'il est, dans les faits, incompetent et incapable d'accomplir ce qu'il a promis faussement être capable de faire (μὴ δυναμένους ταῦτα ποιεῖν).

Bref, le principal chapitre consacré à l'imposture (I 7) est riche en références à la thématique *ergon-logos*, ce qui vient justifier l'intérêt que nous avons accordé à la notion d'imposture dans le cadre de notre investigation. L'imposteur est celui qui dissocie sa parole et ses actes, feignant sciemment d'être quelque chose qu'il n'est pas. C'est celui qui utilise l'enjolivement de l'opinion et du *logos* et qui imite les dehors de la technique (τὰ ἔξω τῆς τέχνης μιμητέον) pour se faire passer pour un homme compétent, mais qui n'entreprend jamais une œuvre (*ergon*) par crainte d'être aussitôt découvert comme imposteur et ridiculisé²⁵³. Incidemment, notons que l'*ergon* est en ce sens un critère judicieux pour juger et vérifier la

²⁵¹ Cf. *Mém.* I 7 : εἴ τις μὴ ὄν ἀγαθὸς ἀθλητῆς δοκεῖν βούλοιο (§2) ; ὡς δ' αὐτῶς εἴ τις βούλοιο στρατηγὸς ἀγαθὸς μὴ ὄν φαίνεσθαι ἢ κυβερνήτης (§3) ; ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πλούσιον καὶ τὸ ἀνδρείον καὶ τὸ ἰσχυρὸν μὴ ὄντα δοκεῖν (§4).

²⁵² La même formule est aussi employée au §3 pour exprimer l'idée de vouloir donner l'impression d'être capable d'accomplir une certaine fonction : τοῦ δοκεῖν ικανὸς εἶναι ταῦτα πράττειν.

²⁵³ Cf. *Mém.* I 7, 2, cité plus haut.

compétence d'autrui²⁵⁴, et éventuellement son caractère et ses qualités morales²⁵⁵, alors que le *logos* peut être trompeur. Finalement, il ressort de ce chapitre qu'en avisant ses compagnons et ses concitoyens contre l'imposture, Socrate les encourageait à concilier leurs actions et leurs discours, c'est-à-dire de vivre de façon honnête et intègre, non seulement sur le plan professionnel ou technique, mais aussi sur le plan moral.

²⁵⁴ Socrate affirme à plus d'une reprise que c'est en observant les œuvres et les actions accomplies par un individu qu'il est possible de vérifier et d'évaluer la compétence technique qu'il revendique, plutôt que de se fier sans examen supplémentaire à ses affirmations qui peuvent s'avérer sans fondement et malhonnêtes. C'est ce qui ressort par exemple de III 7, 3 où Socrate encourage Charmide de s'impliquer dans les affaires politiques puisqu'il sait, pour l'avoir observé, qu'il possède la compétence nécessaire pour faire prospérer la cité : « – Et ma capacité (τὴν δὲ ἐμὴν δύναμιν), répondit Charmide, dans quelle circonstance (ἐν ποίῳ ἔργῳ) l'as-tu remarquée pour que tu portes sur moi un tel jugement ? – Dans les relations que tu entretiens avec ceux qui font de la politique (ἐν ταῖς συνουσίαις, ἔφη, αἷς σὺνει τοῖς τὰ τῆς πόλεως πράττουσι), répondit-il ; car lorsqu'ils te consultent sur un sujet, je vois que tu leur donnes de bons conseils, et que, lorsqu'ils commettent une erreur, tu leur adresses de justes reproches (καὶ γὰρ ὅταν τι ἀνακοινῶνταί σοι, ὁρῶ σε καλῶς συμβουλευόντα, καὶ ὅταν τι ἀμαρτάνωσιν, ὀρθῶς ἐπιτιμῶντα) ». Étonné que Socrate puisse savoir qu'il détient la compétence politique alors que lui-même l'ignore, Charmide lui demande comment, dans quelle circonstance, dans quel acte (ἐν ποίῳ ἔργῳ) il a pu remarquer qu'il avait cette compétence. Et Socrate de lui répondre que c'est en l'observant dans les relations qu'il entretient avec les hommes politiques, lorsqu'il discute avec eux et leur donne de bons conseils sur des sujets particuliers.

²⁵⁵ Cette même idée concernant le rôle de l'*ergon* pour évaluer la compétence de quelqu'un est reprise dans deux autres passages qui évoquent, en plus, la possibilité que la procédure de vérification des compétences par l'observation des œuvres et des actions accomplies puisse éventuellement s'appliquer, par analogie avec les techniques, aux qualités du bon ami et au caractère de l'homme juste, bref au caractère moral. En II 6, 6-7, Socrate explique à Critobule que c'est en observant les actions et les comportements passés d'un individu que l'on peut évaluer s'il sera un bon ami, tout comme c'est en observant les réalisations passées du statuaire ou du cavalier que l'on peut jauger sa compétence : « – [Critobule] Comment nous assurer de ces qualités (πῶς οὖν ἂν ταῦτα δοκιμάσαιμεν), Socrate, avant même de le fréquenter ? – Les statuaires (τοὺς μὲν ἀνδριαντοποιούς), répondit-il, nous ne les jugeons pas en faisant des conjectures à partir de leurs discours (δοκιμάζομεν οὐ τοῖς λόγοις αὐτῶν τεκμαιρόμενοι), mais lorsque nous en voyons un qui a déjà exécuté de belles statues (ἀλλ' ὃν ἂν ὁρῶμεν τοὺς πρόσθεν ἀνδριάντας καλῶς εἰργασμένον), nous avons confiance en la beauté de sa production future (τούτῳ πιστεύομεν καὶ τοὺς λοιποὺς εὖ ποιήσειν). [7] – Veux-tu dire par là, demanda-t-il, que l'homme qui a démontré qu'il avait bien traité ses amis par le passé, sera aussi, à l'évidence, le bienfaiteur de ses futurs amis (καὶ ἄνδρα δὴ λέγεις, ἔφη, ὃς ἂν τοὺς φίλους τοὺς πρόσθεν εὖ ποιῶν φαίνεται, δῆλον εἶναι καὶ τοὺς ὕστερον εὐεργετήσοντα) ? – C'est comme pour les chevaux, répondit-il : lorsque je vois un homme qui en a monté correctement par le passé, je suis porté à croire qu'il en montera d'autres aussi bien (καὶ γὰρ ἵπποις, ἔφη, ὃν ἂν ὁρῶ τοῖς πρόσθεν καλῶς χρώμενον, τοῦτον κἂν ἄλλοις οἶμαι καλῶς χρῆσθαι) ». Ainsi, la bienfaisance et les qualités qu'un bon ami a démontrées par le passé sont le gage qu'il sera à nouveau un ami de qualité. Plus loin, en IV 2, 12, on retrouve à nouveau une analogie avec les techniques qui suggère que l'on peut vérifier le caractère juste d'un homme en regardant ses œuvres, tout comme on reconnaît la compétence du menuisier en évaluant ses œuvres : « – Eh bien, demanda-t-il [Socrate], les hommes justes ont-ils des œuvres, comme en ont les menuisiers (τῶν δικαίων ἐστὶν ἔργα ὡσπερ τῶν τεκτόνων) ? – Bien sûr qu'ils en ont, répondit-il [Euthydème]. – De même que les menuisiers peuvent exposer leurs œuvres, les hommes justes pourraient-ils de la même façon, demanda-t-il, expliquer les leurs (ὡσπερ οἱ τέκτονες ἔχουσι τὰ ἑαυτῶν ἔργα ἐπιδείξει, οὕτως οἱ δίκαιοι τὰ αὐτῶν ἔχοιεν ἂν ἐξηγήσασθαι) ? – Comment ? répondit Euthydème, je ne serais pas en mesure d'expliquer les œuvres de la justice (τὰ τῆς δικαιοσύνης ἔργα ἐξηγήσασθαι) ? Par Zeus, je pourrais même te montrer celles de l'injustice, car c'est en quantité qu'on en voit et qu'on en entend parler chaque jour ». Il apparaît assez clairement à partir de ces passages que l'observation des œuvres accomplies ou de l'*ergon* est pour Socrate un critère ou un gage approprié pour évaluer et vérifier la compétence technique revendiquée par quelqu'un, et par analogie son caractère moral.

4.1.1 L'application (ἐπιμέλεια) et la compétence technique

Même avec ces explications supplémentaires quant à la teneur des enseignements de Socrate relatifs à l'imposture en I 7, il n'est pas immédiatement clair dans quel sens Xénophon entend le détournement de l'imposture comme une incitation à la vertu. On peut toutefois poser comme hypothèse que ce rapprochement repose sur la notion d'application (ἐπιμέλεια) qui est l'un des principes fondamentaux de la philosophie socratique de Xénophon²⁵⁶. L'application – concept qui recouvre également les notions d'effort, de fatigue, de sueur et de tout ce qui accompagne le travail avec acharnement (πόνος), et qui est aussi intimement impliqué dans les notions d'étude (μάθησις) et d'exercice (ἄσκησις)²⁵⁷ – joue un rôle de premier plan non seulement du point de vue de la morale, mais aussi dans la perspective des domaines techniques. En effet, comme on le verra par la suite, l'application est d'une part nécessaire pour acquérir, faire progresser et maintenir la vertu par l'étude et l'exercice, et elle permet d'autre part de satisfaire au réquisit de compétence dans les techniques, qui à son tour est la condition de la réussite (εὐπραξία) et de la bonne réputation (εὐδοξία). De façon générale donc, l'application est le moyen de devenir considéré et digne d'éloge (ἀξιόλογος) dans tout ce que l'on fait.

En ce qui concerne la notion d'application, il convient de considérer en tout premier lieu un passage du chapitre III 9 qui présente assez clairement son importance et son rôle. Ce passage est d'autant plus pertinent dans la mesure où il est situé au sein de l'un des rares chapitres ayant une teneur plus directement théorique, chapitre dans lequel Xénophon rapporte une série de définitions et de doctrines philosophiques de Socrate. En III 9, 1-3, Xénophon établit sans ambages que l'application est nécessaire pour l'acquisition, le développement et le maintien du courage et des autres vertus :

[1] Alors qu'on lui demandait, une autre fois, si le courage peut être enseigné ou s'il est naturel (διδασκτὸν ἢ φυσικόν), il répondit : « Je crois que, de même qu'un corps est par nature plus fort qu'un autre pour résister aux fatigues (ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται), de même une âme a naturellement plus de trempe qu'une autre pour affronter ce qui suscite la crainte (οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι). Je constate en effet que des hommes

²⁵⁶ Cf. Dorion (2013), p. 232-235.

²⁵⁷ Cf. *Mém.* III 9, 3 et Dorion (2011a), p. 90, n. 11 sur la nécessité de l'application, de l'étude et de l'exercice comme condition du progrès de la vertu. Cf. aussi II 1, 27-28 pour ce rapprochement entre les notions d'application, d'effort, d'étude, d'exercice, de sueur qui sont nécessaires pour le développement des qualités morales et des compétences techniques. Voir également *Mém.* II 6, 39 : « Si tu examines tout ce que les hommes appellent des vertus (ὄσαι δ' ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται), tu découvriras qu'elles s'accroissent toutes grâce à l'étude et à l'exercice (πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτη αὐξανομένας) ».

élevés sous les mêmes lois et dans les mêmes mœurs diffèrent beaucoup entre eux par l'audace. [2] Je considère néanmoins que l'étude et l'exercice augmentent le courage naturel de chacun (πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτη πρὸς ἀνδρείαν αὐξέσθαι). [...] [3] Je constate qu'il en va de même dans tous les autres domaines (καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως), c'est-à-dire que les hommes diffèrent entre eux par nature et que l'application leur fait faire de grands progrès (καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας). Il ressort clairement de ces observations (ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν) que tous les hommes, aussi bien ceux qui ont un très bon naturel que ceux qui sont plus faibles par nature (ὅτι πάντας χρῆ καὶ τοὺς εὐφυεστέρους καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν), doivent s'instruire et s'exercer dans les domaines où ils souhaitent devenir considérés (ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν)²⁵⁸ ».

Bien que chaque individu soit différent par nature et que certains aient naturellement une disposition plus avantageuse pour telle ou telle vertu alors que d'autres y sont moins favorablement disposés, c'est surtout par l'application (ἐπιμελείᾳ), l'exercice (μελετᾶν) et l'apprentissage (μανθάνειν) que la vertu se développe et progresse. Ainsi, celui qui est naturellement moins bien disposé peut, par l'application, faire progresser sa vertu au-delà de celle d'un individu bien disposé par nature mais qui se néglige, tout comme celui qui est doté d'un corps naturellement plus vigoureux mais qu'il néglige peut être surpassé par celui qui est plus faible par nature mais qui s'entraîne avec soin et application²⁵⁹. Il y a donc incontestablement une part de naturel dans la vertu, mais c'est par l'application – c'est-à-dire l'application et l'effort que l'on consacre à l'étude et à l'exercice – qu'elle se développe. Ce sont là les trois éléments – le talent naturel (φύσις), l'étude (μάθησις), et l'exercice (ἄσκησις ; μελέτη) – qui, déjà à l'époque de Xénophon, étaient considérées comme les trois composantes de toute formation intellectuelle, technique, ou morale, et dont l'importance relative de chacune était débattue²⁶⁰. Pour le Socrate de Xénophon qui met de l'avant une philosophie de l'effort et de l'application, l'accent semble porter sur l'étude et l'exercice plutôt que sur la nature, bien qu'il reconnaisse par ailleurs qu'il y a des différences énormes par nature. Socrate ne renie pas l'importance des dispositions naturelles²⁶¹, il insiste tout simplement sur les deux composantes

²⁵⁸ *Mém.* III 9, 1-3.

²⁵⁹ Cf. *Mém.* I 6, 7. Sur l'importance de s'appliquer à maintenir une bonne condition physique, voir *Mém.* III 12.

²⁶⁰ Cf. Delatte (1949), p. 514.

²⁶¹ En effet, même si Socrate insiste surtout sur l'importance de l'application et de l'effort dans l'apprentissage et dans l'exercice, Xénophon nous informe aussi que Socrate cherchait les « bonnes natures » (ἀγαθὰς φύσεις) lorsqu'il choisissait un disciple : « Il se disait souvent amoureux de quelqu'un, mais, à l'évidence, il ne recherchait pas ceux que la nature avait heureusement dotés de corps attrayants, mais ceux que la nature avait heureusement dotés d'âmes portées à la vertu. Il reconnaissait les bonnes natures (ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις) à leur rapidité à apprendre les choses auxquelles elles s'appliquent (ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν οἷς προσέχοιεν), à ce

sur lesquelles on a un certain contrôle, à savoir l'apprentissage et à l'exercice dont on se livre avec application et effort.

Bien que ce soit plus immédiatement aux autres vertus que Socrate fait référence lorsqu'il généralise son propos à « tous les autres domaines » (καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως) dans le passage cité ci-haut (III 9, 1-3), le même principe, à savoir que le talent naturel se développe par l'application et l'effort avec lesquels on s'adonne à l'exercice et à l'apprentissage, vaut également pour les compétences techniques. C'est ce qui ressort assez clairement de IV 2, 6-7 où Socrate adresse des remontrances au jeune Euthydème qui, parce qu'il a amassé un grand nombre d'écrits de poètes et de sages, croit s'être assuré par soi-même la meilleure éducation pour réaliser ses ambitions politiques, et s'estime pour cela supérieur aux autres²⁶² :

Il est remarquable, dit-il [Socrate], que ceux qui veulent jouer de la cithare, ou de la flûte, ou monter à cheval ou qui veulent devenir compétents dans quelque autre activité de ce genre (ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἱκανοὶ γενέσθαι), s'efforcent de pratiquer avec la plus grande régularité ce en quoi ils souhaitent devenir compétents (πειρῶνται ὡς συνεχέστατα ποιεῖν ὅ τι ἂν βούλωνται δυνατοὶ γενέσθαι), et ils ne le font pas seuls, mais auprès de ceux qui passent pour être les meilleurs (καὶ οὐ καθ' ἑαυτούς, ἀλλὰ παρὰ τοῖς ἀρίστοις δοκοῦσιν εἶναι), prêts à tout faire et à tout supporter pour ne rien faire sans l'avis de ces experts, comme s'il n'y avait pas d'autre moyen de devenir considérés (πάντα ποιῶντες καὶ ὑπομένοντες ἔνεκα τοῦ μηδὲν ἄνευ τῆς ἐκείνων γνώμης ποιεῖν, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως ἀξιόλογοι γενόμενοι), alors que, parmi ceux qui souhaitent devenir capables de prendre la parole et de faire de la politique (τῶν δὲ βουλομένων δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικά), il y en a qui croient que sans préparation et sans application ils deviendront soudainement capables, par eux-mêmes, de remplir ces fonctions (νομίζουσί τινες ἄνευ παρασκευῆς καὶ ἐπιμελείας αὐτόματοι ἐξαιφνης δυνατοὶ ταῦτα ποιεῖν ἔσεσθαι). [7] Et pourtant ces fonctions semblent beaucoup plus difficiles à remplir que les premières dans la mesure où même s'ils sont plus nombreux à s'en occuper, ils sont moins nombreux à réussir. Il est donc évident que ceux qui aspirent à ces fonctions ont besoin d'une application plus grande et plus soutenue (ἐπιμελείας δέονται πλείονος καὶ ἰσχυροτέρας οἱ τούτων ἐφιέμενοι) que ceux qui aspirent aux autres activités²⁶³.

Au grand déplaisir d'Euthydème, Socrate fait valoir à quel point il est ridicule de se croire compétent dans une technique – et encore plus s'il s'agit de la fonction politique – alors que l'on n'a jamais cherché à fréquenter un maître compétent pour apprendre et s'exercer à la

qu'elles se souviennent de ce qu'elles ont appris (καὶ μνημονεύειν ἃ μάθοιεν) et à leur désir de connaître tout ce qui permet de bien administrer son domaine, la cité et, en général, de bien gérer les hommes et les affaires humaines (καὶ ἐπιθυμεῖν τῶν μαθημάτων πάντων δι' ὃν ἔστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι). Il considérerait que ces gens, lorsqu'ils sont éduqués, étaient non seulement prospères eux-mêmes et de bons administrateurs de leurs propres domaines, mais qu'ils étaient également en mesure de rendre prospères d'autres hommes et des cités (*Mém.* IV 1, 2) ».

²⁶² Cf. *Mém.* IV 2, 1 ; 8-9 pour le profil d'Euthydème.

²⁶³ *Mém.* IV 2, 6-7.

compétence recherchée. Socrate insiste ici sur l'importance, pour devenir compétent dans un domaine technique, de la préparation et de l'application la plus soutenue, de la pratique la plus constante, et de la fréquentation d'un maître compétent. Cette dernière idée – que l'apprentissage ne peut pas se faire par soi-même, sans la fréquentation d'un maître – est répétée plusieurs fois dans les lignes qui précèdent ce passage, où Xénophon établit une opposition entre l'application, l'effort, l'exercice, et l'apprentissage auprès d'un maître d'un côté, et la nature, le hasard, et la lecture en solitaire de l'autre côté²⁶⁴. Le hasard et la lecture en solitaire sont ainsi assimilés à la nature²⁶⁵, qui se trouve dépréciée comparativement à l'apprentissage et à l'exercice, ce qui corrobore l'idée que, pour Xénophon, la nature est relativement moins déterminante que l'éducation et l'exercice²⁶⁶. Bref, la compétence dans tous les domaines techniques n'est pas donnée par nature (φύσει, §2), elle n'advient pas soudainement (ἐξαίφνης, §6) et par hasard (ταῦτομάτου, §2), et on ne peut pas non plus l'acquérir par soi-même (αὐτόματοι ἐξαίφνης δυνατοὶ ταῦτα ποιεῖν ἔσεσθαι, §6), mais elle est le fruit de l'application et de l'effort les plus soutenus dans l'apprentissage et l'exercice auprès d'un maître compétent.

L'importance de l'application dans les techniques est d'ailleurs soulignée à la fin du chapitre III 9, qui traite de la réussite et où l'on trouve le corollaire de la doctrine qui fait de l'apprentissage et de l'exercice auprès d'un maître, et plus généralement de l'application et de l'effort, les conditions de l'acquisition et du développement des compétences. Tout comme la compétence n'advient pas par hasard ou par nature, mais découle de l'effort et de l'application que l'on consacre à l'apprentissage et à l'exercice, de même la réussite et la bonne réputation qui l'accompagne ne sont pas le fruit du hasard ou de la fortune, mais de la compétence que

²⁶⁴ Voir par exemple *Mém.* IV 2, 2 : « Quelqu'un lui ayant d'abord demandé si Thémistocle devait à la fréquentation d'un sage ou à la nature (πότερον Θεμιστοκλῆς διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει) d'être à ce point supérieur aux autres citoyens que c'était vers lui que la cité se tournait lorsqu'elle avait besoin d'un homme de valeur, Socrate, qui voulait piquer Euthydème, dit que c'était sottise de croire que des maîtres compétents sont indispensables pour devenir habiles dans les métiers qui sont peu considérés (τὰς μὲν ὀλίγου ἀξίας τέχνας μὴ γίγνεσθαι σπουδαίους ἄνευ διδασκάλων ἰκανῶν), mais que le talent pour être à la tête d'une cité, qui est la fonction la plus importante de toutes, advient par hasard aux hommes (ἀπὸ ταῦτομάτου παραγίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις) ». Cf. aussi la suite de IV 2, 2-7.

²⁶⁵ Cf. Dorion (2011b), p. 4, n. 14.

²⁶⁶ L'idée que les dispositions naturelles ne suffisent pas mais doivent être développées par l'éducation est reprise à titre de préambule au programme éducatif du livre IV. Voir *Mém.* IV 1, 3-4 où Xénophon explique que les meilleures natures sont celles qui ont le plus besoin d'être éduquées, puisqu'elles sont susceptibles de très grands accomplissements lorsqu'elles sont bien éduquées, mais elles sont aussi susceptibles de faire les plus grands maux lorsqu'elles n'ont pas été bien formées et qu'elles ne se maîtrisent pas.

l'on a apprise et que l'on s'applique à exercer correctement. En ce sens, le Socrate de Xénophon oppose la réussite à la bonne fortune. La réussite (εὐπραξία) – que Socrate définit comme l'action de bien faire (εὖ ποιεῖν, εὖ πράττειν) ce que l'on a appris à faire (μαθόντα) et ce en vue de quoi l'on s'est exercé (μελετήσαντά) – est le résultat de la compétence et de l'application, alors que la bonne fortune (εὐτυχίαν) accorde des biens sans même qu'on les ait recherchés (μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν) ni même mérités par l'effort et l'application²⁶⁷. Autrement dit, la réussite est le fruit de l'apprentissage et de l'exercice, de l'application et de l'effort, et c'est justement ce qui lui accorde sa valeur morale et son titre de « meilleure occupation pour l'homme (κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα) », alors que la bonne fortune est complètement dépourvue de valeur morale, n'étant même pas une occupation ou une activité de l'homme, car elle tombe sur l'homme sans que celui-ci ait exercé le moindre effort. Bref, la valeur d'une activité découle de l'application et de l'effort qui, par l'entremise de l'apprentissage et de l'exercice qui procurent la compétence, sont les ingrédients de la réussite. C'est pourquoi ceux qui font bien leur travail et qui réussissent sont non seulement considérés comme les meilleurs (ἀρίστους) aux yeux des hommes, mais ils sont aussi les plus chers aux dieux (θεοφιλεστάτους)²⁶⁸.

Cette valeur généralisée que Xénophon accorde à l'application est d'ailleurs reprise en condensé et avec beaucoup d'éloquence dans le discours de la Vertu dans le récit de Prodicos sur Héraklès à la croisée des chemins :

[Vertu] Je ne chercherai pas à te tromper par des promesses de plaisir, mais je vais te raconter avec vérité de quelle façon les dieux ont établi les choses. [28] De ce qui est réellement bon et beau (τῶν γὰρ ὄντως ἀγαθῶν καὶ καλῶν), il n'y a rien que les hommes obtiennent des dieux sans effort ni application (οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις) : si tu veux que les dieux te soient propices, il te faut les honorer ; si tu veux que tes amis te chérissent, il faut leur faire du bien ; si tu recherches la considération d'une cité, il faut lui rendre service ; si tu crois que ta vertu mérite

²⁶⁷ Cf. *Mém.* III 9, 14 : « Comme on lui demandait quelle était à son avis la meilleure occupation pour un homme (κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα), il répondit : “la réussite (εὐπραξία)”. Et comme on lui demandait encore s'il considérait que la bonne fortune (εὐτυχίαν) est elle aussi une occupation, il répondit : “Je considère que la fortune et l'action (τύχην καὶ πράξιν) sont tout à fait opposées (πᾶν μὲν οὖν τούναντίον), car je crois que la bonne fortune consiste à tomber, sans l'avoir cherchée, sur une chose dont on a besoin (τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι), alors que la réussite consiste à bien faire une chose que l'on a apprise et à laquelle on s'est exercé (τὸ δὲ μαθόντα τι καὶ μελετήσαντά εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω), et ce sont ceux qui s'en font une occupation qui me paraissent réussir (καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσί μοι εὖ πράττειν)” ».

²⁶⁸ Cf. *Mém.* III 9, 15 : « Il soutenait aussi que les hommes les meilleurs (καὶ ἀρίστους) et les plus chers aux dieux (καὶ θεοφιλεστάτους) sont ceux qui font bien leur travail (εἶναι [...] τοὺς εὖ πράττοντας), qu'il s'agisse des agriculteurs en agriculture, des médecins en médecine ou des politiciens en politique ; quant à celui qui ne fait rien de bien (τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα), il affirmait qu'il n'a aucune utilité (οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι) et qu'il n'est pas cher aux dieux (οὔτε θεοφιλή) ».

l'admiration de toute la Grèce, tu dois t'efforcer d'en être le bienfaiteur ; si tu veux que la terre te donne des fruits en abondance, il faut en prendre soin ; si tu crois devoir t'enrichir avec du bétail, il faut que tu t'occupes du bétail ; si tu attends de la guerre qu'elle t'enrichisse et qu'elle te procure les moyens de libérer tes amis et de soumettre tes ennemis, tu dois apprendre les techniques de la guerre (τὰς πολεμικὰς τέχνας αὐτάς τε παρὰ τῶν ἐπισταμένων μαθητέον) auprès de ceux qui les connaissent et mettre en pratique leurs règles d'application (καὶ ὅπως αὐταῖς δεῖ χρῆσθαι ἀσκητέον) ; et si tu désires avoir un corps vigoureux, tu dois l'habituer à se plier à l'intelligence et lui imposer des exercices qui demandent de l'effort (πόνους) et de la sueur (ἰδρῶτι)²⁶⁹.

On voit clairement dans ce passage très inspirant que l'application et l'effort sont posés comme la condition de la réussite dans toute une gamme de domaines différents qui ont trait aussi bien à la morale qu'aux activités techniques²⁷⁰, de la piété et l'amitié jusqu'à la bonne condition physique, des affaires politiques et militaires en passant par la tenue des terres et du bétail. Ce passage fait également allusion aux fameux vers d'Hésiode et d'Épicharme que Socrate cite un peu plus tôt dans les *Mémorables* pour inciter Aristippe à la maîtrise de soi, à l'application et à l'effort :

*De la misère, on en gagne tant qu'on veut,
et sans peine : la route est plane, et elle loge tout près de nous,
mais, devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur.
Long, ardu est le sentier qui y mène,
et âpre tout d'abord. Mais atteints seulement la cime,
et le voici dès lors aisé, pour difficile qu'il soit*²⁷¹.

C'est au prix d'efforts que les dieux nous vendent tous les biens (τῶν πόνων πωλοῦσιν ἡμῖν πάντα τὰγάθ' οἱ θεοί)²⁷².

On pourrait dénombrer encore longtemps les passages qui illustrent sans ambages à quel point la philosophie socratique de Xénophon est ancrée dans l'effort et l'application, mais contentons-nous d'évoquer comme preuve supplémentaire le fait que le Socrate de Xénophon souligne que ce n'est pas par obligation ou par contrainte que les hommes de mérite consentent à l'effort, mais que c'est volontairement (ἐκουσίως) et par plaisir qu'ils s'y adonnent (πονῶν

²⁶⁹ *Mém.* II 1, 27-28.

²⁷⁰ Pour l'importance généralisée que Xénophon accorde à la notion d'application, voir aussi *Mém.* II 7,7 ; III 1, 1 ; III 1, 6 ; III 3, 14 ; III 4, 9 ; III 5, 14 ; III 9, 3 ; IV 2, 6-7 ; ainsi que I 4, 13 et IV 3, 3 sur l'ἐπιμέλεια divine.

²⁷¹ *Mém.* II 1, 20, citant Hésiode, *Travaux et Jours* 287-292 : Τὴν μὲν γὰρ κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει. / Τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθηκον / ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτήν / καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηαι, / ῥηιδίη δὲ πειτα πέλει, χολεπὴ περ ἐοῦσα.

²⁷² *Mém.* II 1, 20, citant des vers d'Épicharme.

εὐφραίνεται ; ἡδέως μοχθοῦσι ; πονεῖν ἡδέως) en vue d'atteindre un bien ou un objectif digne²⁷³. Bref, que ce soit du point de vue de la perfectibilité morale ou celui de la perfectibilité technique, le sentiment de devenir meilleur et le succès dans toute activité sont le fruit de l'effort et de l'application, qui d'ailleurs repose elle-même sur la maîtrise de soi comme condition²⁷⁴. On peut soutenir, sans risque de se tromper, que l'application est une valeur sûre et un principe général de la philosophie socratique de Xénophon, qui est véritablement une philosophie de l'effort.

Par ailleurs, étant donné le rôle central de l'application et de l'effort dans la philosophie socratique de Xénophon, doit-on être surpris que Xénophon dépeint Socrate lui-même comme quelqu'un qui supporte sans fléchir tous les efforts et les fatigues (καὶ πάντα πόνους καρτερικώτατος)²⁷⁵, qui fait preuve de maîtrise de soi et qui s'applique constamment²⁷⁶, la preuve étant qu'il vit en permanence avec ce « sentiment que l'on devient soi-même meilleur et que l'on se fait de meilleurs amis (τοῦ ἑαυτὸν τε [...] βελτίω γίνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κτᾶσθαι)²⁷⁷ » ? On pourrait voir là encore une autre démonstration de la conciliation *ergon-logos* chez Socrate, puisque Xénophon nous le montre s'efforçant de vivre conformément aux

²⁷³ Cf. *Mém.* II 1, 18-19 : « [Socrate] Ensuite, celui qui souffre volontairement (ἐκουσίως ταλαιπωρῶν) se réjouit de peiner (πονῶν εὐφραίνεται) dans l'espoir d'un bien, comme ces chasseurs qui se donnent de la peine avec plaisir (ἡδέως μοχθοῦσι) parce qu'ils espèrent prendre du gibier. [19] Encore ces peines ont-elles des récompenses de peu de valeur, mais pour ceux qui consentent des efforts pour se faire des amis vertueux, ou pour soumettre leurs ennemis, ou encore, une fois qu'ils en ont donné les moyens à leur corps et à leur âme pour bien administrer leur propre maison, faire du bien à leurs amis et être les bienfaiteurs de leur patrie, comment ne pas croire que c'est avec plaisir qu'ils consentent des efforts (πονεῖν ἡδέως) pour atteindre de pareils objectifs, et qu'ils vivent dans la joie, étant pour eux-mêmes un objet d'admiration, et pour les autres un objet de louanges et un modèle à imiter ? ».

²⁷⁴ Sur la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) comme condition de l'application (ἐπιμέλεια), cf. par exemple *Mém.* IV 5, 10 : « – [Socrate] Pour ce qui est d'apprendre quelque chose de beau et bon (τοῦ μαθεῖν τι καλὸν καὶ ἀγαθόν), et de s'occuper (καὶ τοῦ ἐπιμελεῖσθαι) de ce qui permet de bien entretenir son corps de bien administrer sa maison, d'être utile à ses amis et à la cité, et de l'emporter sur ses ennemis – activités qui sont à la source non seulement des plus grands avantages, mais aussi des plus grands plaisirs –, les hommes qui se maîtrisent profitent de ces activités (οἱ μὲν ἐγκρατεῖς ἀπολαύουσι πράττοντες αὐτά), alors que ceux qui ne se maîtrisent pas n'ont part à aucune (οἱ δ' ἀκρατεῖς οὐδενὸς μετέχουσι). Car y a-t-il quelqu'un qui mérite moins que nous lui attribuions ces activités que celui qui n'est pas en mesure de les pratiquer parce qu'il est occupé à satisfaire les plaisirs les plus immédiats ? ». Cf. aussi *Mém.* I 2, 22 ; I 3, 11 ; I 6, 9 ; II 1, 20 ; II 1, 28 ; IV 5, 7 ; Dorion (2011b), p. 38, n. 3 ; Dorion (2013), p. 274.

²⁷⁵ Cf. *Mém.* I 2, 1 : « [...] il se maîtrisait plus que tout autre homme (πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν) en ce qui concerne les plaisirs de l'amour et du ventre ; ensuite, il était le plus endurant au froid, à la chaleur et aux fatigues de toutes sortes (καὶ πάντα πόνους καρτερικώτατος) ; de plus il s'était habitué à des besoins modestes, si bien que, même s'il possédait très peu de chose, il disposait aisément de quoi suffire ».

²⁷⁶ Cf. *Mém.* I 6, 5-9.

²⁷⁷ *Mém.* I 6, 9.

préceptes philosophiques qu'il estime utile de partager avec ses compagnons pour les rendre meilleurs autant sur le plan moral que sur le plan professionnel ou technique.

4.1.2 L'importance du réquisit de compétence dans les techniques

Revenons à l'imposture et à l'affirmation conjointe de I 7, 1 et I 7, 5 selon laquelle Socrate incitait ses compagnons à la vertu en les détournant de l'imposture, affirmation dont l'intention est déjà ressentie et illustrée en II 6, 37-39. Nous avons posé comme hypothèse que l'effet dissuasif de Socrate face à l'imposture et son incitation à la vertu doit se comprendre plus précisément comme une exhortation à l'application et à l'effort qui, comme nous l'avons vu, sont nécessaires pour l'acquisition de la compétence technique mais aussi de la vertu. Et cela tend à se confirmer lorsqu'on examine le livre III des *Mémorables*, qui regroupe des entretiens portant essentiellement sur l'art du commandement militaire et politique et où Xénophon tâche de montrer que l'utilité de Socrate s'étendait aussi envers ses concitoyens et la cité. Comment faut-il concevoir cette utilité de Socrate pour la cité, que Xénophon veut sans doute exposer pour poursuivre dans la visée apologétique des *Mémorables* ? Précisément, c'est que Socrate faisait voir l'importance du réquisit de compétence à ses compagnons et à ses concitoyens qui aspiraient aux fonctions les plus importantes dans la cité ou qui venaient de s'y faire élire, et qu'il les exhortait à s'appliquer à acquérir la compétence nécessaire afin qu'ils puissent bien remplir leur fonction et ainsi faire prospérer la cité. Autrement dit, l'utilité de Socrate envers la cité et ses concitoyens doit être pensée comme un rappel et une accentuation de la mise en garde contre l'imposture que Socrate adressait à ses compagnons en I 7. D'ailleurs, c'est justement l'imposture dans les fonctions qui relèvent du commandement militaire et politique que Socrate jugeait le plus sévèrement, car elle implique les conséquences les plus graves pour l'ensemble de la cité²⁷⁸. C'est cette intention qui préside et sert de programme²⁷⁹ aux sept premiers entretiens que Xénophon rapporte au livre III, comme le laisse entendre assez clairement la phrase liminaire de ce bloc : « Comment il rendait service (ὠφέλει) à ceux qui

²⁷⁸ Cf. *Mém.* I 7, 5 : « Il appelait « perfide », au sens fort, celui qui s'empare de l'argent ou d'un objet qu'il a persuadé un autre de lui confier, mais il traitait de « perfide fini » l'homme sans valeur qui poussait la tromperie jusqu'à faire accroire qu'il était en mesure de diriger la cité ». Cf. aussi *Mém.* I 7, 2-3 et III 1, 2-3 qui montrent encore cette gradation de la sévérité du jugement de Socrate envers l'imposture, ainsi que III 5, 21 où Socrate explique au jeune Périclès que l'imposture des commandants est précisément responsable du déclin politique et militaire d'Athènes.

²⁷⁹ Cf. Dorion (2000), p. cxc.

aspiraient aux honneurs en faisant en sorte qu'ils s'appliquent à l'objet de leurs aspirations (τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοντο ποιῶν), c'est ce que je vais maintenant exposer²⁸⁰ ». En ce sens, on peut considérer le livre III, du moins les sept premiers chapitres, comme une illustration en long de cette idée principale annoncée en I 7, 1 selon laquelle il faut s'appliquer à devenir compétent dans son domaine, d'autant plus s'il s'agit des affaires militaires et politiques de la cité, afin de se prémunir contre la tentation d'imposture qui a des conséquences ruineuses²⁸¹. On comprend ainsi pourquoi certains interprètes considèrent que I 7 est en quelque sorte une introduction aux entretiens rapportés en III 1 – 7²⁸².

Le premier entretien qui fait suite à cette déclaration est particulièrement intéressant, dans la mesure où il répond doublement à l'objectif de détournement de l'imposture. D'une part, cet entretien incarne le rôle de l'imposteur dans le personnage de Dionysodore, un sophiste qui prétend enseigner la stratégie. En le faisant démasquer par un jeune compagnon qui aspire lui-même à devenir stratège, Socrate détourne ce dernier de l'imposture par une sorte d'excursion pédagogique, une « expérience sur le terrain », tout en lui inculquant le souci de l'application et du réquisit de compétence. D'autre part, puisqu'il est nécessaire pour contrer l'imposture d'acquérir une certaine compétence, Socrate ne se contente pas d'exhorter son jeune compagnon à s'appliquer à obtenir la formation nécessaire en fréquentant un maître compétent, mais il lui offre lui-même une leçon de stratégie pour compenser ou corriger les lacunes de l'instruction de Dionysodore. On a donc d'une part une précaution contre l'imposture, et d'autre part un entretien à caractère plus positif ou didactique visant à transmettre une certaine connaissance technique pour mettre le jeune compagnon de Socrate sur le bon chemin en chassant l'imposture.

Tout d'abord, pour convaincre son jeune compagnon d'aller s'instruire auprès de Dionysodore, Socrate lui rappelle qu'il est essentiel pour celui qui veut devenir stratège de

²⁸⁰ *Mém.* III 1, 1.

²⁸¹ Cf. aussi Dorion (2000), p. cxcv-cxcvi.

²⁸² Cf. Delatte (1933), *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon. Étude critique*, Paris, E. Droz, p. 84 : « Il existe encore une certaine parenté d'idées entre ce chapitre [III 6] et le chapitre par lequel se termine le premier livre des *Mémorables*. Dans ce dernier, on voit Socrate inviter ses compagnons à ne pas donner dans les vilains travers de la charlatanerie et de la tromperie qui sévissent dans tous les domaines, mais particulièrement dans la politique. Déjà Döring inclinait à considérer ce chapitre comme une préparation aux sept chapitres du troisième livre ».

s'appliquer à apprendre l'art militaire et à acquérir les compétences nécessaires s'il ne veut pas être réprimé par la cité.

[2] Il serait vraiment honteux, jeune homme, que celui qui souhaite occuper la fonction de stratège dans la cité néglige (ἀμελήσαι) d'apprendre (μαθεῖν) la stratégie, alors qu'il en a l'occasion. C'est à bon droit que la cité lui réserverait un châtement beaucoup plus sévère qu'à celui qui entreprendrait de faire des statues sans avoir appris, au préalable, à en faire. [3] Comme c'est la cité tout entière qui s'en remet au stratège dans les périls de la guerre, il est naturel que son succès procure de grands biens, et que son échec provoque de grands malheurs. Comment, dans ces conditions, celui qui néglige d'apprendre la stratégie (ὁ τοῦ μὲν μανθάνειν τοῦτο ἀμελῶν), mais qui s'applique à se faire élire (τοῦ δὲ αἰρεθῆναι ἐπιμελόμενος), ne mériterait-il pas un juste châtement²⁸³ ?

Socrate évoque encore ici l'importance de l'application (ἐπιμέλεια), en affirmant par contraste qu'il est condamnable de négliger d'apprendre (τοῦ μὲν μανθάνειν τοῦτο ἀμελῶν) ce qu'il faut connaître pour être compétent dans son domaine tout en s'appliquant à se faire élire (τοῦ δὲ αἰρεθῆναι ἐπιμελόμενος), et il réussit ainsi à convaincre son compagnon d'aller entendre Dionysodore sur la stratégie. À son retour, Socrate lui demande de partager ce qu'il a appris sur l'art militaire, afin qu'ils puissent tous, Socrate et ses compagnons, bénéficier de cet apprentissage. Or, le jeune compagnon annonce que Dionysodore ne lui a enseigné qu'une seule chose, à savoir la tactique²⁸⁴. C'est alors que Socrate se permet d'indiquer à l'aspirant stratège que la tactique n'est qu'une partie de la stratégie, que la stratégie exige toute une gamme de compétences et de qualités additionnelles²⁸⁵, et que la tactique elle-même exige que l'on sache préalablement reconnaître les bons et les mauvais soldats, et aussi dans quelles circonstances il convient d'appliquer telle ou telle formation²⁸⁶. Bref, alors que Dionysodore prétend être compétent pour enseigner la stratégie²⁸⁷, la suite de l'entretien montre, par le biais du jeune compagnon de Socrate qui est allé « s'instruire » auprès de Dionysodore, que cette prétention de Dionysodore n'est pas fondée et que celui-ci est un imposteur.

Socrate demande alors à son jeune compagnon de retourner voir Dionysodore et de l'interroger à nouveau²⁸⁸. Pourquoi Socrate renvoie-t-il son jeune compagnon auprès de

²⁸³ *Mém.* III 1, 2-3.

²⁸⁴ Cf. *Mém.* III 1, 5.

²⁸⁵ Cf. *Mém.* III 1, 6.

²⁸⁶ Cf. *Mém.* III 1, 7-11.

²⁸⁷ Cf. *Mém.* III 1, 1 : « Ayant un jour entendu dire que Dionysodore était en ville et qu'il prétendait enseigner la stratégie [...] ».

²⁸⁸ Cf. *Mém.* III 1, 11 : « Par Zeus, reprit-il, retourne auprès de lui pour l'interroger à nouveau. Car s'il détient ces connaissances et qu'il n'est pas impudent, il rougira de t'avoir renvoyé avec une formation déficiente après avoir pris ton argent ».

Dionysodore alors que l’instruction initiale qu’il a reçue était de toute évidence insuffisante ? On pourrait croire que c’est pour que son compagnon puisse combler cette déficience et compléter sa formation, étant donné que Socrate lui-même, étant ignorant en matière de stratégie, serait incapable d’assurer cette formation²⁸⁹. Mais cette explication est doublement insatisfaisante, comme le remarque Dorion²⁹⁰. D’une part, Socrate a déjà démasqué l’imposture de Dionysodore par l’intermédiaire de son jeune compagnon, et donc il sait très bien à ce stade-ci de l’entretien qu’il n’est pas compétent pour enseigner la stratégie, ou du moins qu’il est malhonnête dans la mesure où il se fait payer sans enseigner ce qu’il a promis d’enseigner. D’autre part, ce n’est pas très exact d’affirmer que Socrate est ignorant en matière de stratégie et de tactique, et qu’il est donc incapable d’assurer lui-même la formation de son jeune compagnon, puisqu’il démontre une certaine connaissance de l’art militaire par les conseils qu’il offre tout au long des chapitres III 1 – 7. D’autant plus que dans cet entretien même, on voit que Socrate donne lui-même à son jeune compagnon une leçon de stratégie, ne serait-ce que partielle, en lui indiquant l’ampleur des connaissances et des qualités que doit avoir le stratège. La formation que Socrate offre à son jeune compagnon est du moins suffisamment élaborée pour que celui-ci puisse se rendre à nouveau chez Dionysodore et l’interroger sur son prétendu savoir. Ainsi, on peut conclure que ce n’est pas vraiment pour qu’il devienne compétent en stratégie que Socrate renvoie son jeune compagnon chez Dionysodore, mais plutôt pour qu’il puisse démasquer par lui-même, avec ce qu’il sait désormais grâce à la courte leçon de Socrate, l’imposture, l’incompétence ou la malhonnêteté de ce faux maître. C’est dans ce sens que l’on peut parler d’un procédé heuristique, d’un apprentissage « sur le terrain ». Socrate inculque l’importance du réquisit de compétence et du soin de l’apprentissage chez son jeune compagnon en l’envoyant faire par lui-même la connaissance d’un imposteur. On peut donc interpréter cet entretien comme une sorte de formation pratique que Socrate permet à son compagnon d’acquérir, tout en démasquant au bénéfice de toute la cité un imposteur ou un maître incompétent dans l’enseignement de l’art militaire.

²⁸⁹ Cf. Delatte (1933), p. 16. Cette position se base sans doute sur l’affirmation de Socrate selon laquelle il envoyait ses compagnons auprès de maîtres compétents pour les sujets dont il se reconnaît ignorant et incompétent (cf. *Mém.* I 6, 14 ; IV 7, 1).

²⁹⁰ Cf. Dorion (2011a), p. 62, n. 1.

Poursuivant avec le plan énoncé en III 1, 1, Socrate aborde en III 3 un commandant de cavalerie nouvellement élu, et lui fait voir pleinement l'ampleur des responsabilités auxquelles il doit veiller afin d'être un bon commandant. Le bon commandant doit non seulement savoir prendre soin des chevaux et des cavaliers et les rendre meilleurs et plus vaillants, mais il doit également les rendre obéissants. Socrate explique au jeune commandant que, peu importe le domaine, c'est par le concours de son exemple et de la parole que le leader doit instiller l'obéissance volontaire chez ses subordonnés et les rendre plus enclins à le suivre. Par son exemple²⁹¹, le chef doit montrer à ses subordonnés qu'il est lui-même le meilleur pour accomplir les choses qu'il commande de faire, c'est-à-dire qu'il est le plus compétent dans sa technique, et qu'ils ont donc toutes les raisons d'avoir confiance en lui :

– [Socrate] Tu sais sans doute qu'en toutes choses les hommes consentent le plus volontiers à obéir à ceux qu'ils considèrent les meilleurs (ἐν παντί πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι οὗς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι) : en cas de maladie, c'est à celui qu'ils considèrent le plus versé en médecine qu'ils obéissent sans réticence (ὄν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται) ; lors d'une traversée, les passagers s'en remettent à celui qui leur paraît le plus compétent dans l'art du pilotage (ὄν ἂν κυβερνητικώτατον) ; de même, en agriculture, on écoute celui que l'on tient pour être le meilleur cultivateur (ὄν ἂν γεωργικώτατον). – Tout à fait, dit-il. – Dans ces conditions, reprit-il, il est naturel que ce soit également le cas pour la cavalerie : c'est à celui qui paraît le mieux connaître ce qu'il faut faire que les autres sont le plus disposés à obéir (καὶ ἐν ἵπικῃ, ὅς ἂν μάλιστα εἰδῶς φαίνεται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι)²⁹².

On pourrait objecter qu'il suffit pour le commandant de faire semblant d'être le plus compétent pour obtenir l'obéissance de ses troupes, puisque Xénophon écrit bien « celui qui *paraît* le mieux connaître ce qu'il faut faire (ὅς ἂν μάλιστα εἰδῶς φαίνεται ἃ δεῖ ποιεῖν) ». L'imposteur qui ne cultive que l'apparence de la compétence serait dans ce cas-là tout aussi efficace que le bon commandant pour obtenir l'obéissance de ses troupes. Mais il suffit pour rejeter cette objection de rappeler la conviction de Socrate, et de Xénophon, selon laquelle le meilleur moyen de paraître compétent dans un domaine, c'est de l'être réellement²⁹³. D'ailleurs, cette

²⁹¹ Cf. aussi *Mém.* III 2, 2 où Socrate insinue que le bon chef militaire doit inspirer et augmenter la vaillance et le courage de ses soldats en se montrant lui-même en exemple : « Ou bien pourquoi a-t-il [*scil.* Homère] loué Agamemnon en ces termes, lorsqu'il dit : “*Il fut à la fois un bon roi et un vaillant guerrier*” ? Aurait-il été un vaillant guerrier s'il avait été le seul à bien combattre les ennemis sans inspirer la même ardeur à toute l'armée ? ».

²⁹² *Mém.* III 3, 9. La même idée, que la compétence du dirigeant ou de tout technicien en position de commander est ce qui lui octroie naturellement l'autorité et qui rend les subordonnés le plus disposés à être disciplinés et à lui obéir, est reprise notamment en III 9, 10-11.

²⁹³ Cf. *Mém.* I 7, 1 ; II 6, 39. Cf. aussi Dorion (2011a), p. 66, n. 2 qui cite un passage parallèle de la *Cyropédie* (I 6, 22) où cette conviction de Xénophon est affirmée à nouveau.

objection est d'emblée écartée par le fait que c'est par son exemple que le chef doit se montrer compétent. Or, se montrer en exemple implique que l'on entreprenne des actes, et les actes sont un critère judicieux pour juger de la compétence. Impossible donc pour un imposteur de paraître compétent et convaincant par son exemple, puisque cela supposerait qu'il s'attaque à une épreuve concrète et qu'il mette en œuvre une compétence qu'il ne possède pas. L'imposteur peut simuler les extérieurs de la compétence, mais non la compétence elle-même.

Bien que l'exemple soit un moyen efficace pour le chef d'inspirer l'obéissance de ses troupes, ce n'est pas le seul. Le chef doit par ailleurs persuader ses troupes, par la parole, des succès et des honneurs qu'ils peuvent espérer connaître en lui obéissant. Il doit donc avoir une certaine habileté à prendre la parole :

[10] – Si donc, Socrate, demanda-t-il, je suis à l'évidence meilleur qu'eux, cela me suffira-t-il pour me faire obéir (ἐάν οὖν [...] βέλτιστος ὢν αὐτῶν δῆλος ᾧ, ἀρκέσει μοι τοῦτο εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἐμοί) ? – Oui, répondit-il, pourvu que tu leur montres en outre que le fait de t'obéir ajoute à leur honneur et à leur salut (ἐάν γε πρὸς τούτῳ [...] διδάξης αὐτοὺς ὡς τὸ πείθεσθαι σοι κάλλιον τε καὶ σωτηριώτερον αὐτοῖς ἔσται). – Comment leur montrer cela (πῶς οὖν [...] τοῦτο διδάξω) ? demanda-t-il. – Par Zeus, dit-il, c'est beaucoup plus facile que si tu devais leur montrer (διδάσκειν) que les maux sont meilleurs et plus profitables que les biens. [11] – Veux-tu dire, demanda-t-il, que le commandant de cavalerie, en plus de ses autres responsabilités, doit cultiver l'aptitude à prendre la parole (τὸν ἵππαρχον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐπιμελεῖσθαι δεῖν καὶ τοῦ λέγειν δύνασθαι) ? – T'imaginai-je, dit-il, que tu allais commander la cavalerie en gardant le silence (χρηῆναι σιωπῇ ἵππαρχεῖν)²⁹⁴ ?

Socrate enchaîne avec un véritable éloge de la parole qui pourrait laisser entendre que c'est principalement, voire uniquement par la parole que le commandant doit procéder pour obtenir l'obéissance. C'est par la parole que nous apprenons ce qu'il faut connaître pour bien vivre, c'est par la parole que les meilleurs professeurs réalisent leur fonction, et c'est par la parole que l'on accède aux connaissances les plus hautes concernant les sujets les plus importants²⁹⁵. Certes, la parole et la dialectique ont incontestablement une valeur pour le Socrate de Xénophon, mais il faut relativiser cette glorification de la parole dans ce passage-ci, puisque comme Xénophon l'explique ailleurs, le bon professeur dispense ses leçons aussi bien par la parole que

²⁹⁴ *Mém.* III 3, 10-11.

²⁹⁵ Cf. *Mém.* III 3, 11 : « N'as-tu jamais songé que tout ce que la tradition nous a appris de vraiment précieux, grâce à quoi nous savons vivre, tout cela, c'est par le moyen de la parole que nous l'avons appris (ταῦτα πάντα διὰ λόγου ἐμάθομεν) ? que si l'on acquiert une autre belle connaissance, c'est grâce à la parole qu'on l'acquiert (διὰ λόγου μαθάνει) ? que les meilleurs professeurs sont ceux qui se servent le plus de la parole (καὶ οἱ ἄριστα διδάσκοντες μάλιστα λόγῳ χρῶνται), et que ceux qui connaissent le mieux les sujets les plus importants sont ceux qui en discutent le mieux (καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται) ? ».

par son exemple²⁹⁶. De même, tout comme le professeur, le bon commandant procède lui aussi autant par la parole que par son exemple. En effet, il ne faut pas perdre de vue que c'est après avoir insisté d'abord sur la valeur positive de l'exemple pour inspirer la confiance et l'obéissance (cf. *Mém.* III 3, 9) que Socrate évoque ici l'utilité de la parole²⁹⁷. Si Socrate insiste autant sur la parole et très peu sur l'exemple, c'est que son interlocuteur accepte plus volontiers l'idée qu'il doit être le meilleur en cavalerie et se montrer en exemple, alors qu'il éprouve un certain découragement lorsqu'il apprend qu'il devra, en plus, s'appliquer à l'art de la parole qu'il ne maîtrise pas²⁹⁸. Bref, l'aptitude à prendre la parole (τοῦ λέγειν δύνασθαι) est nécessaire au chef de cavalerie, et de façon générale à tout leader²⁹⁹, et il doit s'y appliquer (ἐπιμελεῖσθαι δεῖν) s'il veut persuader ses subordonnés qu'il a leur intérêt à cœur. Mais la parole seule ne suffirait sans doute pas à persuader les troupes d'obéir au commandant, puisque même s'ils sont convaincus que celui-ci veut sincèrement leur salut et leur prospérité, ils n'ont pas pour autant de raison de faire confiance en sa compétence en se fiant uniquement à sa parole. Cette confiance en la compétence du chef ne peut découler que de son exemple et de ses actes.

Ainsi, il faut conclure du chapitre III 3 que le bon commandant doit concilier ses actes et ses discours pour rendre meilleurs ses troupes et leur inspirer l'obéissance volontaire, en

²⁹⁶ Cf. *Mém.* I 2, 3 ; I 2, 17-18.

²⁹⁷ Cf. Dorion (2011a), p. 66, n. 6.

²⁹⁸ Cf. Delatte (1933), p. 33-34 : « Le jeune hipparque étant un peu effrayé qu'on réclame de lui ce nouveau talent, Socrate se lance dans un éloge lyrique de l'art de la parole, source des perfectionnements de la civilisation, moyen de propagation des connaissances humaines, instrument indispensable aux maîtres et aux savants ». Delatte manque toutefois de reconnaître que la conciliation *ergon-logos* est ici en jeu : « La distinction de l'action et de la parole manque dans notre chapitre : l'attention de Xénophon s'est portée et arrêtée, avec trop de faveur, cela est certain, sur le rôle des divers éléments de l'art oratoire : le surprenant éloge du Discours le montre bien (cf. Delatte 1933, p. 43) ». Delatte évoque plutôt la théorie rhétorique de l'époque pour expliquer que ce passage fait appel aux trois modes de persuasion (par le pathos, l'ethos, et le *logos*) telles que décrites par Aristote dans la *Rhétorique* 1335 b 35 – 1336 a 20 (cf. Delatte 1933, p. 35-36).

²⁹⁹ Examinant les responsabilités respectives du stratège et du chorège, le chapitre III 4 permet d'établir que l'art du commandement est essentiellement le même dans tous les domaines, ne différant que par le nombre (cf. III 4, 12). Que ce soit dans la sphère publique pour les affaires militaires, politiques et administratives, ou encore dans les affaires privées, voire même dans la chorégie, le bon dirigeant est celui qui sait reconnaître la compétence et l'utilité des hommes, qui sait obtenir l'obéissance de ses subordonnées et qui peut disposer d'eux de façon avantageuse en leur fournissant tout ce qui est nécessaire pour réussir, que ce soit en termes de matériel, de formation, d'encouragements ou de punitions. Le bon dirigeant déborde par ailleurs d'application et de ténacité pour le travail (cf. III 4, 9). Bref, ce qui caractérise tout bon dirigeant, c'est sa capacité de faire bon usage des hommes et de leurs talents respectifs ainsi que sa détermination de faire tout ce qu'il faut pour obtenir la réussite. Voir notamment *Mém.* III 4, 6 : « – Veux-tu dire, Socrate, demanda-t-il [Nikomachidès], qu'il appartient au même homme de réussir aussi bien dans la préparation d'un chœur que dans le commandement d'une armée ? – Je prétends pour ma part, répondit-il, que lorsqu'un homme est placé à la tête d'un ensemble, s'il sait ce dont il a besoin et qu'il est en mesure d'y pourvoir, il sera un bon dirigeant, qu'il soit placé à la tête d'un chœur, d'une maison, d'une cité ou d'une armée ».

s'appliquant d'une part à se montrer en exemple en étant lui-même le meilleur en termes de compétences et de courage, et en s'appliquant d'autre part à devenir apte à prendre la parole afin de les persuader que ses projets visent leur meilleur intérêt. S'il est capable de montrer à ses troupes, par son exemple, qu'il est le plus compétent dans son domaine et de les persuader, par la parole, qu'ils ont intérêt à le suivre, puisqu'il a lui-même leur intérêt et leur salut à cœur, ceux-ci seront tout à fait disposés de lui faire confiance et de lui obéir. L'exemple et la persuasion sont donc deux moyens que le chef doit employer conjointement afin d'inspirer l'obéissance volontaire, que Xénophon estime de beaucoup supérieure à l'obéissance par la force et la contrainte³⁰⁰.

Après avoir établi quelles sont les capacités que le commandant de cavalerie doit maîtriser en III 3, et avoir suggéré en III 4 que le bon leader est essentiellement le même dans tous les domaines qui impliquent l'usage des hommes, le chapitre III 5 illustre avec encore plus de force l'importance décisive de la compétence et de l'excellence du dirigeant pour l'essor de la cité, tout en concrétisant pertinemment l'objectif énoncé en III 1, 1 de montrer l'utilité de Socrate pour inciter ceux qui aspiraient ou qui étaient élus aux postes politiques et militaires de s'appliquer à acquérir la compétence requise par leur fonction. S'entretenant avec le jeune Périclès qui est élu au poste de stratège, mais qui d'emblée admet très ouvertement ne pas avoir la connaissance ni la compétence nécessaire pour augmenter la renommée et la force de la cité dans les affaires militaires, Socrate propose de l'assister en considérant la chose avec lui³⁰¹, et il réussit au terme de leur entretien de l'exhorter à l'application en lui faisant reconnaître l'importance du réquisit de compétence³⁰².

³⁰⁰ Cf. Dorion (2011a), p. 66, n. 3.

³⁰¹ Cf. *Mém.* III 5, 1 : « Alors qu'il discutait un jour avec Périclès, le fils du fameux Périclès, il lui confia : "J'ai bon espoir, Périclès, maintenant que tu occupes le poste de stratège, que la cité progressera, en valeur et en renommée, dans les choses de la guerre, et qu'elle triomphera de ses ennemis". Alors Périclès lui répondit : "Je voudrais bien, Socrate, qu'il en soit comme tu dis, mais de quelle façon le réaliser, je n'en ai pas la moindre idée (ὅπως δὲ ταῦτα γένοιτ' ἄν, οὐ δύναμαι γνῶναι). – Dans ce cas veux-tu, lui demanda Socrate, qu'à l'occasion d'un entretien sur ces questions nous examinions comment c'est possible (διαλογιζόμενοι περὶ αὐτῶν ἐπισκοπῶμεν ὅπου ἤδη τὸ δυνατόν ἐστὶ) ? – Je veux bien, dit-il" ».

³⁰² Cf. *Mém.* III 5, 24 : « Périclès dit alors : "Je me rends bien compte, Socrate, que tu me dis tout cela non pas parce que tu crois que je m'y applique (οὐ λανθάνεις με, ὦ Σώκρατες, [...] ὅτι οὐκ οἰόμενός με τούτων ἐπιμελεῖσθαι ταῦτα λέγεις), mais plutôt parce que tu cherches à me montrer que celui qui aspire à la fonction de stratège doit s'appliquer à toutes ces choses (ἀλλ' ἐγγχειρῶν με διδάσκειν ὅτι τὸν μέλλοντα στρατηγεῖν τούτων ἀπάντων ἐπιμελεῖσθαι δεῖ). Je suis également d'accord avec toi sur ce point" ».

L'entretien est soigneusement construit par Xénophon, qui se permet de critiquer le déclin d'Athènes au moyen de l'attitude pessimiste affichée par Périclès, tout en montrant l'inébranlable confiance de Socrate à l'égard des vertus et des qualités des Athéniens et de leurs institutions, évitant ainsi de compromettre l'objectif apologétique des *Mémorables* en fournissant des preuves en faveur de la prétendue hostilité de Socrate envers le peuple³⁰³. D'une part, Périclès se désole du mal qui afflige sa cité et de la perte de repères des Athéniens, qui ont délaissé les coutumes des anciens et qui se sont par conséquent éloignés de leur vertu et de leur gloire, sombrant dans l'indiscipline, dans la discorde et dans le mépris envers les dirigeants³⁰⁴. D'autre part, Socrate est présenté comme le défenseur d'Athènes. Aux malheurs qu'évoque Périclès, Socrate propose des explications et des solutions. Ainsi, pour remédier à la négligence et à la dégénérescence du caractère des Athéniens, Socrate affirme qu'il faut renouer avec la vertu des anciens grâce au souvenir de leurs exploits d'une part³⁰⁵, et en s'efforçant d'autre part d'imiter leurs coutumes avec soin et application³⁰⁶. Ensuite, pour ce qui est de l'indiscipline, du mépris, de la division et de la désobéissance, Socrate remarque que lorsque le contexte est propice, les Athéniens ne manquent pas de discipline et d'obéissance, pourvu qu'ils aient à leur tête un commandant de valeur³⁰⁷. C'est donc du côté des commandants qu'il faut se pencher pour découvrir la cause du déclin politique et militaire d'Athènes :

[21] – [Périclès] Et pourtant dans les armées, dit-il, là où il est le plus nécessaire de faire preuve de modération, de discipline et d'obéissance, on ne s'intéresse à aucune de ces qualités. – Cela tient peut-être, répondit Socrate, à ce que le commandement y est exercé par les moins compétents (ἴσως γάρ [...] ἐν τούτοις οἱ ἥκιστα ἐπιστάμενοι ἄρχουσιν αὐτῶν). Ne vois-tu pas que personne n'entreprend, sans la compétence requise, de diriger des joueurs de cithare, des choreutes et des danseurs, non plus que des lutteurs et des pancratiastes (οὐχ ὄρας ὅτι κιθαριστῶν μὲν καὶ χορευτῶν καὶ ὀρχηστῶν οὐδὲ εἰς ἐπιχειρεῖ ἄρχειν μὴ ἐπιστάμενος, οὐδὲ παλαιστῶν οὐδὲ παγκρατιαστῶν), et que tous ceux qui les dirigent sont en mesure de montrer où ils ont appris les choses dont ils sont responsables (ἀλλὰ πάντες οἱ τούτων ἄρχοντες ἔχουσι δεῖξαι ὅποθεν ἔμαθον ταῦτα ἐφ' οἷς ἐφεστᾶσι), alors que la plupart des stratèges improvisent (τῶν δὲ στρατηγῶν οἱ πλεῖστοι αὐτοσχεδιάζουσιν) ?

S'il y a de l'indiscipline, de la désobéissance et de l'absence de modération dans les armées, et plus généralement de la négligence dans l'administration des affaires politiques, c'est à cause

³⁰³ Cf. *Mém.* I 2, 59-61 pour l'accusation concernant la prétendue hostilité de Socrate envers le peuple.

³⁰⁴ Cf. *Mém.* III 5, 4 ; 13 ; 15-17 ; 19 ; 21.

³⁰⁵ Cf. *Mém.* III 5, 3 ; 7-12.

³⁰⁶ Cf. *Mém.* III 5, 13-14.

³⁰⁷ Cf. *Mém.* III 5, 18 ; 20-21

de la médiocrité, de la négligence et de l'imposture des commandants qui, tout en n'ayant pas la compétence nécessaire pour diriger, se contentent d'improviser (αὐτοσχεδιάζουσιν) plutôt que de s'appliquer à devenir compétents. Autrement dit, le Socrate de Xénophon exprime ici l'idée que la société est le reflet de ses dirigeants, dans la mesure où leur caractère et leur attitude s'instille dans la population. Si les dirigeants sont incompetents et négligents, ceux qui sont gouvernés feront également preuve de négligence, d'indiscipline, de désobéissance et de mépris. Au contraire, ceux qui sont gouvernés seront pleinement disposés à être disciplinés et à obéir au dirigeant en lequel ils ont reconnu la compétence et l'excellence. Cette idée est d'ailleurs tout à fait conforme à la conviction de Socrate selon laquelle ce n'est pas l'autorité ou le poste occupé qui est gage de compétence, mais plutôt la compétence qui octroie naturellement l'autorité et incite les subordonnés à l'obéissance³⁰⁸. En ce sens, Socrate dira à propos des rois et des dirigeants (βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας) que « ce ne sont pas ceux qui portent un sceptre (οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας), ni ceux qui ont été choisis par les premiers venus (οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἰρεθέντας), ni ceux qui ont été tirés au sort (οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας), ni ceux qui ont eu recours à la force ou à la ruse (οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας), mais ceux qui savent gouverner (ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν)³⁰⁹ ».

Puisque le remède aux malheurs politiques et militaires d'Athènes repose donc sur l'excellence et la compétence du stratège, Socrate – qui nourrit l'espoir de voir Athènes se redresser et retrouver sa supériorité sous l'égide de Périclès³¹⁰ – va prononcer dans la suite de l'entretien un éloge de Périclès, afin de l'encourager à poursuivre dans ses efforts pour devenir un stratège compétent :

[22] [Socrate] Toi du moins, je ne considère pas que tu leur ressembles ; je crois plutôt que tu n'es pas moins capable d'indiquer le moment où tu as commencé à apprendre la

³⁰⁸ Cf. *Mém.* III 9, 11 : « Quand quelqu'un convenait qu'il appartient au gouvernant d'ordonner ce qu'il faut faire (τοῦ μὲν ἄρχοντος εἶναι τὸ προστάττειν ὅ τι χρὴ ποιεῖν), et au gouverné d'obéir (τοῦ δὲ ἀρχομένου τὸ πείθεσθαι), il montrait en effet que sur un navire c'est celui qui sait qui commande (τὸν μὲν ἐπιστάμενον ἄρχοντα), et que l'armateur et tous les autres qui se trouvent à bord obéissent à celui qui sait (τὸν δὲ ναύκληρον καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν τῇ νηὶ πάντας πειθομένους τῷ ἐπισταμένῳ), et qu'il en va de même en agriculture pour ceux qui possèdent des champs, en cas de maladie pour les malades, en gymnastique pour ceux qui s'entraînent, et que tous ceux qui se livrent à une activité qui exige de l'application s'y appliquent eux-mêmes s'ils croient en avoir la compétence ; sinon, non seulement ils obéissent à ceux qui savent lorsqu'ils sont présents (εἰ δὲ μή, τοῖς ἐπισταμένοις οὐ μόνον παροῦσι πειθομένους), mais, en leur absence, ils les envoient chercher, de façon, en leur obéissant, à faire ce qu'il faut (ἀλλὰ καὶ ἀπόντας μεταπεμπομένους, ὅπως ἐκείνοις πειθόμενοι τὰ δέοντα πράττωσιν). Il faisait remarquer que dans le travail de la laine même les femmes commandent aux hommes parce qu'elles savent comment il faut s'y prendre, alors que les hommes ne le savent pas ».

³⁰⁹ *Mém.* III 9, 10.

³¹⁰ Cf. *Mém.* III 5, 1.

stratégie que celui où tu as commencé à apprendre à lutter. Je crois aussi que tu as conservé de nombreux principes de stratégie qui te viennent de ton père, et que tu en as recueilli de nombreux autres partout où il était possible d'apprendre quelque chose d'utile à la stratégie. [23] Je crois que tu ne ménages pas ta peine pour éviter d'ignorer à ton insu aucun des sujets utiles à la stratégie et que, si tu te surprends à ignorer un sujet de ce genre, tu pars à la recherche de ceux qui détiennent cette connaissance et que tu ne ménages ni les cadeaux, ni les faveurs pour apprendre d'eux ce que tu ne sais pas et pour t'attacher de bons collaborateurs.

On pourrait être porté à croire, à la lecture de cet éloge, que Socrate enfreint le principe de véridicité des éloges en flattant Périclès pour une compétence que lui-même reconnaît franchement ne pas détenir. Dans sa réplique, Périclès affirme d'ailleurs qu'il ne se laisse pas tromper (οὐ λανθάνεις με) par cet éloge flatteur³¹¹. Mais pour peu que l'on relise attentivement ce passage, on remarque que Socrate ne loue pas tant la compétence de Périclès que son caractère, son désir d'apprendre de même que l'application et l'effort qu'il consacre à l'étude.

Bref, l'utilité de Socrate pour la cité est on ne peut plus manifeste dans le chapitre III 5. Puisque c'est par la négligence, l'incompétence, et l'imposture des stratèges qu'Athènes connaît un déclin sur le plan de la renommée et de la puissance militaire, Socrate convainc Périclès de l'importance du réquisit de compétence et il l'exhorte à s'appliquer à acquérir la compétence et la connaissance nécessaire pour bien exercer sa fonction de stratège. Le fait que Périclès reconnaît au terme de cet entretien qu'il doit s'appliquer à devenir compétent fournit la preuve que l'exhortation de Socrate est réussie³¹².

4.1.3 Réquisit de compétence et connaissance de soi

Le chapitre III 6 poursuit avec la démonstration du réquisit de compétence dans le domaine politique, en l'abordant du point de vue de la connaissance de soi. Socrate s'entretient avec Glaucon, un jeune qui brûle d'ambition de se mêler de politique, et tente de le faire renoncer à ses ambitions en lui montrant qu'il a surestimé ses compétences et qu'il n'a pas encore l'expérience ou les connaissances nécessaires pour s'occuper des affaires de la cité. Après avoir capté l'attention de Glaucon en louant l'objet de ses ambitions (III 6, 2), Socrate le

³¹¹ Cf. *Mém.* III 5, 24 : « Périclès dit alors : « Je me rends bien compte, Socrate, que tu me dis tout cela non pas parce que tu crois que je m'y applique (οὐ λανθάνεις με, ὦ Σώκρατες, [...] ὅτι οὐκ οἰόμενός με τούτων ἐπιμελεῖσθαι ταῦτα λέγεις), mais plutôt parce que tu cherches à me montrer que celui qui aspire à la fonction de stratège doit s'appliquer à toutes ces choses (ἀλλ' ἐγγειρῶν με διδάσκειν ὅτι τὸν μέλλοντα στρατηγεῖν τούτων ἀπάντων ἐπιμελεῖσθαι δεῖ). Je suis également d'accord avec toi sur ce point (ὁμολογῶ μέντοι κἀγὼ σοι ταῦτα) » ».

³¹² Cf. *Mém.* III 5, 24.

questionne sur une série de sujets qu'un politicien se doit de connaître afin de pouvoir bien conseiller la cité. Qu'il s'agisse des questions relatives aux revenus et aux dépenses de la cité que le politicien doit savoir afin de gérer le budget et les finances publiques (III 6, 4-6), ou encore des questions concernant l'état des forces militaires de la cité et des ennemis que le politicien doit connaître afin de conseiller sur le bon moment de faire ou d'éviter de faire la guerre (III 6, 7-9), de même que les questions concernant la défense du territoire (III 6, 10-11), l'exploitation des mines (III 6, 12), et l'approvisionnement de la cité en blé (III 6, 13), Glaucon se montre ignorant sur chacun de ces sujets. Après avoir ainsi démontré à Glaucon qu'il n'a pas les connaissances techniques ni l'expérience pour diriger ou conseiller la cité, Socrate lui conseille de tenter d'abord d'acquérir une certaine expérience en administrant la maison de son oncle avant de se lancer dans la gestion de la cité toute entière, puisque la gestion des affaires publiques et la gestion d'une maison privée exigent essentiellement les mêmes compétences et ne diffèrent que par le nombre (III 6, 14)³¹³. Glaucon admet alors qu'il n'est même pas capable de convaincre son oncle de suivre ses conseils. Socrate lui fait voir à quel point il est ridicule d'aspirer à être un conseiller pour toute la cité alors qu'il n'est même pas capable de convaincre une seule personne (III 6, 15).

Ce dernier élément, à savoir l'incapacité de Glaucon de convaincre son oncle, nous paraît particulièrement intéressant. Rappelons que l'autorité de tout leader et sa capacité à obtenir l'obéissance volontaire se fondent sur deux éléments : d'une part son exemple par lequel il peut illustrer sa compétence et inspirer la confiance, et d'autre part son aptitude à prendre la parole pour démontrer et persuader ses subordonnés qu'il est profitable et honorable de lui obéir³¹⁴. Or, si Glaucon est incapable de convaincre ne serait-ce que son oncle, c'est que ses capacités sont doublement insuffisantes : il n'a ni les connaissances ou les compétences nécessaires pour inspirer la confiance par son exemple, ni l'aptitude à persuader par la parole. On retrouve donc ici le thème de la conciliation *ergon-logos* sous la forme du réquisit de compétence et de l'aptitude à prendre la parole, par rapport auxquels Glaucon est défaillant. De surcroît, l'expression *ergon-logos* reparaît sous une forme explicite pas moins de trois fois dans la conclusion de cet entretien, où Socrate avise Glaucon des dangers qui accompagnent

³¹³ Voir aussi *Mém.* I 1, 7 ; I 2, 48 ; I 2, 64 ; III 4, 6 ; III 4, 12 ; IV 1, 2 ; IV 2, 11.

³¹⁴ Cf. *Mém.* III 3, 9-10 et III 9, 10-11, commentés plus haut.

l'exercice d'une fonction pour laquelle on n'a pas la compétence requise et lui rappelle du même coup l'importance de s'appliquer à satisfaire au réquisit de compétence :

[16] Prends bien garde, Glaucon, dit-il [Socrate], qu'au lieu de la renommée (τοῦ εὐδοξεῖν) à laquelle tu aspirer tu n'obtiennes tout le contraire. Ne vois-tu pas comme il est dangereux, pour les choses que l'on ne connaît pas (ἃ μὴ οἶδέ τις), d'en parler ou de les faire (ταῦτα ἢ λέγειν ἢ πράττειν) ? Parmi le reste de tes connaissances, songe à ceux qui sont manifestement du genre à parler de ce qu'ils ne connaissent pas, et à agir dans ce qu'ils ne connaissent pas (οἷοι φαίνονται καὶ λέγοντες ἃ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες). Crois-tu que pour cela ils méritent l'éloge plutôt que le blâme (ἐπαίνου μᾶλλον ἢ ψόγου τυγχάνειν), et d'être admirés plutôt que méprisés (θαυμάζεσθαι μᾶλλον ἢ καταφρονεῖσθαι) ? [17] Songe aussi à ceux qui ont la connaissance de ce dont ils parlent et de ce qu'ils font (τῶν εἰδόντων ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι), et tu découvriras, comme je le crois, que dans toutes les fonctions ceux qui sont renommés et admirés se trouvent chez les plus compétents (ἐν πᾶσιν ἔργοις τοὺς μὲν εὐδοκιμοῦντάς τε καὶ θαυμαζομένους ἐκ τῶν μάλιστα ἐπισταμένων ὄντας), et que ceux qui ont mauvaise réputation et qui sont objets de mépris se rencontrent chez les plus ignorants (τοὺς δὲ κακοδοξοῦντάς τε καὶ καταφρονουμένους ἐκ τῶν ἀμαθεστάτων). [18] Si donc tu désires être renommé et admiré dans la cité (εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς εὐδοκιμεῖν τε καὶ θαυμάζεσθαι ἐν τῇ πόλει), efforce-toi d'acquérir, au plus haut point, la compétence en ce que tu veux faire (πειρῶ κατεργάσασθαι ὡς μάλιστα τὸ εἰδέναι ἃ βούλει πράττειν) ; si tu l'emportes par là sur les autres et que tu entreprennes de faire de la politique, je ne serais pas étonné que tu obtiennes très facilement ce que tu désires³¹⁵.

Dans chacune des trois occurrences (ἃ μὴ οἶδέ τις, ταῦτα ἢ λέγειν ἢ πράττειν ; καὶ λέγοντες ἃ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες ; τῶν εἰδόντων ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι), l'expression *ergon-logos* est directement liée à la connaissance et à la compétence. Pour inciter Glaucon à renoncer à ses ambitions politiques, Socrate l'invite à considérer deux cas de figure : d'une part ceux qui pratiquent et qui parlent de choses qu'ils ne connaissent pas (λέγοντες ἃ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες), et d'autre part ceux qui font et parlent de choses dont ils ont la connaissance (τῶν εἰδόντων ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι). Ceux qui sont compétents dans leur domaine réussissent et ont une bonne réputation en faisant et en parlant de ce qu'ils connaissent, alors que ceux qui entreprennent de faire et de parler de choses qu'ils ne connaissent pas sont blâmés et méprisés, sans doute parce qu'ils mènent à l'échec de l'entreprise et à la ruine de toutes les parties impliquées. On retrouve à nouveau ici cette idée récurrente dans les *Mémorables* que la réussite et la bonne réputation sont le fruit de la compétence et de la connaissance technique³¹⁶. Socrate répète tout au long de cet entretien l'importance de posséder les connaissances techniques nécessaires avant d'entreprendre de donner des conseils sur la gestion des affaires

³¹⁵ *Mém.* III 6, 16-18.

³¹⁶ Cf. *Mém.* I 7, 1 ; II 6, 38-39 ; III 9, 14-15 ; IV 2, 28-29.

politiques³¹⁷. Bref, Socrate enjoint à Glaucon de mettre un frein à ses ambitions politiques et de veiller plutôt à s'appliquer à devenir compétent.

Notons toutefois que le fait d'exercer et de parler de choses dont on n'a pas la connaissance et la compétence n'est pas un comportement spécifique à ceux qui prétendent posséder des compétences qu'ils savent qu'ils n'ont pas – c'est-à-dire les imposteurs –, mais ce genre de comportement caractérise également ceux qui ignorent leurs propres compétences et qui croient pouvoir accomplir une tâche pour laquelle ils n'ont pas, dans les faits, la compétence et les connaissances techniques requises. Or, Glaucon n'est pas très exactement un imposteur. Il est présenté comme ayant une grande ambition de faire de la politique et comme s'imaginant, avec une certaine présomption, être compétent, mais lorsqu'il est interrogé de plus près dans la suite de l'entretien, il ne se reconnaît aucune connaissance technique et ne fait pas non plus semblant d'être compétent. En effet, à chaque fois que Socrate le questionne sur un aspect de l'administration politique de la cité, que ce soit l'économie, la guerre, la production des mines ou l'approvisionnement en blé, Glaucon répond qu'il n'a pas encore considéré la question et qu'il ne sait donc pas quoi répondre. Ainsi, questionné sur les revenus de la cité, Glaucon répond : « Mais non, par Zeus, répondit Glaucon, je n'ai pas examiné ces questions³¹⁸ ». Et de même pour ce qui est des dépenses de la cité : « Mais, par Zeus, répondit-il, je n'ai pas non plus eu le loisir de me pencher sur cette question³¹⁹ ». Questionné ensuite sur l'état de l'armée, il admet encore qu'il ne le sait pas : « Par Zeus, répondit-il [Glaucon], je ne suis pas en mesure de te le dire par cœur, comme cela. – Mais si tu as écrit quelque chose là-dessus, apporte-le, dit-il [Socrate], car j'aurais grand plaisir à t'entendre. – Par Zeus, dit-il, je n'ai encore rien écrit là-dessus³²⁰ ». Glaucon admet par la suite qu'il ne s'est jamais rendu aux mines pour examiner

³¹⁷ Cf. entre autres *Mém.* III 6, 6 : « – Dans ce cas, dit-il, nous remettrons à plus tard le projet d'enrichir la cité, car comment peut-on s'en occuper lorsque l'on ne sait rien (μη εἰδότες) de ses dépenses et de ses revenus ? » ; III 6, 8 : « – Dans ce cas, dit-il, celui qui conseille contre qui il faut faire la guerre doit connaître (εἰδέναι δεῖ) la puissance de la cité et celle des ennemis, afin que, si c'est la cité qui est la plus forte, il lui conseille de déclencher les hostilités, et, dans le cas contraire, il lui persuade de rester sur ses gardes. » ; III 6, 10 : « – Eh bien, répondit-il, nous nous abstiendrons donc de donner des conseils au sujet de la guerre, du moins pour le moment. Sans doute qu'en raison de l'importance du sujet et du fait que tu commences à peine ta carrière de dirigeant, tu n'as pas encore eu le temps d'étudier la question. » ; III 6, 11 : « – Dans ces conditions, dit-il, sur ces sujets également, est-ce lorsque nous ne ferons plus de suppositions (ὅταν μηκέτι εἰκάζωμεν), et que nous disposerons plutôt de connaissances (ἀλλ' ἤδη εἰδῶμεν) que nous nous permettrons de donner des conseils (τότε συμβουλευόμεν) ? – C'est sans doute mieux, répondit Glaucon ».

³¹⁸ *Mém.* III 6, 5.

³¹⁹ *Mém.* III 6, 6.

³²⁰ *Mém.* III 6, 9.

leur rendement³²¹, et qu'il n'a même pas envisagé la question de l'approvisionnement de la cité en blé comme faisant partie des responsabilités politiques³²². Et pour l'unique question où Glaucon propose hâtivement un conseil – à savoir qu'il serait mieux pour la défense du territoire de retirer toutes les garnisons qui, de toute façon, sont inutiles –, il reconnaît immédiatement que ses conseils se fondent sur des préjugés et des suppositions et non sur une connaissance³²³. Enfin, au début de l'entretien Xénophon fait une remarque qui renforce l'idée que Glaucon n'est pas un imposteur mais plutôt un jeune amateur qui manque d'expérience et qui se fait des illusions sur ses connaissances et ses compétences : « Alors que Glaucon gardait le silence, comme si c'était la première fois qu'il examinait par où il commencerait, Socrate lui demanda [...] »³²⁴. Ainsi, si Glaucon ne prétend posséder aucune compétence et qu'il n'avance aucune connaissance en matière de politique, il ne peut pas être caractérisé comme un imposteur³²⁵. Toutes ses répliques consistent à reconnaître qu'il n'a pas encore examiné la question, ou que ses conseils reposent ouvertement sur des suppositions et non sur des connaissances. Tout simplement, Glaucon surestime ses compétences et ses connaissances et fait donc preuve d'ignorance à l'égard de soi-même, de méconnaissance de soi. Il s'imagine être compétent alors qu'il ne l'est pas.

L'entretien avec Glaucon n'est donc pas un cas de mise en garde contre l'imposture, mais concerne plutôt la connaissance ou la méconnaissance de soi, bien que la notion de « connaissance de soi » n'apparaît pas encore dans ce chapitre³²⁶. C'est l'entretien avec Charmide qui suit immédiatement et qui fait pendant au précédent qui introduit plus explicitement la notion de méconnaissance de soi. La situation se trouve totalement inversée : alors que Glaucon brûle d'ambition pour faire de la politique bien qu'il soit encore trop jeune et inexpérimenté, Charmide, lui, plus modeste, possède à son insu la compétence politique nécessaire pour s'occuper des affaires publiques mais hésite à le faire parce qu'il craint de se présenter devant une foule (III 7, 1)³²⁷. Dans les deux cas, Socrate exhorte son interlocuteur à

³²¹ Cf. *Mém.* III 6, 12.

³²² Cf. *Mém.* III 6, 13.

³²³ Cf. *Mém.* III 6, 10-11.

³²⁴ *Mém.* III 6, 4.

³²⁵ Cf. Delatte (1993), p. 85 : « D'autre part, s'il y a un rapport entre I, 7 et III, 6, il ne faut pas l'exagérer. Glaucon ne nous est pas représenté comme un fanfaron (*ἀλαζών*, I, 7, 1 et 2) et un imposteur (*ἀπατεών*, I, 7, 5) : c'est un ignorant, mais il n'a point de morgue ni de méchanceté et il reconnaît les lacunes de son instruction ».

³²⁶ Cf. Dorion (2011a), p. 84, n. 1.

³²⁷ Cf. Dorion (2011a), p. 84, n. 5 et Delatte (1933), p. 87.

se connaître soi-même en appréciant à sa juste valeur sa compétence, et à conformer ses ambitions en fonction de celle-ci³²⁸. Dans le cas de Glaucon, cela signifie, comme nous l'avons vu, de reconnaître qu'il a surestimé sa compétence et qu'il doit donc renoncer à ses ambitions politiques et s'appliquer, plutôt, à devenir compétent avant de se mêler des affaires politiques. Dans le cas de Charmide, cela signifie de reconnaître qu'il a au contraire sous-estimé sa compétence et qu'il ne devrait pas, par excès de modestie et par crainte de la foule, hésiter à s'occuper des affaires politiques puisqu'il en a pleinement la capacité.

Ainsi, Socrate s'efforce en III 7 de montrer à Charmide qu'il possède les compétences nécessaires pour s'occuper des affaires de la cité, et l'encourage à vaincre sa crainte de la foule en lui expliquant qu'elle n'est pas fondée. Pour piquer Charmide, que Socrate décrit comme un « homme de mérite » (ἀξιόλογον μὲν ἄνδρα ὄντα) et « beaucoup plus capable que ceux qui faisaient alors de la politique » (πολλῶ δυνατώτερον τῶν τὰ πολιτικὰ τότε πραπτόντων)³²⁹, il insinue qu'il fait preuve de lâcheté en hésitant à se présenter dans l'arène politique. Socrate fait admettre à Charmide que tout comme les athlètes qui sont susceptibles de remporter la victoire dans les jeux mais qui refusent de concourir sont considérés comme lâches (III 7, 1), de même ceux qui ont les capacités de faire prospérer la cité et d'être honorés pour cela, mais qui renoncent à le faire, sont également considérés comme des lâches (III 7, 2). Charmide, étonné que Socrate ait pu constater sa compétence dans les affaires politiques alors que lui-même ignorait qu'il était compétent, lui demande alors comment – ou plus exactement dans quelle circonstance, dans quelle action – il a pu reconnaître sa compétence (τὴν δὲ ἐμὴν δύναμιν [...] ἐν ποίῳ ἔργῳ καταμαθὼν ταῦτά μου καταγιγνώσκεις) (III 7, 3). Socrate lui répond que c'est en l'observant donner de bons conseils et adresser de justes reproches dans ses entretiens privés avec ceux qui font de la politique (III 7, 3). On peut se demander ici si Charmide se leurre complètement sur sa compétence politique, ou si plus précisément il ignore seulement que c'est cette même compétence que, d'après les observations de Socrate, il semble déjà exercer en privé qui est également requise par les affaires publiques de la cité. Les trois objections que Charmide évoque dans la suite de l'entretien pour justifier son hésitation à se lancer dans l'arène politique suggèrent effectivement qu'il n'a pas une juste appréciation de sa compétence politique, mais

³²⁸ Cf. Dorion (2011a), p. 86, n. 3.

³²⁹ *Mém.* III 7, 1.

Charmide ne semble pas pour autant contester l'aptitude que lui a reconnue Socrate dans ses rapports privés avec des hommes politiques. En effet, les trois raisons ou excuses que soulève Charmide se rapportent toutes au fait de se présenter devant la foule. Il affirme d'abord que discuter en privé et débattre devant une foule sont deux choses complètement différentes (III 7, 4) ; ensuite que la pudeur et la crainte sont innées chez les hommes et qu'elles se manifestent surtout devant la foule (III 7, 5) ; et finalement que l'on se moque de ceux qui parlent avec justesse dans les assemblées (III 7, 8). Socrate répond tour à tour aux trois objections en tentant de les désamorcer pour montrer à Charmide que sa crainte de la foule n'est pas fondée et que son aptitude à discuter et à donner des conseils d'ordre politique en privé lui confère la même compétence en public. Il explique d'abord que l'exercice d'une compétence technique n'est pas affecté par le nombre : c'est la même compétence qui est exercée, avec le même degré d'excellence, que ce soit en privé ou devant une foule nombreuse (III 7, 4). Il explique ensuite à Charmide qu'il n'a aucune raison de rougir devant la foule et d'être intimidé par elle, parce que celle-ci est composée par les gens les plus faibles et les plus irréfléchis – de simples citoyens qui exercent des métiers et qui n'ont jamais réfléchi aux questions politiques – alors que Charmide s'entretient déjà en privé avec les hommes les plus influents dans la cité, c'est-à-dire les hommes qui font de la politique et qui discourent avec les foules, et qu'il l'emporte de beaucoup sur eux (III 7, 5-8). Il lui explique enfin qu'il n'a aucune raison de craindre les moqueries que l'on adresse dans les assemblées à ceux qui parlent avec justesse, puisqu'on le traite de la même façon dans les entretiens privés qu'il a avec les politiciens, mais qu'il réussit facilement à s'occuper de ceux-là et à les faire taire (III 7, 8). Ce n'est qu'à la conclusion de cet entretien, où Socrate exhorte Charmide à s'examiner soi-même (τὸ ἑαυτοῦς ἐξετάζειν ; τὸ σαυτῷ προσέχειν) et à ne pas se méconnaître (μὴ ἀγνόει σεαυτόν) afin qu'il puisse reconnaître qu'il détient les capacités nécessaires pour s'occuper des affaires de la cité, que l'on retrouve explicitement la notion de « connaissance de soi » dont il a été question tout au long des chapitres III 6 et III 7 :

[9] [Socrate] Ne te méconnaîs pas toi-même (μὴ ἀγνόει σεαυτόν), mon bon, et ne commets pas l'erreur qui est celle de la plupart des gens ; il y a en effet beaucoup qui, tout empressés qu'ils sont à scruter les affaires d'autrui (οἱ γὰρ πολλοὶ ὠρμηκότες ἐπὶ τὸ σκοπεῖν τὰ τῶν ἄλλων πράγματα), ne sont pas enclins à s'examiner eux-mêmes (οὐ τρέπονται ἐπὶ τὸ ἑαυτοῦς ἐξετάζειν). Ne te détourne donc pas de cette tâche par négligence, mais efforce-toi plutôt d'être attentif à toi-même (ἀλλὰ διατείνου μᾶλλον πρὸς τὸ σαυτῷ προσέχειν). Et ne néglige pas les affaires de la cité, s'il y a une possibilité

qu'elles s'en trouvent mieux grâce à toi. Car si elles se portent bien, c'est non seulement le reste des citoyens, mais aussi tes amis et toi-même qui en tireront les plus grands avantages³³⁰.

Quel est le sens de la notion de connaissance de soi ou plutôt de méconnaissance de soi dans l'usage qu'en fait Xénophon dans ce passage ? Si l'on se fie au contexte et à l'intention des chapitres III 6 et III 7 – où Socrate enjoint à ses interlocuteurs de prendre soin d'apprécier à leur juste valeur leurs connaissances et leurs compétences dans les affaires politiques et d'ajuster leurs aspirations en conséquence –, on peut déjà entrevoir que la méconnaissance de soi pointe vers une appréciation erronée de ses propres capacités, bien que Xénophon ne le dise pas explicitement à ce stade-ci. Plus loin au livre III, dans le chapitre consacré à des définitions et à la présentation de certaines doctrines socratiques, Xénophon apporte un autre élément explicatif au sujet de la méconnaissance de soi. Il nous dit que Socrate associait de près la méconnaissance de soi (τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν) à la folie, en la caractérisant comme le fait de « s'imaginer et croire que l'on connaît ce que l'on ne sait pas (καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἶεσθαι [καὶ] γινώσκειν)³³¹ ». La méconnaissance de soi équivaut donc à une forme de « double ignorance » qui consiste à ignorer que l'on ne sait pas ce que l'on s' imagine savoir³³². Ces deux dimensions de la méconnaissance de soi – le fait d'ignorer que l'on ne sait pas ce que l'on croit savoir, et le fait de se tromper dans l'évaluation de ses propres capacités – ne sont pas pour autant étrangères l'une à l'autre. Au contraire, l'une implique l'autre, dans la mesure où la connaissance est un préalable à la capacité ou à la compétence technique³³³. La connaissance de soi consiste donc à savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, et plus précisément ce que l'on sait faire et ce que l'on ne sait pas faire³³⁴.

C'est dans un long passage du quatrième livre des *Mémorables* (cf. IV 2, 24-30) que l'on trouve quelques renseignements supplémentaires qui permettent de confirmer et

³³⁰ *Mém.* III 7, 9.

³³¹ *Mém.* III 9, 6 : « mais ne pas se connaître soi-même (τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν), c'est-à-dire s'imaginer et croire que l'on connaît ce que l'on ne sait pas (καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἶεσθαι [καὶ] γινώσκειν), c'était, à son jugement, ce qui s'approche le plus de la folie (ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι) ».

³³² Dorion (2011a), p. 92, n. 1.

³³³ Cf. *Mém.* III 9, 11 ; IV 2, 26 ainsi que Dorion (2013), p. 261 : « Le §26 [IV 2, 26] établit une équivalence entre ce que l'on peut faire (ἃ τε δύνανται) et ce que l'on sait faire (ἃ μὲν ἐπίστανται). Ce n'est pas le savoir qui dérive de la *dunamis*, mais, au contraire, la *dunamis* qui découle du savoir : ce que l'on sait faire, on peut aussi le faire ». On pourrait cependant argumenter que l'exercice de la compétence technique peut, en retour, favoriser l'assimilation de la connaissance et le développement de celle-ci par l'expérience.

³³⁴ Cf. Johnson (2005), « Xenophon at his most Socratic (*Memorabilia* 4.2), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, p. 63.

d'expliciter le sens de la notion de méconnaissance de soi. Le chapitre IV 2 se situe d'une certaine manière dans le prolongement des chapitres III 1 – 7, dont l'objectif est de montrer comment Socrate était utile à la cité en veillant à la compétence de ceux qui aspiraient aux fonctions politiques et militaires. Ce chapitre met en scène le jeune Euthydème qui aspire à la vie politique avec autant de ferveur que Glaucon (cf. *Mém.* III 6, 1-2), Alcibiade et Critias (cf. *Mém.* I 2, 14-15). Il se croit déjà supérieur aux autres et s'enorgueillit de son savoir, jugeant qu'il n'a plus besoin d'être éduqué puisqu'il estime avoir déjà reçu, en autodidacte, la meilleure éducation en recueillant un grand nombre de livres de poètes et de sophistes³³⁵. Or, dans tous les domaines techniques, l'acquisition d'une compétence ne peut se faire, selon Socrate, que par l'apprentissage et l'exercice de cette compétence auprès d'un maître³³⁶. Ainsi, Socrate va soumettre le jeune Euthydème – qu'il tente visiblement de recruter³³⁷ – à une série de réfutations pour lui faire voir l'insuffisance de son éducation livresque, avant de lui offrir une éducation à caractère politique dans la suite du livre IV (cf. *Mém.* IV 3 ; 5 ; 6-7).

Après lui avoir administré une première dose de réfutation concernant son savoir du juste et de l'injuste (IV 2, 12-21), Euthydème commence à douter de ses réponses et reconnaît la déficience de son éducation (IV 2, 23). C'est alors que Socrate va attirer l'attention de son jeune interlocuteur sur l'inscription delphique « Connais-toi toi-même » (γνῶθι σαυτόν), qu'Euthydème admet avoir négligée parce qu'il croyait déjà avoir une parfaite connaissance de soi :

[24] Alors Socrate lui demanda : « Dis-moi Euthydème, es-tu jamais allé à Delphes ? – Et même deux fois, par Zeus, répondit-il. – As-tu donc remarqué qu'il y a inscrit quelque part sur le temple 'Connais-toi toi-même' (γνῶθι σαυτόν) ? – Je l'ai remarqué. – Est-ce que cette inscription est demeurée pour toi lettre morte, ou bien t'es-tu appliqué et efforcé d'examiner toi-même qui tu pouvais bien être (ἢ προσέσχες τε καὶ ἐπεχείρησας σαυτόν ἐπισκοπεῖν ὅστις εἴης) ? – Pas du tout, par Zeus, répondit-il, car cela du moins je croyais en avoir une parfaite connaissance ; je pourrais en effet difficilement connaître autre chose, si je ne me connaissais pas moi-même (εἴ γε μηδ' ἐμαυτὸν ἐγίγνωσκον)³³⁸ ».

Or, se connaître soi-même n'est pas une mince affaire, contrairement à ce que semble croire le jeune Euthydème qui déborde encore de confiance. Socrate lui explique alors ce qu'il faut entendre par la connaissance de soi, en insinuant, pour secouer la confiance d'Euthydème, que

³³⁵ Cf. *Mém.* IV 2, 1.

³³⁶ Cf. *Mém.* IV 2, 2-7.

³³⁷ Cf. Dorion (2011b), p. 7, n. 1.

³³⁸ *Mém.* IV 2, 24.

ce n'est pas en connaissant son propre nom qu'il se connaîtrait lui-même, puisqu'il s'agit là d'une connaissance superficielle et facile alors que la connaissance de soi exige un véritable examen de soi :

[25] [Socrate] – À ton avis, lequel se connaît lui-même (πότερα δέ σοι δοκεῖ γινώσκειν ἑαυτόν) ? Celui qui connaît uniquement son propre nom, ou celui qui – à l'exemple de ceux qui achètent des chevaux et qui ne s'imaginent pas connaître le cheval qu'ils veulent connaître avant d'avoir examiné (ὥσπερ οἱ τοὺς ἵππους ὠνούμενοι οὐ πρότερον οἴονται γινώσκειν ὃν ἂν βούλωνται γινῶναι, πρὶν ἂν ἐπισκέψωνται) s'il est obéissant ou rétif, fort ou faible, rapide ou lent, et comment il se comporte eu égard aux autres caractéristiques qui le rendent approprié, ou non, à l'usage du cheval (καὶ τᾶλλα τὰ πρὸς τὴν τοῦ ἵππου χρεῖαν ἐπιτήδειά τε καὶ ἀνεπιτήδεια ὅπως ἔχει) – s'étant pareillement pris pour objet d'examen (οὕτως ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος), afin de déterminer ce qu'il vaut relativement à l'usage que l'on fait des hommes (ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρεῖαν), a reconnu sa propre capacité (ἔγνωκε τὴν αὐτοῦ δύναμιν) ? – C'est également mon avis, répondit-il, que celui qui ne connaît pas sa propre capacité ne se connaît pas lui-même (ὁ μὴ εἰδὼς τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖν ἑαυτόν)³³⁹.

Ce segment permet d'explicitier la nature de la connaissance de soi. Connaître « qui tu es » (ὅστις εἶης), ce n'est pas connaître son nom ou toute autre information de ce genre. Se connaître soi-même, c'est connaître ce que l'on vaut. Et ce que vaut un individu est déterminé par rapport à un usage, par son utilité. Pour établir et illustrer cette idée, Socrate évoque une analogie avec les acheteurs de chevaux qui n'estiment connaître véritablement un cheval que lorsqu'ils ont examiné ses aptitudes et ses capacités pour déterminer s'il est bien adapté en vue de l'usage des chevaux. De même, se connaître soi-même, c'est s'examiner (ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος) afin de déterminer quelle est sa valeur par rapport à l'usage humain (ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρεῖαν). Et cette valeur d'un individu par rapport à l'usage humain se traduit en termes de capacité (δύναμιν). La connaissance de soi consiste donc en la reconnaissance de sa propre capacité (τὴν αὐτοῦ δύναμιν) qui détermine sa valeur relativement à l'usage humain. Inversement, la méconnaissance de soi est le fait d'ignorer ou de se leurrer sur sa propre capacité (ὁ μὴ εἰδὼς τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἀγνοεῖν ἑαυτόν)³⁴⁰. Or la notion de capacité est un concept assez

³³⁹ *Mém.* IV 2, 24-25.

³⁴⁰ Moore (2015) a tout récemment proposé de réviser l'interprétation courante de la notion de connaissance de soi chez Xénophon en élargissant sa signification au-delà de la simple reconnaissance de ses capacités. Reconnaître ses capacités n'est qu'une partie de la connaissance de soi : « While knowing one's powers contributes to knowing oneself, a closer reading of Xenophon shows that it is only part of the story. The fuller story that emerges from the conversation between Socrates and Euthydemus relates self-knowledge to self-ownership, knowledge of justice and the good, and conversation (p. 216-217) ». Voir Moore (2015), « Xenophon's Memorabilia 4.2 : owning yourself », in *Socrates and Self-knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 216-235.

large qui peut désigner plusieurs choses, par exemple la capacité physique³⁴¹, économique, technique, intellectuelle, ou même un mélange de ces dispositions. Toutes ces dimensions de la capacité peuvent entrer en considération, mais est-ce qu'un type particulier de capacité est visé plus spécifiquement par la connaissance de soi dans ce passage ? Si l'on suit l'interprétation de Dorion, l'analogie avec les acheteurs de chevaux de même que l'association entre la capacité et l'usage humain suggèrent que la capacité visée plus particulièrement par la connaissance de soi est la capacité technique, c'est-à-dire la compétence³⁴². Si la capacité qui détermine le mieux l'usage des chevaux est la capacité physique, la capacité qui se détermine en fonction de l'usage humain est surtout la capacité technique, puisque ce sont principalement les activités techniques qui assurent l'utilité des hommes au sein d'une communauté, et au premier plan la compétence politique, qui procure les plus grands biens à la cité dans l'ensemble³⁴³. D'ailleurs, la teneur politique des entretiens qui évoquent explicitement (III 7 ; IV 2) ou implicitement (III 6) la notion de méconnaissance de soi apporte une confirmation supplémentaire quant au fait que la capacité visée par la connaissance de soi est surtout la compétence technique³⁴⁴.

³⁴¹ Voir par exemple *Mém.* III 9, 7 et IV 2, 35 qui illustrent des cas de méconnaissance de soi qui se rapportent à la capacité physique.

³⁴² Sur la connaissance de soi comme reconnaissance de sa compétence technique, cf. Dorion (2011a), p. 14, n. 5 et plus généralement Dorion (2013), p. 259-274.

³⁴³ Cf. Dorion (2013), p. 260 : « Selon le § 25, il en va de la *dunamis* de l'homme comme de la *dunamis* du cheval : l'un et l'autre se déterminent en fonction d'une *khreia* (usage, emploi). Mais la *khreia* du cheval (τὴν τοῦ ἵππου χρεῖαν) n'est évidemment pas de même nature que la *khreia* humaine (τὴν ἀνθρωπίνην χρεῖαν). Comme l'on attend du cheval qu'il remplisse différentes fonctions (galoper, tirer un char, labourer, etc.) qui font appel à des capacités physiques précises (vitesse, robustesse, endurance, etc.), la *dunamis* du cheval est essentiellement physique. Or la *khreia* humaine ne se réduit pas à des activités physiques naturelles (courir, sauter, grimper, etc.). L'homme vit dans le cadre d'une cité et la bonne administration de la cité suppose une division du travail et, partant, une multitude de compétences techniques. La *dunamis* de l'homme, qui se détermine en fonction de la *khreia*, consiste dans les différentes compétences techniques qui assurent la viabilité et la prospérité de cette communauté humaine qu'est la cité. Et de toutes les compétences techniques que l'homme peut exercer, c'est la compétence politique qui est la plus élevée et la plus noble, car c'est elle dont l'exercice procure les plus grands bienfaits (sur le plan collectif) et la plus grande renommée (sur le plan personnel) ».

³⁴⁴ En effet, dans l'entretien avec Charmide (III 7) par exemple, Xénophon emploie à plusieurs reprises la notion de capacité (δύναμις) en référence à la compétence politique. Dès la première phrase, Charmide est décrit comme un homme de beaucoup supérieur, ou plus capable, que ceux qui faisaient alors de la politique (πολλῷ δυνατότερον τῶν τὰ πολιτικά τότε πραττόντων) (III 7, 1). Socrate suggère un peu plus loin que Charmide serait capable de faire prospérer la cité s'il s'appliquait aux affaires de la cité (δυνατὸς ὢν τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων ἐπιμελόμενος τὴν τε πόλιν αὔξειν) (III 7, 2). Et il affirme à nouveau que Charmide a la capacité de s'occuper des affaires de la cité mais qu'il tarde à le faire (οἶμαι σε δυνατόν ὄντα ὀκνεῖν ἐπιμελεῖσθαι) (III 7, 2). Charmide demande alors à Socrate où il a pu observer cette capacité (τὴν δὲ ἐμὴν δύναμιν, ἔφη ὁ Χαρμίδης, ἐν ποίῳ ἔργῳ καταμαθὼν ταῦτά μου καταγινώσκεις) (III 7, 3). Cf. aussi Dorion (2013), p. 272-273.

La suite de ce long passage expose les conséquences ou les effets de la connaissance de soi, tout en confirmant l'interprétation de celle-ci comme reconnaissance de sa propre capacité, entendue surtout dans le sens de la compétence technique.

[26] [Socrate] N'est-il pas évident, demanda-t-il, que c'est grâce à la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes que les hommes obtiennent la plupart des biens (ὅτι διὰ μὲν τὸ εἰδέναι ἑαυτοὺς πλεῖστα ἀγαθὰ πάσχουσιν ἄνθρωποι), et que la plupart des maux leur viennent de ce qu'ils se leurrent sur leur propre compte (διὰ δὲ τὸ ἐψεῦσθαι ἑαυτῶν πλεῖστα κακά) ? En effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes savent ce qui leur convient et discernent ce qu'ils sont, ou non, en mesure de faire (οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τὰ τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἅ μὴ) ; en faisant ce qu'ils savent, ils se procurent ce dont ils ont besoin et ils réussissent (καὶ ἅ μὲν ἐπίστανται πράττοντες πορίζονται τε ὧν δέονται καὶ εὖ πράττουσιν), et en s'abstenant de ce qu'ils ne savent pas faire, ils ne commettent aucune erreur et évitent l'échec (ὧν δὲ μὴ ἐπίστανται ἀπεχόμενοι ἀναμάρτητοι γίνονται καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν). C'est pour cette raison aussi qu'ils sont en mesure de juger des autres hommes ; et grâce à leur service, ils se procurent les biens et sont à l'abri des maux (διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν καὶ διὰ τῆς τῶν ἄλλων χρείας τὰ τε ἀγαθὰ πορίζονται καὶ τὰ κακὰ φυλάττονται). [27] Quant à ceux qui ne se connaissent pas, mais qui se leurrent sur leurs propres capacités (οἱ δὲ μὴ εἰδότες, ἀλλὰ διεψευσμένοι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως), ils sont dans les mêmes dispositions à l'endroit des autres hommes et des autres affaires humaines (πρὸς τε τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τᾶλλα ἀνθρώπινα πράγματα ὁμοίως διάκεινται) : ils ne savent ni ce dont ils ont besoin, ni ce qu'ils font et ils ne connaissent pas ceux qui sont à leur service ; et comme ils se trompent complètement en toutes choses, ils n'obtiennent pas les biens et tombent sur les maux (καὶ οὔτε ὧν δέονται ἴσασι οὔτε ὃ τι πράττουσιν οὔτε οἷς χρῶνται, ἀλλὰ πάντων τούτων διαμαρτάνοντες τῶν τε ἀγαθῶν ἀποτυγχάνουσι καὶ τοῖς κακοῖς περιπίπτουσι)³⁴⁵.

La connaissance de soi apparaît très clairement dans ce segment comme une condition supplémentaire à la réussite, alors que la méconnaissance de soi mène inévitablement à l'échec. Ceux qui se connaissent eux-mêmes savent ce qu'ils sont capables de faire et ce qu'ils ne peuvent pas faire, et en faisant ce qu'ils savent faire et en se gardant de faire ce dont ils n'ont pas la capacité de faire, ils obtiennent à coup sûr la réussite dans toutes leurs entreprises. Socrate ajoute que la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes leur permet également de juger de la capacité d'autrui, de sorte qu'ils peuvent s'entourer et se servir d'hommes qu'ils ont reconnus comme compétents et ainsi améliorer leurs chances de réussite dans toutes leurs entreprises³⁴⁶.

³⁴⁵ *Mém.* IV 2, 26-27.

³⁴⁶ Le chapitre III 4 illustre en long cette idée que celui qui se connaît soi-même est capable de reconnaître et de juger la capacité d'autrui, de sorte qu'il peut dénicher les hommes les plus compétents dans des domaines où il n'est pas nécessairement compétent lui-même et ainsi réussir dans tout ce qu'il entreprend, peu importe le domaine. Cf. *Mém.* III 4. Cf. aussi Dorion (2011a), p. 68, n. 4 et Delatte (1933), p. 49 qui signalent ce rapprochement entre IV 2, 26 et III 4.

On comprend aisément l'avantage que procure la connaissance de soi dans les domaines techniques, où il est essentiel de faire appel à des collaborateurs, mais aussi et surtout dans le domaine politique, où l'essor ou le déclin de la cité en dépend³⁴⁷.

Enfin, le dernier segment (IV 2, 28-30) de ce long passage sur la connaissance de soi permet d'établir que la connaissance de soi, parce qu'elle est une condition supplémentaire en vue de la réussite, est également une condition de la bonne réputation, et qu'inversement la méconnaissance de soi est une source de mépris, de ridicule et de mauvaise réputation³⁴⁸.

La description de la connaissance et de la méconnaissance de soi dans le long passage examiné ci-haut (IV 2, 24-30) permet de constater la parenté conceptuelle entre la méconnaissance de soi et l'imposture. Il est en effet intéressant de noter que les effets et les conséquences de la méconnaissance de soi sont essentiellement les mêmes que les conséquences funestes de l'imposture : l'imposteur tout comme celui qui se leurre sur ses capacités, parce qu'ils n'ont pas la compétence requise par la fonction qu'ils assument, échouent dans tout ce qu'ils entreprennent, sont ridiculisés et méprisés, ont une mauvaise réputation, et ils causent la ruine de toutes les parties impliquées, voire de toute la cité dans le cas de la politique³⁴⁹. On décèle tout de même une différence fondamentale entre l'imposture et la méconnaissance de soi. Celui qui fait preuve de méconnaissance de soi s' imagine posséder une compétence qu'il ne détient pas en réalité, alors que l'imposteur est parfaitement conscient de son incompétence mais cherche en dépit de cela de passer pour quelqu'un de compétent. Ainsi, l'imposteur ne fait pas preuve de méconnaissance de soi puisqu'il reconnaît ses propres

³⁴⁷ Cf. Dorion (2013), p. 266-268.

³⁴⁸ Cf. *Mém.* IV 2, 28-30 : « [28] [Socrate] Ceux qui ont la connaissance de ce qu'ils font (καὶ οἱ μὲν εἰδότες ὃ τι ποιοῦσιν) sont réputés et honorés parce qu'ils réussissent dans ce qu'ils entreprennent (ἐπιτυγχάνοντες ὧν πράττουσιν, εὐδοξοί τε καὶ τίμιοι γίνονται). Ceux qui leur ressemblent font volontiers appel à leurs services ; ceux qui ne réussissent pas dans leurs affaires recherchent leurs conseils, désirent les placer à leur tête, fondent sur eux leurs espérances de succès et, pour toutes ces raisons, ils les chérissent plus que tout autre (καὶ διὰ πάντα ταῦτα πάντων μάλιστα τούτους ἀγαπῶσιν). [29] Quant à ceux qui n'ont pas la connaissance de ce qu'ils font (οἱ δὲ μὴ εἰδότες ὃ τι ποιοῦσι), ils se trompent dans leurs choix (κακῶς τε αἰρούμενοι), échouent dans leurs entreprises (καὶ οἷς ἂν ἐπιχειρήσωσιν ἀποτυγχάνοντες), et non seulement ils sont punis et châtiés par leurs échecs mêmes (οὐ μόνον ἐν αὐτοῖς τούτοις ζημιοῦνται τε καὶ κολάζονται), mais ils ont aussi à cause de cela mauvaise réputation, ils deviennent objet de risée, vivent méprisés et privés d'honneurs (ἀλλὰ καὶ ἄδοξοῦσι διὰ ταῦτα καὶ καταγέλαστοι γίνονται καὶ καταφρονούμενοι καὶ ἀτιμαζόμενοι ζῶσιν). Tu vois aussi que parmi les cités qui font la guerre à de plus puissantes parce qu'elles ignorent leurs forces, les unes sont ruinées, et les autres perdent leur liberté pour devenir esclaves. » [30] Euthydème répondit alors : « Sache bien que je suis entièrement de cet avis, Socrate, que l'on doit faire grand cas de se connaître soi-même (περὶ πολλοῦ ποιητέον εἶναι τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν) ; mais par où faut-il commencer à s'examiner soi-même (ὅπόθεν δὲ χρὴ ἄρξασθαι ἐπισκοπεῖν ἑαυτόν), c'est vers toi que je me tourne, si tu consens à me guider ».

³⁴⁹ Cf. Dorion (2013), p. 268-269.

capacités et incapacités, et fait semblant de posséder les compétences qu'il sait qu'il ne détient pas, et celui qui se méconnaît n'est pas pour autant un imposteur puisqu'il ignore qu'il est incompetent et ne cherche pas sciemment à tromper autrui³⁵⁰. En ce sens, l'imposteur cherche à abuser les autres, alors que celui qui se méconnaît s'abuse soi-même. L'un pêche par malignité, l'autre par ignorance³⁵¹. Mais l'imposteur et celui qui se méconnaît se ressemblent aussi du fait qu'ils entretiennent tous les deux un rapport d'inadéquation entre l'*ergon* et le *logos*, entre leurs compétences réelles et leurs compétences affichées ou imaginées. Alors qu'ils sont tous les deux incompetents dans les faits (*ergon*), l'un fait semblant et déclare posséder une compétence (manifestation extérieure du *logos*), l'autre se désillusionne lui-même en croyant qu'il possède une compétence qu'il ne détient pas (manifestation intérieure du *logos*).

* * *

En conclusion, étant donné cette parenté conceptuelle et ce glissement entre la méconnaissance de soi et l'imposture, il n'est pas étonnant que ce soit le même précepte socratique qui ressort de tous ces entretiens qui traitent des techniques et de la compétence des dirigeants, tantôt sous la perspective de la mise en garde contre l'imposture (I 7 ; III 1-5), tantôt sous la perspective de l'exhortation à la connaissance de soi (III 6-7 ; IV 2)³⁵². Qu'il s'agisse de ceux qui se leurrent sur leurs propres capacités ou de ceux qui pourraient être tentés d'emprunter la voie de l'imposture, Socrate professe la même leçon ou le même remède : puisque la réussite et la bonne réputation sont le fruit de la compétence, il faut s'appliquer à devenir compétent, en apprenant ce qu'il faut savoir et en le mettant en pratique auprès d'un maître compétent. Le précepte qui est souligné incessamment dans tous les chapitres des *Mémorables* que l'on vient de considérer est donc le réquisit de compétence, qui est lui-même fondé sur l'application et l'effort nécessaires pour l'apprentissage et l'exercice d'une compétence, application et effort qui se fondent à leur tour sur la maîtrise de soi qui est le fondement ultime aussi bien de la compétence technique et de la réussite, mais aussi de l'amitié, et de l'acquisition et du maintien de la vertu. Bref, on peut considérer les chapitres I 7, III 1-7

³⁵⁰ Cf. Dorion (2013), p. 269.

³⁵¹ Cf. Delatte (1933), p. 85.

³⁵² Sur Socrate qui avise contre la méconnaissance de soi, on pourrait également évoquer *Mém.* II 8, 6.

et IV 2 comme formant un ensemble dont l'objectif commun est d'exposer l'utilité de Socrate envers la cité en montrant comment il exerçait un contrôle sur la compétence des dirigeants ou futurs dirigeants en les amenant à considérer le réquisit de compétence et en les exhortant à s'appliquer à acquérir les compétences requises pour l'exercice de leur fonction. Le combat que Socrate mène contre l'incompétence des dirigeants se déploie sur deux fronts complémentaires : d'une part la mise en garde contre l'imposture, et d'autre part l'exhortation à faire preuve de connaissance de soi. Or puisque l'imposture et la méconnaissance de soi sont une manière d'opposition entre l'*ergon* et le *logos*, l'objectif visé par Socrate est un appel à concilier *ergon* et *logos* dans le domaine des compétences techniques, et surtout dans le domaine politique. La conciliation *ergon-logos* dans les techniques est donc une autre façon d'exprimer le réquisit de compétence qui mène à la réussite.

Avant de passer à la prochaine section, notons deux autres manifestations de la thématique *ergon-logos* que nous avons rencontrées en cours de route dans les développements sur la compétence technique. La première concerne l'acquisition de la compétence et de l'excellence technique, qui doit se faire par une application conjointe à l'apprentissage (μάθησις) des connaissances techniques nécessaires auprès d'un maître compétent, et à l'exercice (ἄσκησις) de sa fonction afin de mettre en pratique et d'assimiler ces connaissances. La complicité entre l'apprentissage (qui traduit la dimension du *logos*) et l'exercice (qui traduit la dimension de l'*ergon*) permet de voir que même dans le domaine technique, la philosophie socratique de Xénophon est mi-intellectualiste, mi-ascétique. La seconde manifestation de l'*ergon-logos* se rapporte quant à elle à l'exercice de l'art du commandement qui exige du leader qu'il puisse démontrer par ses actes et son exemple qu'il maîtrise le mieux sa compétence afin d'inspirer la confiance chez ses subordonnés, et qu'il puisse également obtenir l'obéissance volontaire de ceux-ci par son habileté à prendre la parole. Bref, la conciliation *ergon-logos* est impliquée tant dans l'acquisition de la compétence technique que dans l'exercice de celle-ci.

4.2 L'expression « ἱκανός λέγειν τε καὶ πράττειν » et la compétence politique

Après avoir examiné comment la thématique *ergon-logos* est incorporée dans les développements sur les compétences techniques et l'art du commandement par l'entremise de l'affirmation du réquisit de compétence, qui est en fait une double mise en garde à l'égard de l'imposture et de la méconnaissance de soi, il reste à considérer un dernier usage de l'expression

ergon-logos dans les *Mémorables*. Il s'agit de l'expression « ἰκανός λέγειν τε καὶ πράττειν » dont on retrouve huit occurrences dans les *Mémorables* avec quelques mutations mineures³⁵³. Cet usage est le plus problématique dans le cadre de notre investigation dans la mesure où ces occurrences sont les plus explicites, tellement explicites qu'elles ont l'air d'une expression figée. En effet, toutes les occurrences de cette expression se présentent de façon quasiment identique³⁵⁴, ce qui pointe vers une locution tout à fait courante. Smith glose l'expression λέγειν καὶ πράττειν en indiquant qu'il s'agit d'une expression commune pour désigner une profession ou une compétence technique : « The Greeks often used λέγειν καὶ πράττειν to indicate the theory and practice of an art or a profession³⁵⁵ ». Et il ajoute ailleurs que « the phrase is a common one, and serves to round the period³⁵⁶ », c'est-à-dire que l'expression λέγειν καὶ πράττειν est une expression commune qui est caractéristique de la culture littéraire de l'époque où écrit Xénophon. Delatte précise quant à lui que l'expression λέγειν καὶ πράττειν est de prime abord une locution tout à fait courante pour désigner la compétence politique :

Pour dissiper une équivoque qui se présente à l'esprit, il convient de définir avec précision ce que Xénophon entend par ces termes. Capable de parler et capable d'agir (λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς) apparaissent associés ici comme dans la formule *parler et agir* (λέγειν καὶ πράττειν) que l'on rencontre chez beaucoup d'écrivains de l'époque avec ou sans le complément : *dans le domaine politique* (τὰ πολιτικά), pour désigner la double compétence de l'homme politique³⁵⁷.

Les notes explicatives de Dorion à l'endroit de la plupart des passages où l'on retrouve cette expression abondent dans le même sens. Il affirme, à propos de II 9, 4 par exemple, que « cette expression [*scil.* ἰκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πράττειν] désigne, à n'en pas douter, les qualités d'orateur

³⁵³ Cf. *Mém.* I 2, 15 ; II 6, 14 ; II 9, 4 ; III 6, 16-18 ; IV 2, 1 ; IV 2, 4 ; IV 2, 6 ; IV 3, 1 (qui est complété par IV 5, 1 et IV 6, 1).

³⁵⁴ En effet, elles emploient toutes les mêmes deux verbes suivant le même ordre, l'aptitude à parler (λέγειν) précédant toujours l'aptitude à agir (πράττειν), qui sont joints par la conjonction copulative καὶ (sauf pour III 6, 16 qui utilise plutôt la disjonction inclusive ἢ). Elles sont pour la plupart conjuguées de la même façon, à l'infinitif présent de la voix active (à l'exception de II 9, 4 qui utilise la forme aoriste εἰπεῖν τε καὶ πράττειν, de III 6, 16-18 qui utilise tantôt le participe présent actif λέγοντες ... καὶ πράττοντες, tantôt l'indicatif présent actif à la troisième personne du pluriel λέγουσι καὶ ... ποιοῦσι, et de IV 3, 1 qui emploie la forme adjectivale λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς). Elles sont accompagnées le plus souvent de ἰκανός ou de δυνατός ou d'une forme dérivée de ces termes qui désignent la capacité ou l'aptitude. Enfin, elles s'inscrivent pour la plupart dans un contexte où il est question de la compétence politique, comme le confirme l'usage du complément τὰ πολιτικά en IV 2, 6 pour spécifier explicitement la nature politique de cette capacité.

³⁵⁵ Smith (1903), *Xenophon Memorabilia*, Ginn & Company, Boston, p. 21.

³⁵⁶ Smith (1903), p. 110.

³⁵⁷ Delatte (1949), p. 516.

et d'homme d'action qui sont indispensables aux bons dirigeants politiques³⁵⁸ ». De même, dans son *Introduction*, dans les quelques remarques qu'il consacre à la récurrence et au sens de cette expression dans les *Mémorables*, Dorion affirme : « L'expression *ικανός* (ou *δυνατός*) *λέγειν τε καὶ πράττειν*, qui désigne à l'évidence les principales aptitudes du bon politicien, ne réapparaît que deux fois avant IV 2, où Xénophon l'emploie à trois reprises en référence aux hommes qui excellent sous le rapport des qualités indispensables au bon politicien³⁵⁹ ». Si l'expression *ικανός λέγειν τε καὶ πράττειν* désigne à l'évidence les aptitudes d'orateur et d'homme d'action que doit avoir le bon dirigeant politique, alors cet usage de l'expression *ergon-logos* semble se présenter comme un contre-exemple qui pourrait faire basculer, du moins partiellement³⁶⁰, la thèse que nous avons tenté de défendre tout au long de notre investigation, à savoir que l'expression *ergon-logos* n'est pas seulement une locution courante dans la langue et la culture grecque, mais qu'elle revêt également un sens plus profond lorsqu'elle est adaptée et intégrée à la philosophie socratique de Xénophon, qui est une philosophie de l'effort et de l'application axée sur la concrétisation des préceptes moraux ou théoriques dans la pratique et l'exercice quotidien. Mais avant de tirer une telle conclusion, il faut d'abord examiner ces occurrences une à une pour voir s'il n'y a pas quelque considération que l'on aurait négligée.

4.2.1 *Mém. II 9, 4 : πᾶν μὲν ἰκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πράττειν*

On trouve une première occurrence vers la fin du livre II, dans les chapitres consacrés à montrer les talents d'entremetteur de Socrate, où Xénophon rapporte comment Socrate a lié d'amitié Criton, un riche propriétaire terrien en proie aux sycophantes, et Archédèmos, un homme pauvre mais adroit, en leur montrant qu'ils pouvaient s'entraider :

³⁵⁸ Dorion (2011a), p. 54, n. 10. Sur IV 2, 1, cf. Dorion (2011b), p. 4, n. 6 : « À l'instar d'Alcibiade (I 2, 14-15), de Critias (I 2, 14-15) et de Glaucon (III 6, 1-2), Euthydème nourrit l'ambition de devenir un homme politique influent. Sur l'importance de l'expression *δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν*, qui désigne les principales aptitudes du bon politicien, voir l'*Introduction* (tome I, p. ccvi-ccvii), où nous analysons toutes les occurrences de cette expression dans les *Mémorables* ». Sur IV 2, 4, cf. Dorion (2011b), p. 5, n. 2 : « Ceux qui ont la capacité de parler et d'agir (*λέγειν τε καὶ πράττειν ἰκανούς*) sont les hommes politiques (cf. aussi supra, § 1 : *δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν*, et surtout l'*Introduction* tome I, p. ccvi-ccvii) ». Sur IV 3, 1, cf. Dorion (2011b), p. 20, n. 1 : « L'aptitude à parler et à agir (*λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς*) correspond à la compétence politique (cf. I 2, 15 ; II 9, 4 ; III 6, 16 ; IV 2, 1 ; IV 2, 4 ; IV 2, 6 ; *Introduction*, tome I, p. ccvi-ccvii [...] ».

³⁵⁹ Dorion (2000), p. ccvi.

³⁶⁰ Rien n'empêche que Xénophon fasse un usage double de la thématique *ergon-logos*, en utilisant d'une part l'expression *ικανός λέγειν τε καὶ πράττειν* de façon tout à fait conforme à l'usage courant pour désigner la compétence politique, et en traitant d'autre part la conciliation *ergon-logos* comme un motif constitutif de sa philosophie socratique.

À la suite de cet entretien, ils découvrent Archédèmos, un homme très doué pour la parole et l'action (πάνυ μὲν ἱκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πράξειαι), mais pauvre ; c'est qu'il n'était pas homme à tirer profit de tout. Il était plutôt attaché à l'honnêteté et il prétendait qu'il était très facile de soutirer de l'argent aux sycophantes³⁶¹.

Il n'est pas immédiatement clair en quoi consiste exactement cette habileté à parler et à agir (ἱκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πράξειαι) qui est reconnue à Archédèmos, mais la suite du passage suggère qu'il s'agit d'une sorte de compétence dans les affaires juridiques et politiques dans la mesure où Archédèmos se montre habile à mener des procès publics pour chasser les sycophantes³⁶². En rapprochant l'expression ἱκανὸν εἰπεῖν τε καὶ πράξειαι qui décrit Archédèmos avec l'expression ἱκανός λέγειν τε καὶ πράττειν que Xénophon utilise dans les autres passages que nous examinerons par la suite, Dorion soutient que l'Archédèmos de ce passage est probablement le même que l'Archédèmos que Xénophon présente dans les *Helléniques* comme le chef du parti démocratique à Athènes³⁶³, et que l'habileté qui lui est attribuée est donc la compétence d'orateur et d'homme d'action qui est nécessaire dans les affaires politiques³⁶⁴. Cette attribution de la compétence politique à Archédèmos serait d'ailleurs cohérente avec une étymologie possible du nom « Archédèmos », c'est-à-dire celui qui gouverne (ἄρχειν) ou qui est le chef (ἀρχός) du peuple (δῆμος). On semble donc avoir ici une première instance de l'expression λέγειν καὶ πράττειν utilisée pour désigner la compétence dans les affaires politiques.

4.2.2 *Mém. II 6, 12-14 : ἀγαθὸς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν*

Une seconde occurrence dans le livre II survient dans le principal entretien sur l'amitié où Socrate explique à Critobule les conditions et les moyens de se lier d'amitié. Socrate explique à Critobule que pour se lier d'amitié il faut procéder – une fois que l'on est devenu soi-même un homme de bien – par les incantations (*logos*) et les philtres (*ergon*), c'est-à-dire par les éloges et les bonnes actions :

[Critobule] – Mais connais-tu d'autres incantations ? [13] – [Socrate] Non, mais j'ai entendu dire que Périclès en connaissait beaucoup, et qu'en les chantant à la cité, il s'en faisait aimer. – Et Thémistocle, comment a-t-il fait pour que la cité s'éprenne de lui ? – Il ne l'a pas enchantée, par Zeus, il lui a plutôt attaché une bonne amulette ! [14] – Si je ne m'abuse, tu veux dire, Socrate, que si nous désirons nous faire pour ami quelqu'un

³⁶¹ *Mém.* II 9, 4.

³⁶² Cf. *Mém.* II 9, 5-7.

³⁶³ Cf. Dorion (2011a), p. 54, n. 9.

³⁶⁴ Cf. Dorion (2011a), p. 54, n. 10.

de bien, il faut que nous devenions nous-mêmes bons en paroles et en actions (αὐτοῦς ἡμᾶς ἀγαθοῦς δεῖ γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν)³⁶⁵.

Comme nous l'avons démontré au chapitre 3, devenir bon en paroles et en actions correspond d'une part à la condition de l'amitié, puisque l'amitié n'est possible qu'entre hommes de bien, et d'autre part aux instruments de la « chasse aux amis », c'est-à-dire l'éloge et les bonnes actions. Mais qu'est-ce que l'amitié a-t-elle en lien avec la compétence politique que l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν semblerait usuellement désigner ? Il pourrait en effet sembler curieux que Xénophon emploie cette même expression pour caractériser également les exigences de l'amitié. Or cela s'explique aisément par la référence aux exemples de Périclès et de Thémistocle qui ont servi de tremplin pour amener Critobule à comprendre les moyens et les conditions de l'amitié. Ainsi, la présence de l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν s'explique par la référence à ces deux hommes politiques, mais Socrate s'en sert dans un sens différent en l'adaptant au contexte de l'amitié. D'ailleurs, il est peut-être significatif que Xénophon emploie ici un qualificatif différent en affirmant, pour l'amitié, qu'il faut devenir « bon » (ἀγαθός) en paroles et en actes, alors qu'il affirme, dans les autres occurrences concernant la compétence politique, qu'il faut devenir « capable » (ικανός ou δυνατός) en paroles et en actes. Il est tout à fait possible de considérer ἀγαθός comme l'équivalent de ικανός, dans la mesure où les deux termes peuvent qualifier celui qui est capable ou compétent. Mais ἀγαθός peut aussi désigner la qualité morale ou la bonté du caractère³⁶⁶. Ce double sens est peut-être volontaire de la part de Xénophon, dans la mesure où sa conception de l'amitié oscille entre l'utilité et la vertu (ou plus précisément la maîtrise de soi) comme fondement ultime. Le bon ami doit non seulement être un homme de bien, mais il doit aussi être utile, d'où l'intérêt du rapprochement avec la compétence technique et les exemples politiques. D'autant plus que la morale socratique de Xénophon est profondément ancrée dans l'utilité, dans le sens où le bien est défini relativement à l'utile, et que pour être un homme de bien il faut donc aussi être utile³⁶⁷.

³⁶⁵ *Mém.* II 6, 12-14.

³⁶⁶ Voir aussi *Mém.* I 7, 1 où l'adjectif ἀγαθός semble à nouveau utilisé pour désigner une capacité technique, tout en étant rattaché à la vertu.

³⁶⁷ Cf. *Mém.* III 8, 3-5 et IV 6, 8-9 où Socrate définit le bien et le beau en relation avec l'utile, érigeant ainsi l'utilité en fondement de la morale socratique de Xénophon.

4.2.3 *Mém. III 6, 16-18* : ἡ λέγειν ἢ πράττειν ; καὶ λέγοντες ἃ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες ; τῶν εἰδότην ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι

On retrouve encore une autre occurrence dans un passage du livre III que nous avons précédemment examiné, où Socrate s'efforce de dissuader le jeune Glaucon de ses ambitions politiques en lui rappelant l'importance du réquisit de compétence pour le dirigeant politique et en lui montrant qu'il n'a pas les connaissances ou les compétences requises.

[16] [Socrate] Prends bien garde, Glaucon, dit-il, qu'au lieu de la renommée à laquelle tu aspiras tu n'obtiennes tout le contraire. Ne vois-tu pas comme il est dangereux, pour les choses que l'on ne connaît pas (ἃ μὴ οἶδέ τις), d'en parler ou de les faire (ταῦτα ἢ λέγειν ἢ πράττειν) ? Parmi le reste de tes connaissances, songe à ceux qui sont manifestement du genre à parler de ce qu'ils ne connaissent pas, et à agir dans ce qu'ils ne connaissent pas (οἳ φαίνονται καὶ λέγοντες ἃ μὴ ἴσασι καὶ πράττοντες). Crois-tu que pour cela ils méritent l'éloge plutôt que le blâme, et d'être admirés plutôt que méprisés ? [17] Songe aussi à ceux qui ont la connaissance de ce dont ils parlent et de ce qu'ils font (τῶν εἰδότην ὅ τι τε λέγουσι καὶ ὅ τι ποιοῦσι), et tu découvriras, comme je le crois, que dans toutes les fonctions ceux qui sont renommés et admirés se trouvent chez les plus compétents, et que ceux qui ont mauvaise réputation et qui sont objets de mépris se rencontrent chez les plus ignorants. [18] Si donc tu désires être renommé et admiré dans la cité, efforce-toi d'acquérir, au plus haut point, la compétence en ce que tu veux faire ; si tu l'emportes par là sur les autres et que tu entreprennes de faire de la politique, je ne serais pas étonné que tu obtiennes très facilement ce que tu désires³⁶⁸.

Ce passage contient trois fois l'expression *ergon-logos*. Dans les trois cas, l'expression *ergon-logos* est utilisée dans le contexte d'une mise en garde contre les dangers de l'imposture et de la méconnaissance de soi qui impliquent toutes deux l'incompétence et le manque de savoir dans ce que l'on fait et de ce que l'on parle. L'association entre la connaissance ou la compétence et l'expression *ergon-logos* suffit pour indiquer que celle-ci désigne une certaine compétence technique ou un savoir-faire. Le contexte politique de l'entretien avec Glaucon permettrait éventuellement de préciser qu'il s'agit plus spécifiquement de la compétence politique dont il est ici question³⁶⁹, mais on pourrait aussi s'en tenir à la compétence technique de façon générale, puisque la mise en garde de Socrate s'applique à toutes les fonctions et non pas uniquement à la fonction politique.

³⁶⁸ *Mém. III 6, 16-18.*

³⁶⁹ Cf. Ney (2008), « Y a-t-il un art de penser ? La *techne* manquante de l'enseignement socratique dans les *Mémorables* de Xénophon », in M. Nancy et A. Tordesillas (dir.), *Xénophon et Socrate : Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, Vrin, p. 191 pour cette association entre la capacité de parler et d'agir et la compétence politique.

4.2.4 *Mém. I 2, 14-15 : γενέσθαι ἂν ἰκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν*

Si les premières occurrences que nous avons considérées ne laissent pas vraiment entrevoir une signification plus profonde que la simple locution courante pour désigner la compétence politique, les cinq occurrences qui restent à examiner nous lancent sur une piste différente. Les occurrences restantes sont réparties sur deux sections des *Mémorables* (I 2, 12-48 et IV 2 ; 3 ; 5 ; 6) qui dégagent une certaine symétrie et une complémentarité en tant qu'elles partagent le même objectif apologétique³⁷⁰ : répondre en deux temps à l'accusation de corruption de la jeunesse, et plus spécifiquement à l'accusation – contenue dans le pamphlet de Polycrate³⁷¹ – qui imputait à Socrate la responsabilité des torts causés par Alcibiade et Critias en insinuant qu'il aurait eu une influence néfaste sur eux en étant leur maître³⁷². La première section réfute brièvement cette accusation en exposant les raisons de l'échec de la formation politique d'Alcibiade et de Critias, tandis que la seconde section démontre longuement et de façon positive l'effet bénéfique de la formation que Socrate proposait à ceux qui aspiraient à la vie politique, en exposant, par l'illustration de l'éducation réussie d'Euthydème, la nature et les étapes de cette formation. Les cinq occurrences qui restent forment donc un bloc beaucoup plus serré.

La première de ces occurrences s'inscrit dans la réplique négative de Xénophon face à l'accusation reprochant à Socrate d'avoir exercé une influence délétère sur Alcibiade et Critias. Pour neutraliser cette accusation, Xénophon tâche de distancier et de dissocier Socrate de ces deux jeunes en montrant qu'ils n'ont pas vraiment été attentifs au cœur de l'enseignement socratique, c'est-à-dire à la maîtrise de soi ou à la modération exemplifiée par Socrate, et qu'ils

³⁷⁰ Cf. Dorion (2000), p. cciv-ccxiii qui démontre que le livre IV, qui dresse le programme éducatif que Socrate propose à Euthydème, est le pendant ou la contrepartie positive de la réponse négative que Xénophon adresse à l'accusation de Polycrate en I 2, 12-48 concernant la mauvaise influence exercée sur Critias et Alcibiade. La réponse de Xénophon se fait donc en deux temps, comme pour les trois autres accusations de Polycrate rapportées en I 2 : d'abord une courte réfutation négative et directe de l'accusation, et ensuite une longue illustration positive qui prend le contrepied de l'accusation.

³⁷¹ Cf. Dorion (2000), p. 10, n. 77 qui explique comment Xénophon s'efforce d'intégrer et de répondre à la fois aux trois accusations de l'acte d'accusation officiel de 399 et aux quatre accusations subséquentes, à caractère politique, qui seraient contenues dans le pamphlet de Polycrate publié quelques années après la mort de Socrate. Xénophon semble considérer les accusations de Polycrate, parmi lesquelles on retrouve le reproche d'avoir été le maître de Critias et d'Alcibiade, comme des ramifications plus ouvertement politiques de l'accusation de corruption de la jeunesse émise par l'acte officiel de 399.

³⁷² Voir *Mém.* I 2, 12 qui énonce cette accusation et I 2, 13-48 où Xénophon s'efforce de la neutraliser par une courte réfutation négative, avant de la revisiter longuement au livre IV qui présente le contrepied positif de cette première réplique négative.

ne supportaient pas d'être réfutés et corrigés par un maître, mais qu'ils ont fréquenté Socrate momentanément et de façon inauthentique dans l'intention de devenir habiles en parole et en acte afin de faire de la politique :

[14] Ces deux hommes étaient donc par nature les plus ambitieux de tous les Athéniens : ils désiraient que tout s'accomplît grâce à eux et que leur renommée surpassât celle de tout le monde. Or ils savaient que Socrate menait, avec le moins de biens possible, une vie des plus autarciques, qu'il avait une parfaite maîtrise de lui-même à l'égard de tous les plaisirs (τῶν ἡδονῶν δὲ πασῶν ἐγκρατέστατον ὄντα), et qu'il disposait à sa guise, par ses arguments, de tous ceux qui s'entretenaient avec lui (τοῖς δὲ διαλεγόμενοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιοτο). [15] Étant donné qu'ils étaient au courant de cela et qu'ils étaient comme je les ai dépeints, peut-on dire que c'est parce qu'ils aspiraient au mode de vie de Socrate, et à la modération (τῆς σωφροσύνης) qui était la sienne, qu'ils ont recherché sa compagnie ? N'est-ce pas plutôt parce qu'ils ont cru que, s'ils le fréquentaient (ἢ νομίσαντε, εἰ ὁμιλησαίτην ἐκείνῳ), ils s'assureraient la plus grande compétence en vue des discours et de l'action (γενέσθαι ἂν ἰκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν)³⁷³ ?

Considérant l'ambition politique de Critias et d'Alcibiade, il n'y a aucune difficulté à considérer l'expression ἰκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν comme désignant la compétence politique ici. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre Xénophon lui-même dans la suite de ce passage, lorsqu'il réaffirme que c'est précisément pour devenir compétents en politique que Critias et Alcibiade ont fréquenté Socrate, et non pour adopter le mode de vie de Socrate réglé par la maîtrise de soi ou la modération³⁷⁴. Un peu plus loin, Xénophon confirme que Socrate enseignait bel et bien la politique à ses compagnons³⁷⁵, de sorte que Critias et Alcibiade étaient justifiés de fréquenter Socrate pour devenir compétents en politique³⁷⁶. Il n'y a donc aucun doute que, dans ce contexte,

³⁷³ *Mém.* I 2, 15.

³⁷⁴ Cf. *Mém.* I 2, 16 : « Pour ma part, je crois que si un dieu leur avait offert cette alternative – ou bien vivre toute leur vie comme ils voyaient Socrate vivre la sienne, ou bien mourir –, ils auraient tous deux préféré mourir. Ils l'ont prouvé par leur conduite ; en effet, aussitôt qu'ils se crurent supérieurs à ceux qui le fréquentaient, ils laissèrent tomber Socrate pour faire de la politique (εὐθὺς ἀποπηδήσαντε Σωκράτους ἐπραττέτην τὰ πολιτικά), ce qui était précisément l'objectif en vue duquel ils avaient recherché la compagnie de Socrate (ὥνπερ ἔνεκα Σωκράτους ὄρεχθήτην) ». Cf. aussi I 2, 39 : « Et j'ajouterais, pour ma part, que personne ne reçoit une formation digne de ce nom auprès de quelqu'un qui ne lui plaît pas. Or si Critias et Alcibiade ont fréquenté Socrate pendant le temps où ils furent dans son entourage, ce n'est pas parce qu'il leur plaisait, mais bien parce qu'ils ambitionnaient, dès le départ, de diriger la cité (ἀλλ' εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ὠρμηκότε προεστάναι τῆς πόλεως). En effet, alors qu'ils étaient encore en relation avec Socrate, il n'y a personne avec qui ils engageaient plus volontiers la discussion qu'avec ceux qui étaient les principaux acteurs de la scène politique (οὐκ ἄλλοις τισὶ μᾶλλον ἐπεχείρουν διαλέγεσθαι ἢ τοῖς μάλιστα πράττουσι τὰ πολιτικά) ». Cf. enfin I 2, 47 : « Aussitôt qu'ils se sont crus supérieurs aux dirigeants, ils n'ont plus jamais approché Socrate ; car il ne leur donnait pas non plus autrement satisfaction et, quand ils l'abordaient, il leur pesait d'être confondus pour les fautes qu'ils avaient commises. Mais ils firent de la politique, et c'est précisément à cette fin qu'ils avaient abordé Socrate (τὰ δὲ τῆς πόλεως ἐπραττον, ὥνπερ ἔνεκα καὶ Σωκράτει προσῆλθον) ».

³⁷⁵ Cf. *Mém.* I 2, 17 ainsi que I 6, 15 où Socrate affirme à nouveau qu'il enseigne la politique.

³⁷⁶ Cf. Dorion (2000), p. 12, n. 91.

devenir compétent dans les discours et l'action (γενέσθαι ἂν ἰκανωτάτω λέγειν τε καὶ πράττειν), c'est acquérir une compétence politique.

Mais ce n'est pas uniquement cette association entre l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν et la compétence politique qui retient ici notre attention. On remarque qu'il y a aussi une certaine dissociation entre la maîtrise de soi et la compétence politique qui s'opère dans ce passage et qui traduit le sentiment que Xénophon attribue à Critias et Alcibiade. Cette dissociation entre la maîtrise de soi et la compétence politique marque un contraste net par rapport à la conception socratique du développement de la compétence politique. Critias et Alcibiade ont cru à tort qu'ils pourraient devenir d'excellents hommes politiques sans se soucier de la maîtrise de soi. C'est ainsi qu'ils ont cherché à fréquenter Socrate dans le seul but de devenir compétents en politique, et dès qu'ils se sont sentis supérieurs aux autres, ils l'ont quitté pour faire de la politique³⁷⁷. Et bien qu'ils ont fait preuve de modération aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate³⁷⁸, dès qu'ils l'ont quitté ils ont cessé de bénéficier de l'influence positive de Socrate et de s'exercer à la modération, de sorte que celle-ci s'est dissipée pour faire place à la négligence, à l'intempérance et au vice, d'autant plus qu'ils se sont mis à fréquenter une foule de gens de mauvaise trempe³⁷⁹. Ayant ainsi abandonné Socrate et la modération, Critias et Alcibiade se sont laissés amollir et corrompre par leurs mauvaises fréquentations, et étant arrogants à cause de leur nature ambitieuse, de leur richesse et de leur pouvoir, ils ont commis les maux qu'on leur reconnaît. Or, pour le Socrate de Xénophon la compétence politique est indissociable de la maîtrise de soi, puisque la maîtrise de soi est un préalable à l'acquisition et au bon exercice de la compétence politique, comme il ressort de I 2, 17-18 où, après avoir confirmé que Socrate enseignait la politique, Xénophon précise – pour répondre à ceux qui pourraient reprocher à Socrate d'enseigner la politique avant d'avoir inculqué la modération – qu'il enseignait d'abord la modération, par son exemple³⁸⁰. Cette association entre la compétence politique et la maîtrise

³⁷⁷ Cf. *Mém.* I 2, 16.

³⁷⁸ Cf. *Mém.* I 2, 18.

³⁷⁹ Cf. *Mém.* I 2, 19-26.

³⁸⁰ Cf. *Mém.* I 2, 17-18 : « [17] Peut-être pourrait-on objecter à cela que Socrate ne devait pas enseigner la politique à ses compagnons avant de leur avoir enseigné la modération (μη πρότερον τὰ πολιτικά διδάσκειν τοὺς συνόντας ἢ σωφρονεῖν). Pour ma part, je ne le conteste pas ; mais je vois que tous ceux qui enseignent se donnent en exemple à leurs disciples, pour montrer comment eux-mêmes font ce qu'ils enseignent, et les persuadent par la parole. [18] Or je sais que Socrate a de même, par son exemple, montré à ses compagnons qu'il était lui-même un homme de bien, et qu'il a tenu les plus beaux discours sur la vertu et sur les autres sujets qui concernent l'homme. Et je sais aussi qu'ils ont tous deux fait preuve de modération aussi longtemps qu'ils ont fréquenté Socrate, non qu'ils

de soi ou la modération sera d'ailleurs reprise en long au livre IV dans le contexte de l'enseignement politique offert à Euthydème, et notamment en IV 3, 1 qui, comme nous aurons l'occasion de le confirmer, est en quelque sorte la démonstration positive de l'affirmation de I 2, 17-18 selon laquelle Socrate enseignait d'abord la modération avant de former en politique.

4.2.5 *Mém. IV 2, 1 : τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν*

Mais avant de passer à IV 3, 1, attardons-nous un moment sur la première partie du chapitre IV 2 qui présente le personnage d'Euthydème et prépare la mise en scène pour la série de réfutations qu'il subira dans la seconde partie du chapitre. Cette première partie comporte en rafale trois occurrences de l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν (IV 2, 1 ; IV 2, 4 ; IV 2, 6). Il est assez clair, grâce à plusieurs indices, dont le contexte politique de cette série d'entretiens avec Euthydème, que dans ces trois occurrences l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν est utilisée pour désigner la compétence politique. La première de ces occurrences se trouve au tout début du chapitre, où Xénophon décrit le genre d'interlocuteur qu'est Euthydème³⁸¹ :

[1] Je vais maintenant rapporter comment il abordait ceux qui estimaient avoir reçu la meilleure éducation et qui s'enorgueillissaient de leur savoir. Il avait appris que le bel Euthydème avait rassemblé un grand nombre d'écrits de poètes et de savants très réputés, qu'il se croyait pour cette raison déjà supérieur à ceux de son âge pour le savoir, et qu'il nourrissait le grand espoir d'être supérieur à tout le monde pour ce qui est de l'aptitude à la parole et à l'action (τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν). S'étant d'abord aperçu qu'il n'allait pas encore à l'agora en raison de son jeune âge, et que, s'il voulait régler

craignissent d'être punis ou battus par lui, mais parce qu'ils croyaient alors que c'est ce qu'ils avaient de mieux à faire ».

³⁸¹ Sur le choix d'Euthydème comme candidat pour subir l'*elenchos* et pour recevoir par la suite la formation socratique, on peut lire Johnson (2005) qui propose une thèse intéressante, outre la thèse qu'il évoque passagèrement selon laquelle Euthydème serait un substitut moins controversé pour Alcibiade. Selon Johnson, Euthydème serait un miroir ou un substitut pour le lecteur des *Mémorables*. Xénophon pouvait s'attendre du lecteur qu'il ait la même attitude qu'Euthydème à ce stade des *Mémorables*. Euthydème ne dédaigne pas l'éducation mais croit cependant avoir déjà reçu la meilleure instruction en amassant et en lisant par lui-même un grand nombre d'écrits de poètes et de sophistes. Socrate va lui montrer que malgré cela il reste fondamentalement ignorant. De même, le lecteur a déjà fait un bout de chemin considérable dans sa lecture des *Mémorables*, mais comme Euthydème, sa formation est loin d'être terminée : « Euthydemus' attitude thus makes dramatic sense. And it mirrors the attitude Xenophon may have expected from many of his readers at this point in the *Memorabilia*. Such readers would have been convinced that Socrates was innocent and even that he benefited those he dealt with. But many may have wished to leave it at that, rather than moving on to the more advanced Socratic teachings Xenophon would introduce in the fourth book. Such readers need to be goaded, as Euthydemus is here, to admit that they remain fundamentally ignorant of the most important matters, even if, like Euthydemus, they have done a fair amount of reading already. The refutation of Euthydemus, then, marks the transition between the part of the *Memorabilia* that is more strictly apologetic and the part that attempts to do more. If Euthydemus the reader is a stand-in for the reader of the *Memorabilia*, it is not surprising that he goes on to be the interlocutor for most of the rest of the work, nor that his character, once it has been developed enough to make the connection with the reader, becomes increasingly vague » (Johnson 2005, p. 49).

une affaire, il prenait place dans l'un des ateliers de sellier qui avoisinent l'agora, Socrate s'y rendit aussi en compagnie de quelques amis³⁸².

Considérée de façon isolée, l'expression par laquelle Xénophon désigne l'aptitude à la parole et à l'action (τῷ δύνασθαι λέγειν τε καὶ πράττειν) dans ce passage ne permet pas encore d'affirmer qu'il s'agit de la compétence politique. Les deux autres occurrences ainsi que la suite du chapitre viennent cependant préciser le sens de cette expression. Déjà au §2 Xénophon fait allusion à la compétence politique en évoquant le cas de Thémistocle à titre d'exemple pour rapporter la conviction de Socrate selon laquelle la compétence n'advient pas par nature ou par hasard, mais que dans tous les domaines, et plus encore pour la fonction politique qui est la plus importante dans une cité, la fréquentation d'un maître compétent est indispensable pour devenir compétent et réputé³⁸³.

4.2.6 *Mém. IV 2, 3-4 : λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανοῦς*

L'expression λέγειν τε καὶ πράττειν est à nouveau utilisée aux §3-4 où Socrate poursuit avec ses tentatives de séduire et d'acclimater progressivement Euthydème à sa présence avant de l'aborder directement pour le soumettre à la réfutation dans la deuxième partie de l'entretien. Pour faire comprendre à Euthydème à quel point sa prétention d'avoir acquis par lui-même le savoir nécessaire pour être compétent en politique en amassant des livres est ridicule, Socrate se moque de lui en s'imaginant le genre d'exorde que celui-ci pourrait prononcer lorsqu'il entreprendrait de conseiller la cité :

[Socrate] Mes amis, dit-il, à en juger d'après ses occupations il est évident que lorsqu'Euthydème ici présent en aura l'âge, si la cité propose une discussion sur un sujet, il ne manquera pas de donner son avis. J'ai l'impression qu'en veillant à ne pas avoir l'air d'avoir rien appris de personne, il se prépare un bel exorde pour ses harangues (καλὸν προοίμιον τῶν δημηγοριῶν παρασκευάσασθαι). Il est en effet évident qu'il commencera à parler en disant ceci en guise d'exorde : [4] « Athéniens, je n'ai jamais rien appris de personne (παρ' οὐδενὸς μὲν πώποτε [...] οὐδὲν ἔμαθον), je n'ai pas non plus cherché à fréquenter ceux dont j'ai entendu dire qu'ils étaient capables de prendre la parole et d'agir (λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανοῦς), et je ne me suis pas non plus soucié de me choisir un maître parmi les gens compétents (οὐδ' ἐπεμελήθην τοῦ διδάσκαλόν τινά μοι γενέσθαι τῶν ἐπισταμένων), bien au contraire. J'ai en effet passé mon temps à éviter non seulement d'apprendre quelque chose auprès de quelqu'un, mais même de le

³⁸² *Mém. IV 2, 1.*

³⁸³ Cf. *Mém. IV 2, 2.*

paraître. Je vais néanmoins vous conseiller tout ce qui me viendra à l'esprit par hasard³⁸⁴ ».

Le contexte des conseils à la cité et des δημηγορίαι, c'est-à-dire des discours devant le peuple ou devant l'assemblée, est ici un autre indice que l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν désigne la compétence politique. Sur un ton ironique, Socrate présente Euthydème comme un orateur et un conseiller public (σύμβουλος) qui aurait négligé de fréquenter ceux qui sont capables de prendre la parole et d'agir (λέγειν τε καὶ πράττειν ἱκανούς) et de se trouver un maître compétent pour recevoir une formation appropriée. Ainsi, ce passage répète à nouveau la nécessité de fréquenter un maître compétent pour l'acquisition d'une compétence, et oppose la compétence acquise par la fréquentation d'un maître au hasard, qui est ici assimilé à la nature, telle qu'évoquée dans l'exemple de Thémistocle au §2³⁸⁵.

4.2.7 *Mém. IV 2, 6-7* : δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ

Quelques lignes plus loin on retrouve encore l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν, dans un passage où Socrate provoque à nouveau Euthydème en insinuant qu'il ne deviendra jamais compétent en politique s'il ne s'y applique pas de la bonne façon, c'est-à-dire en fréquentant assidûment un maître compétent (en l'occurrence Socrate) et en s'efforçant de pratiquer constamment en vue de cette fonction à laquelle il aspire.

Il est remarquable, dit-il [Socrate], que ceux qui veulent jouer de la cithare, ou de la flûte, ou monter à cheval ou qui veulent devenir compétents dans quelque autre activité de ce genre (ἢ ἄλλο τι τῶν τοιοῦτων ἱκανοὶ γενέσθαι), s'efforcent de pratiquer avec la plus grande régularité ce en quoi ils souhaitent devenir compétents (πειρῶνται ὡς συνεχέστατα ποιεῖν ὅ τι ἂν βούλωνται δυνατοὶ γενέσθαι), et ils ne le font pas seuls, mais auprès de ceux qui passent pour être les meilleurs (καὶ οὐ καθ' ἑαυτούς, ἀλλὰ παρὰ τοῖς ἀρίστοις δοκοῦσιν εἶναι), prêts à tout faire et à tout supporter pour ne rien faire sans l'avis de ces experts, comme s'il n'y avait pas d'autre moyen de devenir considérés (ὡς οὐκ ἂν ἄλλως ἀξιόλογοι γενόμενοι), alors que, parmi ceux qui souhaitent devenir capables de prendre la parole et de faire de la politique (τῶν δὲ βουλομένων δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ), il y en a qui croient que sans préparation et sans application ils deviendront soudainement capables, par eux-mêmes, de remplir

³⁸⁴ *Mém. IV 2, 3-4.*

³⁸⁵ Cf. Dorion (2011b), p. 5, n. 14. Dorion soutient de surcroît que le hasard dans ce passage est assimilé non seulement à la nature, mais aussi à la lecture et à l'éducation livresque qui caractérise la perspective d'Euthydème. En ce sens, la fréquentation d'un maître s'oppose autant à la nature et au hasard qu'à la lecture. Il faut toutefois préciser qu'il s'agit ici de la lecture en solitaire, telle que pratiquée par Euthydème, et non pas de la lecture telle que pratiquée par Socrate (cf. *Mém. I 6, 14*), c'est-à-dire en groupe, comme une activité axée sur la discussion et l'échange (cf. Johnson 2005, p. 51). Contrairement à la lecture en solitaire, la lecture en groupe s'accommode très bien de la fréquentation d'un maître, et figure donc comme un procédé pédagogique approprié, dans la mesure où le maître peut contrôler et vérifier l'apprentissage du disciple (cf. Dorion 2011b, p. 4, n. 4).

ces fonctions (νομίζουσί τινες ἄνευ παρασκευῆς καὶ ἐπιμελείας αὐτόματοι ἐξαίφνης δυνατοὶ ταῦτα ποιεῖν ἔσεσθαι). [7] Et pourtant ces fonctions semblent beaucoup plus difficiles à remplir que les premières dans la mesure où même s'ils sont plus nombreux à s'en occuper, ils sont moins nombreux à réussir. Il est donc évident que ceux qui aspirent à ces fonctions ont besoin d'une application plus grande et plus soutenue que ceux qui aspirent aux autres activités (δῆλον οὖν ὅτι καὶ ἐπιμελείας δέονται πλείονος καὶ ἰσχυρότερας οἱ τούτων ἐφιέμενοι ἢ οἱ ἐκείνων)³⁸⁶.

Notons d'abord que ce passage rappelle à nouveau les principales conditions de la compétence : l'application et l'effort, l'apprentissage, l'exercice, et la fréquentation d'un maître compétent. Afin de souligner encore davantage sa conviction qu'il n'y a pas d'autre façon pour devenir compétent que l'application, l'étude et l'exercice auprès d'un maître, Socrate l'oppose à la conviction erronée de ceux qui, comme Euthydème, croient que, sans effort et sans préparation, ils pourront soudainement (ἐξαίφνης) et par eux-mêmes (αὐτόματοι) devenir compétents, que ce soit par hasard, par nature, ou par la lecture en solitaire. Ensuite, pour ce qui est de la capacité de prendre la parole et d'agir, elle est assez explicitement assimilée à la compétence politique dans ce passage, dans la mesure où l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν est complétée par le complément τὰ πολιτικὰ qui précise que cette capacité concerne les affaires politiques. Joint aux deux autres indices, ce dernier indice est suffisamment clair pour permettre d'établir que l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν dans les trois occurrences en rafale que l'on vient de voir désigne sans aucun doute la compétence politique.

Mais s'il fallait donner un indice supplémentaire pour confirmer cette correspondance entre l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν et la compétence politique, on pourrait également évoquer IV 2, 11 où Socrate cherche à identifier clairement l'ambition que poursuit Euthydème. Il découvre qu'Euthydème aspire à l'art le plus important, c'est-à-dire l'art royal (βασιλική τέχνη)³⁸⁷, qui se fonde sur la maîtrise de soi et qui permet d'être un bon administrateur domestique, un bon politicien, de commander et d'être utile aux autres et à soi-même³⁸⁸. L'art

³⁸⁶ *Mém.* IV 2, 6-7.

³⁸⁷ Cette vertu ou cet art est dit « royal » non pas en référence au roi au sens propre, c'est-à-dire à celui qui porte le sceptre, mais plutôt au roi au sens métaphorique de celui qui sait *bien* gouverner et commander aux hommes, c'est-à-dire le *bon* dirigeant, conformément à la conviction de Socrate selon laquelle ce n'est pas l'autorité qui garantit la compétence, mais la compétence qui fonde l'autorité. Cf. *Mém.* III 9, 10-11; Dorion (2011a), p. 93, n. 7 ; Dorion (2011b), p. 8, n. 5 ; Dorion (2013), p.148.

³⁸⁸ Cf. *Mém.* IV 2, 11 : « Socrate lui demanda alors : “N’aspirerais-tu pas, Euthydème, à cette vertu qui permet aux hommes d’être de bons politiciens, de bons administrateurs, d’être aptes à exercer le commandement et d’être utiles aussi bien aux autres hommes qu’à eux-mêmes (ταύτης τῆς ἀρετῆς ἐφίεσαι, δι’ ἣν ἄνθρωποι πολιτικοὶ γίνονται καὶ οἰκονομικοὶ καὶ ἄρχειν ἱκανοὶ καὶ ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς) ?” Euthydème répondit alors : “C’est précisément cette vertu, Socrate, dont j’ai le plus grand besoin (ταύτης τῆς ἀρετῆς δέομαι). – Par

royal – que Socrate décrit aussi comme étant la vertu la plus belle – est ainsi entendu comme une certaine aptitude politique ou une capacité de commander aux hommes qui procède du prolongement naturel de la maîtrise de soi de la sphère privée à la sphère publique³⁸⁹. En ce sens, l'art royal est la compétence politique du bon dirigeant ou du « roi », caractérisé non pas par son sceptre, mais par le fait qu'il sait gouverner et surtout qu'il sait *se* gouverner. Nous avons donc ici la confirmation que les multiples emplois de l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν au début du chapitre IV 2 pour désigner cette capacité recherchée par Euthydème sont des renvois à la compétence politique. Euthydème partage en IV 2 la même ambition politique qu'Alcibiade et Critias en I 2, 14-16³⁹⁰, la seule différence étant que celui-là souscrit pleinement à la modération et à la maîtrise de soi qui est le fondement de l'art royal, alors que ceux-ci ne s'intéressent qu'à la compétence politique entendue en un sens purement technique, c'est-à-dire dépourvue de son fondement éthique qu'est la maîtrise de soi.

4.2.8 *Mém. IV 3, 1* : λεκτικῶς καὶ πρακτικῶς [...] γίγνεσθαι τοὺς συνόντας

Toutes ces occurrences fournissent quelque indication qui permet d'assimiler l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν ou ses variantes à la compétence politique. Il semble donc évident que nous avons affaire à une locution courante qui désigne la compétence politique. Néanmoins, une dernière occurrence, en IV 3, 1, vient brouiller les cartes, ou du moins elle introduit une certaine nuance qu'il ne faut pas négliger puisqu'elle permet d'apprécier pleinement la spécificité de la perspective apologétique de Xénophon.

Après la réfutation d'Euthydème en IV 2, Xénophon passe à l'étape positive de sa formation par Socrate et annonce, dans la phrase liminaire de IV 3, le curriculum ou les objectifs du programme éducatif qui occupe les chapitres IV 3, 5, 6 et 7, et dont les trois premiers chapitres sont des entretiens didactiques ayant Euthydème comme interlocuteur :

Zeus, répondit Socrate, tu aspires à la vertu la plus belle et à l'art le plus important. C'est en effet celui des rois et on l'appelle 'royal' (τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφίεσαι τέχνης· ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική)».

³⁸⁹ Cf. *Mém.* II 1, 1-7 et 17. Cf. aussi Dorion (2013), p. 149-150 et Dorion (2011a), p. 8, n. 1 : « L'art royal n'est donc pas à entendre en un sens exclusivement politique, car ce serait méconnaître sa dimension éthique, en ce qu'il est d'abord et avant tout une maîtrise que l'homme exerce à l'égard de lui-même ; inversement, ce serait une erreur de le présenter comme le seul fait de se dominer soi-même, car on l'amputerait ainsi de ce qui est, pour Socrate, son prolongement naturel, soit l'économie domestique et la politique, l'aptitude à bien gérer ses propres affaires et à diriger les autres ».

³⁹⁰ Cf. Ney (2008), p. 193.

Il ne se hâtait pas de faire en sorte que ses compagnons deviennent habiles à parler, à agir et à se débrouiller (τὸ μὲν οὖν λεκτικούς καὶ πρακτικούς καὶ μηχανικούς γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευδεν), mais il pensait qu'ils devaient au préalable faire preuve de modération (ἀλλὰ πρότερον τούτων ἦετο χρῆναι σωφροσύνην αὐτοῖς ἐγγενέσθαι). Il considérait en effet que ceux qui ont ces capacités, sans la modération, sont plus injustes et ont plus de moyens de faire le mal³⁹¹.

Notons d'abord que l'expression λεκτικούς καὶ πρακτικούς est ici une variante de l'expression ἱκανοὺς λέγειν τε καὶ πράττειν. S'il faut se fier sur ce que nous savons désormais à propos de l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν, le programme d'éducation socratique que présente ici Xénophon est en grande partie une formation à caractère politique. On en a la confirmation dans la seconde partie de cette citation qui précise que la modération était un préalable essentiel à ce programme de formation, puisque ceux qui devenaient habiles en ces capacités sans avoir la modération étaient susceptibles de commettre plus d'injustice et de mal. Or, cette affirmation vise de toute évidence Critias et Alcibiade qui, dès qu'ils ont reçu la formation politique qu'ils recherchaient en fréquentant de Socrate, ont quitté celui-ci, délaissant du même coup la modération, et ont causé d'importants maux à la cité³⁹². En ce sens, l'éducation socratique que Xénophon se prépare à exposer ici est clairement la contrepartie plus longue et la démonstration plus substantielle de l'affirmation de I 2, 17-18 où, pour réfuter brièvement l'objection selon laquelle Socrate ne devait pas enseigner la politique avant d'avoir inculqué la modération à ses disciples, Xénophon rapporte que Socrate, par son exemple et par les plus beaux discours, enseignait d'abord la modération et les autres vertus³⁹³. Et effectivement, on constate que ce programme commence bel et bien par un enseignement portant sur la modération à l'égard des dieux (IV 3), assimilable à une forme de piété³⁹⁴, et poursuit avec un enseignement concernant la modération entendue comme maîtrise de soi à l'endroit des plaisirs (IV 5). Ainsi, cette précision quant au rôle de fondement qu'occupe la modération dans la formation socratique permet de confirmer que l'enseignement que Socrate s'apprête à offrir à Euthydème aux chapitres IV 3 et suivants est l'envers symétrique de l'enseignement politique raté d'Alcibiade

³⁹¹ *Mém.* IV 3, 1.

³⁹² Cf. Dorion (2000), p. ccvii-ccix. Cf. aussi Dorion (2011b), p. 20, n. 4 : « Il est difficile de ne pas songer, à la lecture de cette affirmation, aux injustices commises par Alcibiade et Critias, qui sont deux exemples malheureux du dévoiement d'une compétence politique laissée à elle-même, c'est-à-dire privée du fondement et de l'orientation procurés par la modération (cf. I 2, 15-18 [...]) ».

³⁹³ Cf. Smith (1903), p. 22 : « Xenophon postpones the formal refutation of the charge here suggested to iv. 3. 1 ff., where he shows that Socrates strove to secure for his friends a firm foundation in morals, before advising them to enter public life ». Cf. aussi Dorion (2000), p. cciv-ccxiii et p. 12, n. 91.

³⁹⁴ Sur l'association de la modération à l'égard des dieux et de la piété, cf. Dorion (2011b), p. 20, n. 5.

et de Critias en I 2, 12-18. Par conséquent, puisque la formation politique d'Alcibiade et de Critias est indiquée en I 2, 15 à l'aide de l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν, on peut supposer que l'expression λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς en IV 3, 1 désigne également cette formation à la compétence politique³⁹⁵.

Or lorsqu'on examine de plus près les chapitres IV 5 et IV 6 qui devraient respectivement aborder, conformément au programme esquissé en IV 3, 1³⁹⁶, la capacité à agir (πρακτικὸς)³⁹⁷ et l'habileté à parler (λεκτικὸς)³⁹⁸ qui constituent la compétence politique, on constate un léger glissement dans les termes et dans les thèmes, comme le remarque à juste titre Delatte :

[Q]uand on arrive au chapitre qui traite de cette qualité, on constate avec surprise que le terme λεκτικὸς, habile à parler, a fait place à διαλεκτικὸς, habile à discuter, et c'est autre chose, comme nous le verrons. Une observation semblable s'applique à πρακτικὸς (capable d'agir) : dans le chapitre qui est consacré à cette qualité, il ne signifie pas politicien, mais homme d'action, capable de bien se conduire dans toutes les circonstances de la vie. Les choses se présentent donc comme si un vieux pavillon couvrait une marchandise nouvelle³⁹⁹.

Delatte semble suggérer que ce glissement est un indice d'une signification plus profonde ou nuancée de l'usage commun de l'expression λέγειν τε καὶ πράττειν pour désigner la compétence politique. Examinons de plus près ces deux chapitres pour voir comment s'opère ce glissement et ce qu'il faut tirer comme conclusion.

4.2.8a *Mém. IV 5 : πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας*

Conformément à IV 3, 1, le début du chapitre IV 5 annonce que la suite exposera comment Socrate formait ses disciples à l'aptitude à agir : « Comment il rendait aussi ses compagnons plus aptes à agir (ὡς δὲ καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας), c'est ce que je vais maintenant exposer⁴⁰⁰ ». Ainsi, si le terme πρακτικωτέρους – qui est clairement un rappel du terme πρακτικὸς dans le programme de IV 3, 1⁴⁰¹ – doit être entendu comme la capacité à

³⁹⁵ Cf. Dorion (2011b), p. 20, n. 1 : « L'aptitude à parler et à agir (λεκτικὸς καὶ πρακτικὸς) correspond à la compétence politique (cf. I 2, 15 ; II 9, 4 ; III 6, 16 ; IV 2, 1 ; IV 2, 6 [...]). Il ne fait donc aucun doute que l'enseignement dispensé par Socrate visait à former de futurs dirigeants politiques, ainsi qu'il s'en vante d'ailleurs lui-même (cf. I 6, 15) ».

³⁹⁶ Cf. Dorion (2011b), p. 20, n. 3.

³⁹⁷ Cf. Dorion (2011b), p. 36, n. 3.

³⁹⁸ Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 10.

³⁹⁹ Delatte (1949), p. 516.

⁴⁰⁰ *Mém.* IV 5, 1.

⁴⁰¹ Cf. Dorion (2011b), p. 36, n. 3.

agir dans un contexte politique, alors on peut s'attendre à ce que la suite de ce chapitre contienne des préceptes concrets ou des conseils pour instruire et guider l'homme politique dans l'action, un peu comme l'on en trouve dans les sept premiers chapitres du livre III où il est question de finances publiques et d'économie, des affaires militaires, de la production agricole et minière, etc. Or il n'en est rien, comme le souligne très justement Delatte⁴⁰². On retrouve plutôt un chapitre entièrement destiné à montrer à quel point la maîtrise de soi – qui pour Xénophon s'apparente à la modération⁴⁰³ – est une excellente chose pour l'homme, et à rappeler comment Socrate incitait ses compagnons à la maîtrise de soi par son exemple et ses entretiens⁴⁰⁴. Il ressort de l'ensemble de ce chapitre que la maîtrise de soi, parce qu'elle permet de mettre un frein à cette inclination animale à rechercher constamment à satisfaire les plaisirs corporels les plus immédiats⁴⁰⁵, est la condition de la liberté véritable (c'est-à-dire de la liberté que détient celui qui n'est pas asservi aux passions du corps)⁴⁰⁶ et du plaisir véritable⁴⁰⁷. Elle est également la condition de la vertu et du savoir, dans la mesure où elle est présentée comme ce qui permet d'apprendre tout ce qui est beau, bon et utile⁴⁰⁸. Elle est aussi ce qui permet de s'appliquer aux choses qui assurent l'utilité à soi-même, par l'entretien de son corps et la bonne administration de son domaine, mais aussi l'utilité envers ses amis et la cité⁴⁰⁹. Enfin, la maîtrise de soi est

⁴⁰² Cf. Delatte (1949), p. 518-519 : « Socrate apprenait aux jeunes gens à devenir des hommes d'action (πρακτικοί). On s'attend à trouver ici des règles de l'activité familiale, sociale et politique. On est déçu. Il n'est question dans ce chapitre que d'une norme essentielle de conduite, la maîtrise de soi, le *self-control* (ἐγκράτεια). Cette vertu a beau être, comme le dit Xénophon, la condition fondamentale de l'acquisition de la vraie liberté (la liberté intérieure), du fonctionnement de l'intelligence, du développement des aptitudes familiales, sociales et politiques : on ne voit pas comment elle donnera le moyen de résoudre les innombrables problèmes de la vie et surtout de la vie publique. On ne peut que deviner qu'elle est capable de conjurer les deux fléaux de la politique du temps et de tous les temps : la vénalité et l'ambition effrénée. Et pourtant, en d'autres endroits de ses œuvres, Xénophon attire l'attention sur les vraies tâches de la politique : l'administration des finances, la réforme des institutions, la réorganisation militaire, les problèmes économiques : ravitaillement, commerce, production industrielle, etc. Au rebours de ce qu'on attend d'un esprit réaliste comme Xénophon, on constate que la formation de l'homme d'action, du réalisateur, est ramenée ici à une simple question de moralité ».

⁴⁰³ Cf. *Mém.* IV 5, 7.

⁴⁰⁴ Cf. *Mém.* IV 5, 1 : « Comme il considérait que la maîtrise de soi est un bien précieux (ἐγκράτειαν ὑπάρχειν ἀγαθὸν εἶναι) pour celui qui veut accomplir une belle action (τῷ μέλλοντι καλόν τι πράξειν), il laissait d'abord clairement voir à ses compagnons qu'il s'y était lui-même exercé plus que tous les autres hommes (πρῶτον μὲν αὐτὸς φανερὸς ἦν τοῖς συνοῦσιν ἡσκηκῶς αὐτὸν μάλιστα πάντων ἀνθρώπων), puis, lorsqu'il s'entretenait avec ses compagnons, il les exhortait à la maîtrise de soi plus qu'à tout le reste (ἔπειτα διαλεγόμενος προετρέπετο πάντων μάλιστα τοὺς συνόντας πρὸς ἐγκράτειαν) ».

⁴⁰⁵ Cf. *Mém.* IV 5, 3 ; 6 ; 11.

⁴⁰⁶ Cf. *Mém.* IV 5, 2-5.

⁴⁰⁷ Cf. *Mém.* IV 5, 9.

⁴⁰⁸ Cf. *Mém.* IV 5, 6 et 10-11.

⁴⁰⁹ Cf. *Mém.* IV 5, 10. Cf. aussi II 1, 19-20.

également présentée comme ce qui permet d'exercer la dialectique⁴¹⁰. Bref, alors que Xénophon signale dans l'affirmation liminaire de IV 5 qu'il va montrer comment Socrate rendait ses compagnons plus aptes à agir (πρακτικωτέρους) – expression qui semblerait désigner plus spécifiquement la capacité à agir dans les affaires politiques –, la suite du chapitre se veut essentiellement une exhortation à la maîtrise de soi.

Dans cette perspective, puisque Xénophon ne présente dans ce chapitre aucune règle concrète, aucune instruction technique pour guider l'activité politique mais insiste plutôt sur les innombrables bénéfices qui découlent de l'exercice de la maîtrise de soi et sur son statut de principe fondamental dans un large pan de l'activité humaine dépassant le cadre de l'action strictement politique, on est tenté de donner raison à Delatte qui affirme que le terme πρακτικός ici ne désigne pas spécifiquement le politicien, mais plus généralement l'homme d'action, c'est-à-dire l'homme qui a une certaine aptitude à être pratique et efficace, qui est facilement porté à agir⁴¹¹. Mais en même temps ce serait une erreur de nier complètement le cadre politique de ce chapitre consacré à la maîtrise de soi, puisque Xénophon fournit néanmoins quelques indices qui pointent vers l'art royal ou la compétence politique. D'abord, il ne faut pas perdre de vue l'emplacement de ce chapitre au sein du programme de formation à caractère politique que Socrate offre à Euthydème. Ensuite, en IV 5, 10, Socrate pose la maîtrise de soi comme condition de l'utilité envers soi-même, ses amis et la cité. Or qu'est-ce qui pourrait potentiellement être plus utile à la cité que la compétence politique lorsqu'elle est bien exercée ? Puis à la toute fin de ce chapitre, Xénophon s'efforce dans une dernière formule exhortative d'assurer le lien entre la maîtrise de soi et l'aptitude à commander, et donc de renouer avec le programme de formation politique esquissé en IV 3, 1, en posant la maîtrise de soi comme condition du commandement :

Il ne faut donc pas ménager ses efforts pour se préparer à la maîtrise de soi et s'y appliquer avec le plus grand zèle, parce que c'est elle qui rend les hommes meilleurs, les plus aptes à commander et les meilleurs dialecticiens (ἐκ τούτου γὰρ γίνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους)⁴¹².

Seulement, et nous donnons raison à Delatte sur ce point, l'accent dans ce chapitre n'est pas tant sur la dimension technique de la compétence politique ou de l'art de commander, contrairement

⁴¹⁰ Cf. *Mém.* IV 5, 11-12.

⁴¹¹ Cf. Delatte (1949), p. 516 cité plus haut.

⁴¹² *Mém.* IV 5, 12.

aux chapitres III 1-7, mais plutôt sur le fondement moral qui permet de bien exercer l'art de gouverner. L'insistance sur la maîtrise de soi en IV 5 n'est pas surprenante, puisqu'elle rappelle aussi l'entretien avec Aristippe au début du livre II où Socrate présente la maîtrise de soi comme la vertu par excellence de ceux qui gouvernent⁴¹³. Tout se passe comme si Xénophon voulait en IV 5 répondre à nouveau à l'objection de I 2, 17-18 en insistant encore une fois, dans un chapitre qui devrait vraisemblablement contenir des leçons de politique, sur le fait que Socrate débutait toujours par un enseignement préalable et soutenu portant sur la maîtrise de soi ou la modération.

4.2.8b *Mém. IV 6 : διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας*

En abordant le chapitre IV 6 qui traite du second volet du programme de formation esquissé en IV 3, 1, c'est-à-dire de l'habileté à parler (λεκτικούς), on discerne là encore une certaine nuance. Puisqu'il s'agit de l'habileté à parler qui convient vraisemblablement à l'homme politique de posséder, on pourrait s'attendre dans ce chapitre à un développement semblable à celui que l'on trouve en III 3, 10-11 où Socrate explique à un commandant de cavalerie qu'il doit cultiver l'habileté à prendre la parole afin de pouvoir persuader ses subordonnés qu'il est dans leur intérêt d'obéir à son commandement. Mais on ne retrouve ici rien qui s'apparente à l'éloge de la parole en II 3, 10-11. Xénophon introduit plutôt ce chapitre en affirmant son intention « d'exposer de quelle façon il [Socrate] rendait aussi ses compagnons meilleurs dialecticiens (ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας)⁴¹⁴ ». On remarque d'emblée que le terme λεκτικούς, c'est-à-dire l'aptitude à parler – qui, ensemble avec l'aptitude à agir (πρακτικούς) en IV 3, 1, nous a semblé indiquer les qualités que doit posséder le politicien –, est substitué par le terme διαλεκτικωτέρους qui signifie littéralement plus apte à dialoguer ou encore meilleur dialecticien. Cette substitution est-elle tout simplement une variation banale et sans conséquence du terme λεκτικός tel que le soutient Jean-Baptiste Gourinat⁴¹⁵ ? Nous sommes plutôt d'avis, avec Delatte⁴¹⁶, que cette nuance dans les termes est

⁴¹³ Cf. notamment *Mém.* II 1, 1-7 ; 17 et Dorion (2011b), p. 36, n. 6.

⁴¹⁴ *Mém.* IV 6, 1.

⁴¹⁵ Cf. Gourinat (2008), « La dialectique de Socrate selon les *Mémoires* de Xénophon », dans M. Nancy et A. Tordesillas, *Xénophon et Socrate : Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, Vrin, p. 147-148 : « Au chapitre 3, il ne s'agit pas encore de "dialectique" ou de "capacité de discuter", mais plus généralement de capacité de parler (*lektikos* et non *dialektikos*), mais il ne semble pas que Xénophon, par la suite, tire quelque conséquence de cette nuance, et qu'il voie la capacité de parler comme fondamentalement différente de la capacité de discuter ».

⁴¹⁶ Cf. Delatte (1949), p. 516-519.

loin d'être gratuite et qu'elle est au contraire tout à fait significative dans la perspective apologétique de Xénophon. Mais avant d'argumenter en faveur de cette position, il faut d'abord comprendre ce que Xénophon entend plus précisément par dialectique.

La notion de dialectique dans les *Mémorables* présente plusieurs difficultés d'interprétation, dont le nombre restreint d'indications claires fournies par Xénophon. Il n'y a en effet que deux passages (IV 5, 11-12 et IV 6) qui font explicitement référence à la notion de dialectique. Outre ces deux passages, on peut faire certains rapprochements avec des passages qui emploient le verbe dialoguer ou discuter (διαλέγεσθαι), mais ces autres passages apportent des indications fortement hétérogènes. On est amené à considérer la dialectique et l'activité du dialogue comme faisant tantôt référence à une technique de l'argumentation qui s'apparente à la dialectique réfutative (I 2, 31 ; I 2, 39-46 et IV 2), tantôt à un art oratoire qui relève de la rhétorique (I 2, 31 ; III 7), et tantôt à une activité relativement distincte aussi bien de la réfutation que de la rhétorique (IV 5, 11-12 ; IV 6). Il y a donc une certaine indétermination ou complexité qui entoure la notion de dialectique dans les *Mémorables* et qu'il faut essayer d'élucider afin de mieux comprendre ce qui est en jeu dans les passages qui nous préoccupent ici plus spécifiquement (IV 5, 11-12 et IV 6).

Pour commencer, il y a un rapprochement intéressant à faire entre le chapitre consacré à la formation dialectique (IV 6) et le passage I 2, 31-38 où Xénophon rapporte que Critias et Chariclès, qui faisaient alors partie des Trente, ont voulu interdire par la loi à Socrate de dialoguer avec les jeunes⁴¹⁷ et de leur enseigner « la technique de l'argumentation » ou « la technique des discours » (λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν)⁴¹⁸. Dans les deux passages (I 2, 31-38 et IV 6) on attribue à Socrate de pratiquer et d'enseigner une certaine capacité à discourir. On peut donc légitimement se demander si la λόγων τέχνην que l'on veut interdire à Socrate de pratiquer et d'enseigner aux jeunes en I 2, 31-38 est la même capacité à discourir que la dialectique que Xénophon présente au terme du programme d'éducation politique que Socrate offre à Euthydème en IV 6⁴¹⁹. Il convient, pour répondre à cette interrogation, de tâcher de voir dans un premier temps ce que peut bien désigner cette λόγων τέχνην que Smith décrit tout simplement

⁴¹⁷ Cf. *Mém.* I 2, 33 : τοῖς νέοις ἀπειπέτην μὴ διαλέγεσθαι ; I 2, 35 : τοῖς νέοις ὅλως μὴ διαλέγεσθαι.

⁴¹⁸ Cf. *Mém.* I 2, 31.

⁴¹⁹ Cf. Gourinat (2008), p. 147.

comme l'art de parler⁴²⁰, avant d'examiner par la suite la conception de la dialectique socratique qui ressort du livre IV.

Il y a deux interprétations possibles concernant la λόγων τέχνην en I 2, 31⁴²¹. L'emploi du verbe διαλέγεσθαι (I 2, 33 ; I 2, 35) pour décrire l'interdiction de dialoguer avec les jeunes suggère tout d'abord que la technique de l'argumentation ici évoquée serait en fait la dialectique⁴²². Et plus spécifiquement encore, on croirait qu'il s'agit de la dialectique réfutative qui, encore aujourd'hui, est spontanément associée à Socrate. En effet, comme l'explique Gourinat, les adversaires de Socrate ainsi que la plupart de ceux qui ne le connaissent que de façon approximative – c'est-à-dire ceux qui ne sont pas des intimes de Socrate et qui n'ont donc pas eu l'opportunité de témoigner de sa dialectique plus positive et didactique qu'il réserve à ses compagnons – confondent et identifient la réfutation avec l'ensemble de la dialectique socratique, en considérant à tort que la totalité des conversations de Socrate étaient des réfutations⁴²³. Et de fait, laissant entendre qu'il s'agissait là d'un préjugé assez répandu, Xénophon nous implore justement en I 4, 1 de ne pas considérer uniquement les entretiens réfutatifs de Socrate, comme certains le font à tort, mais d'examiner également et surtout ses entretiens quotidiens et didactiques⁴²⁴. Cette piste interprétative s'avère d'autant plus vraisemblable lorsqu'on considère le passage I 2, 39-46 où Xénophon rapporte un entretien où Alcibiade entreprend de réfuter Périclès. Pour introduire cet entretien réfutatif, Xénophon emploie encore ici le verbe διαλέγεσθαι :

En effet, alors qu'ils [*scil.* Critias et Alcibiade] étaient encore en relation avec Socrate (ἔτι γὰρ Σωκράτει συνόντες), il n'y a personne avec qui ils engageaient plus volontiers la discussion qu'avec ceux qui étaient les principaux acteurs de la scène politique (οὐκ ἄλλοις τισὶ μᾶλλον ἐπεχείρουν διαλέγεσθαι ἢ τοῖς μάλιστα πράττουσι τὰ πολιτικά). [40]
Ainsi raconte-t-on qu'Alcibiade, avant même d'avoir vingt ans, eut avec Périclès, qui

⁴²⁰ Smith (1903), p. 27.

⁴²¹ Cf. Dorion (2000), p. 17, n. 119.

⁴²² Cf. Dorion (2000), p. 17, n. 119.

⁴²³ Voir Gourinat (2008), p. 147 et 149 : « Car ce qui a attiré à Socrate l'interdiction des Trente comme la condamnation de la démocratie, c'est moins la dialectique qu'il a déployée en privé pour des interlocuteurs choisis et longuement préparés que la pratique redoutable de la réfutation [...]. De fait, la confusion entre la capacité réfutative de la dialectique et son aspect positif, voire la négation même de cet aspect positif, est ce qui est caractéristique des adversaires de Socrate, ou de ses mauvais disciples, comme Critias et Alcibiade ».

⁴²⁴ Natali suggère que ce préjugé aurait été renforcé par le portrait typique de Socrate qui ressort des dialogues socratiques de Platon, et que Xénophon cherche justement à rectifier l'image de Socrate en offrant un témoignage qui récuse l'exclusivité et le rôle central accordé à la dialectique réfutative et qui dépeint correctement une dialectique socratique positive et non-réfutative (cf. Natali 2006, p. 5, 7 et 19).

était son tuteur et le dirigeant de la cité, l'échange suivant (τοιάδε διαλεχθῆναι) au sujet des lois⁴²⁵.

En spécifiant que cet entretien eut lieu alors qu'Alcibiade fréquentait encore Socrate, Xénophon laisse entendre que c'est auprès de Socrate qu'Alcibiade aurait appris cette technique dialectique qui lui a permis de réfuter Périclès, suggérant ainsi que la technique de l'argumentation (λόγων τέχνην) que Socrate enseignait et dont on voulait lui interdire la pratique serait donc cette dialectique réfutative⁴²⁶. Or, si Xénophon n'affirme jamais que Socrate enseignait spécifiquement la technique de la réfutation, il le montre pourtant la pratiquer de façon illustre contre ceux qui, comme le jeune Euthydème, croyaient tout savoir⁴²⁷. Il paraît donc plausible que la λόγων τέχνην visée par l'interdiction des Trente fasse référence à cette dialectique entendue comme une technique de l'argumentation qui s'apparente à la réfutation, mais étant donné le nombre très restreint de réfutations socratiques dans les *Mémoires* – l'entretien avec Euthydème (IV 2) étant en fait le seul exemple net de réfutation de la part de Socrate⁴²⁸ –, c'est avec un brin d'incertitude qu'il faut prendre cette interprétation.

Plus vraisemblablement encore, la λόγων τέχνην évoquée en I 2, 31 semblerait désigner les techniques rhétoriques et sophistiques plutôt que la dialectique⁴²⁹. Le principal indice en faveur de cette interprétation réside dans l'explication que donne Xénophon du reproche adressé à Socrate par Critias : « comme il n'avait pas de prise sur lui, il l'accabla du reproche que la foule adresse aux philosophes en général (ἀλλὰ τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρων αὐτῷ)⁴³⁰ ». Or bien que Xénophon ne l'explicite pas, il est assez

⁴²⁵ *Mém.* I 2, 39-40.

⁴²⁶ Cf. Dorion (2000), p. 17, n. 119 : « Enfin, la réfutation de Périclès par Alcibiade (I 2, 40-46) confirme, s'il en était besoin, que la technique d'argumentation enseignée par Socrate s'apparente à la dialectique ». Cf. aussi Gourinat (2008), p. 148 : « De fait, Xénophon, en I, 2, implique bien que Critias et Alcibiade ont pu acquérir la capacité de parler et d'agir sans avoir acquis la modération que Socrate veut voir acquérir avant la dialectique, et de fait, l'entretien entre Alcibiade et Périclès en I, 2, 40-46 montre bien qu'Alcibiade a acquis une capacité dialectique et réfutative dont il fait mauvais usage ». À la défense de Socrate, Gourinat suggère qu'un élève doué comme Alcibiade aurait pu apprendre la réfutation en la subissant ou en observant seulement Socrate la pratiquer, sans que celui-ci la lui ait enseignée (cf. Gourinat 2008, p. 148-149).

⁴²⁷ Cf. *Mém.* IV 2, 1.

⁴²⁸ Cf. Dorion (2000), p. 17, n. 119.

⁴²⁹ Cf. Gourinat (2008), p. 132-133 : « Il ne peut donc guère faire de doute que l'interdiction d'enseigner la "technique de l'argumentation" visait des techniques rhétoriques et sophistiques, dont les "victimes" de Socrate comme Critias étaient persuadées que Socrate les employait. Xénophon défend donc Socrate de cette assimilation avec les rhéteurs et les sophistes : Socrate n'a jamais enseigné la technique de l'argumentation, et personne ne l'a jamais entendu s'en vanter ». Cf. aussi Dorion (2000), p. 17, n. 119 : « La λόγων τέχνην désignerait donc plutôt la rhétorique, ainsi qu'on le croyait déjà dans l'Antiquité (cf. l'opinion d'Idoménee rapportée par D.L. II 19-20) ».

⁴³⁰ *Mém.* I 2, 31.

probable que ce reproche généralement adressé aux philosophes par la foule était qu'ils manipulaient le discours pour rendre fort l'argument faible⁴³¹. Ce reproche revient essentiellement à assimiler Socrate et les autres philosophes aux sophistes et aux rhéteurs, assimilation qui est d'autant plus envisageable étant donné que certains rhéteurs tel Isocrate qualifiaient déjà à cette époque leur art oratoire comme une philosophie⁴³². Cette interprétation est d'ailleurs appuyée par le fait que le Socrate de Xénophon semble parfois confondre ou du moins ne pas reconnaître de distinction nette entre la rhétorique et la dialectique⁴³³. En effet, alors que Charmide affirme en III 7, 4 que discuter en privé et débattre devant une foule ne sont pas la même chose, Socrate lui répond que la capacité de parler demeure la même aussi bien en privé que devant un public. Ainsi, le Socrate de Xénophon ne semble pas reconnaître que c'est un discours de nature fondamentalement différente qui convient à chacun de ces deux contextes : le discours rhétorique, qui est un discours long et continu prononcé par un orateur, est plus approprié pour produire la persuasion devant une foule nombreuse, alors que le discours dialectique, qui consiste en un échange par questions et réponses entre un questionneur et un répondant, convient mieux à un entretien privé⁴³⁴. Dorion évoque comme indice supplémentaire en faveur de l'interprétation qui identifie la *λόγων τέχνην* à la rhétorique le fait que Critias et Alcibiade ont fréquenté Socrate dans le but d'acquérir des qualités et des compétences indispensables à la satisfaction de leurs ambitions politiques. Si l'on suppose, comme le fait Dorion⁴³⁵, que la rhétorique – parce qu'elle permet de produire la persuasion devant les foules, et donc de triompher dans les débats politiques – est infiniment plus utile à la politique que la dialectique, alors cela laisse entendre que la *λόγων τέχνην* que Socrate enseignait et pour

⁴³¹ Cf. Dorion (2000), p. 17, n. 120 ; Gourinat (2008), p. 132-133 et Smith (1903), p. 28 qui rapprochent ce passage de l'*Apologie de Socrate* (23d) où Platon explicite ce qui est entendu par le reproche généralement adressé aux philosophes par la foule.

⁴³² Cf. Gourinat (2008), p. 132 ; Delatte (1949), p. 512-513.

⁴³³ Cf. Dorion (2000), p. 17, n. 119.

⁴³⁴ Cf. Dorion (2011a), p. 85, n. 3-4 ; (2011b), p. 47, n. 3. Cette association de la rhétorique et de la dialectique semble aussi supportée par un autre passage (*Mém.* IV 6, 15) où Xénophon compare les talents de communication de Socrate avec ceux d'Ulysse, en qualifiant celui-ci d'orateur sûr (*τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι*).

⁴³⁵ Dorion (2000), p. 17, n. 119 : « Si l'on se fie aux passages (I 2, 15 ; I 2, 39 ; I 2, 47) qui expliquent que Critias et Alcibiade ont fréquenté Socrate dans le but d'acquérir la maîtrise de la parole indispensable à tout politicien qui aspire à la magistrature suprême, il semblerait que Socrate était davantage réputé pour ses talents de rhéteur que pour sa compétence dialectique. On n'insistera jamais assez sur le fait que la dialectique est une technique d'argumentation qui n'a aucune utilité dans la sphère publique ; en effet, le débat politique se déroule dans un cadre rhétorique, et non pas dialectique. Par conséquent, celui qui nourrit des ambitions politiques et qui désire se donner les moyens argumentatifs propres à servir ses ambitions a intérêt à apprendre la rhétorique de préférence à la dialectique ».

laquelle il était surtout réputé devait vraisemblablement être la rhétorique plutôt que la dialectique. Cela est corroboré par un passage où Xénophon oppose les intentions d'Alcibiade et de Critias avec ceux des autres compagnons de Socrate, en insinuant que les uns ont fréquenté Socrate pour devenir orateurs publics ou plaideurs (ἵνα δημηγορικοί ἢ δικανικοί γένοιτο) – autrement dit pour acquérir une compétence rhétorique en vue d'une carrière politique⁴³⁶ –, alors que les autres espéraient devenir des hommes de bien (ἵνα καλοὶ τε κἀγαθοὶ γενόμενοι), capables de gérer leurs responsabilités envers leur maison, leurs amis et la cité⁴³⁷.

Au final, il nous semble difficile de déterminer avec certitude ce que désigne précisément la λόγων τέχνην invoquée par l'interdiction des Trente en I 2, 31. Il est possible qu'elle fasse référence à une technique de l'argumentation qui s'apparente à la dialectique réfutative, mais elle semble plus vraisemblablement viser une technique des discours relevant de la rhétorique. Quoi qu'il en soit, dans un cas comme dans l'autre, lorsqu'on aborde les passages qui portent plus spécifiquement sur la dialectique telle qu'elle figure au sein du programme éducatif au livre IV (IV 5, 11-12 et IV 6), on constate rapidement qu'elle n'a rien à voir avec la dialectique réfutative⁴³⁸ telle qu'exemplifiée par Alcibiade en I 2, 39-46 et par Socrate lui-même en IV 2, ni avec les techniques de l'art oratoire⁴³⁹. La dialectique à laquelle Socrate formait semble donc être distincte de la λόγων τέχνην invoquée par l'interdiction des Trente, que celle-ci soit entendue comme dialectique réfutative ou comme rhétorique. Il n'est pas surprenant que Xénophon présente la dialectique de IV 5, 11-12 et IV 6 comme étant étrangère à la réfutation. En effet, on peut supposer que dans une tentative de faire oublier ou de contester le fait que c'est

⁴³⁶ Cf. Dorion (2000), p. 22, n. 150 : « Les termes δημηγορικοί et δικανικοί désignent assez clairement les deux principales branches de la rhétorique, soit l'éloquence politique et l'éloquence judiciaire ».

⁴³⁷ Cf. *Mém.* I 2, 48.

⁴³⁸ Cf. Natali (2006), « Socrates' dialectic in Xenophon's *Memorabilia*, in. L. Judson et V. Karasmanis (éd.), *Remembering Socrates*, Oxford, Oxford University Press, p. 12 : « In 4. 6 Xenophon wants to describe how Socrates made his disciples *dialektikôterous*. As I have already said, this conception of dialectics is somehow different from the description we have seen in 4. 5. Here, in fact, the idea of sorting *pragmata* by kind isn't present anymore, and a new aspect of dialectics is now at the centre of Xenophon's attention. But it is still a positive procedure, not a refutation. He says that dialectics enables men to grasp the nature of things [...] ».

⁴³⁹ Cf. Natali (2006), p. 13 : « [...] many earlier interpreters, and some contemporary ones, have held that here *dialektikôterous* means 'skilled in rhetoric'. It is evident, on the contrary, that here dialectics is an intellectual activity, a practical science leading to action ». Cf. aussi Dorion (2011b), p. 40, n. 10 : « Enfin, dans la mesure où Xénophon semble parfois confondre la dialectique et la rhétorique (cf. III 7, 4 [...]), et que le pouvoir de persuasion conféré par la rhétorique est un atout précieux pour le dirigeant politique, il n'est pas étonnant que certains commentateurs (Hartman, Schenkl, Strauss selon Natali 2006, p. 13 n. 33) considèrent que διαλεκτικωτέρους signifie en fait, dans ce passage, "compétents en rhétorique". Cette interprétation apparaît cependant exclue, car les deux principaux volets de la méthode décrite par Xénophon, à savoir le classement par genres et la définition, ressortissent clairement à la dialectique ».

en fréquentant Socrate qu'Alcibiade serait devenu habile à la réfutation, Xénophon aurait sans doute voulu montrer que la dialectique que Socrate enseignait au terme de son programme de formation politique n'était pas la dialectique réfutative mais une tout autre forme de dialectique. Et on pourrait faire une remarque similaire concernant l'assimilation entre l'enseignement dialectique de Socrate et la rhétorique.

En effet, selon Delatte, il ne faut pas négliger la substitution entre λεκτικός et διαλεκτικός que Xénophon opère en IV 5, 11-12 et en IV 6 car elle sert justement à distinguer la formation dispensée par Socrate de la formation que proposaient les sophistes ainsi que des rhéteurs comme Isocrate⁴⁴⁰. Le terme λεκτικός désignerait ainsi les capacités d'orateur qu'une formation en rhétorique permettait de développer. En ce sens, on pourrait voir dans le terme λεκτικός un écho de la λόγων τέχνην qui, comme nous venons de le voir, peut vraisemblablement être comprise comme faisant référence à une technique rhétorique et sophistique. En substituant διαλεκτικός à λεκτικός, Xénophon laisse entendre que Socrate ne formait pas des hommes plus λεκτικούς – c'est-à-dire de meilleurs orateurs – en leur enseignant cette « technique des discours » (λόγων τέχνην), comme l'allègue l'interdiction des Trente rapportée en I 2, 31⁴⁴¹, mais qu'il formait plutôt « des hommes capables de discuter méthodiquement », c'est-à-dire de meilleurs dialecticiens⁴⁴². La substitution entre λεκτικός et διαλεκτικός indique donc en quelque sorte la volonté de Xénophon de distinguer, dans le programme éducatif de Socrate, la « technique des discours » des sophistes et des rhéteurs du διαλέγεσθαι socratique, afin de blanchir son maître de l'assimilation avec les sophistes et les rhéteurs qui a été suggérée par la mention en I 2, 31 du reproche généralement adressée aux philosophes⁴⁴³. Reste à savoir comment Xénophon conçoit cette dialectique socratique, et

⁴⁴⁰ Cf. Delatte (1949), p. 516 : « Le terme λεκτικός (capable de parler) donnerait-il à entendre qu'il faut faire du jeune homme [*scil.* Euthydème] un orateur ? S'il en était ainsi, le programme de Xénophon ne différerait pas de celui des sophistes et d'Isocrate. Mais quand on arrive au chapitre qui traite de cette qualité, on constate avec surprise que le terme λεκτικός, habile à parler, a fait place à διαλεκτικός, habile à discuter, et c'est autre chose, comme nous le verrons ».

⁴⁴¹ Cf. Gourinat (2008), p. 129 : « On ne trouve chez Xénophon que l'expression « art des discours » (*logon techne*), mais elle est reproduite de la loi par laquelle les Trente interdirent à Socrate ses activités, et Xénophon ne la reprend pas à son compte dans les chapitres sur le *dialegesthai* du livre IV des *Mémoires* ».

⁴⁴² Delatte (1949), p. 519 : « En second lieu, comme je l'ai dit précédemment, ce ne sont pas des orateurs, mais des hommes capables de discuter méthodiquement qu'il s'agit aussi de former ».

⁴⁴³ Cf. Gourinat (2008), p. 135-136 ; 143-144.

comment il articule son rapport à la politique. Il faut, pour cela, considérer les passages IV 5, 11-12 et IV 6.

Notons tout d'abord que ces deux passages qui traitent spécifiquement de la dialectique socratique chez Xénophon présentent deux opérations ou deux volets distincts mais complémentaires de la dialectique⁴⁴⁴. La dialectique présentée en IV 6, que l'on pourrait qualifier de définitionnelle, est décrite comme un examen par lequel on cherche à connaître et à expliquer ce qu'est chacun des êtres (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων) en produisant une définition (διωρίζετο)⁴⁴⁵. Pour illustrer la façon dont Socrate pratiquait cette dialectique définitionnelle, Xénophon enchaîne avec une série d'exemples de notions d'ordre éthique et politique que Socrate définissait. On retrouve une définition de la piété (§2-4), de la justice (§5-6), du savoir (§7), du bien (§8), du beau (§9), du courage (§10-11), ainsi qu'une description des formes de gouvernement (§12) et de ce qui constitue la tâche d'un bon citoyen ou d'un homme politique (§13-14). Xénophon termine ce chapitre consacré à la description de la dialectique définitionnelle en rappelant quelques principes ou procédés méthodologiques qui guidaient l'activité dialectique de Socrate⁴⁴⁶.

Quant à la dialectique décrite en IV 5, 11-12, Xénophon la présente comme une activité de classement ou de répartition (διαλέγειν) qu'il va même, assez paradoxalement d'ailleurs, poser comme étymologie du terme « discuter » ou « dialoguer » (διαλέγεσθαι)⁴⁴⁷ :

Seuls les hommes maîtres d'eux-mêmes peuvent examiner les sujets les plus importants (τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων) et sont en mesure,

⁴⁴⁴ Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 10 ; Gourinat (2008), p. 155. Cf. aussi Natali (2006), p. 12-13 et 19 : « The two aspects of dialectic, described in 4. 5 and 4. 6, are not incompatible [...]. In 4. 5, because of the connection to the *enkrateia*, Xenophon wanted to stress the practical side of dialectics and connected it to the division and to the choice. In 4. 6, on the contrary, Xenophon wants to concentrate on the logical aspect of dialectical training ».

⁴⁴⁵ *Mém.* IV 6, 1 : « Je m'efforcerai également d'exposer de quelle façon il rendait aussi ses compagnons meilleurs dialecticiens (διαλεκτικωτέρους). Socrate considérait que ceux qui savent ce qu'est chacun des êtres sont aussi en mesure de l'expliquer aux autres (Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι), mais qu'il n'y a rien d'étonnant, ajoutait-il, à ce que ceux qui ne le savent pas se trompent eux-mêmes et trompent les autres. C'est pour cette raison qu'il ne cessait jamais d'examiner en compagnie de ses compagnons ce qu'est chacun des êtres (ὄν ἐνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδέποτε ἔλληγε). Ce serait une tâche immense que de passer en revue toutes les choses qu'il définissait (πάντα μὲν οὖν ἢ διωρίζετο). Je présenterai cependant quelques exemples que je crois propres à éclairer la façon dont il menait son enquête (τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν) ».

⁴⁴⁶ Cf. *Mém.* IV 6, 13-15. Voir aussi Gourinat (2008), p. 155 et Natali (2006), p. 15.

⁴⁴⁷ Comme l'explique Dorion (2011b, p. 40, n. 7), l'étymologie que propose Xénophon est paradoxale dans la mesure où le verbe « discuter » (διαλέγεσθαι) provient non pas du fait de trier, de choisir, de classer ou de répartir (διαλέγειν) les choses, mais plutôt du fait de se réunir pour délibérer en commun avant de procéder au classement des choses selon leur genre. Xénophon joue sur le sens du verbe διαλέγειν à l'actif et διαλέγεσθαι à la forme médio-passive.

en les répartissant selon leur genre en parole et en acte (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη), de choisir les biens et de s'abstenir des maux (τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι). [12] C'est ainsi, disait-il, que se forment les hommes les meilleurs, les plus heureux et les plus habiles à discuter (διαλέγεσθαι δυνατωτάτους). Il affirmait aussi que le terme « discuter » vient de ce que l'on se réunit pour délibérer en commun (τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι) en répartissant les choses selon leurs genres (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα)⁴⁴⁸.

À ne pas confondre avec la dialectique platonicienne qui consiste à *diviser* (διαίρειν) par genres, l'opération dialectique que Xénophon décrit ici consiste à *répartir*, *classer*, *séparer* ou *trier* (διαλέγειν) des choses, des actions ou des faits selon leurs genres, c'est-à-dire les classer dans la bonne catégorie morale⁴⁴⁹, selon qu'ils ressortissent au genre des biens (τὰ μὲν ἀγαθὰ) ou des maux (τῶν δὲ κακῶν)⁴⁵⁰, qui sont aussi décrits un peu plus tôt comme les genres du meilleur (τοῦ βελτίονος) ou du pire (τὸ χεῖρον)⁴⁵¹, ou encore des choses utiles (τῶν ὠφελούντων) ou des choses nuisibles (τὰ βλάπτοντα)⁴⁵². On a un exemple assez clair de cette opération de classement en IV 2, 13-17 où Socrate et Euthydème tentent de classer différentes actions selon quelles ressortissent au genre du juste ou de l'injuste. L'exercice est raté, cependant, car Euthydème ignore ce qu'est la justice⁴⁵³, ce qui laisse entendre que le volet définitionnel et le volet classement de la dialectique sont liés, et que la définition est un préalable nécessaire au classement⁴⁵⁴.

⁴⁴⁸ *Mém.* IV 5, 11-12 (trad. Dorion légèrement modifiée). Dorion traduit la phrase « καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι » comme suit : « en les répartissant selon leur genre *grâce au raisonnement et à l'expérience*, de choisir les biens et de s'abstenir des maux ». Nous préférons garder une traduction plus littérale de l'expression « καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη » : « en les répartissant selon leur genre *en parole et en acte* ». Cf. Marchant (2013) [1923], *Xenophon. Memorabilia & Oeconomicus*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press (Loeb Classical Library) qui traduit dans le même sens : « and sorting them out after their kind, *by word and deed alike*, choose the good and reject the evil ».

⁴⁴⁹ Cf. Dorion (2013), p. 22-23.

⁴⁵⁰ Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 3 : « L'opération dialectique que Xénophon décrit aux §§11-12 ne consiste pas, en effet, à diviser (διαίρειν) une forme ou un concept en différentes espèces (γένη), mais plutôt à répartir les choses selon leurs genres (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα, §12), c'est-à-dire à les classer suivant qu'elles ressortissent au genre des biens ou à celui des maux, ou encore, selon l'exemple fourni en IV 2, 13-17, à répartir des actes suivant qu'ils relèvent de la justice ou de l'injustice ». Cf. aussi Natali (2006), p. 10 : « The expression *kata gene* which appears here (4. 5. 11. 9) means nothing more than 'good and bad', as is made clear immediately after (*ta ... agatha/tôn kakôn*) ».

⁴⁵¹ Cf. *Mém.* IV 5, 6.

⁴⁵² Cf. *Mém.* IV 5, 7. Conformément à III 8, 4-7 et IV 6, 8-9 où le Socrate de Xénophon définit le bien et le beau relativement à l'usage et à l'utile, il ne faut pas considérer le bien/mal et l'utile/nuisible comme deux genres distincts, mais plutôt comme deux facettes d'une même pièce.

⁴⁵³ Cf. Dorion (2011b), p. 46, n. 4.

⁴⁵⁴ Cf. Natali (2006), p. 19 et Gourinat (2008), p. 155 qui expliquent que la définition est une opération préalable au classement selon les genres.

Contrairement à la dialectique-définition, la dialectique-classement n'a pas une visée essentiellement conceptuelle ou théorique, mais elle est orientée vers la pratique et l'action dans la mesure où elle vise à discerner la valeur morale des choses et des actions pour permettre de faire le choix du bien, de l'utile et du bénéfique tout en écartant le mal et le nuisible⁴⁵⁵. Si l'on souscrit à l'interprétation de Natali⁴⁵⁶ et de Gourinat⁴⁵⁷ qui font de l'opération définitionnelle un préalable nécessaire au classement, la dialectique – considérée dans son ensemble –, n'a pas comme objectif final de produire une définition, mais plutôt de choisir telle action ou telle chose en jugeant qu'elle est un bien contre telle autre action ou chose que l'on reconnaît comme un mal. C'est d'ailleurs ce que suggère très précisément la locution « en parole et en acte » que Xénophon ajoute pour caractériser le classement dialectique selon les genres (καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη). D'une part, il est vrai que l'idée de classer les actions et les choses en parole évoque une activité intellectuelle, qui consiste à savoir dire ce qu'est le bien et le mal, et pouvoir distinguer entre les actions et les choses qui sont des biens et celles qui sont des maux. Mais d'autre part, classer les biens et les maux en acte, c'est choisir le bien et écarter le mal, c'est-à-dire agir conformément à ce qui est bien et utile et éviter ce qui est mal et nuisible. Bien que l'acte de classer et de choisir telle action ou telle chose nécessite bien évidemment le concours de la raison (et donc du *logos* et de la parole), le raisonnement n'est pas la fin de la dialectique, mais plutôt le principe de celle-ci, c'est-à-dire son point de départ. Il est assez remarquable que Xénophon présente la dialectique comme une aptitude qui ne concerne pas seulement le *logos*, mais également l'*ergon*. Le bon dialecticien n'est pas seulement celui qui peut produire des définitions et distinguer, théoriquement ou en parole, entre les biens et les

⁴⁵⁵ Cf. Natali (2006), p. 10 : « The choice Socrates is speaking about is done on the basis of reasoning and action. It is a practical choice, not an intellectual exercise ».

⁴⁵⁶ Cf. Natali (2006), p. 19 : « Dialectic, as described in the *Memorabilia*, has two aspects: definition of *pragmata* and sorting *pragmata* in two kinds, good and bad. The first step is preliminary to the second and is more intellectual; the second is strictly connected with praxis and demands self-control as a necessary condition ».

⁴⁵⁷ Cf. Gourinat (2008), p. 155 : « Il est donc clair que classer les choses selon leur genre, qui est sans doute le but ultime de la dialectique, parce que c'est sa fonction pratique la plus immédiate, ne peut pas de faire si l'on n'a pas préalablement distingué les choses, et si on n'a pas examiné ce qu'elles sont. Pour pouvoir classer les choses par genres, il faut donc préalablement avoir défini ces genres, ce qui suppose de les avoir clairement distingués. L'interprétation défendue par Xénophon est donc que la dialectique consiste à (1) distinguer clairement ce qu'est une chose, ce qu'est un genre, ce qu'est l'*ergon* de la chose ; (2) classer les choses ou les êtres selon ces genres. La définition et le classement apparaissent ainsi comme deux activités liées, qui définissent la fonction de la dialectique socratique. On voit ainsi pourquoi la définition est à la base du choix éclairé de l'individu maître de lui : c'est si l'on sait ce qu'est une chose et si l'on est capable de la définir correctement que l'on est également capable de classer les choses par genres et de choisir le bien contre le mal "en parole et en acte" ».

maux, mais c'est aussi et surtout celui qui peut, dans les faits, choisir le bien et écarter le mal, celui qui peut agir conformément à cette répartition des choses. La thèse de la conciliation *ergon-logos* est donc également intégrée dans la conception xénophontienne de la dialectique socratique.

L'emplacement de cet exposé sur la dialectique confirme d'ailleurs qu'elle n'est pas une activité purement logique ou théorique, mais qu'elle concerne plus immédiatement la pratique et l'action. En effet, c'est au terme du chapitre consacré à montrer à quel point la maîtrise de soi est fondamentalement une excellente chose pour l'homme et pour l'aptitude à agir (IV 5) que Xénophon évoque l'activité dialectique, en explicitant en plus – comme s'il n'était pas déjà suffisamment évident par le contexte –, que la maîtrise de soi est la condition de possibilité de celle-ci :

[Socrate] Quelle différence y a-t-il Euthydème, demanda-t-il, entre un homme qui ne se maîtrise pas et la bête la plus stupide (τί γὰρ διαφέρει [...] ἄνθρωπος ἀκρατῆς θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου) ? Celui qui n'examine pas les sujets les plus importants (ὅστις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ), mais qui cherche à avoir du plaisir par tous les moyens (τὰ ἥδιστα δ' ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν), en quoi se distingue-t-il des bêtes les plus dépourvues de réflexion (τί ἂν διαφέρει τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων) ? Seuls les hommes maîtres d'eux-mêmes peuvent examiner les sujets les plus importants (τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων) et sont en mesure, en les répartissant selon leur genre en parole et en acte, de choisir les biens et de s'abstenir des maux⁴⁵⁸.

La maîtrise de soi permet de résister à l'attrait des plaisirs les plus immédiats, et donc de s'adonner posément à l'étude des sujets les plus importants et de procéder objectivement à la distinction des biens et des maux⁴⁵⁹. À l'inverse, quelques lignes avant ce passage, Socrate explique à Euthydème que ceux qui font preuve d'absence de maîtrise de soi (ἀκρασία) sont incapables de discerner correctement entre le bien et le mal et sont souvent contraints de « choisir le pire au lieu du meilleur (τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἰρεῖσθαι)⁴⁶⁰ », de « préférer les choses nuisibles aux choses utiles (τοῦ δὲ ἀντὶ τῶν ὠφελούντων τὰ βλάπτοντα προαιρεῖσθαι) », et de « s'occuper des premières et de négliger les secondes (καὶ τούτων μὲν

⁴⁵⁸ *Mém.* IV 5, 11 (trad. Dorion légèrement modifiée).

⁴⁵⁹ Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 4.

⁴⁶⁰ *Mém.* IV 5, 6 : « – Et ne te semble-t-il pas que l'absence de maîtrise de soi (ἡ ἀκρασία) tient le savoir, qui est le plus grand bien, à l'écart des hommes, et qu'elle les précipite dans l'état contraire ? N'es-tu pas d'avis qu'elle les empêche de s'intéresser aux choses utiles et de chercher à les apprendre parce qu'elle les entraîne vers les plaisirs, et que souvent, en frappant leur perception des biens et des maux (αἰσθανομένων τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα), elle leur fait choisir le pire au lieu du meilleur ? ».

ἐπιμελεῖσθαι, ἐκείνων δὲ ἀμελεῖν)⁴⁶¹ », parce que leur perception du bien et du mal est frappée (ἐκπλήξασα) par l'attrait des plaisirs immédiats. Par ailleurs, bien que ces textes qui établissent la maîtrise de soi comme condition de l'exercice de la dialectique concernent plus immédiatement la dialectique-classement dans sa dimension pratique, on pourrait également étendre cette condition au volet plus théorique ou intellectuel de la dialectique-définition. En effet, puisque la maîtrise de soi est nécessaire à l'étude des sujets les plus importants et qu'elle est la condition de l'acquisition du savoir⁴⁶², et que la dialectique définitionnelle implique une forme de savoir, on peut conclure que la maîtrise de soi est également la condition de possibilité de cette opération dialectique qui consiste à examiner et à définir les choses et qui est un préalable à l'opération de classement. Bref, le fait que l'activité dialectique dans son ensemble repose sur la maîtrise de soi comme condition de possibilité confirme qu'il ne s'agit pas seulement d'une activité purement logique, axée sur le *logos*, mais qu'il s'agit aussi d'une activité pratique orientée vers l'*ergon*.

Nonobstant cette distinction entre deux opérations ou dimensions complémentaires de la dialectique, il est assez significatif que l'une et l'autre sont présentées comme des activités de groupe qui prennent la forme du dialogue ou de la discussion entre des compagnons⁴⁶³, ce qui les distingue très précisément l'une et l'autre du discours purement rhétorique de l'orateur, qui est un discours long et continu prononcé devant un public plus large en ne laissant aucune place au dialogue ou à l'échange d'idées. Cela corrobore en quelque sorte la thèse de Delatte que nous avons évoquée plus tôt et qui soutient que, en substituant διαλεκτικός à λεκτικός dans le programme d'éducation socratique, Xénophon semble vouloir dissocier Socrate des sophistes et rhéteurs, en distinguant la dialectique socratique de l'art oratoire.

Mais alors, dans la mesure où le pouvoir de persuasion accordé par la rhétorique semble beaucoup plus utile au dirigeant politique que la dialectique socratique telle que décrite en

⁴⁶¹ *Mém.* IV 5, 7 : « – Et crois-tu qu'il y ait un plus grand obstacle que l'absence de maîtrise de soi au soin des choses dont il convient de s'occuper ? – Non, je ne crois pas, répondit-il. – Et crois-tu qu'il y ait pour l'homme un plus grand mal que ce qui lui fait préférer les choses nuisibles aux choses utiles, le convaincre de s'occuper des premières et de négliger les secondes, et le contraindre à faire le contraire de ce que font les hommes modérés ? ».

⁴⁶² Cf. *Mém.* I 5, 5 ; III 9, 4 ; IV 5, 6 et IV 5, 11.

⁴⁶³ Cf. *Mém.* IV 5, 12 : « Il affirmait aussi que le terme “discuter” (τὸ διαλέγεσθαι) vient de ce que l'on se réunit pour délibérer en commun (ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι) en répartissant les choses selon leurs genres (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα) » ; et IV 6, 1 : « C'est pour cette raison qu'il ne cessait jamais d'examiner en compagnie de ses compagnons ce qu'est chacun des êtres (σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων) ».

IV 5, 11-12 et IV 6, comment expliquer l'emplacement de la dialectique comme couronnement de ce programme de formation dispensé à Euthydème qui, rappelons-le, est de nature principalement politique⁴⁶⁴ ? Xénophon n'articule aucune explication précise pour rendre compte de l'utilité politique de la dialectique⁴⁶⁵, mais il est néanmoins clair qu'il considère celle-ci comme une compétence ou une capacité indispensable au dirigeant politique, puisqu'il l'inclut visiblement dans le programme de formation politique dispensé à Euthydème⁴⁶⁶. Il nous paraît par ailleurs significatif que tous les exemples que Xénophon évoque pour illustrer l'opération définitionnelle de la dialectique en IV 6 sont des notions d'ordre éthique et politique, et que l'on retrouve même une description des régimes politiques et de ce qui constitue un bon citoyen. L'utilité politique du volet définitionnel de la dialectique découle donc du fait qu'elle permet de définir et de connaître la valeur des biens et des maux ainsi que des notions d'ordre moral dont la connaissance est nécessaire au dirigeant politique⁴⁶⁷. Une fois que l'opération définitionnelle a été correctement menée, on peut passer à la fonction plus pratique et à l'objectif final de la dialectique⁴⁶⁸, qui consiste à classer les choses et les actions dans la bonne catégorie morale, afin de choisir et d'agir selon le bien et l'utile tout en écartant le mal et le nuisible. Bien qu'implicite dans le texte, on comprend que l'utilité politique de la dialectique n'est pas d'ordre purement technique, et elle ne relève ni d'une technique de l'argumentation qui s'apparente à la

⁴⁶⁴ Sur la dialectique comme couronnement de l'éducation politique offerte par Socrate, cf. Dorion (2000), p. ccix et Ney (2008), p. 194. Bien que le chapitre IV 6 marque la fin de la formation politique dispensée à Euthydème, l'éducation socratique se poursuit au chapitre IV 7 et concerne l'autarcie qui semble être l'achèvement de la vie philosophique. L'absence d'Euthydème du chapitre IV 7 est une preuve que sa formation à la compétence politique, qui parcourt les chapitres IV 2, IV 3, IV 5 et IV 6 où Euthydème est le seul interlocuteur, est effectivement complétée en IV 6. Cf. Dorion (2011b), p. 47, n. 5 sur le rapport ou la tension entre la vie politique et la vie autarcique, et sur la finalité ultime de l'éducation socratique.

⁴⁶⁵ Pour rendre compte de la substitution entre *διαλεκτικός* et *λεκτικός* et pour expliquer l'utilité politique de la dialectique, Delatte pousse sa thèse encore plus loin et propose une interprétation qui, bien qu'intéressante, repose selon nous sur un argument hasardeux. Delatte renvoie à l'association entre la rhétorique et la dialectique en III 7 pour affirmer que Xénophon, loin de ne pas reconnaître de distinction entre ces deux types de discours, avance au contraire une critique des joutes oratoires en politique, et propose même une réforme des débats politiques sur le modèle des délibérations privées. Autrement dit, l'apparente assimilation des discours devant une foule et des délibérations en privée serait en fait une affirmation normative de Xénophon selon laquelle les débats politiques *devraient* être réglés comme des délibérations privées plutôt que comme des joutes rhétoriques. Voir Delatte (1949), p. 519 : « Il s'agit, selon lui [Xénophon], de délibérer en commun (*κοινῆ βουλευεσθαι* V, 12) pour arriver à un accord, plutôt que de participer aux joutes d'une éloquence trompeuse. Ne déclare-t-il pas ailleurs [*viz.* III 7] que les débats des assemblées politiques devraient être réglés comme les délibérations des sociétés privées, par exemple celles d'un conseil d'administration ? ».

⁴⁶⁶ Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 9.

⁴⁶⁷ Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 10.

⁴⁶⁸ Cf. Gourinat (2008), p. 155.

réfutation, ni d'une technique des discours ressortissant à la rhétorique. Puisque la dialectique est enracinée dans la maîtrise de soi, son utilité est assez générale – avec une composante plus intellectuelle ou théorique qui permet d'examiner et de définir les sujets les plus importants, et une composante surtout pratique qui permet d'agir en conséquence en classant et en choisissant correctement les biens et les maux⁴⁶⁹. Au final, la dialectique permet d'avoir une meilleure compréhension des choses et de développer les dispositions théoriques et pratiques nécessaires pour solutionner n'importe quelle situation problématique en faisant des choix éclairés et orientés vers le bien et l'utile, d'où son intérêt pour le dirigeant politique qui doit veiller à la concorde et à la prospérité de toute la cité⁴⁷⁰.

Cependant, bien que Xénophon présente la dialectique comme étant un élément constitutif et indispensable de la compétence politique, encore ici il insiste surtout sur l'utilité politique de la maîtrise de soi, puisque c'est la maîtrise de soi et non la dialectique qui assure ou qui permet d'acquérir et d'exercer la capacité de commander⁴⁷¹. À la toute fin de IV 5, Xénophon récapitule en posant la maîtrise de soi comme condition non seulement de la dialectique, mais aussi de l'aptitude de commandement :

Il ne faut donc pas ménager ses efforts pour se préparer à la maîtrise de soi et s'y appliquer avec le plus grand zèle (δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἔτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι), parce que c'est elle qui rend les hommes les meilleurs, les plus aptes à commander et les meilleurs dialecticiens (ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους)⁴⁷².

Ce n'est pas la première fois dans les *Mémorables* que la maîtrise de soi est présentée comme condition de la capacité de commander aux autres⁴⁷³, mais l'insistance avec laquelle Xénophon rappelle la primauté de la maîtrise de soi retient particulièrement notre attention ici parce qu'elle révèle à nouveau l'intention apologétique de Xénophon, et plus particulièrement encore sa

⁴⁶⁹ Cf. Natali (2006), p. 19 qui insiste sur la composante pratique de la dialectique.

⁴⁷⁰ Cf. Delatte (1949), p. 519 : « Xénophon se borne à montrer que la classification et la définition des concepts sont éminemment propres à clarifier les idées, à écarter les préjugés et à faciliter la compréhension et la solution de toutes les questions qui divisent les hommes, notamment dans le domaine de la politique ».

⁴⁷¹ Certains commentateurs qui se basent sur une interprétation contentieuse du texte en IV 5, 12 affirment au contraire que c'est précisément la dialectique qui fonde le pouvoir politique (voir par exemple Natali (2006), p. 11-12 ; Gourinat (2008), p. 157). Cf. Dorion (2011b), p. 40, n. 8 qui explique pourquoi cette interprétation du texte qui repose sur une identification erronée du référent du pronom τούτου en IV 5, 12 est intenable.

⁴⁷² *Mém.* IV 5, 12.

⁴⁷³ L'idée suivant laquelle la compétence politique ou l'art de commander aux hommes repose sur la maîtrise de soi comme condition revient à plusieurs reprises dans les *Mémorables*. Voir par exemple I 2, 17-18 ; I 5, 1 ; II 1, 1-7 ; II 1, 17 ; IV 2, 11 ; IV 3, 1. Cf. aussi Dorion (2013), p. 147-152.

défense face à l'accusation de corruption de la jeunesse (I 2) et au reproche adressé à Socrate d'avoir été le mauvais tuteur d'Alcibiade et de Critias (I 2, 12-48)⁴⁷⁴. En IV 3, 1, Xénophon introduit, comme nous l'avons vu, le programme de formation politique que Socrate dispense à Euthydème aux chapitres IV 3, IV 5 et IV 6. Il affirme que, avant d'enseigner la capacité de parler et d'agir, Socrate s'assurait de la rectitude du caractère moral de son disciple, en lui inculquant la modération et la maîtrise de soi, rappelant ainsi I 2, 17-18 où Xénophon affirme que Socrate, par son exemple, enseignait d'abord la modération avant d'enseigner la politique. La formation à la modération se poursuit en IV 3 qui aborde la piété et qui insiste sur le fondement théologique ou religieux de la modération. En IV 5 et IV 6, Xénophon passe plus spécifiquement à la compétence politique, désignée par la capacité d'agir en IV 5 et par l'aptitude de parler en IV 6. Or, on a vu que le chapitre consacré à la capacité d'agir devient rapidement une leçon sur la maîtrise de soi, et que le chapitre consacré à l'aptitude de parler substitue à celle-ci une formation dialectique qui repose ultimement sur la maîtrise de soi. On remarque donc que dans son exécution, le programme de formation à la compétence politique, désignée par l'expression *ικανός λέγειν καὶ πράττειν* et ses variantes, est en fait une formation presque exclusivement consacrée à la maîtrise de soi plutôt qu'à une formation technique en politique. Plutôt que d'insister sur la capacité d'agir et l'habileté de prendre la parole qui seraient constitutives du pouvoir politique, Xénophon insiste davantage sur le présupposé moral de ce pouvoir, c'est-à-dire sur la maîtrise de soi, comme si son objectif était de répondre à nouveau aux accusateurs en faisant la démonstration positive que Socrate enseignait d'abord et toujours la maîtrise de soi avant la politique. Pour ce qui est de l'aspect technique de la politique, nous avons vu que Xénophon l'aborde plus librement au livre III, où Socrate offre justement des conseils à ceux qui aspirent aux fonctions politiques et militaires.

* * *

Pour conclure, il ressort de l'ensemble des occurrences que nous avons examiné que l'expression *ergon-logos* désigne certes la compétence politique et les aptitudes que doit avoir le dirigeant politique. Mais nous avons également constaté, à l'occasion des occurrences en IV 3, 1 ; IV 5 et IV 6 qui font pendant à l'occurrence en I 2, 14-15, que l'usage qu'en fait

⁴⁷⁴ Cf. Delatte (1949), p. 517.

Xénophon est loin d'être banal et commun. En effet, nous avons montré que Xénophon introduit une certaine nuance par la substitution des thèmes et des termes de cette expression, nuance qui est doublement significative. Elle permet d'une part de rattacher de près l'expression ἰκανός λέγειν καὶ πράττειν à la maîtrise de soi, indiquant ainsi qu'il ne suffit pas pour être compétent en politique d'avoir la capacité d'agir et l'habileté de parler, mais qu'il faut aussi et surtout faire preuve de maîtrise de soi, puisque c'est la maîtrise de soi qui assure la rectitude du caractère et qui permet de bien exercer la compétence politique. Cela traduit d'ailleurs la conviction de Xénophon selon laquelle il faut d'abord se gouverner soi-même afin de pouvoir gouverner aux autres. Cette nuance permet d'autre part de rattacher l'expression ἰκανός λέγειν καὶ πράττειν à l'intention apologétique des *Mémoires*. Bien que l'expression ἰκανός λέγειν καὶ πράττειν soit utilisée en IV 3, 1 pour décrire le cursus de l'éducation politique dispensée par Socrate, lorsqu'on arrive aux chapitres consacrés à l'exécution des deux volets de cette formation (IV 5 et IV 6), on retrouve plutôt une leçon sur la maîtrise de soi, démontrant ainsi que Socrate enseignait toujours la maîtrise de soi avant la politique, et réfutant à nouveau un des reproches portés contre lui. Bref, l'expression ἰκανός λέγειν καὶ πράττειν qui désigne la compétence politique se trouve intégrée, chez Xénophon, à la primauté de la maîtrise de soi et à l'intention apologétique qui préside au projet des *Mémoires*.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pouvons conclure que loin d'être une simple expression courante, le thème de la conciliation *ergon-logos* est tout à fait central dans la philosophie socratique de Xénophon. En plus d'être intimement impliquée dans l'intention globale et le projet apologétique des *Mémoires*, qui consiste à mettre en lumière l'utilité de Socrate – par ses actes et ses paroles – pour soi-même, pour ses amis et pour la cité, la conciliation *ergon-logos* est aussi essentielle aux principales thématiques que nous avons considérées, notamment à la conception de la vertu et la démonstration, à cet égard, du caractère exemplaire de Socrate, à la conception de l'amitié, et aux développements concernant les techniques. À la clé d'une telle analyse des nombreuses et variées manifestations de la conciliation *ergon-logos* se trouve une philosophie que l'on pourrait caractériser d'une part comme une philosophie de l'effort (πόνος) et de l'application (ἐπιμέλεια), à mi-chemin entre l'intellectualisme et l'ascétisme, et d'autre part comme une philosophie axée sur l'intégrité (ou l'authenticité).

D'abord, Xénophon souscrit à la thèse de la vertu-science, qui considère la vertu comme étant essentiellement une connaissance morale qu'il faut apprendre. En ce sens, l'éthique socratique de Xénophon est intellectualiste. Mais nous avons montré qu'elle est tout aussi ascétique. D'une part, l'étude nécessaire pour l'acquisition du savoir moral qui sous-tend la vertu est elle-même un exercice intellectuel qui dépend de la maîtrise de soi. Mais, cet apprentissage n'est pas purement théorique, puisqu'il requiert d'abord et avant tout la fréquentation assidue d'un maître qui exemplifie la vertu et qui sert de modèle à imiter. D'autre part, puisque la vertu n'est pas une disposition stable ou permanente, son maintien exige un effort continu. Tout comme un athlète qui néglige de s'entraîner risque de perdre sa bonne condition physique, de même la vertu risque de dépérir si elle n'est pas supportée par l'exercice le plus constant. La vertu est donc une connaissance qui dépend de l'apprentissage, certes, mais aussi de l'exercice, de la fréquentation d'un maître et de la maîtrise de soi la plus parfaite.

Cette conception à la fois intellectualiste et ascétique s'étend également aux domaines techniques dans la mesure où, tout comme la vertu, la compétence technique découle d'une connaissance qu'il faut s'efforcer d'apprendre et de mettre en pratique auprès d'un maître. Et puisque l'apprentissage et l'exercice exigent de l'effort et de l'application, qui à leur tour ne sont possibles que grâce à la maîtrise de soi la plus parfaite, on peut résumer la pensée du Socrate

de Xénophon en affirmant que l'excellence aussi bien morale que technique est le fruit de l'effort.

Ensuite, nous avons vu qu'en posant la conciliation *ergon-logos* comme une condition de l'amitié et de la réussite dans le domaine technique, Xénophon rejette et critique sévèrement l'imposture, aussi bien sur le plan technique que sur le plan moral. En effet, pour se faire de bons amis, il faut d'abord s'appliquer à devenir soi-même un homme de bien, c'est-à-dire en étant à la fois utile et vertueux. Au contraire, se vanter à propos de qualités que l'on ne possède pas est une affaire risquée puisque l'amitié qui se fonde sur des éloges malhonnêtes est inexorablement condamnée à l'échec. De même, la réussite dans le domaine technique découle de la compétence et de l'application. Ainsi, l'imposteur qui se vante de posséder des compétences qu'il ne détient pas s'expose lui-même à la ruine, entraînant dans sa chute les personnes qu'il a abusées. Contre l'imposture, Xénophon préconise l'intégrité morale et technique, c'est-à-dire le fait de se présenter tel que l'on est réellement, sans abuser autrui ni s'abuser soi-même, ce qui se traduit essentiellement par la conciliation *ergon-logos*, par la conformité entre ce que l'on est et ce que l'on prétend être, et éventuellement ce que l'on devrait être. Le principe d'intégrité implique un degré d'humilité qui se manifeste par un effort de toujours devenir meilleur, sans jamais sombrer dans l'arrogance et se croire supérieur que ce que l'on est réellement.

Finalement, la prépondérance du thème de la conciliation *ergon-logos* dans les *Mémorables* accentue l'idée que la philosophie socratique de Xénophon n'est pas seulement une doctrine ou un discours philosophique, mais qu'elle est d'abord et avant tout une manière de vivre qui cherche à concrétiser la pensée philosophique dans le réel, qui cherche à réaliser un certain idéal de la vie bonne. Cet idéal, pour Xénophon, c'est celui qu'incarne au mieux Socrate : une vie basée sur la maîtrise de soi et l'endurance, visant à réduire au maximum les besoins afin d'atteindre autant que se peut l'auto-suffisance ou l'autarcie qui caractérise la perfection divine et qui constitue le bonheur⁴⁷⁵. C'est ce qui ressort d'un entretien entre Socrate et le sophiste

⁴⁷⁵ Cf. *Mém.* I 6, 10 : « [Socrate] Tu sembles croire, Antiphon, que le bonheur consiste dans la mollesse et la dépense (τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφῇ καὶ πολυτέλειαν εἶναι). Pour ma part, je considère que l'absence de besoin est divin et qu'avoir le minimum de besoins est ce qui s'approche le plus du divin (ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου) ; et, comme le divin est parfait, ce qui s'en approche le plus s'approche également de la perfection (καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου) ».

Antiphon, où celui-ci exprime son mépris à l'égard du mode de vie philosophique de Socrate en le caractérisant comme une philosophie du malheur et de la misère. Antiphon critique sa frugalité alimentaire et vestimentaire et son dénuement d'argent, en affirmant que même pas un esclave ne supporterait une telle vie⁴⁷⁶. Socrate lui répond qu'en s'appliquant à endurer tous les efforts, à maîtriser au mieux tous ses besoins, et à chercher constamment à devenir soi-même meilleur et à se faire de bons amis, il mène une vie autarcique et s'approche ainsi du bonheur divin, en plus d'être bien disposé à se rendre utile à ses amis et à la cité⁴⁷⁷.

Lorsque Thoreau décrit dans *Walden* comment il conçoit le philosophe, on a l'impression qu'il décrit en fait le Socrate de Xénophon :

To be a philosopher is not merely to have subtle thoughts, not even to found a school but so to love wisdom as to live according to its dictates, a life of simplicity, independence, magnanimity, and trust. It is to solve some of the problems of life, not only theoretically, but practically⁴⁷⁸.

Une vie de simplicité et d'indépendance, comme celle qu'a menée Socrate en étant plus que personne d'autre maître de soi et autarcique, n'ayant besoin que de peu pour se suffire et être heureux. Une vie de magnanimité, comme celle de Socrate, lui dont la générosité était sans limite, toujours disposé à donner de son « bien » à ses amis et ses concitoyens, c'est-à-dire de ses conseils et de sa sagesse. Enfin, une vie de confiance, comme celle qui découle de la piété et du sentiment de vivre autant que possible à l'image du divin, en s'efforçant d'atteindre l'autarcie au moyen de la maîtrise de soi⁴⁷⁹. Pour Thoreau, tout comme pour le Socrate de Xénophon, la philosophie ne se réduit pas à une activité théorique et intellectuelle, déconnectée de la vie pratique. Elle est au contraire une façon de vivre qui conjugue *logos* et *ergon*.

⁴⁷⁶ Cf. *Mém.* I 6, 2-3.

⁴⁷⁷ Cf. *Mém.* I 6, 4-10.

⁴⁷⁸ Thoreau (1995) [1854]. *Walden; or, Life in the Woods*, New York, Dover Publications, p. 9.

⁴⁷⁹ Sur le sentiment de confiance et de sécurité qui découle de la maîtrise de soi et de l'autarcie, cf. *Mém.* I 3, 5.

BIBLIOGRAPHIE

- DELATTE, A. (1933). *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon. Étude critique*, (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège), Paris, E. Droz, 191p.
- DELATTE, A. (1949). « La formation humaniste selon Xénophon », *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres)*, 35, p. 505-522.
- DORION, L.-A. et BANDINI, M. (2000), *Xénophon : Mémorables, tome I : Introduction générale et Livre I* [introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion ; histoire et établissement du texte par M. Bandini], Paris, Les Belles Lettres, cccxxxii-174p.
- DORION, L.-A. et BANDINI, M. (2011a), *Xénophon : Mémorables, tome II, 1^{re} partie : Livres II-III*, Paris, Les Belles Lettres, xxxiv-420p.
- DORION, L.-A. et BANDINI, M. (2011b), *Xénophon : Mémorables, tome II, 2^e partie : Livres IV*, Paris, Les Belles Lettres, xxvi-348p.
- DORION, L.-A. (2013). *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, xxxii-518p.
- GEORGIU, A. (2014). « Philosophie comme manière de vivre et exercices spirituels », *Ithaque*, 14, p. 67-91.
- GOURINAT, J.-B. (2008). « La dialectique de Socrate selon les *Mémorables* », in M. Narcy et A. Tordesillas (dir.), *Xénophon et Socrate : Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, Vrin, p. 129-159.
- HADOT, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 461p.
- JOHNSON, D. M. (2005). « Xenophon at his most Socratic (*Memorabilia* 4.2) », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, p. 39-73.
- MACDOWELL, D. M. (1990). « The meaning of ἀλαζών », in E. M. Craik (éd.), *Owls to Athens : Essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, p. 287-292.
- MARCHANT, E. C. (2013) [1923]. *Xenophon. Memorabilia & Oeconomicus* [texte et traduction], Cambridge (Ma.), Harvard University Press (Loeb Classical Library, 168).
- MERRITT, H. W. (1985). *'In Word and Deed' : A Contribution to the Understanding of Moral Integrity in Paul* (thèse de doctorat), Emory University, 347p.
- MOORE, C. (2015). « Xenophon's *Memorabilia* 4.2 : owning yourself », in *Socrates and Self-Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 216-235.
- NATALI, C. (2006). « Socrates' dialectic in Xenophon's *Memorabilia* », in L. Judson et V. Karasmanis (éd.), *Remembering Socrates*, Oxford, Oxford University Press, p. 3-19.

- NEY, H.-O. (2008). « Y a-t-il un art de penser ? La *techne* manquante de l'enseignement socratique dans les *Mémoires* de Xénophon », in M. Narcy et A. Tordesillas (dir.), *Xénophon et Socrate : Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, Vrin, p. 181-204.
- PARRY, A. M. (1981). « A brief history of the λόγος/ἔργον distinction », in *Logos and Ergon in Thucydides*, New York, Arno Press, p. 15-62.
- SMITH, J. R. (1903). *Xenophon. Memorabilia*, Boston, Ginn & Company, xix-270p.
- THOREAU, H. D. (1995) [1854]. *Walden; or, Life in the Woods*, New York, Dover Publications, 216p.