

Le Socrate de Xénophon

Première semaine

Remarque préliminaire.

Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en automne 2019 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, le cours qui a été bel et bien donné et qui intégrait les questions et objections des étudiants, et le cours qui a été repensé à froid. En conséquence, ceux qui ont assisté au cours trouveront des choses qui ont été éliminés lors de la prestation, retrouveront certaines des considérations faites à brûle-pourpoint, mais pas toutes, et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

Premiers mots.

Je ferai quelques remarques d'introduction. Je commencerai donc en reprenant le plan de cours que tous ont sans doute déjà lu. J'y ajouterai quelques remarques qui préciseront ou corrigerons ce qui est écrit et qu'on a sans doute lu avant de choisir de s'inscrire à ce cours.

Puis, je proposerai d'autres remarques qui prépareront à la prochaine rencontre. Celle-ci supposera qu'on a lu les premières pages du livre de Xénophon, soit le premier chapitre du premier livre. Il faut donc avoir lu ce texte pour la prochaine rencontre.

Remarques d'introduction, complétées et corrigées.

Voici donc le texte du plan de cours.

Approches de la pensée ancienne : Le Socrate de Xénophon

Comme le savent certains, en plus du Socrate, agent de l'histoire, qui est né à Athènes en 469 avant Jésus-Christ, il y a eu le Socrate qui s'est fait personnage de l'histoire de la littérature et de la pensée. Ou plutôt il y a des Socrate, et d'abord celui de Platon, celui qui est pour ainsi dire identique, croit-on, avec l'agent de l'histoire, et celui qui a été le plus actif sur le plan philosophique : le maître de Platon a été connu par toute personne éduquée en Occident en raison des dialogues autorisés de la Tradition. Les autres Socrate valent pourtant la peine d'être connus, ne serait-ce que parce qu'une fois connus, ils rendent nécessaire une relecture des œuvres de Platon pour vérifier si les premières impressions, les impressions platoniciennes, étaient aussi simples, solides et sérieuses qu'on l'a cru.

Pour connaître un autre Socrate, celui de Xénophon, les *Mémoires* est un instrument de choix. Ces souvenirs, c'est le sens du mot qu'on traduit par *mémorables*, seront lus dans l'espoir de comprendre un peu mieux, comme le voulait leur auteur, pourquoi Socrate fut condamné par ses concitoyens, pourquoi cela fut injuste, et comment, en devenant plus *socratique*, on peut devenir un honnête homme, tel que cela s'entendait chez les Anciens. Mais comme le texte est à la fois long et cohérent, il faudra faire cet exercice en parties, et ce premier cours ne peut espérer saisir le

tout de l'argumentation qui fut proposée aux Athéniens et aux Grecs de l'Antiquité. Dans un premier temps, on lira donc la première dizaine de chapitres du livre, laissant la suite pour des efforts subséquents à prévoir. Si l'aventure de ce semestre se révèle fructueuse, on peut compter sur une suite.

On trouvera une édition de la traduction du livre en vente à la librairie Zone de l'Université Laval. Mais on peut trouver des éditions et traductions autres sur Internet.

1. Les approches de la pensée ancienne.

Ce cours fait partie d'une série de cours déjà entamée que j'ai appelée « Approches de la pensée ancienne ». J'ai donc déjà proposé des cours sur l'*Iliade* d'Homère, sur les dramaturges grecs, sur l'historien grec Hérodote, sur des dialogues de Platon (*Hippias mineur*, *Hippias majeur*, *Ménon* [dans le cours « Socrate et les sophistes »] *Lakhès*, *Lysis* [dans le cours « Le Socrate de Platon »], et *Charmide* [dans le cours « Racines de la psychologie »]), sur ce que j'ai appelé « Le mauvais Socrate » (divers dialogues douteux, ou problématiques, de Platon), sur Plutarque, mais aussi, en plus de ces œuvres et auteurs grecs, sur Lucrèce et sur Ovide, des poètes latins. Il y a même un cours qui porte le titre « Socrate en jeu » qui examine le *Banquet* de Platon et le *Banquet* de Xénophon. J'ai fait tout cela, et je continue ce semestre, parce que je trouve qu'il y a beaucoup à apprendre des Anciens, qu'ils soient grecs ou romains, parce que la civilisation occidentale plonge ses racines historiques dans ces textes, mais aussi parce que ce

qu'on appelle la civilisation gréco-romaine me semble posséder une unité de fond qui fait contraste avec la civilisation chrétienne, ou médiévale, et avec la civilisation actuelle, ou moderne ou contemporaine, et enfin, à cause de tout cela, parce que la comparaison entre ses civilisations différentes permet, voire oblige, de penser les grandes questions humaines et philosophiques à nouveaux frais. Quant à ce dernier point, l'étude des Anciens et de penseurs chrétiens sert donc à mieux connaître cette époque-ci par une sorte de contraste ou comparaison ou remise en question.

En tout cas, pour s'aider dans une éventuelle réflexion semblable, les cours que j'ai déjà donné peuvent servir. Or on trouve tous ses cours sur ma page Internet : lesrepliques.com. On clique ensuite sur l'icône « Cours ». On clique enfin sur un des cours susmentionnés.

Cependant, pour revenir à ce que j'entame aujourd'hui, il n'est pas nécessaire d'avoir suivi ces cours, ou si on les a suivis, de s'en souvenir pour entreprendre les lectures et les réflexions qui viendront. Mais j'avertis par la présente tout un chacun que je continue ici et pendant dix semaines ce qui a été entrepris à plusieurs reprises par le passé. Je n'ai pas changé d'idées, mais je reprends mon exercice pour moi, et devant ce nouveau groupe, à nouveaux frais, ou en partant de zéro, comme on dit, soit cette fois en lisant les textes de Xénophon sur Socrate. Il est inévitable que certaines des idées que j'ai proposées trouvent une nouvelle expression ici. Il est possible que de nouvelles

apparaissent. Je verrai bien, et ceux qui le veulent bien le verront aussi.

Voilà pour le titre du cours.

2. Ce qui est à venir dans les semaines à venir et pourquoi.

Mais les pages de Xénophon sur Socrate sont bien trop importantes du moins dans le sens quantitatif, sont trop nombreuses donc, pour être lues et commentées en dix semaines. Il faut ou bien choisir quelques pages dans l'ensemble ou bien prévoir d'autres rencontres ou d'autres cours. J'ai choisi la seconde solution. Dans le plan de cours, je dis que je lirai la première dizaine de chapitres des *Souvenirs* ; je corrige tout de suite : il me semble qu'il sera possible de lire et de discuter les chapitres des deux premiers livres au complet, soit une vingtaine de chapitres.

Donc j'annonce que si elles me paraissent satisfaisantes, ces dix rencontres seront suivies d'au moins une autre série dans les années à venir : il y aura, si Dieu me prête vie en santé, énergie intellectuelle et enthousiasme pédagogique, un « Xénophon de Socrate II », et peut-être même un « Xénophon de Socrate III », où je terminerai les *Souvenirs* et où j'examinerai d'autres textes socratiques de Xénophon.

Il faudrait quand même que j'explique pourquoi je ne me satisfais pas de choisir quelques chapitres, les plus importants, les plus intéressants et les plus utiles pour

faire un premier cours. La raison me semble importante parce qu'elle touche à ma façon d'aborder Xénophon.

Je suis d'avis que l'auteur des *Souvenirs* est un sage, soit quelqu'un dont je puis apprendre, puisque j'ai déjà appris de lui, et dont chacun peut apprendre. En conséquence, je suis d'avis que s'il a écrit les textes qu'il a créés et qu'il les a faits comme il les a faits, il avait une raison. Or je ne suis pas sûr de savoir quelle est cette raison. Aussi, je crois plus prudent de le suivre à la trace devant les gens qui sont devant moi que de choisir ici et là à la lumière de ma compréhension des choses.

En somme, les chapitres que je lirai font partie d'un tout, et je préfère chercher à les comprendre en tentant de les placer dans ce tout plutôt que de proposer mes morceaux choisis. Cela aura au moins deux avantages : je m'efforcerai de me hisser au niveau de quelqu'un que je crois sage, et certes plus sage que moi ; je lirai chaque morceau avec à l'horizon le tout dont le morceau fait partie : le tout est nécessaire pour vraiment comprendre une partie.

Cette dernière affirmation s'appuie sur une expérience directe et quotidienne : comprendre quelque chose, c'est l'observer, l'examiner sans doute ; mais comprendre quelque chose en vérité, c'est presque toujours le placer dans quelque chose de plus grand. Pour ne donner qu'un exemple, on peut toujours examiner une partie du corps humain, mettons la main, en décrivant chacune des articulations et même

chacune cellules dont la main est faite. Mais on ne comprend pas la main et même les articulations et même les cellules qu'on a décrites que si on a une idée de la main en tant que partie du corps humain et donc en fonction de la fonction (la redondance est voulue) de la main dans la vie humaine.

Il faut ajouter tout de suite que plus on comprend les articulations et les cellules de la main, mieux on comprend la main en tant que tout et le fonctionnement de la main. Pour le dire autrement, pour connaître un tout, il faut bien connaître les parties, mais, je le répète, pour comprendre les parties, il faut bien connaître le tout. Il y a un va-et-vient sans doute infini dans le processus de compréhension de quelque chose. Je l'appelle un va-et-vient, d'autres disent que c'est un cercle vicieux. Que chacun décide pour soi, mais, pour que la décision soit la moins idiote possible, après avoir fait l'expérience du processus.

En tout cas, je lirai les deux premières sections d'un livre de Xénophon, les *Mémorables*, ou les *Souvenirs*, en gardant à l'esprit et en signalant à tout moment que ces sections font partie d'un tout, le livre complet, et même d'un tout plus grand, les écrits xénophontiques sur Socrate, et même un tout plus grand l'œuvre (le mot est au masculin cette fois) de Xénophon.

3. Le Socrate de Xénophon.

L'exercice de réflexion, qui commence aujourd'hui en public, mais que j'ai commencé durant l'été pour préparer ses rencontres-ci, tourne autour d'un

personnage, soit Socrate, qui a eu une influence non seulement sur les philosophes grecs comme Platon et Plutarque, mais encore sur les poètes grecs, et même sur les poètes romains qui ont été formés, c'est eux mêmes qui l'avouent, en grande partie par les auteurs grecs. J'oserais dire que Socrate est pour les Anciens, grecs et latins, presque l'équivalent du Christ ou, mettons, de saint Paul, pour les chrétiens.

Or ce personnage est fascinant, entre autres, parce que même si tant de gens importants se réfèrent à lui, il apparaît sous différentes guises ou versions même chez les Anciens. En somme, il y a eu un Socrate historique, mais il y a eu des nombreuses versions de Socrate. Parmi ces versions, il y a celle de Xénophon, laquelle est moins bien connue que celle de Platon. J'ai l'intention donc de chercher à faire connaître, pendant quelques semaines, la version xénophontique de Socrate.

Mais avant de parler de cette version et des œuvres qui la présentent, je présente tout de suite ce qu'on sait du Socrate historique, soit de ce qu'on sait de lui selon le consensus des historiens. En le faisant, j'ajoute qu'en un sens, le Socrate historique, c'est celui que les hommes et les femmes du troisième millénaire ne peuvent pas connaître : en classe, je veux rencontrer, et faire rencontre le Socrate de Xénophon, après avoir présenté ceux de Platon ou de Plutarque, et je le fais parce que c'est le seul, ou les seuls que je peux connaître et peut-être faire connaître.

En somme, le problème du Socrate historique n'est pas le problème que j'aborde ici. Et même à mon avis, ce Socrate est pour ainsi dire inatteignable. Cela dit, voici quelques informations, les plus solides, qu'on peut trouver sur Socrate.

4. Biographie de Socrate.

Socrate est né en 469 avant Jésus-Christ ; il est mort en 399. Il était un Grec ; pour être plus précis, j'ajoute qu'il était un Athénien, soit un citoyen de la cité la plus importante de son époque, Athènes, qui est aujourd'hui la capitale de la Grèce, mais qui alors était une cité indépendante, comme l'étaient toutes, plus ou moins, les cités grecques d'ailleurs. Elle était cependant le centre d'un immense empire politique, militaire et économique qui allait de la Turquie à l'Italie d'aujourd'hui ; les cités grecques étaient en principe libres et égales, mais comme on dit, il y en avait qui étaient plus libres et plus égales que les autres.

Or Socrate a vécu une vie assez étrange dans cette métropole grecque : il semble n'avoir rien fait, ou peu s'en faut, que se promener dans la ville en parlant avec tout un chacun. En gros, il n'a jamais quitté Athènes, si ce n'est pendant quelques mois durant deux campagnes militaires, où il a joué comme il faut, mais sans gloire, son rôle de soldat ; il n'a jamais eu d'emploi régulier rémunérateur ; il a eu une famille, mais il semble avoir été un père assez peu impliqué dans la vie de sa famille.

Si on parle encore de Socrate, c'est qu'il a eu un effet important sur plusieurs de ses concitoyens, comme le prouve, entre autres, les *Nuées* d'Aristophane.

Ce dernier était un auteur comique qui présentait souvent dans ses pièces les événements et les personnages les plus importants de la ville. Or en plus de parler des, des Nicias et des Alcibiade et des Cléon d'Athènes, soit les chefs politiques les plus importants et les plus influents, il a écrit une pièce qui vise Socrate et qui le critique.

Cette remarque peut servir à introduire le point sans doute le plus important au sujet de Socrate. Il est mort à 70 ans, comme on l'a dit, mais suite à un procès et par la main de la cité d'Athènes, soit de ses concitoyens qui l'ont accusé, l'ont jugé et l'ont fait mettre à mort. En somme, il a été accusé et reconnu coupable d'avoir corrompu la jeunesse ; on l'accusait aussi de ne pas respecter les bases mêmes de la cité, soit les dieux ou la religion, et d'avoir proposé des choses révolutionnaires, ou, comme le disait l'accusation, des nouveaux êtres démoniques. En tout cas, au lieu de faire comme tant d'autres citoyens athéniens qui ont eu maille à partir avec les pouvoirs politiques, Socrate est resté en prison, a pris le poison qu'on lui a servi et est mort à Athènes.

Quand on visite Athènes, comme je l'ai fait cet été, on peut encore visiter un des lieux où on emprisonnait autrefois les citoyens jugés coupables, un lieu qu'on dit être la prison de Socrate. Pour ceux que cela pourrait intéresser, on trouve sur internet un peu d'information

et quelques images. Par exemple, on inscrit dans l'*adresseur* de son fureteur « Découvrir la Grèce » et « Prison de Socrate » pour arriver à une page qui offre l'équivalent de ce qu'on peut voir sur place et quelques mots, pas toujours justes à mon avis... mais bon... Les images sont intéressantes.

Socrate est donc mort en criminel. Mais on pourrait dire qu'il est mort en héros aussi. En tout cas, il est certain qu'il était influent et qu'il l'était parce qu'il séduisait (on pourrait dire corrompait) tout plein d'Athéniens et surtout des jeunes, mais des jeunes qui ont pris de l'âge et sont devenus des vieux, par exemple Alcibiade et Platon. Et parmi ces séduits quelques-uns ont persisté dans leur évaluation, comment dire, favorable du criminel de la cité. Or un d'eux s'appelait Xénophon.

Je voudrais maintenant parler de celui-ci, et je commencerai en rapportant une anecdote au sujet de la première rencontre entre les deux hommes. C'est raconté par Diogène Laërce, une des sources littéraires pour connaître la philosophie grecque, et surtout peut-être la vie des philosophes grecs. La citation que je propose est tirée du livre II, paragraphe 48.

« Xénophon, fils de Gryllus, était Athénien, du dème d'Erchia.... Un jour, dit-on, Socrate, l'ayant rencontré dans une rue étroite [ce devait être près de l'agora, ou le marché, qu'on peut visiter encore aujourd'hui], lui barra le passage avec son bâton et lui demanda où on vendait chacune des marchandises qu'on offrait ; lorsqu'il eut satisfait à ces premières questions, il lui

demanda où on trouvait des hommes honnêtes [l'expression grecque est *anthrôpoi kaloi kai agathoi*, soit des êtres humains beaux et bons, où chacun de ces mots mériteraient un commentaire, et je le ferai en lisant Xénophon] ; Xénophon hésita : “ Suis-moi donc, lui dit-il, je te l'apprendrai. ” Depuis ce temps, il le compta au nombre de ses disciples. Il est le premier qui ait recueilli les entretiens de Socrate et qui les ait offerts aux hommes sous le titre *Mémorables* ; il est aussi le premier des philosophes qui ait écrit une histoire. »

Je trouve cette anecdote délicieuse : on voit la simplicité de la méthode socratique, soit de poser des questions banales qui font réfléchir à ce à quoi on ne pense jamais, ou trop peu ; on le voit séduire quelqu'un ; on découvre le thème fondamental de l'œuvre de Xénophon, soit la vie belle et bonne, la vie honnête, ou honorable ; on devine que pour Xénophon la vie honnête, ou honorable, est pour ainsi dire impossible sans la fréquentation de Socrate. J'ose dire ceci : pour Xénophon, on devient quelqu'un de bien en suivant Socrate, son Socrate, et non le Christ de Matthieu ou Jean ou Luc. Je crois qu'une des choses qu'on découvre à la longue en lisant les Anciens, c'est à quel point le monde grec et le monde de Xénophon est

différent de celui du christianisme ¹. Ce qui pour un Québécois, un boomer, un *Révolution-tranquilliste*, est une découverte importante.

5. Biographie de Xénophon.

Je cherche donc à connaître Socrate, mais à travers ce que Xénophon en a retenu et proposé. Il serait donc utile de connaître au moins un peu l'auteur proposé.

Il est né en 430 avant Jésus-Christ selon certains, voire en 440 selon d'autres ; il est mort vers 355. Si Socrate n'a jamais quitté Athènes, au contraire Xénophon a vécu au moins la moitié de sa vie loin d'Athènes, voire exilé de sa cité native. Un exil semblable n'était pas si rare : les Athéniens avaient le réflexe de chasser certains de leurs citoyens, même les plus importants. Ainsi firent-ils avec Thémistocle et Aristide, les héros de la deuxième guerre médique ; ainsi avec Alcibiade. Pour sa part, Platon quitta Athènes assez jeune sans avoir été exilé sans doute, mais au contraire irrité et déçu par la cité d'Athènes qui venait de mettre à mort son maître ; il a vécu en exil une bonne dizaine d'années. En un sens, Socrate fait exception : il est un grand homme d'Athènes qui n'a jamais quitté Athènes, mais,

1. Dernièrement, on a annoncé qu'on traduit un *magnum opus* du philosophe allemand Habermas, *Encore une histoire de la philosophie*, qui porte sur la rencontre entre la philosophie ancienne et la théologie chrétienne. Je ne puis parler du livre lui-même que je n'ai pas encore lu, mais je peux assurer que le thème du livre est des plus intéressants, voire qu'on ne peut pas être un Occidental conscient et responsable sans aborder la question avec le plus d'énergie et d'honnêteté que possible. Ne pas le faire, et peu le font, c'est vivre moins.

et il y a peut-être là une leçon, il a été mis à mort par sa patrie.

Xénophon était un Athénien d'une famille riche et bien placée. Son statut est quand même moins bon ou élevé que celui de Platon, lequel faisait partie de ce qu'on peut appeler l'aristocratie athénienne. Mais comme Platon, Xénophon appartenait à une autre classe sociale et économique que son maître. Pour le dire de façon comique, il était de Haute-Ville et non de Basse-Ville.

Il n'en reste pas moins qu'il a été disciple de Socrate dès l'adolescence, et il est probable qu'il est resté auprès de son maître encore plus longtemps que Platon : il est possible qu'il ait été à ses côtés pendant presque vingt ans, mais au moins dix ans et plus. Il le quitta quand il a quitté Athènes, cela va de soit, alors que Socrate a refusé de le faire et semble lui avoir déconseillé de le faire. Xénophon quitta Athènes, on le devine, parce qu'il faisait partie de la faction perdante dans le conflit politique qui a suivi la guerre du Péloponnèse et qu'il évitait des représailles politiques par la faction démocratique. En un sens donc, il a pris la décision vitale contraire à celle de son maître. Ce dont il parle d'ailleurs dans son *Anabase*.

Une fois hors d'Athènes, il a connu une vie assez mouvementée ; il a vécu une vie de soldat mercenaire tour à tour en ce qu'on appelle aujourd'hui l'Irak, puis en Turquie, laquelle était alors divisée entre l'empire perse et les Grecs, puis en Grèce continentale. Quand il a été plus âgé, mettons quand il a eu 50 ans, il s'est

retiré, plutôt riche, dans le Péloponnèse, la région que gouvernaient les Spartiates, alors que ceux-ci étaient devenus les chefs du monde grec en remplaçant les Athéniens.

Xénophon s'est marié assez tard, sans doute à la fin de ses aventures militaires. Il a eu au moins deux enfants.

Vers la fin de sa vie, il semble être rentré à Athènes.

Remarques préparatoires aux lectures à faire.

1. Œuvres de Xénophon : remarques générales.

Xénophon est un écrivain moins spectaculaire et moins connu que Platon sans doute ; la première vérité est peut-être la cause de la seconde. Mais il était très admiré durant l'Antiquité. On fait l'éloge de la simplicité et de la pureté de son écriture. Mais il faut reconnaître aussi l'ampleur de son œuvre, comme on le faisait à cette époque.

Il est un historien (auteur des *Helléniques*, récit qui, en gros, continue les *Enquêtes* d'Hérodote et la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide) ; il est un mémorialiste ou chroniqueur (auteur de l'*Anabase*, qui raconte ses aventures lors de la retraite des 10 000 soldats grecs qui s'étaient perdus dans l'empire perse) ; il est un portraitiste ou un apologiste ou un biographe (auteur de l'*Agésilas*, un général spartiate au côté duquel il a fait de nombreuses campagnes) ; il est penseur politique (auteur de la *Cyropédie*, qui décrit une utopie politique, celle d'une royauté idéale) ; il est auteur de plusieurs traités techniques (par exemple, la

Cynégétique, un traité de chasse) ; il a aussi écrit des dialogues philosophiques (auteur de l'*Hiéron*, où un sage Simonide amène un tyran, Hiéron de Syracuse, à mieux comprendre comment il devrait régner). Mais en ce qui a trait au thème de ce cours, il est l'auteur qui a le plus écrit au sujet de Socrate, exception faite de Platon.

Ce qui est remarquable en ce qui a trait à ce qu'il a écrit sur Socrate, c'est qu'à première vue, il propose un témoignage bien différent de celui de Platon. Quand on veut connaître Socrate en profondeur et comme il faut, ou tout simplement quand on lit les textes socratiques de l'un et de l'autre, on ne peut pas ne pas noter les différences entre les deux principaux témoins, qui l'un et l'autre disent pourtant que Socrate était un grand homme, voire le plus grand homme qu'ils ont connu. Il semble clair qu'ils se connaissaient et connaissaient que l'autre écrivait et qu'ils savaient qu'ils disaient des choses différentes, voire opposées ; il est impossible de dire lequel écrit d'abord et lequel répond à qui.

Il y a au moins deux textes de Xénophon qui ressemblent à des textes de Platon, soit le *Banquet* et l'*Apologie* [qui ressemblent à ou, vice versa, qui sont repris par] ; il y a aussi souvent chez les deux auteurs des allusions à des théories de Socrate qui se ressemblent au moins un peu. Par exemple, les deux montrent Socrate affrontant les sophistes, par exemple Hippias. Par exemple, chez les deux, Socrate suggère que la philosophie est d'abord et avant tout la connaissance de soi, et que cela renvoie à une parole qu'on trouvait sur le temple d'Apollon à Delphes, soit

« Connais-toi toi-même ». Par exemple, il y a la question de la mémoire comme figure du savoir : chez les deux, Socrate suggère que savoir et donc apprendre, c'est se ressouvenir.

Pour illustrer une première fois la différence entre les deux (j'aurai sans doute l'occasion d'y revenir, même si je préférerais m'en tenir à l'œuvre de Xénophon durant l'ensemble de ces rencontres), je m'arrête sur ce dernier point, soit celui du souvenir et de la mémoire.

Selon Platon, pour Socrate, le savoir est le résultat d'une réminiscence, soit d'un rappel de quelque chose connue dans une autre vie, une sorte d'idée générale pure et interchangeable parce que hors du temps, une idée plus vraie et indépendante des faits, une idée qui se trouve dans l'âme, la partie immortelle de l'être humain, et une idée qui se redécouvre pour ainsi dire lorsqu'on fait l'expérience des choses physiques individuelles.

Selon Xénophon, Socrate parlait bel et bien du souvenir en fonction du savoir, mais dans un sens plus ordinaire : pour savoir, il faut acquérir l'expérience des choses individuelles, la retenir et la mettre en ordre ; le souvenir porte sur ce qui se trouve dans le temps et le savoir vient de la connaissance de cas concrets plutôt que de la précéder. Xénophon parle peu d'une âme, siège des idées, qui seraient immortelle et qui serait pour ainsi dire la vraie personne.

Il est clair pour tous ceux qui lisent Platon et Xénophon qu'il y a là une différence qui indique que les deux

s'opposent, et il y a des indications dans les textes de Xénophon qu'il connaît ce que présente Platon, mais qu'il suggère que cela ne peut pas être pris au sérieux. Encore une fois, on pourrait imaginer au contraire que Platon écrit sa version de la théorie de la réminiscence pour corriger ou compléter celle de Xénophon. Je laisse à chacun la décision sur cette question, mais il faut d'abord examiner les faits tout bêtes avant de décider, ou de conclure. L'histoire des commentaires de l'œuvre de Platon en particulier indique que la tâche n'est pas une sinécure.

Deuxième semaine

Ce qui a été fait.

Je commence la rencontre en rappelant ce qui a été proposé la semaine dernière. Je le ferai à chaque semaine. Cela permet, et cela permettra, de rattacher les rencontres entre elles et donc les parties du livre entre elles. Cela donne et donnera aussi l'occasion à l'un ou à l'autre de poser une question qui est née depuis la semaine dernière.

J'ai d'abord relu le plan de cours.

J'y ai ajouté 5 remarques qui complétaient ou corrigeaient ce texte écrit il y a bien des mois et avant que je ne commence à préparer le cours. J'ai parlé d'abord de la place que cette série de rencontres avait dans l'ensemble de cours que j'ai appelé *Approches de la pensée ancienne*.

J'ai indiqué ce qui serait la matière de ces rencontres-ci, soit les deux premiers livres de *Souvenirs* de Xénophon.

J'ai signalé que l'objectif du cours est de mieux connaître le Socrate de Xénophon, qui se distingue du Socrate de Platon, voire s'oppose à lui.

J'ai présenté ce qu'on pourrait appeler la biographie du Socrate historique.

J'ai parlé ensuite de la vie de Xénophon, soit de l'être humain bien réel qui a écrit le livre sur lequel je me pencherai.

En terminant, j'ai abordé une nouvelle série de remarques que j'ai appelé les « Remarques préparatoires à la lecture des écrits socratiques », que je terminerai aujourd'hui.

La première remarque portait sur ce que j'appellerai aujourd'hui le statut de l'écrivain Xénophon. Il avait bonne réputation, meilleure réputation durant l'Antiquité qu'aujourd'hui. À cette époque-ci, on le compare à Platon, et ce à son désavantage : en gros, on le trouve moins pertinent, moins intéressant, et certes assez différent de Platon en ce qui a trait à ce que l'un et l'autre disent de Socrate. J'ai fait un rapide tour de son œuvre pour en signaler l'ampleur et la largeur ; à chacun de juger de sa pertinence, entre autres, à partir de la lecture qui se fera ici. Je suis persuadé que la plupart concluront comme ses lecteurs anciens : Xénophon est un sage, différent de Platon sans aucun doute, mais qui mérite d'être lu et d'être lu avec respect. En tout cas, c'est mon avis. Et comme on dit selon une plaisanterie éculée, je le partage.

Remarque sur les questions en classe.

Je suis pris entre deux exigences : je tiens à faire les deux premiers livres des *Souvenirs*, comme je l'ai dit ; je veux laisser de la place pour des questions, des demandes d'éclaircissements et des commentaires ; je

suis d'avis qu'un cours où les étudiants ne peuvent pas parler est un cours mal fait. En revanche, la première semaine m'a fait la preuve, encore une fois, qu'il faut gérer les interventions des uns et des autres pour atteindre les deux buts en même temps.

J'impose donc une restriction : tout un chacun peut poser une question par rencontre, mais je ne répondrai pas à une deuxième et encore moins à une troisième. Cela permettra à plus de gens d'intervenir sans doute, mais aussi d'avancer tous ensemble dans la lecture de Xénophon, dans l'analyse du personnage de Socrate et enfin dans la réflexion sur les thèmes qui surgiront.

Il serait bon donc qu'on mesure son intervention et qu'on garde sa question unique pour développer un thème plus important. De méchantes langues pourront prétendre que je fais ainsi pour m'assurer le haut du pavé. Ce ne sera pas faux. Par contre, si après quelque temps, je me rends compte que le temps presse moins, je me permettrai de recevoir des questions plus nombreuses.

Ayant fait cette mise en garde, je demande si quelqu'un a des questions à poser sur ce qui a été présenté la semaine dernière.

Remarques préparatoires aux lectures à faire.

2. Œuvres de Xénophon : remarques sur les écrits socratiques.

Je continue donc les remarques préparatoires qui devaient être déjà terminées.

En plus de tout les autres textes qui sont sortis de sa plume, comme on dit, Xénophon est aussi, et de mon point de vue surtout, l'auteur de quatre textes portant sur Socrate en tant qu'éducateur : les *Mémorables de Socrate*, l'*Économique*, soit, comme le veut l'étymologie du mot, un traité sur les règles de l'administration d'un domaine, le *Banquet* et l'*Apologie de Socrate devant ses juges*.

Dans chacun de ses textes, Socrate joue le rôle central. Le premier, le plus long de loin, pourrait être appelé les *Souvenirs de Socrate*, comme je l'ai indiqué la semaine dernière. C'est ce que je ferai à l'avenir, mais je rappelle qu'on dit plutôt comme on le voit sur le couvert de l'édition choisie pour ces rencontres, les *Mémorables*. En tout cas, voilà ce sur quoi je me pencherai durant ces rencontres, ou du moins sur les deux premiers livres, soit dix-sept chapitres et à peu près la moitié de l'œuvre.

Les trois autres écrits, plus courts, paraissent être des compléments de ce texte plus important. Il y a au moins une raison de penser que c'est le cas : dans les trois textes plus courts, on trouve une indication qu'ils font suite à autre chose qui les encadre. Ainsi, le *Banquet* commence par le mot grec *alla* (mais). Semblablement, l'*Apologie* et l'*Économique* commencent par le mot *dé* (*par ailleurs* ou *d'autre part*). Et même, ajouterai-je, l'*Économique* commence tout à fait comme un des chapitres des *Souvenirs*. Ce qui suggère encore plus qu'il complète ce dernier, voire qu'il en fait partie

en quelque sorte. Voilà pour des détails qui je dirais significatifs.

Mais il y a une autre raison, plus substantielle, de présenter ces quatre textes comme un ensemble qui constitue un tout : comme les *Souvenirs*, les trois autres présentent Socrate pour en faire la défense et l'apologie ; ils ont donc une fin commune. Cela est évident en ce qui a trait au texte qui porte le titre *Apologie de Socrate*. Or cette défense/apologie est présentée, dès le début et à plusieurs reprises par la suite, comme le sens même du texte qui porte le titre *Souvenirs* : Xénophon présente ses souvenirs directs (il signale qu'il était présent), ou les informations dont il se souvient (il signale parfois de qui il a tiré son information), pour montrer que Socrate n'était pas coupable des accusations, et au contraire pour montrer comment il faisait du bien, et toutes sortes de biens, à ses concitoyens et amis. De plus, l'*Économique* et le *Banquet* font allusion à quelques reprises à la mauvaise réputation de Socrate et le montrent pour ainsi dire en action en tant qu'éducateur sympathique et efficace. En raison de cela, ces trois textes, indépendants sans doute, appartiennent pourtant à l'atmosphère, ou à l'intention, des *Souvenirs*.

Il y aurait même moyen de *placer* les trois autres textes à l'intérieur de la structure des *Souvenirs*. Ainsi, l'*Économique* se placerait entre II.5 et II.6. On y parle de l'aide que Socrate donne aux gens qui sont proches de lui, et Critobule est le fils de Criton, l'un des amis d'enfance de Socrate (l'un et l'autre font leur apparition dans le livre II des *Souvenirs*). Par ailleurs, le *Banquet*

illustrerait la remarque faite en passant en IV.1, soit que Socrate enseignait non seulement quand il était sérieux, mais même quand il plaisantait. En tout cas, c'est en reprenant cette remarque que commence le *Banquet* : Xénophon veut présenter les hommes *kaloikagathoi*, ou honnêtes ou honorables (et pour lui dans les *Souvenirs*, Socrate est l'exemple même du *kaloskagathos*) ; il veut de plus, écrit-il, présenter les hommes *kaloikagathoi* quand ils divertissaient, soit quand ils n'étaient pas sérieux. Enfin, l'*Apologie de Socrate* reprend les remarques du dernier chapitre des *Souvenirs*, en proposant en plus ce que Socrate aurait dit lors de son procès et comment il a réagi à sa condamnation : il est pour ainsi dire un écho du dernier chapitre des *Souvenirs*, mais un écho qui se prolonge pour faire entendre une dernière fois la voix de Socrate qui répond aux accusations qui sont présentées au début des *Souvenirs*.

3. Comment lire Xénophon et en particulier ses *Souvenirs* : la base.

J'ai dit tantôt que je crois qu'on arrivera à la conclusion, après usage pour ainsi dire, que Xénophon vaut la peine d'être lu avec respect, voire avec sympathie.

En revanche, la lecture efficace d'un auteur classique demande un certain art, ou l'application d'une certaine discipline personnelle. Cela, assez difficile en soi, est encore plus vrai de Xénophon que des autres. Si l'auteur, comme c'est l'hypothèse qui m'anime en proposant ce sujet et ces textes, est un auteur

classique, cela implique qu'il a duré et que des générations d'êtres humains y ont trouvé leur bien. Du coup, cela implique ensuite que l'auteur offre une certaine sagesse et est assez profond. Cela implique enfin qu'il faut le lire avec un peu de sérieux et de rigueur dans l'espoir de se rapprocher de son intelligence qu'on peut supposer plus grande, plus forte, plus subtile que celle du lecteur, soit la mienne. C'est en tout cas l'impression que j'ai en ce qui a trait à moi : toute simple et terre à terre que soit l'écriture de Xénophon, j'ai l'impression d'avoir beaucoup appris de lui et d'avoir encore beaucoup à apprendre. Il est permis de croire pour s'élever jusqu'à lui et tirer plein profit des thèmes qu'il aborde, il faut y mettre du sien et donc suivre quelques règles.

Dans le cas de Xénophon, cela est d'autant plus important à expliquer, soit l'effort à faire pour le lire comme il faut et de manière à en tirer du bien, qu'il y a bien des signes chez lui de ce qu'on pourrait appeler une réserve : on serait tenté de dire qu'il est un auteur qui n'aime pas se faire voir et même qui invite à ne pas trop le prendre au sérieux, ou plutôt à ne pas le prendre pour un maître, ou ce qu'on appelle aujourd'hui un gourou. (D'ailleurs, la seule fois qu'il paraît dans un texte des *Souvenirs* en dialogue avec Socrate, c'est pour se faire disputer par son maître. Dans l'*Anabase*, il ne fait pas tellement meilleure figure quand il se présente soudain en dialogue avec son maître.) Pour le dire d'une autre façon, Xénophon ne parle pas fort, et s'il a un art rhétorique, c'est l'art de la discrétion.

Or cette remarque n'est pas que technique, ou logique, ou herméneutique : la pratique de cet art est liée à sa pensée, le besoin de faire un effort réglé pour le comprendre conduit au cœur même de sa pensée. C'est du moins ce que je propose d'emblée : à chacun de le vérifier par la suite ; je mets cartes sur table, comme on dit. Pour Xénophon, la pensée humaine en général, et même la pensée humaine à son meilleur, est pour ainsi dire naturelle : quand on pense, il ne s'agit pas de se faire divin ou de changer de nature ; il s'agit plutôt d'être humain, et même d'être tout à fait humain ; pour Xénophon, seuls les humains sont raisonnables et pensent, et on ne peut pas être humain sans utiliser sa raison pour penser à ce qu'on fait et ce qu'on dit et ce qui se passe en soi, et aussi ce qu'on ne fait pas, ce qu'on ne dit pas et ce qui ne se passe pas en soi.

Je m'explique un peu. On pourrait croire que sa réserve vient de son humilité ; je crois qu'elle se fonde aussi, et d'abord dans une sorte de hauteur ou fierté : il a des choses à dire, il se croit sage ; mais il ne tient pas à avoir des disciples nombreux, ou des fans, ce qui veut dire des fanatiques, ou à avoir une grande réputation populaire ; il cherche à avoir des amis qui en valent la peine ; or pour cela, parce qu'ils en valent la peine, il suffit de dire les choses en peu de mots et avec des mots tout simples, parce que les gens qui en valent la peine sont des gens intelligents.

Pour le dire bêtement, Xénophon juge son lecteur de façon au moins aussi sévère que ses lecteurs pourraient le juger. Et s'il savait que certains gens aujourd'hui le croit peu intéressant, il répondrait sans

aucun doute qu'il savait qu'il y a bien des gens ennuyeux sur la terre et qu'il n'a jamais eu besoin de leur approbation. Ce qui ne prouve ni qu'il a raison... ni qu'il a tort².

Je propose la confirmation suivante, Dans un autre texte qui s'appelle *L'Art de la chasse* (chapitre 13), Xénophon dit qu'au contraire des intellectuels bien connus de son époque, on les appelait les sophistes, lui Xénophon est irréfutable parce qu'il dit les choses, et il suggère que pour cette raison, il n'a pas besoin de parler de façon sophistiqué, soit comme le faisaient les sophistes ; les gens sensés le comprendront, et les autres ne l'intéressent pas.

2. Marguerite Yourcenar a une façon bien agréable de présenter la chose, soit l'attitude de Xénophon, sinon ses moyens précis. « Ruses de guerre, capitaine ! dit Zénon. Nous vivons là-dedans comme vous autres dans vos sapes et dans vos tranchées. On finit par tirer vanité d'un sous-entendu qui change tout, comme un signe négatif discrètement placé devant une somme ; on s'ingénie à faire çà et là d'un mot plus hardi l'équivalent d'un clin d'œil, du soulèvement de la feuille de vigne ou de la chute du masque aussitôt renoué comme si de rien n'était. Un tri s'opère de la sorte parmi nos lecteurs ; les sots nous croient ; d'autres sots, nous croyant plus sots d'eux, nous quittent ; ceux qui restent se débrouillent dans ce labyrinthe, apprennent à sauter ou à contourner l'obstacle du mensonge. Je serais bien surpris si on ne retrouverait pas jusque dans les textes les plus saints les mêmes subterfuges. Lu ainsi, tout livre devient un grimoire (*L'Œuvre au noir* « La conversation à Innsbruck »). La réponse du capitaine ne manque pas de saveur : « Vous exagérez l'hypocrisie des hommes, dit le capitaine en haussant les épaules. La plupart pensent trop peu pour penser double. » Quoi qu'il en soit, de la théorie de Zénon et de la réaction du capitaine, les deux remarques me semblent bien xénophontiques.

4. Comment lire Xénophon et en particulier ses *Souvenirs* : une image.

En supposant que mes remarques fussent valides, on pourrait demander : quelles règles pourrait-on se donner pour mieux le lire et mieux entendre ce que Xénophon dit, ou écrit, mais avec réserve ? Pour se donner une idée de ce que cela demande, je serai obligé de faire une remarque sexiste, ce dont je m'excuse d'emblée. Je persiste cependant parce que je crois que c'est une bonne façon, voire la meilleure façon, de faire voir ce qu'il faut faire pour être un bon lecteur en général et un bon lecteur de Xénophon en particulier.

Je ne compte pas les fois où je suis sorti d'une soirée suite à laquelle j'ai eu l'impression de n'avoir pas entendu ce qui a été dit. Cela m'arrive parce que, grâce à ma compagne, j'apprends que telle ou telle chose que j'ai retenue n'est pas exacte, n'est pas complète ou doit être nuancée pour être juste. On me dit alors, soit en sortant, que oui, on a dit telle chose, mais que plus tard on a dit autre chose et que les deux affirmations doivent mises ensemble pour être complétées l'une par l'autre. Ou on me dit que oui, on a dit ceci, mais qu'on l'a dit avec tel ton de voix, ou avec un regard inquiet, ou en parlant moins fort ou trop fort, et donc que ce qui est dit doit être amplifiée ou diminuée comme suit. Ou on me dit que telle chose qui a été dite ne peut pas être vraie, parce qu'on sait ceci ou cela par ailleurs. Et je suis obligé de me dire que parfois quand on parle on ne dit pas, ou pas tout à fait, ou avec des voiles, la vérité. Ce qui est pour moi une occasion une autre de

rappeler que le mot grec pour vérité signifie au fond *dévoiler*.

À partir de cette expérience, je suggère qu'il faut lire Xénophon autrement qu'un homme n'écoute (ou en tout cas autrement que je n'écoute trop souvent) et donc en appliquant à la lecture l'attention et l'art qu'une femme applique à la conversation. Voici donc quelques règles que je propose et que je m'efforcerai de respecter.

5. Comment lire Xénophon et en particulier ses *Souvenirs* : des règles.

1. La première règle est la suivante. Il faut tenir compte de plus que ce qui est dit ; il faut tenir compte aussi de qui le dit et quand. Il est possible, par exemple, que ce qu'un personnage dit ne soit pas l'avis de Xénophon, ou, au contraire, que parfois Xénophon disent en toutes lettres que telle ou telle chose rapportée dans son texte est bel et bien son avis. Les deux affirmations ne peuvent pas avoir le même poids, si on veut comprendre Xénophon.

Lire I.2.17.

Je tiens à signaler que le chapitre deux est un dialogue constant entre l'accusateur que cite Xénophon et l'auteur qui signale à temps et à contretemps que c'est lui qui parle et non Socrate, Cela fait contraste avec l'*Apologie de Socrate devant ses juges* : là, Xénophon présente, semble-t-il, ce que Socrate a dit à ses juges et ne parle presque jamais en son propre nom.

Ou encore, il est possible que Xénophon dise une chose à un endroit (ou fait dire à son Socrate une chose) et une autre chose à un autre endroit (au point où Socrate semble se contredire, voire Xénophon contredire son héros). Au fond, non seulement est-ce possible, mais je montrerai des moments où c'est bel et bien le cas, de façon à exiger une analyse des circonstances de l'affirmation pour en évaluer la pertinence.

Quand on le voit se contredire ou contredire son maître, on peut sans doute conclure que Xénophon est une sorte d'idiot ou un auteur qui ne se relit pas, ou un scribouilleur qui entasse des remarques dans le désordre ; mais je crois que ce devrait être là un dernier recours herméneutique et que souvent, quand on s'en donne la peine, on peut trouver une nuance parfois importante quand on note ces différences. Je signale par exemple que dans les *Souvenirs*, Socrate discute deux fois au sujet des dieux (je présenterai cette fois-ci la première d'entre elles (I.4), que la première fois il le fait avec une tête forte qui est un impie, alors que la seconde fois il le fait avec un jeune bien aimable, mais sans doute trop docile ; de plus, la première fois, Xénophon a l'intention de montrer que Socrate n'était pas impie, alors que la seconde, il cherche à montrer comment son héros enseignait comme il faut. Or Socrate ne parle pas de la même façon la première fois et la seconde, ou plutôt il change les choses qu'il dit et surtout sa façon de les dire. Pourquoi ? Est-il sûr que Xénophon qui a écrit les deux textes n'a pas remarqué la différence, ou qu'il joue le rôle d'une enregistreuse

idiote ? N'est-il pas possible que cette différence soit chargée de sens et de sens conscient et assumé ?

2. Cela conduit à une deuxième règle. Il faut tenir compte de l'intention de l'auteur ou de celui qui parle (ou qu'il fait parler), et donc de la situation dans laquelle il se trouve quand il parle ou écrit. Il est possible qu'à cause de ce qu'il veut dire, Xénophon soit obligé de formuler les choses avec une certaine discrétion, discrétion qu'on peut deviner parfois, ou encore qu'il soit obligé de noyer le poisson, comme on dit, pour avouer quelque chose, et ensuite le faire pour ainsi dire disparaître. Si les hommes politiques durant une campagne électorale donnent de nombreux exemples de ce comportement, il est permis de penser que Xénophon le fait de temps en temps.

Je signale par exemple que sur certains sujets, Xénophon multiplie les remarques longues, convenues et un peu ennuyeuses et qu'on est conduit de ne pas entendre quand il dit des choses hors norme, ou qu'il pose une question qui exigerait une réponse qu'il ne donne pas, laquelle réponse pourrait bouleverser ce qu'il dit de fait. À plusieurs reprises et dès le premier chapitre des *Souvenirs*, je vais souligner des aspects non pas cachés, mais moins visibles des remarques de Xénophon, et moins visibles parce qu'elles sont pour ainsi dire perdues dans des affirmations banales, et je vais suggérer que cela est au moins intéressant et peut-être crucial pour comprendre son message final.

3. Enfin, j'indiquerai de temps en temps des faits qui n'apparaissent pas dans le texte, mais dans d'autres,

des faits que les historiens présentent comme certains ou probables, qui sont oubliés ou mis de côté par Xénophon. Je le ferai en me demandant si ces silences, ces oublis ou ces erreurs peuvent être significatives pour mieux entendre ce qui est bel et bien dit ou écrit.

Je signalerai, par exemple, qui était telle ou telle personne qui apparaît dans les conversations qui sont rapportés par Xénophon. Il arrive souvent que ces personnages, et le sujet dont ils parlent, ou les propos qui sont dits alors, sont plus prégnants du fait que ce soit bel et bien tel interlocuteur plutôt qu'un autre qui est représenté. Pour le dire autrement, parfois Xénophon précise à qui Socrate parlait et parfois non. Il me semble au moins possible que la personne précise quand elle est déterminée par Xénophon soit importante pour comprendre ce qui est dit. À titre d'illustration, je proposerai bientôt un exemple frappant dans le chapitre deux du livre I.

En tout cas voici ce que j'annonce et je promets : je signalerai autant que je le puis des passages qui me paraissent exiger une attention particulière en imaginant ce que cette attention et la réflexion qui la complèterait pourrait trouver.

Le titre.

Selon la tradition, chez les traducteurs français du moins, le livre de Xénophon porte le titre les *Mémoires*, comme le propose Louis-André Dorion. Mais on pourrait sans doute traduire, et plus exactement mais de façon moins respectueuse de la

tradition, par *Les Souvenirs de Socrate* ou plutôt *au sujet de Socrate*.

En tout cas, le mot *Mémorables* doit être entendu dans le sens le plus concret possible. Car il s'agit de Socrate, et il s'agit de souvenirs personnels de Xénophon, mais aussi de témoignages recueillis par Xénophon lesquels portent tous sur Socrate ; de plus, il tient à garder vif le souvenir de cet homme, comme il le dit plus d'une fois. Et même il dit à un moment donné pourquoi il le fait ce qu'il fait : Socrate était si puissant qu'il affectait les gens quand il leur parlait, mais même quand on ne faisait que se souvenir de ce qu'il avait dit ou de ce qu'il était. Il faut en conclure, me semble-t-il, que Xénophon cherche, entre autres, à continuer l'effet de l'*action* de Socrate en conservant et en offrant des souvenirs de lui.

Aussi, il est intéressant de noter que cet historien et cet annaliste qu'est Xénophon décide de mettre ensemble des souvenirs qui portent le titre souvenirs, non pas de l'histoire grecque et athénienne, ni de ses aventures, mais d'un homme qu'il a connu, mais un homme de la vie a été peu impressionnante, à première vue. Il est clair aussi que cet homme est présenté comme un homme exceptionnel, et même c'est le seul homme dont Xénophon dit qu'il ait été heureux. Pour ce qui est du bonheur de Socrate, il dit en I.6, en employant pour dire *heureux* un mot qui dit le bonheur des dieux, soit *makarios*, plutôt qu'*éudaimonios*, qui sert pour dire le bonheur humain. Ce détail est peut-être insignifiant... pour un homme ou quelqu'un qui écoute de façon

distracte, mais je crois qu'une femme ou un lecteur attentif tiquerait et se mettrait à réfléchir.

Mais j'aurai l'occasion de réexaminer ce passage pour signaler en quoi consistait le bonheur de Socrate, et peut-être le bonheur tout cours selon Xénophon. Pour ce qui est de l'excellence de Socrate, il y a la toute dernière remarque des *Souvenirs*.

Lire.

Il faudrait corriger cette traduction, ou du moins signaler que le mot *vertu* (*arété* en grec) pourrait se traduire par *excellence*, le mot *bon* (*aristos*) pourrait se traduire par *le meilleur*, et que le mot *heureux* (*éudaimonéstatos*) devrait se traduire par *le plus heureux*. (Et cette fois, le mot dit le bonheur humain, mais à un degré suprême, ce qui revient peut-être au mot *makarios*.)

Mais peu importe ces détails, il est clair que Xénophon conclut en justifiant non seulement l'homme, mais encore son écrit : il a voulu en parler et donc écrire, parce qu'il lui trouve toutes ses qualités, et même qu'il est un homme ordinaire à première vue, mais extraordinaire au fond. Et il ajoute qu'on peut, et même qu'on doit, comparer le portrait qu'il vient d'offrir à partir des faits qu'il a proposés, ce qu'il appelle ses *Souvenirs*, à son expérience à soi et qu'on tire ses propres conclusions. Il va de soi, mais il ne le dit pas, qu'il est d'avis que si on fait cet exercice, on arrivera à la même conclusion que Xénophon. En somme, il

donne son opinion, et selon la même plaisanterie éculée, il la partage.

À cela, j'ajoute tout de suite la fin de l'*Apologie de Socrate* de Xénophon qui dit la même chose d'une autre façon.

Voici ses mots selon ma traduction. « Aussi, quand je réfléchis à la sagesse et à la grandeur d'âme de cet homme, je ne puis m'empêcher d'en rappeler le souvenir, et de joindre à ce souvenir mes éloges. Et s'il existe parmi les hommes épris de l'excellence quelqu'un qui ait vécu avec un homme plus utile que Socrate, je le regarde comme le plus fortuné des hommes. »

Il va de soi, me semble-t-il, mais qu'on y réfléchisse et qu'on conclue, que la dernière phrase de l'*Apologie* est ironique comme l'est la dernière phrase des *Souvenirs*, et que les deux disent la même chose, mais de façon différentes : Xénophon est d'avis qu'on ne peut pas trouver quelqu'un de plus utile que Socrate et de plus sage que lui et plus grand que lui. Il est clair en tout cas, qu'il n'en a jamais trouvé, et que si on peut en trouver, un homme plus utile, plus sage et plus grand, on est encore plus fortuné, plus chanceux que ne l'a été Xénophon.

Je note aussi que Xénophon dit qu'à cause de qui était Socrate, il n'a pas pu l'oublier, n'a pas pu ne pas en parler, lui qui a parlé de Cyrus, d'Agésilaos et de lui-même, et qu'il n'a pas pu s'empêcher de le louer.

La structure du livre.

On peut lire les *Souvenirs* en enfilant l'un après l'autre les quatre livres et les chapitres dont ils sont constitués. Mais il me semble intéressant de noter qu'il y a, avec certaines difficultés et surprises dans l'exercice de découverte, un ordre dans les sujets qui sont abordés. L'existence de cet ordre qui, me semble-t-il, est assez facile à discerner et qui se révèle avoir été respecté par Xénophon, tout cela montre que le texte est bien écrit.

De plus, cela permet de saisir comment un chapitre donné peut avoir un sens du simple fait de sa place dans le texte complet. Pour illustrer ce que je veux dire, je rappelle que Xénophon présente deux conversations sur les dieux et les dieux grecs entre Socrate et un vis-à-vis, mais que les deux textes sont différents en raison de la personne avec qui Socrate discute, mais que cela exige pour ainsi dire qu'on les mette à deux endroits différents du texte : pour commencer avec le deuxième texte, il se trouve dans le livre quatre, soit dans la section des *Souvenirs*, où Xénophon annonce qu'il présentera l'enseignement qu'il proposait à des disciples un peu moins doués. Cela est bien différent du cas, où Socrate s'adresse sur le même sujet à un autre disciple, réfractaire et audacieux.

Mais, l'ordre est utile pour une autre raison, qui est comme le contraire. Une fois qu'on saisit l'ordre au moins en gros, il y a sans aucun doute des chapitres qui sont bizarres, ou qui surprennent, et qui surprennent d'autant plus qu'on les trouve dans telle ou telle partie du livre. Je signale, mais sans expliquer

cette fois un chapitre qui étonne tous les lecteurs, soit le chapitre 4 du livre IV, qui est un des passages de Xénophon qui ressemble le plus à un dialogue platonicien typique : Socrate y affronte un sophiste et le réfute. Il me semble utile de se poser la question de la place de ce chapitre et donc de son sens ; on dirait que Xénophon, par la surprise qu'il cause, oblige, ou du moins invite, son lecteur à réfléchir par deux fois en lisant.

En tout cas, voici en gros l'ordre qui me semble appartenir aux *Souvenirs*, et l'ordre plus précis des deux premiers livres.

Les deux premiers chapitres du livre I servent à examiner les accusations qu'on a portées contre Socrate et à montrer qu'elles ne pouvaient pas tenir contre les faits. En somme, Xénophon fait une apologie de Socrate en tenant compte de ce qui a été dit contre lui.

Puis, dans les chapitres qui suivent (et cela va jusqu'à premier chapitre du deuxième livre), Xénophon revient sur ses accusations en parlant de l'attitude religieuse de Socrate et de ses paroles et de son comportement face aux plaisirs. On pourrait croire qu'il y a pure et simple répétition, mais je suis d'avis que Xénophon passe d'une apologie défense à une apologie promotion : il était ni impie ni corrupteur ; il était pieux et modéré, non seulement en action, mais en parole.

Puis, dans le deuxième livre, pendant deux chapitres (II.2-II.3), Xénophon présente le comportement et les

paroles de Socrate en ce qui a trait à la famille. Puis (II.4-10), il montre comment Socrate faisait l'éloge de l'amitié, comment il encourageait les gens à acquérir des amis pour être heureux et comment il traitait ses amis en leur faisant du bien dans la mesure de ses moyens.

Il ne s'agit pas de lire et de réfléchir sur les livres trois et quatre, mais on peut examiner le début de chacun d'eux pour noter qu'ils comportent de nouveaux sujets.

Lire III.1.1, IV.1.1-2, IV.2.1

Le mot *honneurs* (*kala* en grec) pourrait être traduits autrement, soit par *choses admirables*. Je me permets de suggérer que le thème du livre III est les choses admirables politiques (III.1-7) et les choses admirables non-politique, soit intellectuelles et physiques (III.8-14).

L'ensemble du livre IV présente l'enseignement de Socrate, soit son comportement avec ceux qui voulaient acquérir du savoir que ce soit par des livres et par des enseignements et avec ceux qui enseignaient, soit les sophistes. Mais il indique aussi qu'il n'enseignait pas de la même façon à tous ceux qui le fréquentaient. Cela va de IV.1-7.

Il reste un dernier chapitre, qui porte sur le comportement de Socrate avant sa condamnation et surtout pourquoi il ne semble pas s'être préparé et donc pourquoi il s'est laissé reconnaître coupable (ce que Xénophon prétend être une injustice), condamner à mort et mettre à mort. En somme, on pourrait lire le

page 39

dernier chapitre comme une sorte de suite du chapitre I.II, mais après une longue digression sur les qualités de Socrate.

Quoi qu'il en soit des livres III et IV, je m'en tiendrai à la lecture et au commentaire des chapitres des deux premiers livres.

Troisième semaine

Ce qui a été fait.

Je commence comme la semaine dernière et comme je le ferai à chaque semaine en revenant sur ce qui a été vu pour avancer ensuite dans les considérations à faire aujourd'hui : il s'agit pour moi de placer ce qui s'en vient dans le tout et donc dans la suite, comment dire, logique de ce qui a été fait.

J'ai signalé que je limiterais les interventions par des questions ou des commentaires pour assurer que la matière essentielle de la rencontre ; cela me semble avoir bien fonctionné. Il y a même eu la possibilité de donner voix à deux reprises à Lynn parce qu'il restait un tout petit peu de temps à la fin de la rencontre. Je signale donc que la règle annoncée s'applique encore, mais que la possibilité d'ouvrir une période de questions plus longue est encore là.

En tout cas, après cette mise au point pratique, j'ai continué mes remarques préparatoires : je l'ai fait en traitant de l'ensemble des textes socratiques de Xénophon et surtout en soulignant qu'ils ont une sorte d'unité d'esprit par-delà leur séparation, mettons, factuelle ou éditoriale. Le texte fondamental est sans aucun doute les *Souvenirs*, mais les autres textes continuent ou amplifient ou complètent l'intention du texte le plus long.

J'ai abordé la question de l'attitude à avoir, à mon sens en tout cas, en lisant les textes socratiques de Xénophon et les *Souvenirs* en particulier. J'ai souligné que Xénophon a écrit des textes qu'on dit classiques, mais qu'il est un auteur qu'on pourrait dire timide ou discret ou retenu. Surtout, j'ai tenté d'expliquer en quoi cette dernière caractéristique est déjà une porte d'entrée qui conduit à sa compréhension de la condition humaine ou de la nature humaine ou à son anthropologie : il écrit d'une certaine façon, de façon retenue, disons, en raison d'une certaine façon de comprendre la vie humaine. Je dirais que Xénophon est à la fois aristocratique et confiant : selon lui, la nature produit des êtres humains qui peuvent comprendre la vérité au sujet des choses, et certains humains qui peuvent comprendre mieux ou plus en raison de leur intelligence ou de leur énergie ou d'une autre raison ; en conséquence, on peut parler ou écrire, mettons sans exagération, et la vérité se transmettra, aux moins à certains. Et cela suffit.

Pour aider à comprendre ce qui est en jeu dans l'exercice de lecture et de réflexion à faire, j'ai rappelé la différence qui a lieu souvent entre la façon d'écouter et d'entendre d'une femme et celle d'un homme, ou plutôt entre quelqu'un qui écoute mal ou sans faire attention et quelqu'un qui écoute pour de vrai et entend tout ce qui est dit. Les verbes *entendre* et *écouter* disent quelque chose de cette différence.

J'ai enfin présenté ce que j'ai appelé des règles de lecture. En gros, je suggérais qu'il faut lire en tenant compte de plus que les mots bel et bien dits et leur

sens, disons, sémantique immédiat, et donc en tenant compte du contexte pour lire en profondeur et apprendre plus et mieux.

J'ai enfin abordé le texte lui-même en examinant le titre et les conclusions de deux textes socratiques : Xénophon cherche à conserver l'image de Socrate, à se souvenir de lui et à en offrir une certaine expérience médiatisée par les mots et donc par son livre parce qu'il croit que son maître a été un homme heureux exemplaire et utile pour ceux qui veulent devenir meilleurs, soit qui veulent devenir des êtres humains complets.

À la toute fin, j'ai brossé un rapide tableau de ce qui me paraît être l'ordre, ou la structure ou l'architecture des *Souvenirs*. En gros, dans les deux premiers livres, Xénophon cherche à faire une double apologie (défensive et, mettons, promotionnelle) de Socrate en abordant certains thèmes dont sa piété, sa modération, son utilité quant à la famille et à l'amitié. Ce sera donc sur ces thèmes qu'il faudrait réfléchir en lisant les récits de Xénophon. J'ajoute cependant – ce que je n'ai pas rendu clair la semaine dernière – que je me tournerai de temps en temps vers d'autres thèmes, complémentaires, abordés dans d'autres textes, voire chez d'autres auteurs.

En relisant le cours donné la semaine dernière, je me suis rendu compte que dans le *feu de l'action*, j'ai sauté ou abrégé quelques remarques préparées ; cela m'attriste un peu, mais je me dis, et je l'annonce ici, que quand les rencontres seront finies, je publierai sur

mon site le cours prévu avec toutes ses remarques dans toute leur ampleur ; on pourra alors lire ces remarques oubliées ou tronquées. Il n'y a rien d'essentiel qui ait été laissée de côté, et il serait mélangé de revenir en arrière et de placer ces remarques. J'avance donc ici et maintenant.

Je tiens à signaler qu'aujourd'hui en particulier, je collerai au texte, et que je citerai beaucoup et ensuite que je commenterai beaucoup, soit surtout dans les deux premiers chapitres. Je le ferai moins dans les chapitres à venir et dans les rencontres à venir, ou du moins je m'arrêterai de nouveau de façon importante seulement à d'autres endroits que je crois plus importants. En somme, aujourd'hui, je ferai les choses avec lenteur, peut-être trop de lenteur, en ce qui a trait à ces deux chapitres qui me permettent de montrer ce que je crois qu'il faut faire, et surtout ce que Xénophon suggère dès le début et qu'il entretient par la suite au moyen de sa rhétorique de la retenue.

Le premier chapitre : la première apologie défense de Xénophon.

L'étonnement original de Xénophon : quelques remarques.

Lire I.I.1, première phrase.

Le mot *étonnement* qu'emploie Xénophon dans la première phrase et qu'il répète cinq fois dans ce premier chapitre est chargé de sens quand on examine un philosophe, que ce soit Socrate, ou Xénophon, si on

accepte qu'il est un philosophe, comme il le prétend lui-même (voir *Art de la chasse* 13.6)

Chez Aristote et chez Platon, et par la suite chez plusieurs autres philosophes dits socratiques, on a soutenu que la philosophie a comme cause fondamentale le fait de s'étonner (et il s'agit du mot grec *thaumazéin* bel et bien employé ici) : un philosophe voit le monde et un de ses phénomènes (mettons une éclipse de la lune ou une pomme qui tombe) ; il se rend compte qu'il ne sait pas pourquoi cela arrive ; il réfléchit pour en saisir la cause même si cela ne sert à rien. Comme le dit Aristote, cet étonnement est la cause efficiente ou naturelle de la philosophie, laquelle est un savoir pour ainsi dire inutile ou gratuit, qui satisfait un besoin naturel sans plus.

Xénophon examine donc le cas Socrate et dit dès le début et deux fois plutôt qu'une, qu'il s'étonne : il voit un phénomène, la condamnation à mort de Socrate, et il cherche à comprendre pourquoi cela a eu lieu. Mais Xénophon cherche surtout à expliquer pourquoi cela l'étonne ; il cherche à montrer que Socrate est une personne ordinaire et surtout pas un criminel, mais qu'il a été perçu comme un personnage bizarre et dangereux ; il cherche à montrer qu'on s'est trompé. C'est à mon sens l'enjeu essentiel des textes de Xénophon quand il traite de Socrate. C'est sans aucun doute l'enjeu des deux premiers chapitres.

Mais il y a sans doute un autre enjeu à cette première phrase : Xénophon ne se tourne pas vers le monde naturel et les lois fondamentales de ce monde (il n'en

parle presque pas, mais il en parle un peu) ; il cherche encore moins à comprendre ce qu'il y aurait par-delà le monde naturel (il n'en parle presque pas, mais il en parle un peu) ; il cherche à comprendre le monde humain, et le monde qu'il a eu devant les yeux. Xénophon se présente comme un homme concret et exact. Et il présente son Socrate comme quelqu'un de bien semblable : un homme de bon sens qui s'occupe de choses humaines sans plus.

J'ajoute qu'en faisant cela donc il se présente comme un socratique, soit quelqu'un qui suit la méthode de son maître. Et Platon et Aristote et Xénophon et tous les autres socratiques disent que la méthode de Socrate consiste à se détourner de la philosophie naturelle (examiner les choses naturelles comme le faisaient les pré-socratiques entre autres) pour examiner les choses humaines et débattre à leur sujet (voir Platon, *Phédon* et Aristote, *Métaphysique* I.4) C'est ce que Xénophon annonce devant ses lecteurs dans la première phrase.

J'ajoute un avant-dernier élément : Xénophon se penche sur une chose humaine comme le faisait Socrate, mais il le fait d'une autre façon, disons d'une façon plus simple. Socrate semblait chercher à connaître les choses humaines en général : qu'est-ce qu'une bonne vie ? ou qu'est-ce qu'une vie admirable ? ou qu'est-ce qu'être un humain honnête (*anthrôpos kaloskagathos*) ? Xénophon fait peut-être cela, mais il le fait en examinant un cas. Il ressemble donc plus à un historien ou à un avocat qu'à son maître, du moins tel qu'il apparaît de temps en temps dans le premier livre des *Souvenirs*. Toute la question est de savoir si en se

montrant comme un historien ou un avocat, il est quand même un philosophe. En somme, en défendant Socrate, l'individu, est-il en train d'aborder les questions philosophiques, mais de façon discrète ou indirecte ?

De plus, Xénophon ne fait pas comme Platon, car il ne se cache pas pour ainsi dire derrière Socrate : Platon fait parler Socrate, mais ne dit jamais *je* ; il se fait dramaturge ou romancier. Xénophon ne cesse de dire *je* : il fait parler Socrate et d'autres, mais il reconnaît qu'il le fait et qu'il est l'auteur de ce qu'on lit. On pourrait suggérer que Xénophon cherche à être plus véridique que Platon. Je le dis autrement : si, comme on le prétend, un artiste, comme Platon, cherche à mentir vrai, soit à créer des illusions qu'on appelle des œuvres d'art lesquelles qui permettent de comprendre la vérité, un historien, comme Xénophon, cherche à dire le vrai individuel (ceci est arrivé) pour dire, un peu, le vrai tout court et en direct.

2. L'accusation contre Socrate : quelques remarques.

Pour donner un exemple de l'attitude de Xénophon, je signale la deuxième phrase de son texte.

Lire I.1.1.

L'expression « en ces termes » (*toiadé* en grec) est importante, tout comme le mots accusateurs (*grapsaménoi*) et accusation (*graphê*). Car Xénophon fait référence à une pratique politique athénienne. En

somme, il y avait une façon de faire précise à Athènes à cette époque qui a eu lieu dans le cas de Socrate : un accusateur devait déposer une accusation devant les autorités et ensuite se présenter devant le jury et le juge pour produire une *logos* (un argument) qui prouvait la culpabilité de celui qu'il accusait. Et Xénophon cite l'accusation, tout comme le ferait un historien, en précisant qu'il ne donne pas le texte tout à fait comme il était.

En tout cas, les experts sont d'accord pour dire deux choses : que Xénophon ne cite pas le texte exact, et qu'il le cite presque mot à mot, et surtout beaucoup plus exactement que Platon. Il est presque certain qu'il ne fait que changer un seul mot au texte officiel : *introduit* (*éisphérôn* en grec) et donc « porte à l'intérieur » remplace le mot employé de fait *éisêgoménos*, que je traduirais par « amène ».

Pourquoi cela serait-il important ? Je crois qu'en changeant ce mot Xénophon indique, en le sachant ?, la différence entre son Socrate et celui de Platon. Je le dirais comme ceci : le Socrate de Platon porte en triomphe la raison dans la cité et exigerait à la limite que ses concitoyens fussent tout à fait raisonnables, qu'ils fussent des philosophes ou qu'ils laissassent les philosophes mener tout, alors que le Socrate de Xénophon amène la philosophie dans la cité, mais ne tient pas à ce que la cité soit changée pour accommoder la raison, comment dire, accomplie, et donc la philosophie ; il accepte que la cité ne peut accepter la raison qu'à petite dose, alors que d'autres hommes, comme Socrate, les philosophes en somme,

désirent la raison à haute dose. Je le dis d'une autre façon : le Socrate de Xénophon est plus accommodant que celui de Platon ; il est donc moins éclatant et moins intransigeant. Encore une fois, je joue cartes sur table. À chacun d'examiner le Socrate de Xénophon, quitte à examiner, ou ré-examiner, celui de Platon et de comparer.

3. Socrate homme ordinaire et pourtant différent.

Or cela, cette attitude de fond, affecte, je crois, l'argument de Xénophon pour le défendre. Quand on examine son argument dans le premier chapitre et au fond dans les *Souvenirs*, cela revient à ceci : Socrate était un gars bien ordinaire qui ne faisait pas autre chose que les autres, et surtout qui ne faisait rien qui eût pu mériter qu'on le condamnât à mort. J'appellerais cela l'argument par la banalité : Socrate était un citoyen comme tous les autres et donc ne méritait pas sa mauvaise réputation et sa condamnation.

Lire I.1.3 et I.1.10.

Mais il y a aussi quelques indications, discrètes, que le côté ordinaire de Socrate était doublé d'un côté extraordinaire, ou étrange, ou irritant, et que Xénophon le connaissait et est même prêt à le faire voir. Voici un des endroits où on peut entendre une *note* particulière dans l'argument par la banalité, où on peut saisir quelque chose d'extraordinaire, ou d'extra-ordinaire, chez Socrate.

Lire I.I.4.

J'ajoute pour qu'on entende mieux ce qui suit. Il y a là, malgré ce que suggère Xénophon, quelque chose de tout à fait nouveau dans ce comportement, que son avocat prétend banal.

Voici comment je le dirais. Socrate dit non seulement que les dieux lui parlent à lui (ce qui est déjà surprenant), mais qu'ils le font d'une façon toute nouvelle, soit en lui envoyant un signe, une voix. Or cette voix n'est pas vérifiable ; elle n'est pas physique ; elle n'a rien à faire avec les rites ordinaires de la cité. Pour le dire comme le dirait Méléto (Apologie 20), un de ses accusateurs, ce qu'il fait n'est pas conforme à la *nomos*, à la coutume, à la loi, à ce qui est reçu par le citoyen ordinaire.

Mais on peut ajouter à cette impression, par exemple dans le passage qui suit.

Lire I.I.9

Car Xénophon ajoute que selon Socrate, il y a le savoir qui permet de gérer les choses à partir de l'expérience et de la réflexion, et il y a les résultats qui dépassent le savoir humain. Or sur ce qui est sujet de savoir, on n'a pas besoin des dieux : l'intelligence humaine suffit. Il y a donc deux domaines de savoir, humain et divin, et il ne faut pas les mêler en prétendant être un dieu. Mais cette distinction entre le savoir humain et le savoir divin, d'où vient-elle ? Il semble bien qu'elle vient d'un savoir que Socrate possède et qu'il soit l'expert de la distinction entre les deux domaines, deux domaines

que les autres citoyens mêlent souvent. Et en plus ajoute-t-il, « je reçois l'autre savoir comme un cadeau des dieux, et je le reçois d'une façon inhabituelle ». Tout cela pour dire qu'il y a quand même, malgré la banalité apparente du Socrate de Xénophon, homme pieux comme tout le monde, semble-t-il, quelque chose de *pas catholique*.

4. Socrate contre les sophistes.

Voilà donc pour le Socrate hors norme, ou paradoxal. Mais il n'était pas le seul homme à Athènes qui prétendait être spécial : il y avait les sophistes qui venaient de l'extérieur. Pour beaucoup d'Athéniens, Socrate ressemblaient à ces innovateurs étrangers qui avaient mauvaise réputation. Voici ce que Xénophon dit sur cette question.

Lire I.I.11.

Par rapport aux experts innovateurs, Xénophon tient à ce qu'on sache que, tout en défendant le savoir, Socrate n'était pas comme d'autres gens exceptionnels qui pratiquaient le savoir à Athènes, et même le vendait sur la place publique, et donc qu'il était normal ou ordinaire contre les gens extraordinaires à mauvaise réputation. En somme, Socrate ne pratiquait pas la science de la nature, ou n'utilisait pas la raison pour comprendre le monde dans son ensemble : les contemporains de Socrate et de Xénophon, savaient que ceux qui le faisaient étaient des sophistes, ou encore, un mot que Xénophon n'emploie pas ici, des

philosophes ; en tout cas, plus tard, on les a appelés les philosophes pré-socratiques.

Sans les nommer, à travers son Socrate et sa critique élaborée, Xénophon vise des penseurs comme Parménide (il n'y a qu'un être), Démocrite (il y en a une infinité), Héraclite (tout est en mouvement), Parménide (rien n'est en mouvement), Anaxagore (tout change) et Empédocle (rien ne change au fond)³.

Xénophon explique même pourquoi Socrate ne faisait pas comme les sophistes ou les philosophes : il trouvait que les théories de ces gens étaient trop extrêmes, ou folles. Ce qui suggère que pour Socrate, s'il y avait une théorie du monde qui serait sensée et non folle, ce serait qu'il y aurait un monde fait de parties déterminées, que certaines choses étaient en mouvement et changeaient et que d'autres non, ou encore que dans les choses qui existaient il y avait un aspect qui changeait, mettons les individus ou les corps, mais qu'il y avait un aspect qui ne changeait pas, mettons les structures de base. Je signale que c'est moi qui tire cette conclusion, ou cette implication : Xénophon ne l'a dit pas. Si on la tire avec moi, il faut supposer que Xénophon parle avec retenue. Mais ce n'est pas là l'essentiel.

Surtout, en montrant que Socrate ne pratiquait pas la philosophie pour connaître les choses du monde, ou ne pratiquait pas la raison pour connaître les choses

3. Je suis revenu à la fin de ces rencontres sur la relation éventuelle entre Socrate et les pré-socratiques.

physiques, il suggère qu'il respectait les dieux : ces savoirs mettaient en doute le pouvoir des dieux pour le remplacer par les lois de la nature. Car examiner les choses physiques de cette façon était alors appelé pratiquer les choses divines. (C'est le respect des choses divines ou des dieux sujet de ce chapitre.) Or justement, il y a deux accusations en jeu dans ce chapitre : « ne pas croire aux dieux de la cité » vient avec « croire en des choses nouvelles autres que celle de la cité ». Ces choses autres que celles que respecte la cité pourraient être, et c'est ce que fait sentir Xénophon, la raison, la nature et les savoirs humains. Voici donc la question qu'il faut garder en tête est la suivante : le Socrate de Xénophon, qui ne pratique pas la raison scientifique, qui n'examine pas la nature des choses physiques et qui ne cherche pas à acquérir des savoirs techniques, qui donc n'est pas impie comme les philosophes et les sophistes, est-il pieux comme tout le monde ? Est-il quelqu'un qui pratique la façon de faire des sophistes et des philosophes mais sur les choses ordinaires ? Je crois que la réponse est oui.

Car si on pose cette question qui porte sur l'originalité de Socrate, sur son côté hors norme, ou sa dimension extra-ordinaire, il y a un moment précis où l'originalité de Socrate éclate pour ainsi dire tout à fait. Et cette fois, on voit qu'il y a quelque chose chez lui qui est dérangeant sur le plan pratique, ou politique.

Lire I.I.17-18.

Xénophon répète, deux fois, que le cas de Socrate est étonnant. Et il demande qu'on examine les faits. Tout

de suite après il montre un fait étonnant. Socrate a résisté aux chefs politiques et à la foule. Ce fait, double, est bien connu : il est présenté par Platon, et Xénophon le présente dans son texte historique les *Helléniques*. Voici donc une action de Socrate. Et Xénophon ajoute tout de suite après que Socrate était différent sur le plan des idées aussi, et donc qu'il n'était pas comme tout le monde. C'est parce que Socrate ne pense pas comme tout le monde qu'il n'agit pas comme tout le monde et qu'il a résisté à tout le monde. Voici comment Xénophon le dit.

Lire I.I.19.

Je signale que l'expression « les projets que l'on tait » est la troisième partie d'un trio qui apparaît partout chez Xénophon et donc dans plusieurs autres textes : chez l'humain, il y a les actions, les paroles et les pensées. On peut voir les actions, on peut entendre les paroles, mais il faut deviner les pensées, parce qu'elles sont invisibles et inaudibles. Pis encore, en employant le mot *tait*, Xénophon signale que quelqu'un peut avoir des pensées qu'il cache sous des dehors ordinaires ou derrière des mots que tout le monde comprend.

Je crois qu'il y a là une invitation à réfléchir pour entendre ce qu'on ne peut pas entendre et voir ce qu'on ne peut pas voir, ou entendre et voir par-delà ce qui semble se montrer. Grâce aux *Souvenirs* de Xénophon, le lecteur peut voir les actes et entendre les paroles de Socrate ; Xénophon y livre les uns et les autres ; mais il sera discret, il ne dira presque jamais ce qui était

pensé. Si on veut le lire comme il faut, il faut faire un effort de réflexion⁴.

5. Le silence de Xénophon et la parole de Platon.

Il y a donc les pensées que l'on tait, ou qu'on a de la difficulté à percevoir par opposition aux gestes et aux paroles qui sont visibles et audibles.

On pourrait dire que Xénophon parle ou plutôt pendant près de 200 pages pour défendre Socrate et pour en faire l'éloge en présentant des faits et des paroles de toutes sortes. On pourrait même l'accuser d'en faire trop : son apologie est longue et détaillée et même contient ce qui paraît des redites (II.3 et II.4) et des informations peu utiles (par exemple quand il présente de longues conversations II.6) ou bien banales (II.I).

Mais il faut ajouter que tout en étant disert, Xénophon est souvent silencieux, soit qu'il ne dit pas tout ce qui se fait ni tout ce qui se dit. Dans le premier chapitre, il y a un passage intéressant qui permet de le comprendre un peu.

Lire I.I.16.

Il faudrait, je crois, signaler quelques éléments de cette traduction, qui font moins paraître la bizarrerie de ce

4. Dans les faits, j'ai peu et très mal touché à ce point lors de la prestation en classe. Je suis donc revenu sur la question la semaine suivante.

texte. J'y insiste dans l'espoir de mieux faire entendre les choses qui me semblent intéressantes.

Le mot *s'entretenait* (*diélégeto* en grec) pourrait et, je crois devrait, se traduire par *dialoguait*. Ensuite, 14 fois Xénophon formule une question, ce qui donnerait « examinant (c'est le mot *skopôn*) « qu'est-ce le pieux ? », « qu'est-ce l'impie ? », « qu'est-ce que l'admirable ? », « qu'est-ce que le méprisable ? », « qu'est-ce que le juste ? », « qu'est-ce que l'injuste ? » et ainsi de suite (le mot grec est *tî*, qui se trouve au début d'une question). Enfin, il signale que Socrate cherchait à connaître ceux qui savaient répondre à ces questions et ceux qui étaient ignorants, pour reconnaître la supériorité des premiers (ils étaient des *kalouskagathous*) et l'infériorité des seconds (ils méritaient d'être reconnus, ou même dénoncés, comme esclaves).

L'important n'est pas le détail, mais de saisir que ce que dit ici Xénophon est conforme à la représentation que Platon fait de Socrate surtout dans les textes qu'on appelle les dialogues de jeunesse, ceux où selon les experts Platon ajoute presque rien à ce que faisait et disait Socrate.

J'exemplifie. Le dialogue de Platon *Euthyphron* porte sur le pieux, et le Socrate qu'on y présente montre que son vis-à-vis ne peut pas répondre à la question qu'il lui pose au sujet de la nature du pieux et au Socrate se moque de lui. Le dialogue de Platon *Hippias majeur* porte sur l'admirable, et Socrate qu'on y présente montre que le sophiste ne peut pas plus répondre à cette question, et encore une fois Socrate se moque de

Hippias. Et la *République*, le dialogue le plus célèbre de Platon, où pendant des centaines de pages on pose la question « qu'est-ce que le juste ? » mais en créant en paroles une cité tout à fait nouvelle, montre dans le premier livre que personne parmi les trois personnes que Socrate questionne ne sait répondre à la question, et où la troisième personne, qui s'appelle Thrasymaque, se met en colère parce qu'il dit que Socrate se moque de lui et de tout le monde. Or dans ce dernier dialogue, Socrate affirme qu'il ne peut pas répondre lui non plus à la question qu'il pose. On pourrait en faire autant de chacune des questions dont Xénophon fait la liste, soit la lier à un dialogue de Platon.

Il y a plus grave encore : ici Xénophon dit que Socrate faisait cela (examinant, poser une question, distinguer ceux qui savent de ceux qui ne savent pas) « tout le temps (le mot grec est *aiéi*, qui est, paraît-il, un mot qu'on associe avec les dieux, lesquels vivent dans l'*aiôn*) », et qu'en faisant cela, il était différent de la plupart des gens, les sages et les supposés sages.

Or Platon dit la même chose dans l'ensemble de ses dialogues, par exemple dans le *Phédon*, qui raconte la dernière journée de Socrate, et où ce dernier dit que discuter et poser des questions et tester les autres, et lui-même, était la seule chose qui l'intéressait et qu'il voulait le faire jusqu'au dernières minutes avant de mourir. Quand quelqu'un lui demande à la toute fin ce qu'il voudrait qu'on fasse avec ses enfants, il répond : « Faites avec eux ce que j'ai fait avec vous : posez leur mes questions, réfléchissez avec eux, dénoncez-les s'ils ne peuvent pas répondre. »

Mais Xénophon ne montre pas Socrate en train de faire ce qu'il dit qu'il faisait « tout le temps » et que Platon présente si bien. Ou plutôt, et pour être tout à fait exact, sur les 200 pages des *Souvenirs* (et des autres textes socratiques de Xénophon) on trouve à peine 10 pages, où Socrate fait ce que Xénophon dit qu'il faisait tout le temps. Mais il y a donc des endroits, comme ici, des endroits rares, où le Socrate de Platon apparaît dans le texte de Xénophon. J'ai fait un rapide décompte : sur 39 chapitres des *Souvenirs*, il y a 4 ou peut-être 5 fois, où l'activité décrite ici apparaît bel et bien ; tout le reste des pages et des chapitres présentent pour ainsi dire un autre Socrate, celui qu'on appelle le Socrate de Xénophon. Selon les mots mêmes de Xénophon, il ne dit pas, ou presque pas, ce que Socrate faisait (et donc disait) tout le temps et que Platon représente beaucoup plus que lui.

On pourrait dire que Xénophon savait ce que faisait Socrate, mais qu'il n'était pas capable de le montrer : pour le dire d'une autre façon, et selon certains experts, Xénophon étaient trop peu intelligent pour comprendre Socrate quand il était vraiment lui-même ou qu'il était trop peu habile à écrire pour le représenter. Pourtant, il y a quand même quelques pages de Xénophon qui prouvent qu'il pouvait le faire, et je vais en montrer un dans quelques minutes. Et cette page-ci prouve qu'il savait que l'essentiel de Socrate, du moins un certain essentiel de Socrate, se trouve dans ce qu'il ne présente presque pas.

Il y a donc une autre solution à ce paradoxe ou cette opposition entre les présentations des deux disciples : Xénophon connaissait bien le Socrate si bien représenté par Platon, et il pouvait le reproduire lui aussi, mais il a choisi de ne pas le faire, ou de le faire un peu, mais pas beaucoup. Une fois qu'on accepte cette possibilité, on peut chercher à comprendre pourquoi l'auteur des *Souvenirs* est aussi discret. Je le dirais comme ceci sous forme de question : pourquoi tient-il à présenter un Socrate ordinaire quand il sait qu'il y a un Socrate extraordinaire ? De plus, quand on accepte cette possibilité, et c'est ce que je fais et que je continuerai de faire, on devient sensible aux indices, et il y en a beaucoup dans le texte de Xénophon, qui montre que son portrait *ordinaire* de Socrate ressemble malgré tout au portrait extraordinaire qu'en propose Platon. Je répète que je ne suis pas à la recherche du Socrate historique en colligeant Xénophon et Platon ; mais je suis en train de tenter de saisir tout ce que Xénophon dit et laisse entendre. Je crois même que cela permet de mieux entendre ce que Platon dit à son tour.

Voici ce que je suggère sur le plan pratique pour la suite de ces rencontres : quand on voit Socrate parler des dieux (comme dans le chapitre I.4), il faudrait se demander quelle question est supposée à cela (je suggère que c'est : qu'est-ce que le pieux ?) et quelle réflexion semble y apparaître comme dans un miroir. Ou encore, quand on le voit traiter avec des généraux et des hommes politiques, comme il le fait dans la première moitié du livre III, il faudrait se demander quelle question est supposée à cela (je suggère que

c'est : qu'est-ce que gouverner les humains ?) et quelle réflexion semble y apparaître comme en creux. Quand on le voit entrer dans une compétition de beauté avec Critobule (cela arrive dans le *Banquet*), il faudrait se demander quelle question est supposée à cette clownerie (je suggère que c'est : qu'est-ce que la beauté ?) et quelle réflexion semble y apparaître sous la forme d'une plaisanterie qui fait rire tout le monde.

Comme je l'ai dit, cette remarque pourrait avoir aussi un effet rétroactif sur les textes de Platon et sur la lecture et la réflexion qu'ils suscitent. Je le dirais comme suit : y a-t-il dans les textes de Platon des indications qu'il y avait en plus du Socrate extraordinaire présenté dans les dialogues, un Socrate ordinaire qui ressemble à celui de Xénophon ? Je suis d'avis que si on se pose la question, on se rend compte qu'il y en a beaucoup, mais qu'elles sont moins visibles, ou qu'elles appartiennent à des textes qui sont moins examinés ou qui sont mis de côté par les experts. Je signale, par exemple, des dialogues comme le *Ménexène*. Ce dialogue est bien étrange : Socrate ne fait rien de plus que d'inventer un discours politique tout à fait ridicule. Si après avoir lu le *Ménexène*, et d'autres dialogues étranges (comme le *Philèbe* peut-être), on en arrive à la même conclusion que moi, soit que Platon aussi parle du Socrate ordinaire, on pourrait se demander pourquoi, au contraire de Xénophon, Platon insiste sur son Socrate, le Socrate extra-ordinaire, alors que Xénophon, au contraire de Platon, insiste sur le Socrate ordinaire ? En tout cas, je crois que je pourrais faire de même, et tirer profit de ces suggestions, avec des dialogues comme le *Cratyle*, ou le *Timée* (des

dialogues on ne peut plus reconnus par les autorités contemporaines), pour ne rien dire de quelques-uns des dialogues suspects, que les autorités mettent de côté parce qu'ils sont trop bizarres (comme le *Minos* ou le *Hipparque* ou le *Clitophon*).

Enfin, et je finis avec tout cela, cette remarque pourrait s'appliquer de la façon suivante : si on lisait le premier chapitre des *Souvenirs* à la lumière de ce que Xénophon dit avoir été l'activité constante de Socrate, on doit le lire à la lumière de question comme les suivantes : quelle est l'idée des dieux de la cité ? quelles seraient les choses nouvelles démoniques qui pourraient s'attaquer aux dieux de la cité ? Si on lit le premier chapitre des *Souvenirs* avec ces deux questions en tête, on pourrait conclure comme suit : la réflexion rationnelle, la recherche de la nature, la discussion libre peuvent nuire à la croyance aux dieux de la cité, or Socrate pratiquait les trois. Xénophon défend Socrate sans aucun doute, mais je trouve qu'il laisse entendre que le cas est plus compliqué qu'il ne le dit à la surface.

Le deuxième chapitre : seconde apologie défense de Xénophon.

Lire I.2.1.

1. La corruption et la modération.

En entreprenant la lecture et le commentaire du deuxième chapitre, la première remarque à faire, la plus évidente, est de noter que Xénophon vise la

dernière accusation, mais que le texte est trois fois plus long que le précédent, alors que le précédent traitait de deux accusations liées ensemble sans doute, les dieux de la cité versus les êtres démoniques nouveaux et différents. En tenant compte de la longueur et de l'ampleur des remarques de Xénophon, il faut croire que cette seconde accusation est la plus importante à ses yeux. Donc corrompre la jeunesse est, du moins selon Xénophon, l'accusation cruciale. On pourrait le dire comme suit : la question des dieux et du respect des dieux est moins importante que la question des humains et de leur éducation, ou au contraire, comme le dit l'accusation, celle de leur corruption.

Il est possible cependant que les deux chapitres soient liés : en attaquant les dieux, ou les croyances de la cité ou les autorités religieuses de la cité, on corrompt les jeunes, ou on les éduque mal. Et voilà ce qui dans la tête de ses accusateurs du moins ce qui faisait qu'il fallait l'accuser des deux, parce que les deux premières introduisent à la troisième et que la troisième illustre les conséquences graves des deux premières.

Je me permets une autre remarque sous forme de question : n'est-il pas possible que comme le chapitre précédent était surplombé par une question philosophique comme « qu'est-ce que la piété ou le respect des dieux de la cité ? », ce chapitre-ci se fait à la lumière de la question « qu'est-ce qu'une bonne éducation ? » Ou « qu'est-ce que la corruption de la jeunesse ? ». Question fort intéressante pour tout professeur, surtout quand il se promène dans ses

machines à éduquer/corrompre que sont les universités et les collèges.

2. La question de la modération I.

La deuxième remarque que je ferai est de noter que Xénophon prend l'accusation dans un sens bien précis. Et en ce sens bien précis, il me semble qu'il a tout à fait raison : Socrate n'est pas coupable.

Corrompre, suggère Xénophon au début du chapitre, c'est satisfaire ses désirs bas ou physiques, et ce sans contrôle ou sans limite, tout en encourageant les autres, ceux qu'on corrompt, à les pratiquer avec soi. Quels sont ces désirs bas ? Le désir de la nourriture, de la boisson, du sexe, d'abord, ensuite, le désir de l'argent qui permet d'acheter ce qu'il faut pour satisfaire les trois premiers. La corruption est au fond une séduction qui amène celui qui est séduit à se laisser aller à des plaisirs bas ou physiques et à le faire de façon excessive. La corruption la plus évidente, celle qui vient tout de suite à l'esprit, est à la corruption sexuelle, et dans le cas de Socrate à Athènes la corruption sexuelle de jeunes hommes. Certes, il y a aussi, mais en second seulement, la soumission aux plaisirs du ventre, du boire et du manger, par opposition aux plaisirs du bas-ventre. Mais enfin, on sait bien que tous ces plaisirs illicites exigent de l'argent plus souvent qu'autrement, surtout quand on est laid et vieux comme Socrate.

La réponse de Xénophon se comprend donc et me convainc tout à fait : Socrate a vécu une vie sans argent

ou presque, sans grands plaisirs de la bouche et dans une retenue sexuelle exemplaire. De plus, il parlait toujours contre les gens qui se laissaient aller à la promiscuité sexuelle, aux abus du boire et du manger et qui était prêt à faire n'importe quoi pour l'argent.

3. La question de la modération II.

Mais, je tiens à ce qu'on saisisse que l'argument de Xénophon ne répond pas à une autre sorte de laisser aller ; il suppose que les seuls plaisirs sont ceux qui sont physiques et ceux qui se paient et s'achètent ou exigent de l'argent. Y a-t-il des désirs plus spirituels et surtout des plaisirs qui ne coûteraient pas grand chose à satisfaire ? Au fond, je signale que l'argumentation de Xénophon ne répond pas à une accusation comme la suivante : Socrate détournait les jeunes d'Athènes en encourageant chez eux la passion du théâtre ou de la musique ou de la peinture, passion qu'il avait lui aussi.

Une fois qu'on pense à cette possibilité la fin l'argumentation de Xénophon devient très intéressante : elle ouvre une porte sur un autre sens du mot *corruption* et un autre type de comportement que l'ivrognerie, la goinfrerie et la lascivité sexuelle et la poursuite de l'argent. J'entends cette ouverture à la fin de la première argumentation de Xénophon.

Lire I.2.8.

Xénophon dit en somme que Socrate s'occupait de la vertu tout le temps, et donc qu'il ne peut pas avoir corrompu les jeunes d'Athènes. Quel est le souci pour

la vertu (*épiméléia tês arêtês*, en grec) qu'on trouve chez Socrate ? Socrate, a dit Xénophon dans le chapitre précédent, passait tout son temps à poser des questions au sujet de la piété, du courage et de la modération. Est-il possible que poser des questions là-dessus, dialoguer avec tout un chacun sur la justice par exemple, puisse fasciner des jeunes et leur donner du plaisir, mais aussi déranger ces mêmes jeunes ? Est-il possible que montrer que beaucoup de gens, et les gens en autorité qui croient savoir ce qui en est, n'en savent rien et ne méritent pas leur statut de chefs et de gens admirables, que montrer cela dérange les jeunes et nuise aux vieux qui sont leurs pères ? (Et cette possibilité Méléto, un des accusateurs de Socrate la fait entendre en toutes lettres, et l'assume en tant qu'accusateur, du moins c'est ce que Xénophon avoue [*Apologie* 20].)

Si on croit que la réponse est oui, la phrase finale de Xénophon est plus que problématique, et même qu'elle oblige à réfléchir sur ce qu'est la corruption et donc ce qu'est l'éducation. Et si l'éducation telle que la pratique Socrate est une corruption dans un second sens du mot...

4. Le sens de l'accusation de l'accusateur.

Mais cette remarque de Xénophon devient encore plus intéressante quand on se rend compte que l'accusateur, tel que cité par Xénophon tout de suite après cette phrase, ne parle jamais des passions sexuelles ou nutritives ou pécuniaires de Socrate. Car

Xénophon fait parler l'accusateur 7 fois, sans jamais mentionner les passions basses de Socrate.

Lire I.2.9, 12, 49, 51, 52, 56 et 58.

L'accumulation de ces passages est impressionnant du fait qu'il est toujours question d'éducation et jamais de désirs physiques : l'accusateur est préoccupé par l'influence de Socrate sur les âmes des jeunes et non sur leurs corps ; il accuse Socrate détourner les jeunes des autorités ordinaires pour les tourner vers son discours. Je serais tenté de la dire comme ceci : selon l'accusateur cité par Xénophon au moins 7 fois, Socrate séduit les jeunes non pas sur le plan physique, mais sur le plan intellectuel, non pas leur corps mais leur esprit ; les jeunes qui suivent Socrate ont du plaisir à être avec lui et le trouve admirable (*kalos*), et ce plaisir est plus grand que le devoir de suivre ce que disent les lois, les pères, les parents, les concitoyens, les poètes autorisés. (Mais alors la défense de Socrate de la première partie du chapitre est à côté de la question telle qu'entendue par l'accusateur...)

Les Grecs avaient un mot pour dire la formation reçue par les enfants : la *paidéia*. Cela donne notre mot *pédagogie* : *paidaogia* (le mot grec qui donne notre mot français dit la conduite (*agogia*) des enfants (*paidia*). Je conclus donc que pour les accusateurs de Socrate tel que Xénophon les présente, les enfants devraient être conduits, ou éduqués, par leurs familles, leurs proches (leurs *familiers*), leurs concitoyens, par les lois et par les poètes (les différents meneurs de l'opinion). La corruption des jeunes dont on accuse Socrate n'a à

faire qu'avec cela, puisque l'accusateur cité ne parle jamais d'autre chose. C'est ici qu'il faut noter que Socrate est accusé de corrompre les jeunes (*tous néous*), ce qui est une autre façon de dire *pais*, ou *tous paidas* au pluriel.

Si pour l'accusateur, Socrate menace ces réseaux d'autorité et donc qu'il déforme les enfants qui sont éduqués par eux, il est probable aussi que Socrate était perçu comme étant surtout dangereux avec les jeunes les plus intelligents, les mieux dotés sur le plan social et financier. Mais alors, je le répète, la première partie de la réfutation des accusations n'a rien à faire avec l'accusation véritable : Xénophon a joué avec les accusations, et sans doute avec son lecteur, ou avec les lecteurs qui ne lisent pas avec attention.

Je reviens à la remarque finale du paragraphe 8 : Socrate n'est pas coupable, à moins que le souci de la vertu (je traduis « l'examen de l'excellence humaine sans se référer aux pères, aux lois et aux autorités ») ne soit une corruption.

5. Le cas Critias.

Pour répondre à l'accusation et aux arguments de l'accusateur, Xénophon utilise bien des arguments, mais il s'arrête le plus sur deux cas : Critias et Alcibiade. Il semble bien, tous les experts sont d'accord, que si Xénophon focalise sur ces deux cas, c'est parce qu'on a dû en parler sinon lors du procès du moins autour du procès. Les deux cas sont intéressants

d'abord parce que ensemble ils couvrent pour ainsi dire les deux parties de l'opinion athénienne.

On parle aujourd'hui du clivage entre la gauche et la droite. Les Athéniens d'alors percevaient un clivage entre, d'une part, les citoyens du parti aristocratique qui sympathisaient avec les Spartiates et voulaient la paix (Critias) durant la guerre du Péloponnèse et, d'autre part, les citoyens du parti démocratique ou populiste qui rêvaient du pouvoir hégémonique d'Athènes et voulaient la guerre du Péloponnèse comme moyen d'arriver à l'hégémonie grecque et même de l'agrandir pour atteindre les autres sociétés (Alcibiade).

Dans le premier cas, celui de Critias, il faut penser aux Trente Tyrans, et donc au régime mis en place par les Spartiates à la fin de la guerre du Péloponnèse, tel que Xénophon le décrit dans les *Helléniques*. Pour le second cas, l'action la plus intéressante est l'invasion de la Sicile et l'attaque contre Syracuse qui a été le projet politique fondamental d'Alcibiade, selon Thucydide. Et donc ces deux partis et leur chef avaient nui tour à tour à Athènes. En somme, Socrate semblait être accusé d'avoir soutenu les deux partis dangereux pour le bien-être politique d'Athènes.

Quand on examine le premier cas, celui de Critias, on note que, selon Xénophon, Socrate a critiqué le régime alors en place et les lois établies par les chefs de l'époque. On a même créé alors une loi spécifique pour le neutraliser, mais en même temps pour l'empêcher d'enseigner. Et surtout il montre que Socrate est habile pour s'en sortir.

Lire I.2.34-35.

Je signale que Critias, qui a été un disciple de Socrate, est plus intelligent que son allié politique un homme colérique. Tout ce passage est comique, sans doute, mais montre à quel point Socrate est habile, et je précise qu'il est habile avec les idées et les mots et que cela le rend dangereux pour un régime politique, ou mettons inquiétant pour un homme politique.

Lire I.2.37.

Ce passage est crucial, à mon sens : Socrate parle de choses qui semblent ordinaires, banales, ou même insignifiantes, mais à travers elles, il parle d'autre chose. Cela est une clé de lecture des *Souvenirs* : Xénophon dit que Socrate posait toujours des questions comme « qu'est-ce que la justice ? », mais il ne le montre presque jamais en train de le faire. Or Critias, je crois, parle au nom d'un autre disciple de Socrate : Xénophon. Le mauvais disciple suggère que si on lit comme il faut les passages de Xénophon, nombreux, où Socrate ne pose pas les questions qu'il posait toujours, on est amené à penser aux réponses à ces questions ; quand Socrate semble parler de choses ordinaires, il parle des choses qui l'intéressent plus que tout, les choses extra-ordinaires ; une conversation socratique au sujet des bœufs est une conversion au sujet de la justice.

Ceci est sûr : je vais faire ainsi, soit je vais continuer de chercher quelle est la question typique de Socrate qui

pourrait trouver son enracinement dans les remarques banales de Socrate. Je l'ai déjà fait deux fois, et je continuerai, comme on le verra sous peu.

6. Le cas Alcibiade.

Et le nouveau cas que je propose est celui qui suit dans le texte de Xénophon, soit Alcibiade. Alcibiade, reconnaît Xénophon, était un disciple de Socrate. Or il raconte une conversation entre Alcibiade et son père adoptif, Périclès. Périclès était l'homme le plus puissant d'Athènes. Si puissant en fait qu'on appelle le cinquième siècle avant Jésus-Christ le siècle de Périclès pour dire l'époque où Athènes a été la plus influente.

Lire I.2.40 et 46.

Quiconque lit cette conversation se rend compte de plusieurs choses : a. Alcibiade dialogue (la tournure « eut l'échange suivant » fait qu'on n'entend pas le mot grec *dialékthênai* soit le même mot qui a été employé pour dire ce que Socrate faisait tout le temps, et le mot employé par Platon pour dire l'activité de Socrate) avec Périclès ; or en dialoguant avec Périclès, Alcibiade pose une question typique de Socrate : qu'est-ce que la loi ? (et c'est présenté sous forme de question qui commence par un *tî*, comme dans le chapitre 1) ; b. ce dialogue ressemble, en plus simple sans aucun doute, à un dialogue socratique de Platon : Alcibiade oblige Périclès à changer de réponse trois fois ; c. Périclès est réfuté, même si on n'emploie pas le mot, et il est acculé à avouer qu'il ne sait pas quoi dire, même s'il ne le dit pas en toutes lettres, et Alcibiade se moque de lui tout

à fait comme Socrate le fait dans plusieurs des dialogues de Platon, soit en ironisant.

Je suggère ceci : Xénophon montre l'influence de Socrate sur Alcibiade en montrant qu'Alcibiade imitait son maître pour se moquer de son père adoptif et de mettre en question le régime politique d'Athènes. J'ajoute que quiconque a lu Thucydide sait bien que le problème du meilleur régime, et les injustices éventuelles d'une démocratie, sont au cœur de l'existence d'Alcibiade.

Ou pour le dire en d'autres mots, si le but de Xénophon est de prouver que Socrate ne corrompait pas les jeunes dans le second sens de cette expression, dans le sens où l'entendait l'accusateur, il fait du très mauvais travail. À moins que ce qu'il veuille faire est de conduire son lecteur à poser la question qui est suggérée en I.2.8 et que je cite de nouveau : « à moins que le souci de la vertu ne soit corruption ».

Quatrième semaine.

Ce qui fut fait.

Comme au début des deux rencontres précédentes, je commence en revenant sur ce qui a été proposé la semaine passée : c'est pour chacun une occasion de se replacer dans la suite des chapitres de Xénophon et des remarques faites pour les sonder. C'est aussi une occasion de poser une question (une seule par personne, je le rappelle) sur quelque thème qui reste obscur ou problématique ou même qui paraît mal abordé.

J'ai examiné le tout premier chapitre des *Souvenirs*, qui porte sur deux des trois accusations portées sur Socrate. J'ai souligné que la tactique apologétique de Xénophon est de suggérer que Socrate est un citoyen athénien plutôt ordinaire, qui ne méritait pas la réputation de bizarrerie et de dangerosité qu'il avait auprès de certains, en particulier en ce qui a trait aux opinions et rites religieux de la cité.

À cette occasion, j'ai cherché à montrer que cette tactique est doublée d'aveux, voire de suggestions, qui indiquent que Socrate était pourtant un être hors norme et donc qu'il ne faisait pas comme les autres, en particulier en ce qui a trait à la religion athénienne.

Le point le plus important était sans doute l'affirmation de Xénophon que Socrate passait tout son temps à

dialoguer avec tout un chacun en examinant des questions précises portant sur le comportement humain par opposition à la nature, et en signalant que bien des gens ne savaient pas grand chose et donc étaient dans les faits des esclaves plutôt que humains respectables. Je soulignais cela pour au moins deux raisons : dans ces livres et surtout dans les *Souvenirs*, Xénophon ne montre presque jamais ce Socrate ; ce Socrate ressemble beaucoup à celui qu'on trouve dans un grand nombre de dialogues de Platon.

J'ai ensuite abordé et presque terminé l'examen du deuxième chapitre. Ce chapitre porte sur l'accusation de corruption de la jeunesse. J'ai souligné deux choses en particulier : le début du chapitre porte sur la corruption dans un sens ordinaire du terme, soit la corruption morale ou l'apologie de la sensualité, voire la séduction sexuelle. Xénophon a beau jeu de prouver que Socrate n'est pas coupable de cette figure de la corruption.

Puis, j'ai montré comment Xénophon reconnaissait que l'accusateur, comme il dit, ne parlait pas de cette sorte de corruption, mais de la corruption intellectuelle ou spirituelle, soit du détournement de l'allégeance intérieure, ou intellectuelle, ou *doxale*, des jeunes aux autorités de la cité. Socrate apparaissait comme un propagateur de paradoxes, ou d'*adoxes* (si on pouvait employer un tel mot). Et là Xénophon réussit bien mal à faire l'apologie de Socrate.

Au contraire, comme je l'ai montré, entre autres en examinant les deux exemples très longs que propose

Xénophon, soit ceux des disciples Critias et Xénophon, Socrate semble avoir été un éducateur de par ce comportement qui est décrit dans le chapitre un, soit d'examiner les questions de philosophie morale ou éthique ou politique, par le dialogue (l'échange de questions et de réponses) qui établissait au moins une chose, soit que les Athéniens et surtout ceux qui se trouvaient au pouvoir ne savaient pas ce qu'ils devraient savoir.

Une reprise.

J'ai signalé la semaine dernière que je me mords les doigts après un cours en prenant conscience de la distance entre ce que je voulais proposer et ce que je préparais par écrit et ce que je proposais de fait en parlant devant la classe et en répondant à des questions. J'ai insisté sur le fait que ce que je laisse échapper ou que je présente mal se retrouvera, et même mieux dit que dans le cours d'un cours, dans la version finale de ces rencontres que je mettrai sur ma page Internet en décembre. Que j'aie laissé tomber des remarques préparées fut sans aucun doute le cas, la semaine passée aussi.

Mais cette fois, il y a eu un oubli qui me paraît trop important. Car ce que j'ai omis est très vrai sur le plan anthropologique, et c'est au cœur de la pensée et de la rhétorique de Xénophon, et même c'est au cœur de l'exercice que je fais ici. J'ai décidé donc d'aller contre ma pratique ordinaire et de corriger en rappelant ce passage omis.

Voici donc le passage.

Lire I.1.19.

Le premier point à noter est que Xénophon est explicite cette fois : Socrate ne pense pas la même chose que tout le monde en ce qui a trait aux dieux : la plupart des gens (*hoi polloi*) pensent que les dieux ne sont pas omniscients.

Je note que l'expression employée ne signifie pas la plupart des gens sans plus ; elle avait dans la bouche de certaines gens, les aristocrates, le sens de « gens qui ne sont pas bien sensés ». C'est un peu la différence entre le mot *peuple* et le mot *populace* ; ou encore entre dire que quelqu'un est un *démocrate* ou un *populiste* : un populiste cherche à se faire élire par la majorité, mais on suggère que la majorité, la populace est bête.

Mais le plus important est de noter que selon Socrate dans le monde humain, et certes dans le monde humain tel que vu par les dieux, ou le monde humain en autant qu'il concerne surtout les dieux, il y a trois dimensions : l'action, la parole et la pensée. Quand on pense à ce que c'est qu'être humain, c'est sans doute des choses comme l'argent ou le nom qu'on a ou la position sociale qu'on détient par la naissance qui apparaît en premier. Mais cela est plutôt extérieur et ce n'est pas soi. Déjà en disant qu'on a un corps, on se rapproche de soi ; on est beau ou laid, jeune ou grand, homme ou femme. Mais au fond, un être humain se comprend et est compris, son moi se voit et est

constitué d'abord par ce qu'il fait, par ce qu'il dit et par ce qui guide l'un et l'autre, soit par sa pensée.

Si on n'est pas convaincu de cette vérité humaine, il y a au moins ceci qui est sûr : cette division en trois se retrouve partout chez Xénophon : l'essentiel de la vie humaine et de chaque être humain, il le dit 20 fois dans ses livres, c'est ce que chacun fait, ce qu'il dit et ce qu'il pense. En voici deux.

Lire IV.2.1. et IV.3.1.

Le mot crucial, le dernier est *mékhanikous*... qu'on pourrait traduire par *ingénieux, rusés* ou « habiles en tours ».

Or, Xénophon est clair aussi sur un autre point, c'est la pensée qui mène tout : si on se trompe sur le plan de la pensée, on fait des gaffes et on dit des bêtises. Inversement, pour Xénophon, si on veut savoir ce que pense quelqu'un, il n'y a qu'un moyen : puisqu'on ne peut pas voir ou entendre la pensée de quelqu'un, il faut voir ce que la personne fait et ce qu'elle dit et deviner, ou découvrir, ce qu'il pense. On examine ces faits, les actions et les mots, et on les collationne sur un certain temps et on les met ensemble : voilà comment on sait ce que pense quelqu'un, parce que la pensée mène les deux autres et les deux autres sont des signes visibles de la première qui est invisible, ou comme on le dit ici qui est tue.

À partir de cela, on doit se rappeler ce que Xénophon a dit au sujet de Socrate : il passait son temps à

examiner qu'est-ce que le pieux, et le juste et l'admirable, soit il cherchait avec d'autres, à comprendre les idées qui mènent l'action et la parole.

Or, je le répète, il y a un mot crucial dans ce trio tel que présenté dans le premier chapitre des *Souvenirs* : *sigé*, ou *silencieux*, voire *caché*. Car la pensée est, comme je l'ai dit, par définition cachée aux sens ; plus grave encore, chacun sait par expérience directe en tant qu'acteur et *énonciateur*, en tant qu'observateur et auditeur, que les êtres humains se cachent et même trompent par les actes et les mots. C'est même ce que suggère ici le Socrate de Xénophon : la différence entre les dieux et les hommes, c'est que les premiers ne peuvent pas être trompés par les hommes, alors que les hommes se trompent tout le temps, soit parce qu'on les trompe ou parce qu'on n'observe pas comme il faut.

Or cela, me semble-t-il est crucial pour bien lire les *Souvenirs*. Xénophon veut faire connaître Socrate, mais Socrate, c'est sa pensée, sa parole et son action. Et de plus, Xénophon ne peut utiliser que les mots pour faire *voir* les actes et même pour faire entendre la parole de Socrate, et il doit supposer que son lecteur soit capable et soit prêt à remonter des mots vers les paroles et les actes, et de ces derniers vers leurs sources. Je signale donc que le problème souligné ici par Xénophon est compliqué du fait qu'il propos un écrit sur les paroles et les actes qui mènent à la pensée. Et il y a tout plein de passages chez Xénophon qui signale le problème de l'écriture comme instrument d'enseignement. Mais je m'arrête là.

Je vais tenter de faire comprendre la tâche qui est la mienne et celle de chacun qui lit les *Souvenirs* de Xénophon par une dernière remarque : il faut devenir aussi sages que les dieux qui sans se tromper, sans se laisser tromper, saisissent la pensée en examinant comme il faut les mots et les actes.

Voilà ce que j'aurais voulu dire au moins un peu la semaine dernière. Voilà ce que je reprends cette semaine, en mettant les choses au clair et même, je l'espère, un peu plus au clair.

7. L'histoire de l'intériorité.

Hier soir, en préparant le cours, je me suis dit que ce passage de Xénophon que j'avais laissé sans commentaire adéquat était une occasion de souligner comment en abordant ce thème celui de l'intériorité humaine, on a l'occasion de proposer une sorte d'histoire des grandes idées de l'Occident. Et j'ai décidé en relisant mes notes ce matin de la proposer. Je fais donc une nouvelle entorse à mon intention initiale, en ajoutant quelques remarques qui n'ont pas de fondement dans le texte de Xénophon, ou bien peu, pour aborder un thème plus large.

La vérité première que tous les êtres humains découvrent tôt est ce que Xénophon indique par sa division en trois : les actes et les paroles d'un humain appartiennent à l'extérieur ou à son corps, alors que sa pensée appartient à son intériorité. Mais cette intériorité peut être conçue de différentes façons, et elle l'a été selon un ordre qu'on peut proposer à partir

d'une sorte d'histoire des idées. C'est ce que je tente de faire maintenant.

Les poètes grecs, comme Homère, étaient d'avis que l'intériorité humaine était une capacité de faire des images, de lier les choses entre elles par la métaphore et par le récit. C'est ce qu'ils appelaient *raconter*, *muthéin*, et dans ce mot, il faut imaginer qu'il s'agit de rendre compte. Cela va presque sans dire, les poètes pensaient qu'ils étaient les plus habiles à produire cette façon de penser et que les humains aimaient d'abord et avant tout des récits et que celui qui *récitait* le mieux formait les humains et dirigeait ce qu'ils faisaient.

Quand les philosophes sont apparus, ils ont continué de focaliser sur l'intériorité, mais ils ont compris l'intériorité comme un *nous* ou une *dianoia*. Ces mots se traduisent par *intelligence*, ou *raison*. Quel que soit le mot, c'était une capacité de représenter comme le faisaient les poètes, mais de représenter les choses les plus générales et de les représenter dans leur rapport au tout (*holos*) ou à l'univers : d'où le mot *katholos* qu'on traduit par *universel*. Encore une fois, les philosophes étaient persuadés qu'au contraire des poètes et de leur *muthéin*, leur *légéin* était la meilleure façon de représenter l'intériorité humaine.

Ce que les philosophes ont proposé a été repris par les chrétiens. Le point essentiel de la vie humaine tenait encore à cette dimension essentielle de l'être humain, soit l'intériorité, mais elle avait changé. L'intériorité était devenu *psukhês*, et donc *âme*, ou *kardia*, et donc cœur, ou *boulê*, et donc volonté, mots qu'on trouve

dans les textes grecs de la Bible. L'important est de voir que pour les juifs et les chrétiens, l'intériorité humaine est d'abord et avant tout la capacité de répondre, de dire oui, ou non, à Dieu, au plan de Dieu. S'il dit oui, l'homme, comme Abraham, ou Jean, ou Paul, s'entend avec Dieu à l'intérieur (c'est le Testament ou le contrat) et cela change sa façon de parler et d'agir. C'est la façon de penser l'intériorité qui a le haut du pavé pendant l'ensemble de ce qu'on appelle le Moyen Âge.

À un moment donné, les Modernes apparaissent, et présentent autrement la vie humaine et surtout l'intériorité humaine comme base d'une activité nouvelle, différente de ce que racontaient les chrétiens. On l'appelle l'*animo*, ou ruse, la *ratio*, ou raison, ou l'*understanding*, ou entendement. Mais surtout cette faculté humaine est capable de saisir le monde, les lois du monde en autant qu'elles sont praticables et ainsi de donner à l'être humain la capacité de réorganiser ledit monde qu'il a devant lui pour en faire ce qu'il veut. L'intériorité est devenue le lieu de la raison instrumentale ou de la pensée calculante, pour employer des expressions qu'on utilise aujourd'hui.

Puis, sont venus les romantiques, qui ont repris tout, mais d'une nouvelle façon encore : pour repenser l'intériorité humaine, dirais-je, ils ont repris l'imagination des poètes grecs et le cœur des chrétiens, mais ces deux facultés ont été fusionnées par eux pour donner la sensibilité, l'affectivité ou le cœur de l'homme sensible. Avec eux, grâce eux, à cause d'eux, l'émotivité est devenue l'essentiel de ce qui fait qu'un humain est humain ; l'être humain doit apprendre à être humain,

et d'abord il doit apprendre qu'il est fait pour être humain par son intériorité nouvelle ; cette intériorité, cette émotivité, est le sujet des écrits, que ce soit des poèmes, des drames ou des romans ; surtout, l'émotivité, saine ou non, est ce qui guide la parole et l'action. C'est soit dit en passant le sujet du livre magnifique de Paul Bénichou, *Les Romantismes français*.

Enfin, mais est-ce la dernière version ?, sont venus ceux qu'on appelle les existentialistes. À partir de Nietzsche, on a parlé de l'intériorité humaine en termes de volonté de puissance, ou de choix, ou de décision. L'être humain est représenté ou plutôt vécu comme un être qui invente depuis le centre tout à fait libre de lui-même, encore et toujours, son intériorité, qui invente donc une façon de voir le monde, de l'interpréter et le dire et donc de vivre en lui. Ce choix est mystérieux, mais il ne peut pas être fondé dans la structure de l'univers, ou dans la nature ou la parole de Dieu ou les lois de l'univers ou la nature originelle ; son fondement est l'intériorité mystérieuse qui le définit à mesure qu'il se choisit.

Il temps de continuer et de finir les remarques sur le deuxième chapitre des *Souvenirs*, soit le chapitre qui porte sur la troisième accusation, et qui propose la seconde apologie défensive de Xénophon. Il s'agit de montrer que Socrate n'est pas un corrupteur de la jeunesse.

8. La critique des philosophes.

Entre les remarques sur la modération de Socrate et les deux exemples de son influence sur des jeunes Athéniens qui ont fait du mal à Athènes, soit Critias et Alcibiade, tous les deux des disciples de Socrate, Xénophon critique les philosophes, ou les prétendus philosophes, soit ceux qui déclarent qu'ils philosophent.

Lire I.II.19.

Traduire le mot grec *phaskontôn* par *se targuent*, comme le fait Louis-André Dorion, me semble un peu fort, mais c'est bien ce que Xénophon suggère : un vrai philosophe ne dirait pas cela. Je traduirait plus tôt par *prétendent*, ou *affirment*, ou *proclament*. Mais au fond, ce n'est qu'une question de tonalité.

Il y a au moins deux choses remarquables dans ce passage. D'abord, ce que Xénophon attribue à des philosophes, ou de prétendus philosophes, se trouve souvent dans la bouche du Socrate de Platon, soit deux thèses énoncées ici : 1. nul ne fait le mal une fois qu'il sait ce qu'est le bien, ou faire le mal est le résultat de l'absence de savoir, et 2. le savoir une fois acquis ne se perd jamais.

La première de ses idées, soit qu'on ne fait jamais le contraire de ce qu'on pense être vrai ou juste, est même selon les experts une des idées cruciales, une des seules doctrines claires et nettes du Socrate de Platon, répétées comme une évidence dans plusieurs dialogues. (Je tiens à dire que si on fait attention, on

entend le Socrate de Xénophon le dire quelques fois, mais pas trop fort, comme toujours.)

Ensuite, quand il s'attaque à ces idées et surtout à la seconde, Xénophon répète plusieurs fois qu'il (il dit *je* au moins 6 fois) n'est pas d'accord avec cette seconde idée. Mais il ne dit jamais que Socrate ne l'a pas pensé, ni dit.

Enfin, j'ajoute un troisième élément, le message de cette argumentation est le suivant : le seul moyen de savoir quelque chose est de faire l'acte de penser pour soi et par soi ; de plus, le seul moyen de continuer de savoir ce qu'on a appris ou su un jour est de répéter le premier acte par lequel on a acquis le savoir ; savoir, ce n'est pas un état, ou quelque chose de statique, que ce soit lors de l'acquisition, ou pour la durée.

Cela est important en soi, mais surtout peut-être pour le lecteur du texte de Xénophon. Je suis d'avis que Xénophon, qui dit *je* six fois en quelques lignes, est en train de dire à son lecteur ce qu'il doit faire pour apprendre et retenir ce qu'il a appris. Je le dirais comme ceci : si on veut savoir ce que Socrate et Xénophon savent, il faut penser en lisant les *Souvenirs* et répéter autant de fois qu'il est nécessaire la lecture et la pensée qui l'accompagne ; rien de moins.

Mais j'ajoute aussi ceci : en écrivant les *Souvenirs*, Xénophon répète ce qu'il a appris de Socrate ; du coup, le livre qu'il écrit lui permet de se rappeler, et donc de savoir de nouveau, et donc ne pas oublier et donc de savoir en vérité, soit de faire durer son savoir. Écrire les

Souvenirs est une sorte d'exercice par lequel Xénophon renouvèle le savoir acquis à côté de Socrate. À cet ajout, il faut ajouter aussi, mais de la part de celui qui en parle : enseigner les *Souvenirs* de Xénophon, c'est faire la même chose que Xénophon, mais d'une autre façon. En somme, et pour finir, en un sens, je fais comme Xénophon fait : cette série de rencontres me permet de me récompenser deux fois : par le salaire, si impressionnant que je suis honteux de le révéler, que je reçois, mais aussi par le savoir que je renouvèle.

La suite du Livre I : utilité de Socrate.

Lire I.3.1.

J'aurais préféré que Louis-André Dorion traduise le *dé* qui se trouve au début de cette phrase : du coup, cela donnerait la phrase suivante : « D'autre part, comment il m'a paru être utile... ». (J'ajoute les mots *dé* et *dê*, qui en est une variante, apparaissent trois fois dans cette première phrase, comme pour accentuer qu'on commence autre chose.) En traduisant comme cela, il serait alors plus facile de saisir qu'on entre dans une nouvelle partie du livre ; comme Louis-André Dorion l'indique dans une note de son autre édition de cette traduction, le début du chapitre 3 introduit à l'ensemble des *Souvenirs*, et même à l'*Économique* et au *Banquet*, qui peuvent être lus comme des compléments des *Souvenirs* : dans les trois textes, c'est l'utilité de Socrate qu'il faut démontrer. Et je le répète à la suite de Dorion que ce nouveau point, ce nouvel argument dure

jusqu'à la fin des *Souvenirs*, comme on le voit dans les passages qui suivent.

Lire IV.1.1 et IV.7.10.

Pour Socrate, indique la dernière citation, un être humain doit chercher à savoir le plus possible pour être utile à lui-même et aux autres ; mais il ajoute comme dans le premier chapitre du livre, que quand ce qu'il veut savoir dépasse ses moyens, il faut qu'il se tourne vers les dieux. Il reste à déterminer comment on se rend compte de son ignorance quand on ne sait pas et comment on se rend compte qu'on ne peut pas savoir et donc qu'on a besoin des dieux, et surtout peut-être quelles sont les sortes de besoins humains et donc quelles sont les sortes d'utilités. Il faut donc se poser les questions socratiques : « qu'est-ce que le savoir ? » et « qu'est-ce que l'ignorance ? » et « qu'est-ce que l'utile ? ». Je les ajoute à la liste donnée par Xénophon parce qu'elles me semblent ressortir de cette page-ci.

Or poser cette dernière question est très important, et Jean l'a mis sur la table à la dernière rencontre. Je tenterai d'y répondre un peu encore une fois, et peut-être mieux : pour Xénophon dans plusieurs autres textes, et pour Socrate dans les *Souvenirs*, être utile est la base de la bonté, de la beauté et de l'honnêteté, ou de l'honorabilité (*kaloskagathia*) humaines. J'en ai déjà parlé lors d'une question : le mot *utile* est une des clés de lecture de Xénophon.

Mais pour comprendre ce qu'il pense et qu'il propose, il faut penser qu'il y a plus que les besoins et les plaisirs physiques, comme il y a plus que la corruption physique ou sexuelle : en conséquence, s'il y a des besoins spirituels ou intellectuels, et je suis sûr que Xénophon pensait qu'il y en avait, il faut se demander si Socrate était utile et comment il était utile par rapport à cette autre dimension de la vie.

Or ici, au début du chapitre trois des *Souvenirs*, Xénophon promet de montrer comment Socrate était utile à ceux avec se trouvait avec lui (*sunontôn*, en grec), disons ses proches, ou ses compagnons, ou ses voisins. Et cette utilité serait de deux sortes, ou s'établirait sur deux moyens : ses actes et ses paroles. Et Xénophon répète ici une version du titre de son livre : il s'agit de présenter ce dont il se souvient, et ce dont on se souvient, ce sont des paroles et des actes. On devine qu'il faut deviner ce que son maître pensait.

Je signale tout de suite que Xénophon montrera surtout les paroles de Socrate : Socrate ne fait presque rien, ou pour le dire d'une autre façon, ses actes sont au fond des paroles. Cela est normal sans doute : il n'avait pas de position sociale élevée, il n'avait presque pas de pouvoir politique, et il n'avait pas d'argent. La parole et la pensée qui est derrière la parole est pour ainsi dire la seule supériorité ou la seule propriété qui soit sienne ; elle est le seul pouvoir dont il peut se servir, et sa seule richesse. Car Socrate, ce sera bientôt tout à fait clair, ne fait presque rien dans le sens ordinaire du terme.

Je redis tout cela comme suit : Platon dit que Socrate est allé à la guerre quelques fois ; Xénophon ne fait même pas cela, et son Socrate est tout à fait inactif ou presque. À moins que je ne me trompe, un des seules fois (il y en a peut-être quatre dans toutes les livres socratiques) que Socrate fait quelque chose dans un texte de Xénophon se trouve à la fin des *Souvenirs*.

Lire IV.2.13.

En somme, cette fois, où on voit le Socrate de Xénophon faire quelque chose, il écrit et il écrit pour mieux discuter d'une question philosophique, soit « qu'est-ce que le juste ? ».

En tout cas, cette nouvelle partie du livre de Xénophon peut sans doute être mieux comprise si on se souvient de quelque chose que j'ai déjà dit, mais je répète, soit qu'il y a deux sens au mot *apologie*. Une apologie sert à défendre quelqu'un qui est accusé d'être mauvais ou méchant ; mais une apologie peut aussi être un éloge : il s'agit alors de faire la promotion de quelque chose ou de quelqu'un en montrant qu'il est bon, ou que c'est admirable.

Pour en finir avec la structure du texte qui est la matière de ces rencontres, j'ajoute que le dernier chapitre des *Souvenirs* revient sur le procès de Socrate et ressemble beaucoup à un dernier texte de Xénophon sur Socrate, soit son *Apologie de Socrate devant ses justes* : il y a là donc un autre thème, un troisième, qui apparaît et à laquelle Xénophon répond de deux façons : pourquoi Socrate ne s'est-il pas défendu

comme il le faut et comme il le pouvait ? À cette occasion, la question du signe apparaît de nouveau. Je serais tenté de dire que le dernier chapitre des *Souvenirs* renvoie au premier.

Mais cette section nouvelle section qui va de I.3 jusqu'à IV.7, soit les neuf dixièmes du livre, est minée par une caractéristique étonnante : le remarquable silence de Xénophon au sujet de l'effet de Socrate sur ceux avec qui il se trouvait.

Pour mieux faire entendre le silence, je me permets de lire le début du chapitre suivant.

Lire I.4.1

En tout cas, dans les *Souvenirs*, et malgré ce qu'il vient d'écrire ici, Xénophon ne dit presque jamais, ni même dans l'*Économique* et le *Banquet*, si les paroles, ou les actes/paroles, de Socrate ont eu un bon effet ; pis encore, il suggère souvent que Socrate n'a pas eu d'effet : Alcibiade n'est pas devenu modéré comme Socrate, par exemple ; tout le monde le savait et Xénophon l'avoue dans les *Souvenirs*. Pourtant, cela lui aurait été assez facile : il aurait pu dire chaque fois, voici ce que Socrate a dit, et voici l'effet que ses paroles ont eu ; il aurait pu choisir des souvenirs où cela est arrivé. Car parfois, mais très peu souvent, il témoigne du résultat et donc de l'utilité et de l'influence bénéfique des discours de Socrate. Ceci est sûr : j'insisterai sur cette dimension du texte. Car je rappelle Socrate a été mis à mort entre autres parce qu'on a prétendu qu'il a corrompu des jeunes, et Xénophon

prétend au contraire qu'il était un grand homme parce qu'il était utile, et même qu'il est l'homme le plus utile que Xénophon ait connu.

À cette difficulté, que Xénophon ne montre presque jamais les bons effets des paroles de Socrate, difficulté qui me semble importante, il y a quand même une réponse plus ou moins satisfaisante : on peut juger de l'effet sur les autres en examinant l'effet des paroles de Socrate sur soi. J'irais jusqu'à dire ceci : la preuve de l'efficacité disons morale de Socrate se trouve dans l'effet que les souvenirs de Xénophon ont sur les lecteurs des *Souvenirs*.

Quatre échos de l'apologie défensive.

Lire I.2.1.

Les deux premiers chapitres du livre I offre la structure de l'apologie défensive : Socrate n'était pas impie envers les dieux de la cité ; Socrate n'était pas corrupteur de la jeunesse. La structure de la suite du livre I imite cette structure : on parle à tout moment de ce que Socrate disait et faisait en ce qui a trait aux dieux et aux plaisirs. Et ici il recommence donc en parlant des dieux et de la piété de Socrate.

Je signale quand même que le problème des deux premiers chapitres revient dans ces autres chapitres : Xénophon ne parle pas ou pas beaucoup de ce que les accusateurs et sans doute les juges de Socrate avait en tête quand ils ont condamné Socrate : pour le dire de

façon dramatique et un peu comique, ils reconnaîtraient sans problème que Socrate n'était pas un athée agressif, ni un manique sexuel, mais ils ajouteraient que ce n'est pas la question en jeu dans le procès qu'ils ont mis en marche et bel et bien gagné.

Je tiendrai donc compte de cette structure en examinant les chapitres qui viennent.

1. Encore la piété.

Le premier quart du chapitre 3 porte donc sur les actions et les opinions de Socrate quant aux dieux. (Encore une fois, la question théologique est présentée comme moins importante que la question morale.) En gros, Xénophon répète encore une fois que Socrate respectait les dieux et les pratiques communes ; c'est sa défense, déjà reconnue, par la normalité ou la banalité ; Socrate était comme tout le monde, il était ordinaire, donc il n'était pas coupable. Mais il indique au moins quelques aspects nouveaux qui montrent que son maître était quand même extraordinaire, dans le sens étymologique du mot.

Car Socrate prétendait que les dieux ne peuvent pas être achetés par des sacrifices, et donc qu'un homme très pauvre comme lui n'a pas besoin de faire des sacrifices autres que de les prier et de les écouter.

Lire I.3.3.

Quiconque connaît les poèmes d'Homère, quiconque connaît en gros la façon de concevoir et de pratiquer la

religion des gens ordinaires à cette époque (et sans doute à toutes les époques), se rend compte qu'il y a là quelque chose d'anormal, soit quelque chose de hors norme. En somme, à l'époque de Socrate et dans la ville d'Athènes, tous les historiens le reconnaîtraient, on pensait qu'on pouvait acheter les dieux par les sacrifices et que les dieux tenaient peu compte de la vertu de ceux qui les priaient et leur offraient des sacrifices. Cela est d'autant plus facile à croire que c'est un aspect de la piété populaire qui se trouve dans à peu près toutes les religions. Il faut donc conclure que la position de Socrate est bien différente de celle de ses concitoyens et même qu'à la limite, elle met en doute la mythologie grecque, par exemple telle qu'elle se trouve dans Homère. Le Socrate de Xénophon aurait-il voulu chasser les poètes, ou le poète des poètes, de la cité ?

Ensuite, Xénophon affirme que selon Socrate son signe, c'est-à-dire quelque chose de différent des rites ordinaires, quelque chose qui lui appartient à lui en particulier, lui permettait de ne pas tenir compte de quoi que ce soit d'humain, et donc du pouvoir politique et des demandes des ses concitoyens.

Je suggère qu'on pourrait traduire cette dernière suggestion comme suit : quand Socrate savait quelque chose que les autres ne savaient pas, il se permettait d'être intransigeant, ou du moins il se croyait justifier de ne pas tenir compte de ce que ces concitoyens pensaient, disaient et faisaient et de penser, dire et faire comme il le voulait. Or il passait tout son temps à examiner ce qu'il savait et ce que les autres savaient.

2. Encore la retenue ou la modération.

Les trois derniers quarts du chapitre porte sur les plaisirs et surtout les plaisirs sexuels et la modération par rapport à eux. Cela est présenté au moyen d'un dialogue entre Socrate et un de ses disciples, Xénophon lui-même. Et cela porte sur un autre de ses disciples, un des personnages les plus importants des textes socratiques de Xénophon, Critobule, le fils du meilleur ami de Socrate, Criton. Critobule apparaît encore une fois dans les *Souvenirs* [II.6], est l'interlocuteur fondamental de l'*Économique*, et apparaît dans le *Banquet* dans le chapitre sans doute le plus important ; il est le vis-à-vis le plus important de Socrate, du moins selon Xénophon.

Il y a au moins un aspect comique à ce dialogue-ci : au lieu de disputer Critobule, Socrate passe par une critique de Xénophon ; de plus, Xénophon, qui remplace Critobule on ne sait trop pourquoi, résiste aux conseils de son maître et se fait disputer par lui ; personne dans les textes de Xénophon ne se fait traiter aussi mal que Xénophon (« malheureux » et « espèce d'idiot » lui dit-on). Et surtout il ne dit pas ce qui serait la chose la plus facile à dire ici : « Et suite à cette discussion, Critobule et moi avons changé de façon de vivre. » C'est le premier exemple du silence troublant de Xénophon, ou plutôt c'en est un nouveau. Car c'est un silence qui suit un double aveu important au chapitre 2 : deux des disciples de Socrate ont nui à Athènes malgré (ou à cause ?) de l'enseignement de Socrate.

Plus important sans doute est le fait qu'ici pour la première fois se profile la question de la liberté.

Lire I.3.11.

Je résume la position de Socrate sur cette question : les désirs sexuels quand ils ne sont pas contrôlés causent des tristesses et des difficultés nombreuses (pour entendre ce que dit Socrate, il faut penser à quelqu'un qui détournerait un jeune de la prostitution en évoquant des raisons d'argent et de santé) ; mais aussi, l'esclavage aux désirs sexuels enlève la liberté de chercher d'autres plaisirs. Je demande ici : quels seraient ces autres plaisirs dont parle Socrate sans les nommer ? Est-ce que ces autres plaisirs ont quelque chose à faire avec ce que Socrate faisait toujours et dont Alcibiade a donné un exemple si percutant ?

Ce qu'il faut faire.

Pour la semaine prochaine, il faut avoir fini la lecture du livre I. Si c'est déjà fait, ce serait sans doute une occasion de relire ledit livre, ne serait-ce que pour voir si les remarques faites durant les premières semaines ont aidé à la lecture, comment dire, énergique du texte de Xénophon et donc à la fréquentation de cet homme exceptionnel, selon Xénophon, qu'était Socrate, lui qui était utile à ceux qui le fréquentaient.

Cinquième semaine.

Ce qui fut fait.

Je reprends les remarques de la semaine passée, entre autres, parce que j'en ai proposé deux au début qui me paraissent fort intéressantes.

Je suis revenu sur un passage que j'avais omis de commenter la semaine avant. Il s'agit de la division de l'existence humaine, faite par Xénophon, en ce qu'elle a d'essentiel ; cette division établit, ou reconnaît, trois champs : ce qu'on fait, ce qu'on dit et ce qu'on pense. J'ai expliqué comment Xénophon, tout en insistant sur les deux premiers, qui sont pour ainsi dire tout de suite perceptibles, croit que c'est ce qui se passe dans la pensée qui est le point important, alors que cette partie, ou ce vecteur, de l'existence est pour ainsi dire invisible et inaudible. Cette distinction en tout cas est omniprésente dans le texte des *Souvenirs* et sera en jeu dans un grand nombre de commentaires que je ferai.

À l'occasion de l'examen de cette division, je me suis permis de proposer une histoire de la pensée occidentale en montrant comment est conçue et proposée ce que j'ai appelé l'intériorité, par opposition à l'extériorité du monde physique et du corps humain. Je suis parti de la version poétique, ou homérique, qui apparaît dès l'Antiquité pour arriver à la version existentialiste ou contemporaine. Je ne prétends pas que ces visions sont tout à fait exclusives l'une de

l'autre, ni qu'une d'elles est dépassée pour de bon sur le plan temporel : il s'agissait de proposer quelques façons de penser l'homme, ou la nature de l'être humain, ou le cœur humain, ou l'existence humaine, et de rappeler qu'il faut supposer que Xénophon, ou son Socrate, a sa propre position sur la question de l'intériorité.

J'ai expliqué comment à partir du chapitre 3 et jusqu'à la fin des *Souvenirs* (IV.7), si on exclut le tout dernier chapitre, Xénophon cherche à montrer comment Socrate pouvait être utile pour ceux qui l'entouraient ou qu'il rencontrait. Ce qui implique qu'une des questions qui surplombe ces chapitres et donc les remarques que je ferai, jusqu'à la fin de ces rencontres, est une question qui appartient à la liste des questions philosophiques ou fondamentales. Soit une de celles dont Xénophon dit que Socrate passait tout son temps à poser. Soit, dans ce cas-ci, « qu'est-ce que l'utilité ? ». Pour répondre à cette question tout en lisant et commentant les chapitres des *Souvenirs* suppose, il faut qu'on examine la question du besoin humain, de ses différentes figures et de la hiérarchie qu'il faut établir entre les différents besoins humains.

J'ai ensuite commenté le chapitre troisième en montrant comment on y examinait, mais d'une nouvelle façon, les accusations d'impiété et de modération de Socrate. J'ai tenté de montrer du coup comment les remarques de Xénophon suggéraient souvent, mais avec discrétion, mais avec retenue, mais à la manière xénophontique ou ironico-socratique, que la piété du maître et son influence sur les jeunes qui l'entouraient

pouvaient avoir des côtés sombres ou problématiques pour ceux qui se campaient dans ce qu'on pourrait appeler le bon sens athénien de l'époque.

Je me permets ici d'ajouter une idée qui m'est chère. Chacun veut comprendre le monde et lui-même. Mais il y a une tentation constante, soit de comprendre les choses en les simplifiant. Cela arrive parce qu'on est ambitieux (on cherche à comprendre) mais paresseux (on cherche à comprendre vite et sans trop d'effort). Mais la réalité n'est pas simple, ou elle est complexe plus souvent qu'autrement. Pour employer une image que j'aime bien, tout, ou presque, a un avers et un revers.

Les penseurs et les professeurs sont souvent comme des hommes politiques : ils pensent et enseignent avec des slogans, qui sont des simplifications. Cela plaît, cela est plus simple, cela plaît parce que c'est simple. Or, à mon sens, les meilleurs penseurs et les meilleurs professeurs, et cela va presque sans dire je fais partie des deux groupes, ont comme slogan : « Oui, mais... » En somme, ils offrent une première réponse une réponse simple, mais ils offrent un complément : ils montrent l'avers, ce que tout le monde peut voir, puis ils se contredisent, ou ils montrent le revers de l'avers. Car le devant est toujours accompagné d'un arrière, le haut d'un bas et la droite d'une gauche, et vice versa trois fois. Un des livres qui m'a formé, un des premiers livres qui m'a éveillé à la complexité du monde et à l'exercice longanime qu'il faut faire pour comprendre porte le titre *L'Envers et l'Endroit*. Je ne suis pas du tout, ou plus du tout, un disciple de Camus, mais je

reconnais que ce premier livre, la suggestion que porte le titre de ce livre, fait de moi un camusien.

Pour en venir maintenant à Xénophon, je suis d'avis qu'il est un auteur qui cherche à faire comprendre l'avert et le revers, l'envers et l'endroit donc, des choses, parce qu'il croit que c'est dans cette complexité cherchée, reconnue et représentée que se trouve la vérité. Mais il est un auteur discret comme je l'ai dit, retenu pour employer un autre mot, *understated* pour employer un mot anglais, sobre pour essayer une dernière fois. Il dit mille fois que Socrate est comme ceci ou comme cela, mais il ajoute, souvent sans parler fort, sans exagérer, presque trop peu, qu'il est aussi ceci, ou qu'à travers ce qui est visible et audible et qu'il présente, il y a autre chose à saisir, un non-dit qui est pourtant, qui est malgré le fait qu'il est inaudible, ou presque. En tout cas, tout ce que j'ai dit jusqu'à aujourd'hui et tout ce que je dirai à partir d'aujourd'hui est une tentative de faire voir et entendre ce que Xénophon le discret a à dire par-delà ce que tout le monde reconnaît qu'il dit.

S'il n'y a pas de questions sur ce qui a été vu la semaine passée, j'avance dans la lecture et l'analyse des derniers chapitres du livre I. Si tout se passe bien, à la fin de cette rencontre, j'aurai fini ce premier livre : à ce moment-là, s'il reste du temps, je pourrai accepter une deuxième, voire une troisième question de l'un ou l'autre. Mais avant cela, la règle de la question unique s'applique.

3. Et encore la question des dieux selon Socrate.

Le chapitre quatrième du livre I est long et compliqué. Mais il est clair sur deux ou trois points. Je m'y arrête.

Lire I.4.1-2.

Comme je l'ai dit, dans ce passage, le problème de l'efficacité des discours de Socrate est rendu explicite : mais encore une fois dans ce chapitre, on rencontre un disciple de Socrate qui n'est pas de tout repos, soit Aristodème, l'homme du peuple supérieur, comme le veut son nom, l'athée agressif, comme le veut la description qu'en fait Xénophon. Mais pour ne prendre que le seul cas de ce chapitre, le même Xénophon ne dit pas à la fin quel fut l'effet de sa conversation sur Aristodème. Cela est d'autant plus problématique que Xénophon est explicite au sujet du comportement de ce disciple. Car Aristodème est un de ceux qui partageaient sa vie (non pas *sunōn*, mais *sundiatribōn* [ce qui est confirmé par Platon et d'autres témoins, soit qu'Aristodème était un disciple de Socrate]).

Mais il y a d'autres choses qui sont étranges dans le comportement du jeune disciple de Socrate, que je présenterai sous forme de questions. Pourquoi Aristodème, qui se moquait de ceux qui étaient pieux, ne se moque-t-il pas de Socrate, mais au contraire se montre plutôt respectueux, voire soumis ? Et puis, pourquoi lui qui ne croit pas aux dieux, jure-t-il par les dieux, alors que son maître qui est pieux, comme le prétend Xénophon, ne jure jamais ? Enfin, et cette fois sans question rhétorique, il est remarquable que ce disciple n'est pas affecté par le comportement de

Socrate avant ce dialogue : au contraire, il connaît très bien le fait que Socrate prétend entendre un signe, mais il demeure un athée et demeure disciple de Socrate.

Il faut donc conclure, me semble-t-il, que pour Aristodème, le signe de Socrate n'est pas tout à fait un dieu de la cité, ou qu'obéir au signe de Socrate n'est pas tout à fait la même chose que d'être pieux dans le sens ordinaire du terme, ou encore qu'entre lui qui se moque de la piété ordinaire et Socrate qui est pieux de la façon ordinaire, il n'y a pas de conflit essentiel. Mais alors je suis obligé de poser une question socratique, une des ces questions que Socrate posait tout le temps, dit Xénophon, soit « qu'est-ce que le pieux ? ».

Or tout cela est confirmé en un sens par le façon de faire, et de ne pas faire, de Socrate : pour ramener son disciple dans le droit chemin de la piété, il ne dit jamais le nom d'un des dieux de la cité ; il aurait pu, cela va de soi, pointer vers le temple d'Athéna sur l'Acropole, le Parthénon, ou celui d'Érichthonios, héros/dieu/fondateur d'Athènes, dont le temple, l'Érechthonion, se trouvait juste à côté, ou celui de Zeus ou d'Héphaïstos qu'on trouvait dans l'agora où ce dialogue a lieu sans doute. Il ne fait rien de cela.

Au lieu de faire cela, voici ce qu'il fait. Dans le dialogue qu'il entretient avec son jeune disciple impie, Socrate parle de celui qui a fait les hommes au début (*ho ex arches poiôn tous anthropous*), mais ne lui donne pas de nom propre, ou l'être qui t'estime digne de ses soins (*on axioi se thérapéuêin*) ou ou l'intelligence présente

dans l'univers (*tên én toi panti phronênsin*). C'est ici qu'on doit se souvenir que l'accusation portée contre Socrate prétendait non seulement qu'il ne croyait pas aux dieux en lesquelles les Athéniens croyaient, mais qu'il croyait en d'autres dieux (*daimonia*) nouveaux. Or quand il entend parler Socrate, son disciple dit qu'il croit sans problème à l'existence d'un *daimonion* (que Dorion traduit, bien par ailleurs, par le mot *divinité* [voir § 10]), mais qu'il ne croit pas que cet être a besoin d'un culte, soit qu'il n'a pas besoin d'être traité comme les gens ordinaires et la cité d'Athènes traitent les dieux. Je rappelle pour ceux qui savent, et je signale pour ceux qui ne le savent pas, qu'à Athènes tous les ans la fête la plus importante, leur fin de semaine du 24 juin ou du 1 juillet, était une fête d'Athéna, où pour ainsi dire toute la cité montait sur l'Acropole pour offrir à Athéna des cadeaux de remerciement.

Mais ce qui me paraît le plus important est pour ainsi dire au cœur de l'argumentation de Socrate en faveur des dieux : il est toujours question de l'intelligence. Le plus beau cadeau des dieux est la raison qu'ils donnent aux hommes. Car l'intelligence semble être derrière ce qu'il y a de bien fait dans l'univers. L'intelligence humaine reçue de cette intelligence universelle permet de saisir l'ordre et la beauté de l'univers et donc d'entrevoir les choses divines, ou la chose divine derrière ce qui est visible.

Lire I.4.8 et I.4.13.

Si j'insiste là-dessus, c'est parce qu'il me semble qu'on voit apparaître là quelque chose qui est presque

invisible, comme le dit Aristodème, mais qui est crucial selon le Socrate de Xénophon. Je suggère que cet invisible crucial joue un rôle important dans la vie de Socrate. Et j'ajoute que cette chose invisible peut être la base de plaisirs humains ou divins et humains, humains qui rattachent aux êtres divins, ou qui causent des plaisirs divins que connaissent les humains. Pour le dire d'une autre façon, selon la théologie que défend le Socrate de Xénophon ici, les êtres humains sont faits pour penser, et ce à quoi ils doivent penser d'abord ce sont des êtres qui les dépassent et les contrôlent. Il me semble qu'on trouve ici une nouvelle allusion à cette activité dont Socrate s'occupait toujours et pourtant qu'on ne voit presque jamais dans le texte de Xénophon.

Je finis avec une remarque sur la suite de la pensée théologique occidentale. Ce texte de Xénophon, qui, dit-il, reprend un discours socratique typique, présente ce qu'on appelle l'argument cosmologique pour prouver l'existence du divin. Pour le dire autrement, Xénophon, ou son Socrate, argumente en faveur de l'existence de dieux (ou d'un dieu, ce n'est pas clair, ou d'un être non-physique au-delà de tout ce qui est physique), de quelque chose de cosmique ou de naturel qui est puissant et important, mais qui n'est pas quelque chose de civique et qui est distinct certainement des dieux d'Athènes. En voici une certaine preuve : cet argument, repris par d'autres, servira pour prouver l'existence des dieux de Rome, par les philosophes romains, comme Cicéron, pour prouver l'existence de Yahvé par les philosophes juifs, comme Maïmonide, pour initier à Allah par les philosophes arabes, comme

Averroès, et aussi par les philosophes chrétiens qu'ils soient orthodoxes, comme Clément d'Alexandrie, catholiques, comme Thomas d'Aquin, ou autres, comme Voltaire.

Ce dernier cas est plus qu'intéressant parce que tout plein d'interprètes des œuvres de Voltaire disent que Voltaire se protégeait contre les autorités religieuses en employant cette argumentation, et qu'il est loin d'être sûr que Voltaire était un bon chrétien et qu'il était peut-être même un athée.

En tout cas, l'argument de Socrate présenté ici sera repris avec plus ou moins de complexité pendant des siècles et même des millénaires. On s'appuie sur la structure de l'univers, et surtout sur la structure de l'être humain pour conclure qu'il doit y avoir derrière, ou au-dessus ou avant, le monde naturel une force qui organise le monde naturel. Pour répéter, cet argument se trouve chez Augustin, chez Thomas d'Aquin et chez Kant, entre autres. (Kant, en bon rousseauiste, dit que cet argument n'est pas suffisant, parce qu'il n'engage pas le cœur, même s'il prétend qu'on ne peut pas ne pas penser ainsi.) La toute dernière version de cet argument porte le nom principe anthropique. On peut chercher l'expression sur Internet et par exemple chez Wikipedia pour y être introduit. L'essentiel est ceci : cet argument présenté ici de façon très élémentaire, mais quant à sa structure essentielle, a eu pour ainsi dire la vie dure.

Et, je le rappelle, elle apparaît pour la première fois en Occident, dans un discours attribué à Socrate qui ne mêlait jamais, dit-on, de ses questions.

4. Le problème de deux mauvais disciples.

Je tiens à signaler de nouveau, à souligner donc qu'en représentant son maître qui était utile à tous ceux qui le rencontraient, Xénophon n'a présenté jusqu'à maintenant aucun disciple de Socrate qui soit quelqu'un de bien et de respectable. Xénophon n'a présenté que Critias, Alcibiade, Xénophon lui-même, Critobule et Aristodème, et il continuera dans cette veine pendant assez longtemps puisqu'il présentera au livre II le fils impie du maître et quelques autres personnages problématiques, dont je parlerai en temps et lieu.

On serait tenté de conclure pour le moment que Xénophon est un très mauvais orateur : si on veut défendre Socrate et faire son éloge, on devrait cacher ce genre de chose ; quand on multiplie les exemples de disciples problématiques, comme il le fait, il ne suffit pas de dire haut et fort, Socrate est un homme honnête, et surtout après avoir dit que Socrate ne corrompt pas les jeunes et encore plus quand on prétend que l'honnêteté de Socrate est rendu manifeste et pour ainsi dire indubitable du fait qu'il faisait du bien (du bien moral, s'entend) autour de lui. À moins que Xénophon ne veuille montrer deux choses en même temps : soit que Socrate était un homme honnête, sans doute et comme il le dit haut et fort, mais que son

influence était au moins un peu problématique, ce qu'il dit aussi, me semble-t-il, mais de façon plus retenue.

Et voilà me semble-t-il ce qu'on pourrait conclure. Pour le dire d'autre façon, Xénophon veut dire deux choses en même temps : Socrate ne méritait pas d'être mis à mort par ses concitoyens ; mais Socrate avait quelque chose de problématique au cœur de lui, quelque chose qui faisait qu'il n'était pas coupable, mais qu'il était dangereux. Cette chose est à mon avis la pratique de la philosophie. Qu'est-ce que la pratique de la philosophie ? Son Xénophon l'a déjà dit : Socrate passait tout son temps à distinguer entre ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, en dialoguant avec les autres sur des questions comme « qu'est-ce qui est pieux ? ». Mais cette activité revient à la surface, ou est présentée de nouveau dans les chapitres qui suivent. Peut-être ce qui sera dit alors corrigera l'impression créée jusqu'à maintenant.

5. Et encore la question de la modération ou du contrôle de soi.

Le chapitre 5 revient encore sur la question de la retenue, de la capacité de ne pas céder aux besoins bas et aux plaisirs qui sont leurs corrélatifs ; cette retenue s'appelle maîtrise de soi (le terme grec est *égkratéia*, dit *én* et *kratê*, soit un pouvoir intérieur, un pouvoir intérieur sur les pulsions intérieures). Mais il me semble servir à introduire à trois thèmes qui sont reliés entre eux, ou reliés en toutes lettres pour la première fois. Ce ne sera pas la dernière.

Lire I.5.4-6.

En somme pour Socrate, le pouvoir sur soi (*égkratéia*) est lié, ou plutôt opposé, à l'esclavage (on est esclave, dans un sens transpolitique, quand on ne sait pas se contrôler et qu'on se laisse contrôler) ; et la liberté, dans un sens transpolitique, la liberté ainsi acquise est liée au pouvoir sur soi (je suis libre quand j'ai le contrôle de moi-même ; et apparaît alors l'idée qu'en tout être humain, il y a les plaisirs du corps, mais il y a aussi l'âme et le développement de l'âme ; or le développement de l'âme qui vient avec du plaisir s'appelle apprentissage (*mathêsis* en grec, qui est à la base du mot français *mathématiques*).

J'ajoute qu'à la toute fin du chapitre, on lie le besoin d'argent à la liberté et donc au contrôle de soi ; ou plutôt on les lie pour les opposer : le moins on a de besoins physiques, le moins on est pris par les désirs physiques, le plus on a le contrôle de soi en tant que corps, le moins on a besoin d'argent ; or le moins on a besoin d'argent, le plus on est libre pour se livrer aux plaisirs de l'âme. Car, je le répète cette fois sous forme de question, libre pour faire quoi ? Si on suit cette argumentation circulaire, on revient toujours à quelque chose d'invisible, mais de central ; l'activité de Socrate, celle que Xénophon appellerait sans doute philosophie, est le centre invisible autour duquel tourne tout ce chapitre.

En tout cas, tout est en place pour le chapitre suivant, qui est, à mon avis, est le deuxième grand texte de Xénophon sur l'activité *secrète* (ce n'est pas le bon mot :

je préférerais *discrète*) de Socrate. En somme, le chapitre qui arrive parle de l'activité essentielle de Socrate présentée avec retenue, soit par le biais de ce que Socrate ne fait pas pour mieux faire ce qu'il fait.

Les échos des échos.

1. La question de l'argent et de la liberté devenue explicite.

Ce chapitre reprend d'une certaine façon les deux premiers qui portaient sur les accusations des accusateurs : ici Socrate est accusé, et accusé trois fois, et doit se défendre, et défendre son mode de vie. Car au chapitre 5 sur la maîtrise de soi de Socrate, suit une conversation entre Socrate et un sophiste, qui a un nom merveilleux : il s'appelle *Antiphon*, (*Antiphôn*) soit celui qui dit le contraire, ou le *contradicteur*, et son accusation est à l'effet que Socrate ne connaît pas le bonheur.

Lire I.6.1-2.

Xénophon signale en passant que ce que raconte Antiphon vise à lui enlever des disciples et sans aucun doute les faire siens. Pour comparer les grandes choses aux petites, en entendant la critique d'Antiphon, il faut imaginer une annonce publicitaire qui suggère qu'on change de pâte dentifrice. Sans doute la comparaison est-elle basse, mais elle me semble nécessaire, ou du moins utile, pour saisir ce que fait et qui est le sophiste Antiphon. Ce dernier est quand même fort utile pour le quasi sourd que je suis en ce qu'il donne pour la première fois le nom du savoir de Socrate : il l'appelle

philosophie et la rattache par trois fois aux thèmes du bonheur, de la sagesse et du politique.

Mais, pour reprendre cela et l'intégrer dans les *Souvenirs* et l'intention de Xénophon qui propose ce discours, je pose la question suivante : y a-t-il une question socratique plus intéressante que « qu'est-ce que le bonheur ? » On ne pose pas la question, mais n'est-elle pas supposée à toute la discussion qui est présentée ici ? En supposant qu'elle est proposée, mais avec discrétion comme il se doit dans un texte xénophontique, quelle serait la réponse à cette question ? Pour aider à saisir la réponse, j'ajoute la remarque suivante.

À cette première accusation, Socrate répond en disant que malgré ce que prétend Antiphôn, il possède le bonheur parce que même s'il n'a pas, du moins à première vue, les plaisirs physiques que vante Antiphon, il en a d'autres : en recevant les plaisirs physiques avec modération, il est libre pour se consacrer à d'autres plaisirs. Socrate contredit le contradicteur Antiphon, ce qui n'est pas peu comique.

Lire I.6.8-9.

Encore une fois, Socrate ne nomme pas ce plaisir ou cet ensemble de plaisirs, mais il semble l'identifier au savoir, celui qui est derrière l'agriculture et la conduite d'un bateau. Et il ouvre la porte à tous les autres savoirs.

Mais Antiphon revient à la charge en changeant son accusation ; il semble donc avoir accepté que Socrate est heureux.

Lire I.6.11.

Je souligne que cet accusateur de Socrate n'est pas d'accord avec les accusateurs politiques de Socrate : eux disaient que leur concitoyen n'était pas juste et qu'il était injuste en corrompant les jeunes entre autres, alors que Socrate n'est pas injuste, prétend Antiphon, mais il n'est pas non plus sage. – Il semble donc être un accusateur transpolitique de Socrate, et en cela il ressemble à un disciple de Socrate qui fera son apparition au début du livre II.

La preuve réfutation d'Antiphon, qui mérite encore son nom, est la suivante : Socrate ne fait pas d'argent, et il n'en fait pas parce qu'il n'en demande pas. Je tiens à ce qu'on comprenne que cet argument est tout à fait conforme à la nature de l'accusateur : il est un sophiste, soit quelqu'un qui a du savoir et qui en vend ; et il réfute les gens ordinaires.

En revanche, si, à première vue, la conversation est au sujet de l'argent (Antiphon prétend que l'argent, gagner un salaire est essentiel ; apprendre et enseigner n'ont de sens que si on y gagne de l'argent), la discussion est encore au sujet du savoir. Sur le duo argent/savoir, ce que dit Socrate est l'exact contraire de ce que dit d'Antiphon (encore une fois donc, Socrate pourrait donc porter le nom *Antiphon*) : l'argent ne compte pas ou peu ; ce qui compte, ou ce qui compte plus que

l'argent, ce qui compte, mais qu'on ne peut pas compter comme de l'argent, c'est de saisir la vérité et de la partager avec d'autres. Le passage est d'une grande beauté, mais surtout Socrate y dit ce qui est au cœur de sa vie, mais aussi ce qui n'est presque pas visible dans le texte de Xénophon.

Lire I.6.13-14.

Que fait Socrate selon le récit de Socrate ? Il cherche une autre sorte d'argent, une sorte de trésor. Ça se trouve entre autres dans les écrits, dans les testaments des penseurs précédents. Socrate a du plaisir en lisant pour y trouver du vrai ; quand il en trouve, il le montre à ceux qui sont avec lui ; et cela lui suffit. J'avoue que quand je lis ce passage, je comprends à la lettre ce qu'il dit, et je le comprends au moment même où je fais quelque chose de semblable à ce que Socrate dit qu'il fait.

Le passage est intéressant en lui-même donc, mais il est intéressant parce que pour une des rares fois dans cette partie du texte, Xénophon parle en son propre nom en disant *je*. Et ce qu'il dit c'est que Socrate en faisant cela était un homme heureux et même était un heureux comme un dieu. Je prends la peine de répéter une remarque faite dans une autre rencontre : le mot *makarios* n'est pas le mot *éudaimonios* ; le mot *makarios* est plus ancien, et dit d'ordinaire le bonheur des dieux, plutôt que le bonheur des êtres humains (*éudaimonios* signifie qui a un bon démon [si on veut, un ange]). Et partout ailleurs ou presque, Xénophon

emploie le mot *éudaimonios*, et n'emploie plus le mot *makarios*.

Or ici, me semble-t-il, par une sorte de mise en abyme discrète, Xénophon parle de lui-même en tant qu'auteur : le bonheur, c'est se pencher sur un livre, comme les *Souvenirs*, et en tirer les vérités qui rendent une personne meilleur, ou excellente. Mais cela veut dire que le bonheur est d'écrire un livre comme les *Souvenirs*. En tout cas, Xénophon donne à son lecteur les modèles auxquels il se compare, ceux qui ont conservé pour les autres des bribes d'excellence, ou des mots qui conduisent à l'excellence. Cette excellence est spirituelle sans doute, mais elle peut être morale ou intellectuelle, ou un mélange des deux. Quelle est la spiritualité que vise Socrate en lisant les livres avec ses amis ? Voilà la question sous-entendue par Xénophon depuis le début de son livre qui réapparaît ici de façon plus claire. Et en même temps, il me semble que la réponse apparaît aussi. C'est, si on veut, un texte qui donne une preuve performative de ce qu'il dit sur le plan assertorique.

Mais surtout peut-être, dans ce texte, on y apprend que si on veut être heureux comme Socrate, il faut être libre, maître de soi et donc ne pas être esclave de ses désirs et de l'argent.

Le chapitre n'est pas fini : il reste un petit bout qui semble être accessoire et même inutile. Je m'y arrête quand même parce que je ne crois pas que ce soit le cas. La dernière accusation d'Antiphon porte sur l'activité de Socrate encore et toujours : il y a donc une

unité à ce chapitre ; encore une fois, Antiphon, le sophiste, qui enseignait un savoir politique sans doute, se révèle autant qu'il ne révèle Socrate. Il prétend que ce qu'enseigne Socrate ne sert à rien en politique. Il semble donc reconnaître non seulement que Socrate est heureux, mais même qu'il enseigne un savoir et donc qu'il est sage au moins un peu. Son objection, finale, est seulement qu'il ne voit pas comment le savoir de Socrate peut être utile sur le plan politique.

Lire I.6.15.

La brièveté de ce troisième affrontement indique qu'Antiphon est rendu à ses derniers retranchements. Et la réponse de Socrate est énigmatique : il répond en posant une question. Je suggère que la réponse complète de Socrate se trouve dans les huit premiers chapitres du livre III : là, on voit Socrate parler de politique avec des hommes politiques. Pour comprendre la réponse énigmatique de Socrate, il faudrait lire ces chapitres, ce qui ne se fera pas durant ces rencontres.

Mais je peux donner la réponse tout de suite, quitte à ce que chacun la vérifie, ou qu'il y ait un cours qui en fasse la démonstration en bonne et due forme : éclairer l'intelligence des hommes politiques en leur faisant saisir les lois de la politique, c'est faire de la politique. Et je renvoie chacun aux quatre dernières des questions que, selon Xénophon, Socrate examinait tout le temps : « qu'est-ce que la cité (*polis*) ? », « qu'est-ce que la politique (*politikos*) ? », « qu'est-ce que la conduite des humains (*arkhê anthrôpôn*) ? » et « qu'est-ce que celui qui conduit des humains (*arkhikos anthrôpôn*) ? ».

2. La question de la vantardise et l'humilité devenue explicite.

Le chapitre suivant parle encore de la liberté de Socrate, mais d'une nouvelle façon, soit en énonçant une des conditions de sa liberté, la discrétion. Un homme comme Antiphon, son titre professionnel est *sophiste*, et donc quelqu'un qui vante son savoir pour se gagner des disciples qui paient, comme on vient de le voir. Antiphon donc risque de prétendre savoir des choses qu'il ne sait pas ; en tout cas, il est obligé de prétendre savoir et prétendre savoir comment causer la savoir chez les autres : s'il ne sait pas de façon visible, voire voyante, s'il ne peut pas donner ce qu'il sait par son action à lui de façon à satisfaire ses clients, il ne peut pas réclamer un salaire. Je crois que c'est là le lien entre le chapitre 6 de tantôt, qui parle de ce que fait Socrate et le chapitre 7 actuel, qui dénonce ceux qui mentent au sujet de leurs avantages et donc, parmi leurs avantages, au sujet de leurs savoirs.

Il me semble que le Socrate de Platon que tous connaissent, mais aussi celui de Xénophon d'une façon autre, a le comportement tout à fait opposé à celui d'Antiphon, et donc qu'il n'est pas coupable de vantardise : le Socrate de Platon prétend ne rien savoir, ou savoir surtout qu'il ne sait pas et que les autres ne savent pas non plus. Le Socrate de Xénophon semble être plus connaissant, mais son savoir est peu de chose, comme le diront à peu près tous les professeurs de philosophie autorisés : son savoir, qu'il offre à tout venant, trop humble, n'est pas digne d'être vendu.

Or il me semble que dans ce chapitre, en dénonçant la vantardise des sophistes et autres grand parleurs, le Socrate de Xénophon présente d'une autre façon sa liberté : parce qu'il ne se vante pas, ni son savoir, il ne crée pas de grandes attentes, ou du moins il ne se soumet pas beaucoup au jugement et aux accusations de ceux qui le poursuivent. (Le mot *compétent* de Dorion, est *suggnomês*, soit qui ont en eux un savoir.)

Lire I.7.4.

Mais il y encore une fois un point essentiel qui peut échapper au lecteur. Car il me semble qu'encore une fois, par une sorte de mise en abyme, Xénophon parle de lui-même. Sans prétendre qu'il est humble, je crois qu'il ne se vante pas beaucoup, ou comme je l'ai déjà dit, qu'il est discret ou retenu, ou ironique, si on le veut. Mais je vais rendre explicite ce qu'il ne dit pas : il est d'avis que son livre, *Souvenirs de Socrate*, est un grand livre, un livre qui enseigne les choses essentielles, les choses qu'il a apprises auprès de Socrate, mais il n'en affiche pas la grandeur, parce qu'il ne veut pas être un sophiste, et même il ne veut pas ressembler à Platon, ou un autre disciple de Socrate qui prétendrait pouvoir enseigner le savoir de son maître, qui prétendait peut-être qu'il faudrait tout changer, changer la politique même, pour faire une place à Socrate et sa fascinante sagesse.

Je suggère donc qu'il faudrait à un moment donné, mettons à la fin de ces rencontres, revenir sur l'expérience d'avoir lu le livre de Xénophon et d'avoir

discuté de ce qu'on y a trouvé pour établir si oui ou non on a appris quelque chose. J'ajoute que ce moment de réflexion n'est pas quelque chose de secondaire : la preuve de la bonté de Xénophon et de l'innocence de Socrate (ou de la nullité de Xénophon et la culpabilité de Socrate) ne se trouve que lors de ce moment de retour en arrière ou de souvenir ; la preuve irréfutable que les Athéniens se sont trompés se trouve là.

Aussi et pour se préparer à cet exercice, avant d'aborder les chapitres du livre II, je m'accorde le temps de répondre aux questions qu'on voudrait poser sur ce premier ensemble. J'annonce que je prévois pouvoir présenter le deuxième livre durant la seconde partie de ces rencontres, mais qui si je me trouve vers la fin avec du temps en trop comme aujourd'hui, je présenterai quelques textes non socratiques de Xénophon, texte qui me semble pouvoir éclairer les *Souvenirs*. Ils porteront sur la relation entre Socrate et Xénophon, sur la relation entre Socrate et la cité et sur la relation entre Xénophon et son lecteur⁵.

Y a-t-il des questions ?

Ce qu'il faut faire.

Pour la prochaine rencontre, il faudrait avoir lu les trois premiers chapitres du livre II.

5. Cette décision ne fut pas réalisée : pour compléter les remarques du cours, j'ai choisi de présenter un autre texte, soit *l'Apologie de Socrate devant ses juges*.

Sixième semaine

Ce qui fut fait.

Comme toujours, je commence en faisant un rapide retour sur ce qui a déjà été proposé. Cela est d'autant plus important que le premier chapitre du livre II, que j'aborde et termine aujourd'hui, fait le point entre le livre I et le livre dont il est la tête.

La semaine dernière donc, j'ai présenté le chapitre 4 du livre I. On y représente un Socrate qui fait la démonstration de l'existence de Dieu à un disciple qui est un athée, un athée agressif, ai-je dit, un athée militant, pour employer un adjectif qu'a suggéré Roger. Xénophon continue donc son apologie de Socrate en ce qui a trait à la piété.

Mais j'ai signalé qu'il y a tout plein de détails dans ce chapitre qui indique que la piété présentée alors, la piété socratique donc, est assez hétérodoxe pour qu'un athée comme Aristodème puisse trouver en Socrate un maître à suivre. Car l'argument du maître ne prouve pas l'existence des dieux de la cité, mais propose une sorte de définition de la divinité comme une intelligence par-delà toute société, un intellect accessible par tout être humain, alors que l'intelligence, ou la raison, est la faculté humaine essentielle, celle qui distingue les humains de toutes les autres espèces, la faculté qui tourne les humains vers ce qui les dépasse, soit le divin, ou la nature, ou les lois de la nature.

J'ai rappelé que les disciples que Xénophon choisit de présenter dans le premier livre, et donc dans ce chapitre 4 aussi, ne sont pas des modèles de droiture du point de vue d'un citoyen athénien moyen. J'ai suggéré que Xénophon semble indiquer en même temps, ou tour à tour, que son maître n'était pas coupable, ou ne méritait pas la mort au mains de ses concitoyens, mais qu'il y avait quand même chez lui des aspects troublants ou hors norme.

Quant au chapitre suivant qui porte sur la retenue ou la maîtrise de soi de Socrate, et donc qui continue encore la thématique supposée de l'accusation et donc de l'apologie, j'ai indiqué que cette maîtrise est présentée comme la condition fondamentale d'une vie consacrée aux plaisirs supérieurs par opposition aux plaisirs corporels ordinaires. Et ces plaisirs spirituels, disons, semblent avoir à faire avec la vie de l'intelligence.

Le chapitre sixième du livre I présente une triple accusation de Socrate (il n'est pas heureux, il n'est pas sage, il n'est pas politique) faite non pas par un concitoyen comme dans les chapitres précédents, mais par un intellectuel qui est un compétiteur, ou un sophiste, pour employer le mot qu'utilisaient les contemporains de Socrate. Or ce chapitre revient sur le trio maîtrise de soi, liberté et vie de l'intelligence présenté dans le chapitre précédent. Et le Socrate de Xénophon répète que sa vie, que l'auteur des *Souvenirs* appelle une vie divinement heureuse, est vouée à la recherche de la vérité avec des amis.

Le dernier chapitre du livre I est consacré à la vantardise ou au comportement des prétentieux, ce qui, étant donné la position qu'il occupe après le chapitre avec un sophiste, semble bien visé un homme comme Antiphon. L'idée essentielle que j'y ai glanée est que selon Socrate, qui contredit son contradicteur et que s'oppose à celui qui l'attaque, la vantardise des sophistes n'est pas la meilleure des approches en général et en particulier en matières intellectuelles. J'y devine que Xénophon fait une apologie de l'humilité, terme chrétien assez étranger au monde grec, ou de la retenue, ou de l'ironie, que ce soit celle de son maître ou la sienne.

S'il y a des questions à poser sur ces remarques, je tenterai de m'expliquer mieux ou de corriger ce que j'ai dit ou laissé entendre.

Une double crainte.

1. Le trop peu de matière.

En examinant ce qu'il reste à faire, soit le livre II et ses 11 chapitres, je devine qu'il manquera de matière. J'annonce donc que si cela se révèle le cas, j'ai une solution de rechange, qui *change* cependant ce qui a été annoncé dans le plan de cours et confirmé lors de la première rencontre.

Je prépare donc un autre texte de Xénophon qui, me semble-t-il, serait intéressant et utile pour compléter ces deux premiers livres. Il s'agit du court texte *Apologie de Socrate devant ses juges*.

Je choisis ce texte précis parce que cela permettra de continuer l'apologie de Socrate contre ses accusateurs en faisant entendre ce que selon Xénophon, il a bel et bien dit lors de son procès. Cela permettra de plus de saisir deux autres points : la différence entre l'apologie xénophontique de Socrate et l'apologie socratique de Socrate. En tout cas, et je le dis tout de suite, il y a un contraste saisissant entre l'apologie qu'offre Xénophon et que j'ai appelé l'appel à la normalité de Socrate et l'apologie qu'offre Socrate, où ce dernier est crâneur ou vantard, du fait de se présenter comme un être extraordinaire. Et bien plus, Socrate se défendant devant ses juges est quelqu'un qui décide de montrer et de démontrer et de rendre incontournable sa supériorité sur ses concitoyens et ainsi de les provoquer.

Je travaille encore cette fin de semaine à établir une traduction du texte, ou plutôt à corriger un peu et compléter par des notes la traduction d'un autre. La semaine prochaine, je proposerai une copie papier de mes efforts.

Voilà comment j'ai l'intention de régler un de deux problèmes que j'ai perçus et de diminuer une de mes deux craintes.

2. La difficulté de ce qui vient.

En commençant le livre II et donc en finissant le livre I, je prends la peine d'indiquer que je suis assez satisfait de ce que j'avais l'intention de faire. Satisfait jusqu'à

maintenant, ajouterai-je. Je me disais en préparant le cours que le premier livre était le plus facile des deux à examiner et à expliquer. Et j'ai réussi à accomplir ma tâche, me semble-t-il.

Qu'espérai-je faire en commençant ces rencontres ? Je voulais montrer que la présentation que Xénophon fait de Socrate est à la fois claire, et simple au point d'être facile, et complexe, et du coup exigeante. Elle est simple parce que son message premier est assez facile à comprendre : Socrate n'était pas coupable des accusations qu'on a portées contre lui ; il était un citoyen comme les autres, si ce n'est qu'il était plus respectable peut-être, puisqu'il était même plus pieux que la moyenne des gens et plus maître de lui sur le plan des désirs physiques. J'appellerais cela le portrait d'un Socrate ordinaire qui vit en bon citoyen avec ses concitoyens ; c'est un portrait assez différent de celui de Platon, comme l'indiquent avec raison à peu près tous les commentateurs.

Cependant, ce portrait est doublé d'un second portrait plus discret, mais tout à fait clair et cohérent et continu : Socrate passait son temps à réfléchir avec quelques personnes (ses amis ou ses disciples ou ses collègues, [il y a là une sorte d'imprécision dans le vocabulaire de Xénophon qu'il faudrait sonder et que je tenterai d'examiner de temps en temps]) ; ce passe-temps de tout son temps, si on me permet cette expression, portait sur les questions philosophiques classiques ; il organisait sa vie ordinaire avec ses plaisirs ordinaires pour se consacrer à une vie extraordinaire, ou exceptionnelle, avec des plaisirs extra-

ordinaires, ou inhabituels, qui appartenait à la vie intellectuelle. Ce second portrait est moins voyant, mais il ne peut pas être nié. Je rappelle quelques endroits où il apparaît : I.1.16, I.4.13 et I.6.14. J'appellerai cette figure que propose Xénophon le Socrate extra-ordinaire.

J'ajoute que ce second portrait sans être identique à celui de Platon est assez semblable à lui. Je ne prétends pas que c'est là un moyen d'établir la connaissance exacte du Socrate historique ; ce n'est pas du tout ma préoccupation. Mais je trouve que ceux qui prétendent que Xénophon est un écrivain inférieur à Platon ou qu'il était trop stupide pour saisir le portrait de Socrate que propose Platon ne peuvent le faire qu'en oblitérant cette seconde image de Socrate qui apparaît dans le texte de Xénophon.

Pour répéter donc et préparer à la lecture du livre II, je suggère que dans le premier livre coexiste sans aucun doute deux Socrate, dont le second ressemble à celui de Platon, soit le Socrate philosophe plutôt que le Socrate citoyen normal. Il lui ressemble, mais sans être identique à lui. Du point de vue de Xénophon, ce second Socrate n'est pas plus coupable des accusations des accusateurs que le premier, mais il est problématique parce qu'en un second sens des accusations, ce second Socrate pourrait être un peu coupable.

Ainsi, et pour exemplifier, il n'était pas un athée militant, comme son disciple Aristodème, et il n'était donc pas impie : Xénophon me semble le prouver hors

de tout doute sérieux. Mais il ne tenait pas beaucoup compte de dieux de la cité quand il s'agissait de sa vie extra-ordinaire. Ainsi Socrate ne défend jamais les dieux de la cité devant Aristodème et donc devant le lecteur, mais il lui propose une argumentation rationnelle qui serait valide autant pour un Grec ou un Perse que pour un Romain, autant pour un chrétien ou un juif que pour un musulman, autant pour un ancien ou un moderne que pour un contemporain. D'une manière semblable, et pour prendre le deuxième volet de l'accusation qui lui a valu une condamnation et la mise à mort, il ne menait pas une vie de débauché dans sa vie ordinaire : Xénophon a beau jeu de prouver qu'il ne corrompait la jeunesse de cette façon parce qu'il ne faisait rien qui pourrait encourager quelqu'un à devenir lâche, ivrogne, paillard, dévergondé ou obsédé par l'argent, et même qu'il faisait tout le contraire. Mais selon les indications répétées de Xénophon, il vivait une vie intellectuelle qui pouvait avoir des côtés problématiques. Cela apparaît, entre autres, par le fait que la corruption de la jeunesse peut s'entendre dans le sens d'encourager les gens à penser pour eux-mêmes en s'appuyant sur leur expérience et sur leur raison et sur l'avis de gens comme Socrate : du point de vue des gens en autorité, Socrate mine la confiance en l'autorité et au fond prend leur place. Et cela aussi est une corruption, et celui qui la pratique est un corrupteur.

Soit dit en passant, l'argumentation que le Socrate de Xénophon présente dans le chapitre 4 s'appelle aujourd'hui le principe anthropique. J'ai oublié de faire ce rapprochement la semaine dernière. J'ajoute cette fois qu'un des défenseurs du principe anthropique est

nul autre qu'Albert Einstein. Voici une citation de ce porte-étendard de la science expérimentale contemporaine : « L'harmonie des lois de la nature dévoile une intelligence si supérieure que toutes les pensées humaines et toute leur ingéniosité ne peuvent révéler, face à elle, que leur néant dérisoire. » Il serait facile de donner d'autres exemples chez d'autres physiciens et scientifiques modernes parmi les plus célèbres, que ce soit Newton ou Pascal ou Pasteur.

Je reviens à ma crainte en abordant le livre II. De mon point de vue, il y aura une difficulté accrue durant les semaines à venir, celles que j'entends consacrer au livre II et donc dans les remarques que je commence sous peu. Les livres I et IV des *Souvenirs* présentent des textes forts qui proposent ce Socrate, qu'on le dise extra-ordinaire, ou quasi-platonicien, ou philosophe, comme je l'ai suggéré tour à tour ; la représentation xénophontique de ce Socrate est discrète, ou modérée, ou réservée, mais elle est claire. En revanche, elle disparaît, ou presque, dans les livres II et III. Je dirais qu'elle refait surface à partir du milieu du livre III et redevient de plus en plus visible, pour ainsi dire incontournable, à mesure qu'on avance.

Mais cela implique que tout le livre II et la première moitié du livre III présentent beaucoup moins la figure du Socrate extra-ordinaire. En raison de cela, j'aurai plus de difficulté à montrer ce que j'ai déjà montré. Mais je crois qu'il y a une compensation : je suis d'avis que le livre II au moins, offre des portraits psychologiques. Les dialogues que Xénophon offre où Socrate se présente dans sa normalité sont pour lui des

occasions de présenter des types humains, soit des personnes avec qui il vivait dans la cité. Aussi, j'annonce que sans abandonner la tâche de montrer le Socrate que j'appelle extra-ordinaire, j'ai l'intention de montrer comment Xénophon présente à côté de son maître des portraits d'êtres humains qui sont bien intéressants, entre autres parce qu'on peut en trouver les équivalents aujourd'hui. Je serais tenté de dire qu'ils sont porteur d'une sorte de description de la vie ordinaire, celle qui existe encore aujourd'hui, celle de la famille, de la société et même de la politique.

Et voilà pour ma seconde crainte. Et j'avance.

Le cadre des chapitres du livre II.

Je commence donc l'analyse du livre II avec une première remarque : la disparition relative du Socrate extra-ordinaire et le début des portraits psychologiques dont je viens de parler sont encadrés par deux conversations entre Socrate et Aristippe, un de ses disciples.

Lire II.1.1 et III.8.1.

Il me semble que tous les chapitres entre ces deux chapitres-ci sont une sorte de réponse étendue qui continue de la conversation entre Aristippe et Socrate qu'on entend ici. Rendu au livre III, Aristippe revient pour montrer que Socrate n'a pas réussi à le convaincre (encore une fois, cela est à première vue malhabile de la part de Xénophon) et que celui-ci veut embrouiller Socrate, soit le faire paraître mal, mais que

Socrate n'a pas peur de lui. Je note que le mot *éleigkhéin*, soit *réfuter*, apparaît ici : ce mot appartient au portrait socratique de Platon et beaucoup moins au portrait xénophontique.

En tout cas, il me paraît bien important d'analyser ce premier chapitre comme il faut et donc avec attention et donc plus en détail : je crois qu'on y trouve la raison pour laquelle le Socrate philosophe est moins visible, et pourquoi le Socrate philosophe commence à réapparaître dans le livre III.

J'ajoute tout de suite que même si Xénophon est encore plus discret dans le livre II que dans le livre I, il y a moyen dans chaque chapitre de percevoir des signes que tout en étant un citoyen respectable qui traite des préoccupations des citoyens ordinaires comme la famille, les soucis judiciaires et les problèmes économiques quotidiens, le Socrate du livre II des *Souvenirs* est quand même un peu étonnant, et donc problématique parce qu'il est encore et toujours extraordinaire, ou comme disait Xénophon qu'il avait une autre activité qui le rendait heureux comme un dieu. J'ai l'intention donc de signaler quelques passages où sa, mettons, bizarrerie est encore présente ou sinon visible, du moins perceptible, faute d'être *aperceptible*, si on veut bien me permettre ce néologisme.

Le livre deuxième : le chapitre charnière.

1. Les vecteurs de la philosophie d'Aristippe.

La conversation, ou plutôt la discussion, qui constitue le chapitre 1 se fait entre Socrate et Aristippe. Pour

mieux comprendre qui est Aristippe, il faut savoir ceci : il y a eu plusieurs écoles de philosophie qui remontent à Socrate, soit par exemple celle de Platon ou l'académisme, celle d'Aristote ou le péripatétisme, celle de Zénon ou le stoïcisme, lesquelles ont très bonne réputation. Mais il y a une autre école tout à fait socratique qui a mauvaise réputation, l'école hédoniste ou épicurienne. (Je ne dis rien de l'école cynique, qui elle aussi à une réputation problématique.)

On connaît le mieux l'école épicurienne par le poème *De la nature* de Lucrèce, qui cite à tout moment Épicure, un socratique de deuxième génération, que le poète romain présente comme une sorte de homme dieu qui serait le plus grand penseur de tous les temps. Or en plus de fêter la raison et de se moquer des dieux, Épicure et ses disciples proposaient la vie était une poursuite aussi sensée que possible des plaisirs, et donc une philosophie qui prétendait que le plaisir est le bien sont la même chose : l'épicurisme n'est pas une apologie de tous les plaisirs, mais du plaisir le moins coûteux et le plus durable, parce que le plaisir ainsi entendu est le bien, et que la poursuite de ce plaisir est la recherche du bonheur. Voilà pourquoi on dit *épicuriens* quand on parle de gens qui aiment manger et boire par exemple ; mais voilà aussi qu'on se fait une image fausse de l'épicurisme. Le mot clé du l'épicurisme est l'*ataraxia*, ou ataraxie, soit l'absence de trouble, soit la présence du plaisir facile et stable.

Sur le plan politique maintenant, il faut ajouter que pour les Épicuriens, la meilleure vie est une vie aussi retirée que possible de la vie politique et religieuse pour

jouir des bonnes choses de la vie au moindres frais possible. Un homme heureux est celui qui vit dans la cité, mais à sa périphérie, mais en cachette, si l'on veut, ou sans trop se laisser voir. C'est ce qu'on appelle l'apologie du jardin d'Épicure. D'ailleurs l'école physique d'Épicure portait ce nom.

Mais qu'est-ce que cela peut bien avoir à faire avec Aristippe ? Voici : Épicure n'est pas le seul ni le premier seul disciple de Socrate qui ait été un apologiste athée est apolitique du plaisir. Le premier dont on connaît quelque chose s'appelait Aristippe : il n'est pas un épicurien sans aucun doute, mais tel qu'il est présenté dans ce chapitre, il défend une pensée qui se retrouve plus tard sous ce nom.

On le saisit dès les premières lignes du chapitre, mais aussi à partir de quelques remarques proposées par lui. Mais il y a un passage qui présente tout et d'un coup.

Lire II.1.9.

À ce moment de la discussion, Aristippe reconnaît tout ce que Socrate lui propose, mais il évite la conclusion que vise son maître en disant à peu près « ce dont tu fais l'apologie, je n'en veux pas, parce que je veux tout à fait autre chose ».

Si on lit avec attention, Aristippe cherche le plaisir et la facilité (ce qui n'est pas tout à fait la même chose : pour Aristippe, le plaisir est le but sans doute, mais il faut que ce soit un plaisir facile, c'est-à-dire qui ne coûte

pas cher en temps, en énergie ou en argent ; mettons qu'il faut que le prix soit un facteur dans l'évaluation du plaisir) et qu'en conséquence il rejette tout ce qui a à faire avec le pouvoir et donc tôt ou tard avec la politique. Pour le dire avec les mots d'aujourd'hui, Aristippe fait l'apologie de la vie de *décrocheur adulte*, d'un apolitique, ou d'un touriste ou d'un retraité.

Mais il faut voir qu'au fond cette apologie du plaisir facile et ce rejet de la vie politique est fondée sur la recherche du bonheur et de la liberté.

Lire II.1.11.

Si on se souvient de ce qui a été proposée dans les derniers chapitres du livre I, la vie de Socrate se présente aussi en fonction du bonheur, du plaisir et de la liberté. Il faut donc comprendre que l'enjeu de ce chapitre est de montrer comment Socrate et Aristippe, qui cherchent la même chose à première vue, ne cherchent pas la même chose en fin de compte. En somme, le disciple Xénophon cherche à montrer qu'Aristippe est un mauvais socratique, ou que Socrate n'est pas un aristippique. Voilà pourquoi le chapitre est construit sur un opposition.

Mais il faut se rappeler que si Socrate est présenté comme le réfuteur d'Aristippe, Aristippe est aussi présenté comme le disciple de Socrate. Cela serait moins troublant s'il ne s'ajoutait pas une liste déjà longue de jeunes qui ont fréquenté Socrate, mais sans se comporter de la meilleure des façons selon ce que croyait monsieur Tout-le-monde athénien. À cela

s'ajoute aussi qu'à la fin du texte, il n'y a aucune indication qu'Aristippe ait changé d'idée ou de comportement. De plus comme je l'ai indiqué déjà, au livre III, il est clair qu'Aristippe est toujours opposé à Socrate et pourtant toujours près de lui. Comme Aristodème l'athée militant, Aristippe le décrocheur apolitique n'est pas un ennemi de Socrate, tout en s'opposant à lui.

Pour comprendre l'opposition, compliquée, entre les deux et comment Socrate réfute Aristippe, même si c'est sans succès et sans le changer, il faut saisir ce qui est dit dans le chapitre (en faire un résumé) et en saisir la structure.

2. Structure et résumé de la première partie.

Le chapitre est long, mais il est constitué de deux parties, lesquelles sont deux dialogues : un premier qui a lieu entre Aristippe et Socrate, et un autre entre la femme Vice et la Femme Vertu. Comment s'agence ces deux dialogues ? Voici. Après avoir argumenté contre Aristippe, Socrate cite un sophiste du nom de Prodicos et raconte une sorte de fable qu'il a lue dans un livre écrit par l'autre. La tentation forte, au point d'être irrésistible, est de penser qu'Aristippe est le Vice de la fable, et que les deux disent la même chose, et que Socrate est la Vertu de la fable et qu'il est tout à fait d'accord ce que la seconde femme dit. Je crois que c'est une erreur. Il y a au moins une différence importante en la discussion et la fable : Socrate semble se moquer de la seconde, souligner qu'elle n'est pas de lui, mais

d'un autre, et sans confirmer qu'il est d'accord avec ce qu'il vient de raconter.

Lire I.1.34.

En citant Prodicos, en faisant une fable, en parlant de la beauté et la finesse des mots, Socrate prend donc ses distances avec l'écrit qu'il cite. Je montrerai au moins quelques différences entre les deux dialogues. Mais je tiens à signaler qu'on a une seconde indication que Socrate lisait des textes ; il me semble qu'on saisit aussi, une nouvelle fois, qu'il n'est pas toujours d'accord avec ce qu'il a lu. Si on peut croire que ce texte pouvait faire partie de ceux que Socrate lisait avec des amis, on doit conclure qu'il ne lisait pas que des textes philosophiques dans le sens ordinaire du terme ; il était intéressé, semble-t-il, par des textes plus littéraires, ou plus artistiques.

Mais il faut d'abord saisir l'essentiel du premier dialogue. La discussion entre Aristippe et Socrate se fait selon les étapes suivantes. Socrate établit d'abord les qualités de quelqu'un qui saurait commander. Ces qualités ont toutes à faire avec le contrôle de soi face aux plaisirs et aux douleurs. Il ajoute ensuite que ces qualités font qu'on peut mieux se défendre contre les pièges des autres qui feraient qu'on deviendrait une proie et donc un esclave. Puis, Socrate demande à Aristippe où il se placerait par rapport à ces qualités. À la fin de ce premier engagement, Aristippe évite la suggestion de Socrate en disant qu'il ne cherche pas le commandement, ni même une vie politique ou sociale : il est en autant qu'il l'être un être sans patrie, sans

cité, sans lien : il est, comme je l'ai dit, et il veut être, un décrocheur apolitique.

Lire II.1.8.

Aristippe va très loin dans son rejet de l'idée de Socrate : la vie politique, dit-il, et surtout la vie des gens qui cherchent le pouvoir est une vie d'*aphronos anthrôpous*, soit d'être humain insensé, comme dit la traduction, ou irréfléchi, ou inintelligent, comme je suggérerais pour amplifier la traduction. Quelle que soit la traduction choisie, et les trois se défendent, il faut voir qu'Aristippe suppose que pour Socrate et lui aussi la chose la plus inacceptable serait de vivre sans tenir compte de la raison, ou de la réflexion. Les dieux ne sont pas mentionnés, en tout cas, et cela fait contraste avec la discussion entre Aristodème et Socrate.

La réponse de Socrate est de montrer que si on ne se soucie pas du pouvoir, on devient alors un esclave et les esclaves n'ont pas la vie agréable. Il est clair donc que Socrate ne parle pas des dieux, mais qu'il tient compte de la position de son vis-à-vis : puisque Aristippe raisonne en fonction du plaisir et de la facilité, Socrate argumente sur cette base-là ; puisque son disciple ne semble pas tenir compte des dieux, il n'en parle pas lui non plus. En réponse à cette réponse, quand Socrate prétend qu'il faut ou bien être engagé dans les choses politiques ou bien devenir un esclave et donc malheureux, Aristippe prétend qu'il pourrait y avoir une vie libre, qui passerait pour ainsi dire entre la

vie d'esclave et la vie du puissant, une sorte de voie médiane, qui ne serait pas tout à fait asociale.

Lire II.1.11.

À l'affirmation d'Aristippe qu'il y a un voie, un chemin, un juste milieu entre les deux choix que veut imposer Socrate, la réponse de ce dernier est de répéter que là où il y a des hommes, il y a des ambitieux et des dangereux et des lois et qu'en conséquence, on ne peut pas suivre le chemin que propose Aristippe : il faut vivre la vie politique.

Lire II.1.15.

Socrate emploie alors un mot important ici : *xénos*, soit *étranger*. (C'est le mot que je rends par *décrocheur apolitique*.) Et ce mot est bien important, parce qu'il dit deux choses en même temps. Un *xénos* est quelqu'un qui n'appartient pas à la cité ou au groupe et donc est un étrange, comme on dit, un ennemi potentiel, quelqu'un de dangereux à la limite. Ceux qui connaissent le latin penseront au mot *hostis* peut-être. En tout cas, on peut penser à un mot comme *xénophobie* : le *xénos* est objet de crainte. Mais un *xénos* est aussi un hôte, quelqu'un qu'on reçoit chez soi et qu'on protège : il y avait une institution politique grecque qui protégeait les étrangers. Ceux qui connaissent le latin penseront au mot *hospis*. Toute la discussion entre Socrate et Aristippe est pour ainsi dire là dans les sens de ces mots. Socrate dit au fond quelque chose comme ceci : un *xénos* est toujours un *étrange* et donc quelqu'un qui est menacé, parce qu'il

est menaçant, et qu'il suscite le soupçon ; il est sans droit, il est un sans papier pour parler comme aujourd'hui et donc un esclave en puissance. Je crois qu'ici, Socrate gagne l'argument.

En tout cas, la réponse d'Aristippe est d'abandonner ce qu'il défend depuis le début et de demander qu'on lui montre que la vie dans la cité consacrée à gérer la politique est une vie qui n'est pas une folie parce qu'elle implique la peine.

Lire II.1. 17.

C'est alors que Socrate indique qu'il y a de la satisfaction à se sentir plus fort du fait qu'on sait affronter les difficultés et ainsi atteindre des biens plus élevés. Sa réponse, me semble-t-il, change la direction de la discussion. En tout cas, si Aristippe a cédé un peu, Socrate pour sa part ne réussit pas à répondre à la demande d'Aristippe.

Lire II.1.20.

Et, comme pour gérer son incapacité, c'est à partir de là qu'il cite deux poètes qui font l'apologie et même la louange de l'effort. Et il aborde ensuite le discours de Prodicos.

Avant de passer à cette reprise socratique du discours du sophiste, je signale quelques éléments qui pourraient intéresser certains. Comme je l'ai dit, ni Aristippe ni Socrate ne parle des dieux. Voici un point commun qui pourrait troubler. En revanche, Socrate

est le seul à parler de l'effort qui est nécessaire pour arriver à des connaissances, comme on vient de le voir dans la dernière citation.

Mais sans doute le passage le plus troublant est quelque chose sur lequel peu de gens se penchent.

Lire II.1.6.

Ce passage me paraît problématique parce que Socrate suggère qu'on peut se défaire de certains désirs sans se contrôler dans le sens strict. En tout cas, ce qu'il dit ici le montre sous un jour bien moins noble que ce à quoi on est habitué quand on parle de la continence. Pour le dire en toutes lettres, Socrate est contre l'adultère, mais il n'est pas contre la prostitution ni la masturbation. Si un plaisir sexuel est sans complication, il est acceptable. Du moins, c'est ce qui me semble ressortir de ce passage.

Et il y a un autre passage qui me semble problématique, mais qui a échappé à la plupart.

Lire II.1.12.

Entre la voie des hommes de pouvoir et celle des esclaves, entre ceux qui ont des esclaves et ceux qui ont des maîtres, il semble qu'il y aurait moyen d'être l'allié des hommes politiques, et de n'être ni esclave ni homme investi dans la cité, Socrate offre donc une autre voie intermédiaire, différente de celle d'Aristippe. Encore une fois, cette réponse présente un Socrate qui

est bien moins noble que ce qu'on a vu jusqu'à maintenant quand on suit Xénophon sans plus.

De quoi Socrate parle-t-il au juste ? J'avoue que je ne suis pas sûr. Mais voici ce que je crois, ou ce qui me vient à l'idée en lisant ce passage. La vie humaine la meilleure, celle du bonheur et de la liberté, ne peut pas se faire sans les autres humains. Mais alors il faut gérer les hommes de pouvoir et le conflit entre eux et les autres. Et selon Socrate on fait mieux de se faire l'allié des dirigeants. Mais il est temps d'entendre Socrate citant Prodicos et faisant un éloge remarquable de la vertu morale la plus traditionnelle.

3. La seconde partie du chapitre 1.

Le discours de Prodicos est construit sur des duos : Héraklès est devant deux chemins ; il y a deux femmes qui s'approchent de lui et qui lui parlent ; les deux femmes ont deux noms. La première se donne le nom *éudaimonia*, soit *bonheur humain*, mais elle avoue qu'on l'appelle *kakia*, soit *méchanceté* ou plutôt *mauvaiseté*. C'est d'ailleurs le nom que Prodicos lui donne quand il en parle. L'autre femme ne se nomme pas, mais Prodicos dit qu'elle s'appelait *arété*, soit *excellence* ou *vertu*, et on devine que d'autres gens lui donneraient un autre nom péjoratif. Je crois que si Aristippe lui donnerait un nom ce serait *douléia*, soit *esclavage*.

En tout cas, les deux femmes offrent au jeune Héraklès (selon les dires de Socrate accusé de corrompre la jeunesse) deux portraits de deux vies, une vie de plaisir et une vie de vertu. Je note que la première ne parle

jamais d'effort, de famille ou de dieux. La seconde parle des trois. Et on peut conclure que selon le discours de Prodicos, Héraklès a écouté la seconde et s'est détourné de la première : Héraklès, selon les mythes grecs auxquels il fait allusion, est l'homme qui a travaillé toute sa vie et qui a reçu une récompense des dieux (qui l'ont rendu immortel) et l'admiration des humains (qui en ont fait un héros).

Mais je tiens à signaler que Socrate ne dit pas ce que je viens de dire. Et surtout il y a au cœur de cet argument deux concessions majeures à la vie de plaisir.

Lire II.1.31.

La Vertu avoue que la Méchanceté est immortelle : elle est une sorte de dieu, ou du moins quelque chose qui ne meurt pas. De plus, elle avoue que la vie qu'elle propose est agréable aussi : la vertu présente sa vie comme un plaisir. Le mot crucial est *hêdistos*, soit *plaisant* et donc ayant la caractéristique d'un plaisir. Car il y a les plaisirs corporels et bas, et il y a les plaisirs approuvés par les gens de bien et les dieux, ce qui est appelé les plaisirs *kaloï*, soit *beaux*. Et voilà que naît une question philosophique à la manière de Socrate : qu'est-ce que le beau ? Ou quel est la différence entre un plaisir bas et un plaisir haut, entre un plaisir laid ou mauvais et un plaisir beau ou bon ?

Voici ce qui me semble être la réponse de Xénophon : Socrate vivait pour les plaisirs hauts, beaux et bons. Et ces plaisirs là étaient les plaisirs de la réflexion. Voici où il le dit.

Lire II.1.20.

Je signale que juste avant, Socrate emploie le mot *psukhê*, soit *âme*. En tout cas, voilà qu'on est introduit à la question de la famille, mais aussi des amis et, à partir du livre III, des hommes politiques qui cherchent le pouvoir.

Deux chapitres sur la famille.

1. Socrate et son fils.

Le chapitre 2 présente Socrate parlant à son fils. C'est le seul texte semblable dans tous les textes anciens sur Socrate. Quelqu'un pourrait dire que Socrate passait son temps à enseigner les enfants des autres, mais qu'il ne semble pas avoir passé beaucoup de temps à éduquer les siens. Mais cela serait sans doute injuste.

Lire II.2.1.

Le texte est intéressant pour au moins une raison : on y présente un enfant qui est en colère contre sa mère. C'est un cas que tous connaissent, soit pour l'avoir vécu en tant qu'enfant, soit pour l'avoir vécu comme parent, soit parce que le sujet de la révolte adolescente est un thème obligé de la question familiale, depuis au moins Télémaque dans *l'Odyssée* et Antigone ou Électre dans les pièces éponymes. En tout cas, avant de noter ce que Socrate dit pour défendre sa femme, il est intéressant de noter que Lamproklès aime sa mère et reconnaît tout ce qu'elle a fait pour lui, mais que cela ne fait pas disparaître sa colère.

Il faut aller plus loin encore. C'est parce que sa mère est sa mère, parce qu'elle a pris soin de lui depuis le début de sa vie, parce que celle dont il voudrait être aimé plus que tout le critique, qu'il est irrité par ses paroles.

Lire I.2.7.

La réponse de Socrate est de montrer que l'enfant doit tout à ses parents, et que ne pas respecter ses parents est en un sens l'ingratitude la plus grande, celle que les cités dénoncent avant toute autre. Si on veut avoir une bonne réputation (le nom de Lamproklès signifie brillante ou lumineuse réputation soit dit en passant), il faut respecter sa mère, et peut-être même son père, soit Xanthippe et peut-être même Socrate. Tout cela me paraît on ne peut plus respectable.

Lire I.2.13.

Je note cependant quelques faits dérangeants. Dans ce conflit entre le fils et la mère, Socrate n'est pas présenté dans une discussion avec son épouse. Ce qui suggère que le mari savait trop bien qu'une telle discussion n'aurait rien donné.

De plus, cette discussion ne donne pas grand chose : en tout cas, on n'entend pas Lamproklès dire à la fin qu'il va changer d'attitude envers sa mère, ce qui aurait été la moindre des choses pour prouver que Socrate était utile à ceux avec qui il parlait. On peut répondre que ce manque actuel est toujours le cas depuis le

début. Il me semble que cette réponse ne fait qu'ajouter au malaise qu'on pourrait avoir.

Mais surtout l'argumentation de Socrate est troublante en elle-même. Et d'abord elle est troublante parce qu'elle est une argumentation. Il me semble que Socrate qui défend la mère et donc la famille ne se comporte pas du tout comme un père avec son fils. Son fils est n'importe qui, dirait-on, et il est n'importe qui par rapport à lui qui est son père. Je note que Socrate ne nomme jamais son épouse. Il ne dit jamais qu'il l'aime, mais il dit que les humains en général font ceci ou cela. Il ne dit jamais *uios*, soit *filis*, mais *pais*, soit *enfant*, mot qu'il emploie souvent quand il parle avec d'autres jeunes. Au contraire, en ce qui a trait à Xanthippe, il suggère que son fils la traite comme un animal colérique ou un acteur qui dit des mots vides sur le plan réel. Il ne dit jamais ceci : « Lamproklès, mon fils, je suis ton père et je t'ordonne en tant que ton père de respecter ta mère qui est mon épouse que je respecte moi aussi. » Ceux qui ne sont pas troublés par ces faits, qui sont au fond des faits qui brillent par leur absence seront édifiés, voire catéchisés, par les paroles de Socrate. Cela est sans doute ce que Xénophon voulait d'abord et avant tout. Mais je me permets de signaler qu'il y a chez Xénophon, tel qu'il se montre lui-même dans le livre I, quelque chose d'un peu coquin et qu'il serait capable de noter, voire de souligner, ce que j'ai signalé.

Septième semaine.

Ce qui fut fait.

La semaine dernière, j'ai commencé en signalant deux craintes. Face à la première, la crainte que les deux premiers livres des *Souvenirs de Socrate* de Xénophon n'offriraient pas assez de matière pour les dix semaines de rencontres, j'ai annoncé que je finirais le cours et donc sans doute la neuvième semaine avec une analyse de son *Apologie de Socrate devant ses juges*. Le texte a été distribué aujourd'hui ; chacun peut en faire ce qu'il veut en attendant. Mais je suis sûr que ceux qui prendront la peine de le lire noteront tout de suite, comme j'uke l'ai dit alors, la différence entre le Socrate de ce texte où le maître de Xénophon parle et agit sans voile et celui des *Souvenirs* et surtout sans aucun doute celui qui apparaît dans le livre deux : dans ce court texte, Xénophon annonce dès le début qu'il présentera un Socrate bien différent de celui qu'il a présenté dans les *Souvenirs*, soit un Socrate fier et même vantard, et donc quelqu'un qui fait tout le contraire de ce que le maître recommande à la fin du livre I, quelqu'un qui est se présente bien autrement qu'il est représenté dans le livre de ce cours. Mais ce sera l'objet des remarques plus étendues de la neuvième et de la dixième semaine.

Face à la seconde crainte, qu'on trouve les rencontres sur le livre II, où se voit moins le Socrate philosophe, ou du moins celui qui j'ai appelé le Socrate extraordinaire ou hors norme, j'ai expliqué que ce nouveau

livre est intéressant malgré tout parce qu'on y découvre un Socrate qui se préoccupe des questions quotidiennes de la vie humaine, ce qui est quand même intéressant, et aussi parce que Xénophon y présente un certain nombre de portraits politiques, par exemple des frères qui se disputent ou des jeunes hommes qui ne prennent pas la vie politique au sérieux ou des gens qui ont des difficultés financières. Ces portraits tirés du monde de la Grèce ancienne et de l'Athènes du siècle de Périclès sont encore reconnaissables par des gens du troisième millénaire. C'est du moins ce que je tenterai de faire sentir durant cette section que j'intitulerais les remarques politico-sociales du Socrate de Xénophon.

Une fois ces deux craintes présentées, j'ai ensuite montré comment deux chapitres des *Souvenirs* encadrent lesdites remarques politico-sociales. Or ces deux chapitres sont des discussions entre Socrate et Aristippe, alors que dans la première Socrate tente de prouver à son disciple qu'il se trompe en cherchant à s'extraire de la dimension politique de la vie, et que dans la seconde Aristippe tente de se venger contre son maître qui l'a réfuté en lui proposant des problèmes *classiques* de philosophie, sur la vérité et les possibilités de l'intelligence humaine. J'en ai profité pour signaler qu'encore une fois donc, Xénophon présente un vis-à-vis de Socrate que celui-ci ne réussit pas à affecter par ses paroles.

J'ai ensuite présenté le long chapitre 1 du livre II, en montrant d'abord qu'il présente une sorte de préfiguration de l'école épicurienne à travers le personnage d'Aristippe.

Puis, j'ai montré comment le texte comportait deux parties qui, malgré les premières apparences, ne sont pas des copies ou des miroirs l'une de l'autre : ce serait une erreur de croire qu'Aristippe dans la première partie devrait être rapporté à la femme qui est appelée Méchanceté ou Vice dans la seconde partie, alors que Socrate serait représenté par la femme nommée Vertu. Car et Socrate et Aristippe sont des partisans du plaisir et de la liberté, même si Socrate refuse d'oublier en conséquence la vie politique, ou la dimension irrémédiablement politique de la vie humaine et qu'en conséquence il tente de faire changer d'idée à son disciple apolitique en le réfutant.

J'ai résumé la première partie de ce chapitre en articulant ses parties principales et en montrant que jusqu'à un certain point, on y entend un dialogue de sourds, dont la double teneur est la suivante : l'un prétend qu'il peut vivre sans tenir compte de la dimension politique de la vie (Aristippe), et qu'il peut cheminer sur ce qu'il appelle la voie intermédiaire entre la vie de l'homme du pouvoir et l'esclave ; l'autre insiste sans succès pour dire que c'est là une illusion (Socrate) : il faut toujours tenir compte du pouvoir et des hommes de pouvoir sans quoi on ne peut pas être libre ou en sécurité ; au fond la vie de plaisir et de facilité dont rêve Aristippe est une vue de l'esprit et un piège en fin de compte.

La deuxième partie du chapitre 1 est une reprise de la part de Socrate d'un discours d'un sophiste nommé Prodicos qui présente Héraklès au début de sa vie

adulte et pour ainsi dire à la croisée des chemins qui mènent à deux vies possibles. J'ai signalé que les deux femmes qui se présentent devant Héraklès s'opposent sur tous les plans, mais que celle qu'on appelle la Vertu fait appel aux dieux, aux parents et à la renommée, alors que celle qui s'appelle le Bonheur humain ne fait référence qu'au plaisir et l'absence d'effort ou à la vie de facilité. J'ai signalé aussi que dans tout ce chapitre, Socrate est le seul qui fait l'apologie de l'âme et de la connaissance, et donc ajouterai-je, qui parle du plaisir eixgeant.

Enfin, j'ai présenté le chapitre 2 où Socrate dialogue avec son fils Lamproklès au sujet de Xanthippe, la mère de l'un et l'épouse de l'autre. J'ai résumé l'argument de Socrate qui est à l'effet que Xanthippe, comme toutes les mères, mérite la gratitude de son fils Lamproklès, comme de tous les fils. Mais j'ai aussi fait sentir à quel point cette conversation est bizarre : pour ne répéter qu'un élément troublant, Socrate le père de Lamproklès ne se comporte pas en père de famille, mais pour ainsi dire en observateur presque indifférent et peu concerné par les faits les plus importants, c'est-à-dire que son fils est bel et bien son fils et son épouse son épouse.

S'il n'y a pas de questions, je continue. L'objectif d'aujourd'hui est d'examiner les chapitre 3 à 6 ou 7, pour garder les derniers chapitres du livre II pour la huitième semaine. Je crois que suite à cela, il sera possible de faire au moins un chapitre du livre III de façon à introduire à la seconde moitié des *Souvenirs*. Nous verrons à la longue. Je rappelle que pour le

moment, il s'agit d'examiner les remarques de Socrate sur la vie politique, ou ordinaire, mais que tout en faisant cela je tenterai au moins à la fin de signaler comment, malgré tout, la vie hors norme de Socrate, soit le Socrate philosophe, est quand même visible, ne serait-ce qu'à cause de ce que j'appellerais l'incongruité de certaines remarques qu'il fait.

Y a-t-il des questions sur ce qui a été proposé la semaine dernière ?

Les portraits psychologiques : un rapprochement herméneutique.

Avant de continuer en examinant un second chapitre sur la famille, soit le chapitre 3, je tiens à revenir sur une remarque que j'ai faite la semaine passée. Il s'agit de la suggestion qu'un des intérêts du livre II (et j'ajoute du livre III aussi) est que Xénophon propose non seulement des remarques de Socrate et parfois des remarques surprenantes (Pierre a signalé qu'il avait de la difficulté avec la notion centrale de Xénophon soit le souci pour l'utilité), et même une certaine doctrine sur la vie politique et sociale qui se veut cohérent et vraie, mais qu'il le fait en présentant des portraits de certains types humains.

Je voudrais ajouter aujourd'hui que cela, faire des portraits de types humains, n'est pas propre à Xénophon : encore une fois, une comparaison avec Platon est intéressante et éclairante. Il est reconnu à peu près partout aujourd'hui que les dialogues de Platon ne sont pas des traités et surtout qu'il ne faut

pas les lire comme des traités, par exemple en tirant ici ou là une citation et en prétendant que c'est l'avis de Platon sur la question puisque ça se trouve dans un texte écrit par Platon.

Une des façons de proposer cette thèse exégétique ou herméneutique et de critiquer une façon de lire, disons, simpliste, voire paresseuse, est de suggérer que, sauf exception, les dialogues de Platon sont une fusion de deux dimensions, soit l'action et l'argumentation, ou en grec l'*érgon* et le *logos*. Ainsi un dialogue platonicien, mettons la *République*, propose des idées sur la justice et des arguments pour les appuyer et une série de remarques pour les relier entre elles, comme le ferait un traité. Voilà l'argumentation du dialogue, qui en arrive, par exemple, à proposer que la seule cité juste serait celle où la propriété privée serait abolie, où les femmes et les enfants seraient *possédés* en commun par les citoyens et surtout peut-être où une structure sociale hiérarchique existerait avec les citoyens ordinaire en bas, les soldats et magistrats de la cité au-dessus des premiers et au-dessus de tous les autres les philosophes, dits les philosophes-rois.

Mais cette argumentation ne peut pas être comprise à moins de tenir compte des détails qui accompagnent l'argumentation : à quelle occasion y a-t-il eu une discussion ? où a-t-elle eu lieu ? et surtout peut-être qui discute et pourquoi accepte-t-il tel ou tel argument et non tel autre ? Ce contexte de l'argumentation est ce qu'on appelle l'action. Enfin, et surtout peut-être, la thèse herméneutique que j'expose prétend qu'on ne

peut pas comprendre le dialogue de Platon si on ne met pas ensemble l'action et l'argumentation.

Je puis affirmer qu'une longue expérience de ces textes me prouvent que les dialogues de Platon sont riches de portraits humains bien développés. Je crois qu'en cherchant dans les dialogues il y aurait moyen de trouver de tels portraits psychologiques dans presque tous les textes de Platon, par exemple la *République*, le *Banquet*, le *Phédon*, le *Théétète* ou le *Phèdre*, qui sont des dialogues de la maturité, c'est-à-dire les plus célèbres et les plus influents, et aussi tous les dialogues de la jeunesse, comme le *Ménon*, l'*Alcibiade*, le *Lysis*, le *Charmide*, le *Lachès*. Je signale un fait bien simple : la majorité des dialogues de Platon porte comme titres le nom d'un individu qui discute avec Socrate comme si le personnage était au moins aussi important que la question discutée.

Je prends un exemple. Quand on lit le *Ménon*, on se rend assez tôt compte, du moins quand on est attentif à ces choses, que le jeune homme qui porte le nom Ménon, avec qui Socrate parle est une sorte de premier classe, un ambitieux paresseux, qui peut se payer des cours avec les meilleurs professeurs et qui s'appuie là-dessus pour prétendre avoir droit au pouvoir. (Il est remarquable que dans son *Anabase*, Xénophon indique à peu près la même chose.) Le face à face entre Socrate et lui porte sur l'excellence humaine, *arête* en grec, mais c'est aussi un double portrait contrasté de deux attitudes de vie et donc de deux êtres humains dont les vies sont différentes, lequel double portrait est distinct des doctrines éventuelles sur l'excellence, mais qu'il

amplifie la discussion, disons, théorique. Pour Platon, le *Ménon* renseigne à la fois sur le plan des idées et sur le plan, comment dire, existentiel : il s'agit d'y apprendre ce que pourrait être l'excellence, mais aussi deux façons d'aborder et de vivre la vie. Je signale en passant que l'étymologie du nom de Ménon donne « celui qui demeure », « celui qui est fixé » ou « celui qui ne bouge pas ». Ce qui me semble être une sorte de synthèse du personnage.

En tout cas, et là, j'en reviens à Xénophon, il y a quelque chose de semblable qui se passe dans les *Souvenirs*, et surtout peut-être dans les livres II et III ; Xénophon présente, par exemple dans le chapitre 1 une personne ou plutôt un type reconnaissable, soit celui qui voudrait vivre en touriste ou en *décrocheur* ou en homme dégoûté de la politique, et le chapitre 2 présente un enfant en colère contre sa mère, ou ses parents, parce que cette dernière le dispute, alors qu'il voudrait qu'elle l'aime inconditionnellement. En tout cas, je crois, et je persiste et signe, que, comme pour Platon, mais d'une façon différente, ces portraits sont importants à noter et à comprendre pour saisir la pensée de Xénophon ou celle de son Socrate.

Deux chapitres sur la famille.

2. Socrate et un frère.

Le chapitre 2 portait sur la famille, ou sur les relations entre un enfant et ses parents, en montrant un enfant qui est en colère avec sa mère, comme je viens de le dire. Le chapitre 3 reprend quelque chose de cette atmosphère et de cette thématique : il s'agit cette fois de

deux frères, dont les deux sont en conflit. Encore une fois, Socrate tentera de rétablir l'harmonie en s'adressant à l'un des deux. Mais encore une fois, Xénophon présente sans trop le dire un portrait psychologique d'un autre type humain : le frère, ou la sœur, aliéné, et même surtout le ressentiment d'un enfant plus jeune envers son aîné.

Lire II.3.1.

Si on lit avec attention, on devine, je crois, le fond du problème entre les deux individus. C'est un mélange, bien reconnaissable de deux ou trois éléments qui paraissent dans toute famille, soit le problème de l'aîné par rapport à son cadet, ou plutôt vice versa, le problème du cadet par rapport à son aîné.

Lire II.3.2, puis 3.6, puis 3.17.

Voici ce que j'entends quand j'écoute avec attention Socrate et son vis-à-vis. Chairécrate est le plus jeune des deux. En tant que tel, il a moins d'avantages que l'aîné, en particulier quant aux biens familiaux. Premier grief, ou la jalousie. De plus, malgré ce à quoi il s'attend, le plus jeune trouve que son grand frère ne tient pas compte de lui autant qu'il le faudrait et même qu'il semble se plaire hors de la famille autant ou même plus que dans la famille. Deuxième grief, ou l'abandon. Et tout cela est quelque chose qui s'est répété parce que les deux frères ne peuvent pas ne pas être en relation l'un avec l'autre et donc ne peuvent pas se heurter de façon régulière. Troisième grief, ou la répétition. Voilà pour Chairécrate.

Lire II.3.4.

La réponse de Socrate est de dire qu'il y a quelque chose de naturel dans la relation entre les enfants d'une famille : le fait d'avoir été frères, soeurs ou frère et sœur, le fait d'avoir les mêmes parents, le fait pour ainsi dire d'avoir le même nom et donc d'appartenir au même lieu, créent une sorte de sympathie supplémentaire entre deux individus. Je signale que l'exemple que propose Xénophon est celui de deux jeunes hommes qui ont presque le même nom : Chairécrate et Chairéphon sont semblables jusque dans leurs prénoms.

Lire II.3.19.

Socrate ajoute même que le lien familial est quelque chose de divin : de même que le corps d'un individu a des parties qui sont faites pour fonctionner ensemble pour le bien de l'individu, les membres d'une famille sont faits pour travailler ensemble pour le bien des membres de la famille. Le lien familial est naturel, divin si l'on veut, mais surtout utile, en ce sens que deux ensemble, c'est mieux qu'un seul. Un tout articulé est meilleur, plus efficace qu'une unité toute simple. En tout cas, c'est une possibilité.

On peut être surpris par l'analyse basse de l'affection entre les membres d'une famille ; pour Socrate qui défend la famille, il semble que tout n'est que question d'utilité. Mais je crois que l'exemple que Socrate donne, soit les mains qui fonctionnent ensemble pour le bien

du tout, est la vérité finale : il faut comprendre les choses à partir de la réalité, et la réalité est que les humains vivent pour leur bien, et donc qu'ils vivent pour satisfaire leurs besoins. Mais cela n'implique pas qu'ils sont égoïstes. Il faudrait plutôt dire que les êtres humains sont capables d'être si unis qu'ils cherchent ensemble à se faire du bien. Et ces biens sont divers : deux frères qui cherchent la vérité ensemble, deux frères qui prennent soin de leur parents ensemble, cherchent l'utile, soit le bien et leur bien. Je signale que dans sa tirade utilitariste, Socrate donne comme exemple de l'entraide de deux frères le fait qu'ensemble ils peuvent voir les deux côtés des choses, soit qu'ils voient plus et mieux les choses. Cela me semble peu utilitariste dans le sens ordinaire du mot ; il y a une sorte d'utilité noble ou complète. Les frères, ce phénomène, connu de tous, révèlent une dimension fascinante de la réalité de base de la vie humaine. J'appellerais cela l'optimisme foncier du Socrate de Xénophon : il voit et fait voir le bien qui peut ne pas être, mais qui est pensable. J'y reviendrai sous peu.

Je finis pourtant ce chapitre avec une remarque que j'ai déjà faite, mais qui me semble importante et qui devient importante du fait d'être valide de plus en plus souvent à mesure qu'on avance dans le texte. Quelle que soit la doctrine de Socrate sur la famille, quelle que soit l'attitude, justifiée ou non, de Chairécrate envers son frère, encore une fois, Xénophon présente deux disciples de Socrate, qui ne sont pas des modèles de vertu ; et encore une fois, Xénophon n'offre aucune information sur la réconciliation éventuelle entre les deux frères : il est possible que ce beau discours de

Socrate n'ait eu aucun effet bénéfique. Or je rappelle ce que Xénophon veut faire, à ce qu'il dit, soit de montrer que Socrate était utile par ses discours. Or il pourrait ou bien trouver un cas dont il pourrait ajouter à la fin que les conseils de Socrate ont eu un bon effet, ou il ne devrait pas présenter un cas où il ne dit rien à la fin en ce qui a trait à l'efficacité. En présentant le cas de Chairécrate, il ne fait pas le premier, et il fait le second. Ce qui est bien étrange, et qui prouve que Xénophon est un auteur malhabile, ou au contraire, qu'il veut pointer vers quelques chose, mais sans trop le dire.

Les remarques sur l'amitié.

1. Ressemblance et différence entre les chapitres 4-6 et 7-10.

Voici le nouveau thème qui commence en 4 et qui se rend jusqu'à 10 : il s'agit de l'amitié.

Lire II.4.1 et II.10.6.

Mais on peut saisir une différence précise qui sépare ces chapitres en deux.

Lire II.7.1.

Je signale d'abord que le mot *sais*, en grec *oida*, pourrait être traduit par « j'ai vu ». En tout cas, presque tous ces chapitres de cette section du livre sont précédés d'une remarque de Xénophon qui affirme qu'il a vu ou entendu Socrate lui-même. Mais je tiens à ce qu'on voit qu'à partir du chapitre 7, les conversations sont tous des exemples où Socrate essaie de

solutionner des problèmes pratiques pour ces connaissances (des amis) qui ont des difficultés parce qu'ils n'ont pas de bons amis. Je suggère donc qu'avant cela, soit dans les trois premiers chapitres de l'ensemble, Xénophon présente la théorie de Socrate sur l'amitié. Les autres chapitres, ceux qui suivent donc, représentent l'action de Socrate avec des amis.

Et je finis avec une remarque qui me semble cruciale et qui font que cette partie est bien différente de ce qui précède et de beaucoup de ce qui suit : pour la première fois dans les *Souvenirs*, dans ces tout derniers chapitres, Xénophon présente des résultats positifs qui s'ensuivent des paroles et même des actions de Socrate : Aristarque améliore sa situation avec les membres de sa famille ; Criton trouve une solution à ses problèmes légaux, une solution qui est valide pour lui et même pour ses amis ; Diodore se fait un ami de Hermogène.

Mais il faut d'abord tenté de comprendre la doctrine socratique sur l'amitié, et je me trouve à aborder son optimisme et le fond, comment dire, épistémologique de cet optimisme.

2. Conversation générale, ou monologue de Socrate.

Dans la section sur l'amitié, le premier chapitre est différent de tous les autres : Socrate parle tout seul, ou du moins Xénophon n'identifie pas à qui il parle, ni comment on a réagi aux mots sur le champ, même s'il prétend qu'il a bel et bien entendu tout cela. On dirait que Xénophon présente la doctrine générale de Socrate.

En tout cas, au contraire de ce bout du texte, tous les autres chapitres seront des conversations avec une personne bien identifiée. L'essentiel des remarques de Socrate dans ce chapitre porte sur le sérieux qu'on porte aux amis. Socrate insiste sur au moins deux choses, dont la première est qu'en matière d'amitié, il y a une différence entre ce qu'on dit et ce qu'on fait : tout le monde dit qu'avoir des amis est important, mais presque personne n'agit en conséquence.

Lire II.4.4.

Or cette différence est compliquée ou rendue grave par une deuxième observation que Socrate fait au sujet du comportement de ce qu'il appelle le bon ami.

Lire II.4.6.

Chaque fois que je lis ce passage, je me dis d'abord que Socrate est bien naïf : tous les amis ne sont pas aussi aimables qu'il le dit ici ; il est trop optimiste. Mais je crois qu'il faut faire ensuite une distinction ou plutôt qu'il faut noter que Socrate parle ici des *bons* amis, ou des amis bienfaisants, soit des amis qui sont conformes à leur nom, des amis en vérité ou véritables ou authentiques, des amis qui dans les faits se comportent en amis. Pour le dire en québécois, il y a une différence entre les *chums* et les amis, mais peu de gens en tiennent compte : les *chums* sont des quasi-amis, des gens avec qui ont passé du temps plus ou moins agréable ; les amis sont des gens avec qui on se fait du bien et à qui on fait du bien. En somme, Socrate décrit non pas ce que sont tous ceux qui portent le nom *ami*,

mais ceux qui sont conformes à leur nom. Car beaucoup d'amis ne sont pas des amis, mais des faux amis, des amis seulement par le nom ou la promesse, des amis par hasard, si l'on veut.

Et voilà pourquoi la toute première remarque, celle qui commence et qui finit le chapitre, est significative : Socrate peut trouver que les gens sont inconséquents parce qu'ils savent qu'il y a de faux amis, mais qu'ils ne vérifient pas qui l'est et qui ne l'est pas.

Voilà pour la remarque, disons, pratique sur les amis. Mais son affirmation principale porte sur la fond de l'amitié. Or au lieu de prétendre que les gens ne sont pas faits pour être amis parce que mettons les gens sont égoïstes ou des rivaux par nature, il prétend que l'amitié est naturelle comme la famille est naturelle. Mais il répète qu'il faut donc être réfléchi et donc évaluer pour voir si les gens sont souvent ou toujours ce qu'ils disent être.

Lire II.4.7.

Il y a un élément encore une fois qui dérange dans tout ce chapitre, soit la bassesse du critère d'évaluation. Pour le Socrate de Xénophon, on est ami quand on est utile l'un pour l'autre. On pourrait dire qu'après avoir fait montre d'un optimisme ontologique, tempéré par un réalisme pratique, il enlève la poésie ou l'émotion de cette relation humaine. En revanche, je crois, encore une fois, qu'il répondrait qu'il y a différentes façons d'être utile, des façons plus ou moins élevées, et que les amis apportent différentes sortes de fruits, mais il faut

que l'ami soit source d'un bien, d'un bien réel, mesurable, expérimental, sans quoi ce n'est pas un ami, mais une connaissance qui n'apporte rien, rien d'important, à la vie d'un autre. Et je suggère que l'insistance sur le fait qu'avec un ami on voit mieux et plus, qu'on entend mieux et plus et qu'on en tire des fruits, je suggère que cela laisse la porte bien ouverte pour les biens les plus grands de la vie. Je rappelle que dans le livre I quand il répond à Antiphon, il dit que lire des livres et en tirer des vérités est un bien qu'il partage avec ses amis. Je prends même la peine de relire ce passage.

Lire I.6.14.

3. Conversation spécifique I : Antisthène.

Cette première conversation avec quelqu'un de précis m'intéresse pour au moins deux raisons, toutes deux liées aux ruses de Socrate.

Lire II.5.1.

La première ruse est disons une ruse pédagogique : il veut s'adresser à quelqu'un, mais il le fait de façon indirecte ; il parle avec Antisthène, mais il veut parler et faire réfléchir un autre. Comme Xénophon est celui qui précise cela, je me dis qu'il est possible qu'il soit en train de parler de lui-même en parlant de Socrate. Et je suggère ce qui suit : les *Souvenirs de Socrate* de Xénophon apparaît comme une défense de Socrate et une apologie du même ; j'ajoute que c'est bel et bien le cas, et cela se fait en montrant Socrate parlant à

différentes personnes ; mais, j'ajoute en plus, il est possible qu'en même temps, tout cela est une ruse de la part de Xénophon pour enseigner à celui qui lit et donc qui assiste à une conversation où en principe il n'est pas concerné. Pour le dire autrement, la meilleure façon de lire les *Souvenirs* est de se poser à tout moment la question : « qu'est-ce que cela signifie pour moi ? ». Ou encore : « qu'est-ce que j'aurais dit si c'était avec moi, ou pour moi, que Socrate parlait ? ». Et donc « qu'est-ce que j'apprendrais pour moi sur moi en lisant ce chapitre ? ». En somme, il faut lire le livre comme le jeune homme à qui Socrate s'adressait dans les faits en parlant avec Antisthène. Ce qui conduit à la seconde ruse.

Lire II.5.4.

L'autre ruse vient de ce que Socrate inverse l'argument bas du chapitre précédent : là, il s'agissait d'évaluer les autres qui entourent l'individu *égoïste* pour savoir s'ils sont utiles et donc s'ils sont de vrais amis ; cette fois, il s'agit de s'évaluer soi-même pour savoir quelles qualités, et quels défauts sont les siens. Et encore une fois, il me semble qu'il faut se demander quelles sont les qualités de différents niveaux : j'ai sans doute des qualités physiques et des qualités financières et des qualités d'amabilité, qui rendent possible des plaisirs, mais j'ai aussi des dimensions moins basses. En somme, par exemple, qu'est-ce que je sais ? quels talents intellectuels et moraux sont les miens ? quelles vertus ai-je, qui me rendent précieux ?

Par ailleurs, je trouve bien comique la comparaison qu'on fait entre les esclaves et les citoyens : tout le monde accepte, du moins Antisthène et Socrate, qu'on puisse évaluer les esclaves et même établir une valeur monétaire pour eux ; mais il en tire la conclusion qu'on pourrait établir une valeur semblable pour les amis, qui sont en principe des citoyens libres : la différence entre l'esclave et le citoyen semble bien mince en dernière analyse. Il y a là une suggestion basse, si on le veut, mais certes choquante et coquine, et qui pourrait irriter un honnête citoyen. Or à cette occasion Antisthène dit quelque chose de saisissant.

Lire II.5.3.

Voici la question qu'il faut poser à partir de ce que rapporte Xénophon : quelle sorte d'homme vaut tout ce qu'on possède ? Pour aider à répondre à cette question, du moins dans le cas d'Antisthène, j'ajoute que d'après les historiens de la philosophie Antisthène, disciple de Socrate, est le fondateur des écoles cynique et stoïcienne. Dans les écoles cynique et stoïcienne, Socrate était le standard de la meilleure vie et l'exemple du meilleur être humain possible, et cela a duré depuis Antisthène, mettons, et jusqu'à cœur de l'ère gréco-romain, mettons avec Epictète, qui vivait en 100 après Jésus-Christ. Pour le dire de façon choquante mais clair, pendant au moins quatre siècles, certaines personnes pensaient que Socrate était l'équivalent du Christ pour les chrétiens. Car sans le dire, il est clair qu'Antisthène est en train de parler de Socrate. Pour le dire d'une autre façon, je crois que Xénophon suggère que Socrate est l'ami suprême, celui qui vaut tout

l'argent qu'on a et tous les efforts qu'on peut montrer pour lui plaire. (Et je me demande enfin, pour revenir à la remarque initiale, ce que je vaudrais aux yeux d'Antisthène.) Pourquoi Socrate vaut-il tant selon Antisthène ? Je crois que Xénophon l'a dit dès le premier chapitre. Je relis ce passage, mais en pensant cette fois à ce qu'Antisthène dit ici.

Lire I.1.16.

En somme, je crois que pour Antisthène, Socrate vaut plus que tous parce qu'il pose les bonnes questions, qu'il oblige les gens à y réfléchir et parce qu'avec lui on peut devenir un homme de bien (*kaloskagathos*) et qu'on peut cesser d'être un esclave.

Ce qu'il faut faire.

Il est possible que la semaine prochaine, j'aie du temps pour commencer le livre III. Il serait donc utile, je crois, qu'on lise le premier chapitre. Et je rappelle qu'il sera question sous peu de l'*Apologie de Socrate* de Xénophon, qu'on pourrait lire aussi.

Huitième semaine.

Poème de Beckett

Ever tried
Ever failed
No matter
Try again
Fail again
Fail better

C'est là un magnifique poème de Beckett, le maître à penser d'une certaine sensibilité, et donc son maître à faire sentir. Je suis bouche bée devant la perfection de ces deux trios de vers de trois pieds.

En venant à ce cours, et en pensant à mes efforts pas toujours récompensés comme professeur, j'ai non seulement entendu ce poème, j'ai imaginé une traduction.

Toujours tenté.
Toujours raté.
Ce n'est que rien.
Tenter encore
Rater encore.
Rater fort bien.

Malheureusement, je crois qu'on ne peut pas atteindre l'économie des moyens de l'original et qu'on ne peut pas faire mieux que des vers de quatre syllabes.

Par ailleurs, si je comprends bien le sens de poème, Beckett dit non seulement que l'échec est une possibilité de l'existence, mais qu'elle est définie par lui, et d'abord par le néant qui se trouve au cœur de tout (*No matter*) ; en conséquence, toute tentative de faire mieux sera un nouvel échec, et en un sens un échec plus échouant, un échec plus parfait (*Fail better*) du fait d'échouer encore plus. Je m'oppose donc à ceux qui entendent ce poème avec un je ne sais quoi d'optimisme.

Mais, j'avoue que je ne peux pas réciter ce poème, même sous sa forme traduite, sans vouloir que les nouvelles tentatives soient au contraire des tentatives où le but est mieux atteint. Je suis un beckettien infidèle au moment même où je m'oppose à ceux qui *optimise* le maître.

Ce qui fut fait.

J'ai eu l'impression, mais il est tout à fait possible que ce soit une des ces illusions bienfaisantes dont on a besoin pour continuer de faire ce qu'on a à faire dans la joie, j'ai eu l'impression que durant le cours de la semaine dernière, il y a eu une sorte de prise de conscience collective de ce qui se passe dans le livre de Xénophon, et donc de ce que signifie, en général, et donc pour chacun des lecteurs de ce livre, la défense et l'illustration de la vie de Socrate. Si c'est le cas, si quelqu'un d'autre, voire plusieurs autres, a eu cette impression, j'en suis fort heureux, et j'espère que cela

continuera aujourd'hui et dans les deux semaines à venir.

En tout cas, comme toujours, je commence la rencontre avec une reprise, vite faite, de qui a été proposé la semaine passée, pour avancer, et je l'espère finir le livre II.

La semaine dernière, j'ai proposé un rapprochement entre Platon et Xénophon. J'ai indiqué comment en ce qui a trait aux dialogues de Platon, il est aujourd'hui accepté, et mon expérience de réflexion donne raison à cette opinion commune, il est donc accepté aujourd'hui dans le monde universitaire que ce qu'on appelle l'*érgon* du texte, soit l'action, et, en particulier, la psychologie des personnages qui se trouvent face à Socrate sont des éléments essentiels de toute interprétation de ses textes et donc de sa pensée. J'ai suggéré que d'une façon autre sans doute, les portraits psychologiques des interlocuteurs de Socrate que propose Xénophon sont une partie importante de *Souvenirs*. J'ai donc signalé que je m'efforcerais à dire au moins un mot, de temps en temps, sur cet aspect de l'œuvre de Xénophon dans les chapitres à venir.

Puis, j'ai fait des remarques sur le chapitre 3 du livre III, qui porte sur la dispute entre Chairécrate et Chairéphon : une d'elles étaient que selon Socrate, il y a une sorte de double fondement naturel à l'amour fraternel : le passé des enfants d'une même famille et le bien qu'ils peuvent se faire à l'avenir, pour ainsi dire, du fait d'avoir une sorte d'esprit en commun qui est donné d'avance et qui peut à tout moment être repris.

J'ose suggérer que ce double fondement peut être étendu au phénomène de l'amitié, et à celui de son amitié à son meilleur, soit la vie philosophique.

J'ai présenté, ensuite, les chapitres sur l'amitié qui suivent et qui vont jusqu'à la fin du livre II. J'ai suggéré qu'il y avait une sorte de division en deux qui structure ces parties : Xénophon présente d'abord la théorie socratique de l'amitié, puis les actions, et surtout les paroles, de Socrate pour faire du bien à ses amis en ce qui a trait à leurs amis.

Ensuite, j'ai présenté le chapitre 4 qui propose une vision qu'on pourrait dire basse de l'amitié : les amis, ou du moins les vrais amis, sont utiles les uns pour les autres ; l'amitié est une sorte de contrat d'affaires entre des individus qui satisfont leurs besoins l'un à l'autre. J'ai tenté de montrer que Socrate indique alors comment chacun devrait réfléchir pour soi sur qui sont ses amis au lieu de supposer que tous ceux qui en portent le nom méritent le titre qu'ils se donnent ou qu'on leur accorde sans trop penser. Encore une fois, j'ose suggérer qu'il y a là quelque chose comme une image de la philosophie.

Le chapitre suivant était constitué d'une conversation entre Socrate et Antisthène qui visait un autre interlocuteur laissé sans nom. À l'occasion de la présentation de ce texte, j'ai insisté sur ce que j'ai appelé le renversement de la perspective qu'on y opère : au lieu de se demander, ou en plus de se demander, quels sont ses amis et quelles sont leurs utilités pour celui qui en fait la liste, selon Socrate, chacun devrait

se demander s'il vaut quelque chose en tant qu'ami, et donc quels sont les besoins auxquels il peut servir chez les autres. Ce qui fait que l'amitié telle qu'elle est comprise et exposée par Socrate implique non seulement une préoccupation pour ses besoins à soi, mais pour ceux qui sont à face. Si l'amitié à la manière de Socrate est égoïste, elle est un égoïsme qui se préoccupe de l'égoïsme de l'autre et qui tente de l'épouser.

Je ne l'ai pas dit alors, mais je l'ajoute aujourd'hui : ce chapitre, anodin à première vue, me semble présenter le portrait du disciple authentique de Socrate. Un disciple de Socrate n'est pas quelqu'un qui a suivi un cours sur le Socrate de Platon ou celui de Xénophon. Un disciple de Socrate, et je souhaite à tout un chacun de le devenir et surtout de le devenir en connaissance de cause, est quelqu'un qui reconnaît que ce maître incomparable selon Xénophon est un ami qui vaut tout ce qu'on peut posséder et tout le temps et l'énergie qu'on peut lui consacrer. En tout cas, c'est cette conclusion que j'ai tirée, ou que j'ai déclarée après l'avoir confirmée, à partir de mes lectures successives des *Souvenirs* de Xénophon.

S'il n'y a pas de questions, j'avance dans la présentation des chapitres sur l'amitié.

Les rapprochements avec la Bible.

Mais avant de continuer comme tel, je tiens à profiter d'une remarque que m'a faite René. Il m'a indiqué qu'en lisant le chapitre 3, qui porte sur la dispute entre

Chairécrate et Chairéphou, soit le conflit entre deux frères, cela lui a rappelé les pages de la Bible qui racontent l'histoire d'Abel et de Caïn. Je me suis rendu compte à cette occasion que je n'ai pas du tout préparé, et encore moins offert, des remarques sur la comparaison entre les *Souvenirs* de Xénophon et la Bible, et je me suis rendu compte aussi que cela était un manque important à cette série de rencontres.

Un livre comme celui de Xénophon, et surtout dans le livre II, traite des situations humaines les plus simples et les plus fondamentales, comme l'opposition entre quelqu'un qui croit qu'il peut vivre en touriste dans sa société et quelqu'un qui accepte qu'il faut tenir compte de son milieu pour y jouer un rôle, ou la relation parfois difficile entre un fils et ses parents, ou le conflit éventuel entre deux enfants d'une même famille, ou les ennuis qui viennent du fait de vivre avec sa parenté quand les choses vont mal, ou encore la recherche de moyens pour gérer les actions de ses concitoyens agressifs ou malintentionnés, ou enfin et surtout la gestion des individus différents, ou supérieurs, qui appartient à la majorité des gens ordinaires. Ce sont des sujets déjà examinés par le passé et quelques-uns qui le seront aujourd'hui. Or ces sujets sont traités aussi par les grands textes littéraires, parmi lesquels il faut placer la Bible, en faisant sans aucun doute abstraction de son statut comme livre religieux. Pour le dire en peu de mots, des comparaisons entre ce livre-ci et quelques-unes des scènes classiques de la Bible seraient des plus utiles, et je m'excuse encore une fois de ne pas y avoir pensé par moi-même et fait un meilleur travail durant ses rencontres.

Mais je tiens à ajouter au moins une remarque : une comparaison entre la Bible, ou le message chrétien, qui présente des hommes saints comme Moïse, le Christ et Paul, et le texte de Xénophon qui présente Socrate comme le plus grand homme de l'histoire, une telle comparaison pour utile et intéressante qu'elle soit est sujette à une grande difficulté : Xénophon ne pouvait pas avoir en tête ce qui est dit dans la Bible parce que cette civilisation n'était pas connue de lui et les écrits sur le Christ en particulier étaient encore loin dans l'avenir. En conséquence, toute comparaison devrait être faite avec circonspection. Et surtout il faudrait comprendre que cette comparaison est le fait de la position historique qu'un lecteur contemporain occupe.

Pour illustrer un peu mieux ce que je veux dire, je signale que le genre de rapprochement qu'a fait René serait sans problèmes pour un auteur comme Shakespeare et pour les personnages de ses pièces. Et ce parce que l'auteur connaît la Bible, et vit dans une société qui a été constituée dans son rapport à elle. Aussi pour réfléchir sur Hamlet, un prince danois en principe chrétien, non seulement peut-on remonter à la Bible et au christianisme, mais encore il faut penser à la Bible quand on entend ce qu'on y dit et qu'on voit ce qu'on y fait. Cela donnerait des remarques non seulement éclairantes, mais essentielles. Par exemple, la phrase bien connue du soliloque le plus connu de la littérature (*To be or not to be*, soit « Être ou ne pas être »), soliloque qui est une réflexion sur le suicide, la phrase qui dit que « la conscience fait de nous tous des lâches » parce que nous craignons tous la vie après la

mort, cette phrase ne peut pas être comprise sans penser à la Bible. Au fond, il me semble clair que Hamlet reproche au christianisme et à la doctrine de la vie après la mort le fait qu'il ne peut pas décider d'agir et donc d'affronter la mort et le fait qu'il se sent faible. Ce qui ne veut pas dire que ce personnage est le porte-parole de Shakespeare : il est possible que Hamlet se trompe et que Shakespeare condamne son personnage, mais certes, ce dernier pense cette impiété et son soliloque est incompréhensible sans une telle référence.

Aussi, et pour conclure, j'annonce que quand je redonnerai ce cours dans trente ans, je tenterai de corriger l'oubli que j'ai faite et que René m'a révélé. Ceci dit, j'aborde enfin le chapitre 6 du livre II.

Les remarques sur l'amitié.

4. Conversation spécifique II : Critobule.

J'ai suggéré que les trois chapitres, soit II.4, 5 et 6, sont consacrés à une sorte de théorie de l'amitié, lesquels précèdent les chapitres sur la pratique de l'amitié. Mais je dois avouer que même si c'est le cas, le chapitre 6 est au fond mystérieux pour moi. Ceci est sûr : ce chapitre est une sorte de fouillis magnifique qui tourne autour de la question de l'amitié et de ce qui la rend possible. Cela commence avec l'affirmation régulière de Xénophon que ce que Socrate disait était bien utile, ou du moins aurait dû avoir de bons effets. Et on se trouve donc en terrain connu. Mais cela suggère que Socrate est en train de faire la leçon à Critobule, qui en a bien besoin.

Lire II.6.1.

Mais je ne suis pas du tout sûr de pouvoir trouver une cohérence dans le long texte qui suit ; j'ai de la difficulté à suivre l'argument. En tout cas, il y a tout plein de remarques dont je ne sais pas quoi faire. En voici deux exemples.

Lire II.6.8 et 6.10-11.

D'abord, pourquoi parler des dieux dans ce contexte ? Et pourquoi Socrate leur demande-t-il leur approbation, alors que Critobule se satisfait de leur tolérance ? Ensuite, pour ce qui est de ces phrases qui portent sur une des scènes les plus connues de l'*Odyssée*, là où Ulysse affronte les sirènes qui essaient de l'attirer vers elle pour le mettre à mort, j'avoue sans plus que je sens bien qu'il y a quelque chose d'important qui se passe là, au moment même où je ne saisis pas ce que c'est, et donc que je ne sais pas comment le placer dans l'ensemble.

Mais je note au moins ceci, soit qu'on a encore une fois un disciple de Socrate, qui semble être moins que recommandable, et qu'à la fin, on ne sait pas si sa longue conversation avec son maître a donné quelque chose, soit que Critobule soit devenu meilleur. À mon avis, la fin du dialogue avec la remarque ambiguë finale n'est pas encourageante.

Lire II.6.39.

Au fond, Critobule ne dit pas qu'il est prêt à faire ce que Socrate lui suggère, soit de s'exercer pour devenir digne de l'amitié des autres en devenant bon à quelque chose. Et on sait par le chapitre précédent que c'était une recommandation que Socrate faisait. La seule chose que Critobule reconnaît, c'est que s'il disait autre chose que ce que Socrate vient de proposer, il paraîtrait mal. Il n'y a de sa part aucun engagement à faire quoi que ce soit.

Mais malgré ces difficultés, le chapitre m'intéresse beaucoup, et surtout pour deux autres raisons. La première est le portrait de Critobule qu'on y propose. Je suggère d'abord la synthèse qui suit, où je développe l'idée que le jeune aurait bien besoin de s'améliorer. Critobule, qui était le fils de Criton, lequel était le compagnon d'enfance, ou le copain, comme on dit aujourd'hui, de Socrate, Criton était un homme riche et bien placé sur le plan social. Mais du coup, Critobule apparaît comme un fils à papa, un blanc-bec, un enfant gâté. Je signale que son nom en est déjà une indication : il est le fils de Criton et si on tient compte de l'étymologie de *Critoboulos*, il porte le nom « volonté de Criton », ou « voulu par Criton » ; dès son nom, il apparaît comme défini par sa relation à son père plutôt que comme un être indépendant.

Or cela ne fait que s'ajouter à d'autres indices qui sont moins que flatteurs. Critobule est déjà apparu dans le livre I, comme quelqu'un qui est passionné par l'amour d'un garçon et digne des reproches de Socrate ; il apparaît ainsi dans le *Banquet* aussi et à plusieurs reprises ; il apparaît ainsi aussi dans l'*Économique*, où

Socrate passe l'ensemble du temps à lui montrer qu'au fond, il est un bon à rien charmant et charmeur. En somme, chaque fois, il est présenté par Xénophon comme un être passif, paillard, pessimiste, paumé, ou lavette, lascif, lugubre et loser. Je sais que ces remarques sont dures, et peut-être le portrait que je brosse est-il une caricature, comme les mots que j'ai choisis pour le faire ou la faire. Mais voici des passages qui pourraient aider à comprendre ce que je prétends.

Lire II.6.14-15, 6.17, 6.30 et 6.37.

Critobule apparaît donc comme une nouvelle version d'Aristippe ; il est désengagé par rapport aux choses politiques qui lui semblent un nid de guêpes, il est intéressé par une seule chose, la passion amoureuse, la sienne et celle des autres, et il voudrait qu'on le vante quel que soit son talent ou son savoir et même s'il n'en a aucun. Car je note aussi que Socrate suggère que Critobule voudrait qu'on le vante et l'admire, mais qu'il ne sait rien faire.

Lire II.6.38.

Voilà donc pour ce qui est du portrait de Critobule. Mais, et c'est ce qui est le plus important, me semble-t-il, cette conversation est l'occasion pour Socrate de proposer un portrait bien différent, soit le portrait de l'homme qui serait un bon ami. Voici deux endroits.

Lire II.6.5 et 6.22-23.

Il me semble clair que Socrate fait ce portrait pour au moins une raison : Critobule n'est pas cet homme. En somme, ce passage est une critique du jeune homme, ou une invitation à devenir tout autre qu'il n'est, comme le voulait le chapitre précédent.

Je tiens à ajouter que Socrate se montre encore une fois optimiste en ce qui a trait aux possibilités humaines, mais d'un optimisme que je dirais réaliste encore et toujours. Il ne dit pas que tous les humains sont gentils, ni même que le plupart des gens sont intéressants. Mais il dit que les gens qui sont bons, qui ont les qualités d'un bon ami sont faits pour s'entendre et peuvent le faire. Il répète en somme ce qu'il disait dans le chapitre précédent, soit sa théorie de l'amitié, en répondant pour ainsi dire à la question « qu'est-ce qu'un ami ? » : les amis, ceux qui sont bons, sont comme des sens qui sont faits pour travailler ensemble, soit deux yeux ou deux oreilles, ou des organes qui accomplissent un tâche ensemble, soit deux mains pour mieux saisir le monde.

Lire II.6.21.

5. Conversation spécifique III : Aristarque.

Le chapitre suivant commence avec une phrase qui me semble bien importante.

Lire II.7.1.

Dans tous les exemples vus jusqu'à maintenant Socrate dit ce qu'est ou ce que devrait être un ami. Ici

surtout on voit que les gens, ses amis, ont des problèmes pratiques précis, et il ne peut pas leur donner de l'argent ou de l'aide politique : il n'a rien à offrir dans le sens ordinaire du terme, parce qu'il est pauvre et sans pouvoir.

Mais le chapitre est intéressant parce qu'on voit que Socrate a quand même un bon effet. Et même qu'Aristarque reconnaît que cela est dû à Socrate.

Lire II.7.12.

Je tiens à souligner que ce succès de Socrate auprès de ceux qui sont ses concitoyens ou ses compagnons est le premier exemple que Xénophon en donne dans tous les *Souvenirs*. Mais qu'Aristarque a-t-il reçu de Socrate ? En quoi l'a-t-il aidé ? Je suggère que la première phrase le dit à demi-mot : Socrate l'a guéri d'une ignorance ou, pour le dire d'une autre façon, lui a enlevé un préjugé. Je suggère aussi que tous les autres chapitres qui suivent présentent la même chose sous différentes guises : Socrate libère ses amis d'un préjugé ou d'une ignorance, et cela leur fait du bien.

Je commence en tout cas avec le cas Aristarque. Quel est son préjugé ? Il croit que les êtres humains sont différents, et surtout que les êtres humains sont divisés en classes étanches (en gros les citoyens et les étrangers, ou encore les gens qui ont des droits et une éducation à la liberté et les gens qui savent faire quelque chose, mais qui ne sont pas respectables du fait qu'ils sont des travailleurs, comme on dirait aujourd'hui, ou des esclaves, comme on le disait alors).

En somme, pour Aristarque ce qui est vrai des esclaves ne peut pas être vrai des citoyens, et donc il ne peut demander aux uns ce qu'il exigerait aux autres. En conséquence, à cause de cette opinion, mais aussi de cette illusion, il ne peut pas voir que ses parents, les femmes qui vivent chez lui, seraient capables de travailler, et ainsi se faire du bien et de lui faire du bien.

Lire II.7.3-4.

Cela lui prend un peu de temps, mais à force d'écouter Socrate, ou plutôt à force de se faire contredire par Socrate au moyen d'exemples précis, Aristarque voit enfin ce qui était pourtant visible depuis le début : il vit dans la détresse sans aucun doute, mais il y a une porte de sortie pour lui, à la condition qu'il cesse de penser comme il pensait, soit qu'il cesse de penser comme tout le monde pense. En quittant son ignorance avec l'aide de Socrate, comme le dit la première phrase, en quittant l'opinion commune de son époque et de sa société, Aristarque se sauve et sauve sa famille.

Lire II.7.11.

Je note en passant qu'une fois qu'il voit clair, il ne demande pas d'argent à Socrate pour l'aider à entreprendre son nouveau projet. Et je rappelle qu'il est bien sensé de faire ainsi : Socrate est pauvre et sans autorité. Mais cela est bien intéressant parce que ça illustre ce dont j'ai parlé déjà plusieurs fois : les êtres humains ont plusieurs sortes de besoins, et des besoins de niveaux différents. Aristarque a besoin

d'argent, et il le cherchera ailleurs ; mais il avait besoin de quelqu'un qui lui permette de voir la réalité, et c'est Socrate qui lui offre ce bien-là. Et son besoin d'argent n'est réel que lorsqu'il est guérit de son ignorance ; son premier besoin est de voir clair.

La fin du dialogue est intéressante aussi, mais pour une autre raison. Au fond, comme il l'avoue là, Aristarque est heureux grâce à Socrate, mais il ne sait pas encore expliquer son rôle, même s'il l'exerce : il est sous l'influence d'une nouvelle ignorance. Aussi pour guérir cette ignorance différente de la première, Socrate lui donne une nouvelle réponse, mais sous forme de fable cette fois. Il faut savoir qu'à cette époque les fables d'Ésope (dont La Fontaine a tiré beaucoup de ses propres fables, souvent en les transformant, soit dit en passant), les fables d'Ésope donc existaient déjà et étaient populaires. Pour ne donner qu'une preuve, Platon reconnaît dans le *Phédon* que Socrate connaissait et imitait les fables d'Ésope.

En tout cas, la fable proposée par Socrate est comique pour au moins deux raisons : le chien qui représente Aristarque jure par Zeus. (Je note que dans le récit que fait Xénophon, Aristarque a juré trois fois « par Zeus » et une fois, comme on vient de le voir « par les dieux », alors que Socrate ne jure jamais.) On pourrait dire que c'est là un peu impie de la part de Socrate, et je ne dirais pas le contraire. Selon Augustin, Socrate jurait par le chien pour se moquer des dieux grecs, mais ici, le Socrate de Xénophon présente un chien qui jure par Zeus, ce qui est faire la même chose au fond. En somme, je note que Socrate ne jure jamais en son

propre nom ici ; quand il jure « par Zeus », il le fait parce qu'il est devenu le chien de la fable qu'il invente.

Mais surtout cette fable me semble révéler la relation entre Socrate et Aristarque. Car la fable suggère qu'il y a trois niveaux de pouvoir : il y a le chien, le berger qui contrôle le chien et les brebis qui sont protégées par le chien qui est dirigé par le berger. Mais dans le cas d'Aristarque, il n'y a que lui et les femmes de sa maison, du moins à première vue. C'est alors qu'on peut deviner qu'en un sens, soit même dans le monde réel qui est repris par celui de la fable, il y a quelqu'un qui est au-dessus des deux autres groupes, quelqu'un qui mène tout, mais de loin, soit une sorte de berger, un être supérieur qui n'appartient pas au monde qu'il gère. Il me semble que cela éclaire sur la façon dont Socrate se concevait lui-même dans sa relation avec ses concitoyens.

6. Conversation spécifique IV : Euthéros.

Le chapitre suivant est porte sur une situation semblable. Comme en plus il n'est pas long, je ne m'attarderai pas sur lui.

Mais je tiens à ce qu'on voit qu'il y a ici la même situation. Euthéros est dans une situation difficile sur le plan financier. Il a trouvé une solution : lui qui faisait partie des riches propriétaires athéniens en est réduit à travailler comme un manoeuvre pour survivre. Mais il ne voit pas deux choses : il oublie qu'il ne pourra pas continuer ainsi longtemps (il a à peu près 60 ans selon les indications du texte) du fait que ses forces

physiques diminueront ; il a un talent non physique qu'il pourrait utiliser s'il se mettait au service d'un des ses concitoyens, soit s'il acceptait de ne pas penser au passé, et donc à son statut d'autrefois. En somme, Euthéros est rivé au présent et est prisonnier du passé.

Que fait Socrate ? Il lui fait penser à l'avenir pour trouver une solution plus efficace ; il lui montre que de toute façon vivre avec ses concitoyens comme autrefois est impossible.

Lire II.8.6.

Mais je tiens à signaler un autre point. Il y a quelque chose de comique à entendre Socrate faire cette recommandation à Euthéros. Pourquoi ? Socrate n'a jamais fait ce genre de travail. Comme l'a dit Xénophon dans le premier chapitre, il passait tout son temps à discuter avec ses amis, ou à lire des livres, ou à chercher à être libre sur le plan financier pour mieux avoir du temps pour réfléchir. Et tout le monde sait qu'il avait même une mauvaise réputation auprès de certains parce qu'il ne faisait rien, comme on dit, et donc tout le contraire de ce qu'il recommande à son ami Euthéros.

7. Conversation spécifique V : Criton.

Le chapitre suivant présente une reprise de l'image du chien de garde. Mais il présente une nouvelles situation : Criton n'a pas des problèmes parce qu'il est pauvre ; il a des difficultés parce qu'il est riche.

Lire II.9.1.

Mais encore une fois, Criton a un problème de fond, soit une ignorance qui fait ce qu'il ne voit pas les choses telles qu'elles sont. Il est un homme d'affaires, et en tant qu'homme d'affaires, mais d'affaires économiques, si on me permet l'expression, il n'aime pas se mêler d'affaires politiques et surtout d'affaires judiciaires. Il voudrait avoir la sainte paix, comme on dit, pour faire des affaires, et ne pas avoir à faire avec les gens qui le poursuivent en cour ; pour lui, les gens qui se mêlent des affaires de cour sont tous les mêmes, des fâcheux, soit des *nuiseurs*. Pour lui, les gens du monde judiciaire sont tous des loups.

Que fait Socrate ? Il lui montre que ce qui paraît même et souvent différent. Pour parler pour simplement, il lui fait comprendre que de la même façon qu'il y a des loups et des chiens, soit d'abord des êtres qui sont dangereux, mais ensuite d'autres qui ressemblent aux premiers, mais qui sont utiles, Criton pourrait se trouver un homme de cour, un chien judiciaire, qui le protégerait lui et ses affaires des autres hommes de cour, soit les loups qu'il connaît trop bien.

Mais Socrate fait plus que cela : pour la première fois dans le livre de Xénophon, il fait voir à son lecteur un Socrate qui agit avec Criton ; il cherche avec lui de par la cité d'Athènes et trouve Archédèmos. À partir des informations offertes dans les chapitres précédents, il faut imaginer, même si ce n'est pas dit ici, que c'est Socrate qui conseille à Criton quoi faire pour s'attirer la sympathie d'Archédèmos. Je note surtout que Socrate

ne donne pas d'argent à Criton (ou du blé ou de l'huile ou du vin : il est pauvre) et qu'il ne l'aide pas à se défendre en l'accompagnant en cour.

Je tiens à une dernière remarque. Je prends la peine de noter une autre différence entre ce chapitre et celui qui présente Aristarque. Ce dernier ne savait pas se justifier devant les membres de sa famille. Mais Archédèmos lui quand on lui reproche ce qu'il fait, il sait comment expliquer ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Ce qui est un signe de son habileté comme avocat.

8. Conversation spécifique VI : Diodore.

Le dernier chapitre est semblable aux précédents, et me semble moins intéressant du fait qu'il n'y a pas grand chose de neuf.

Mais je me permets une dernière remarque. Est-il possible qu'ici l'aide qu'apporte Socrate vise plutôt son disciple Hermogène que son compagnon Diodore ? En tout cas, à travers l'aide accordé à Hermogène par Diodore, on peut penser que Socrate se fait du bien ou du moins sait qu'il peut s'attirer la bonne volonté de gens comme Diodore.

9. Les apparitions de Socrate le philosophe.

Je l'ai déjà dit, et je le répète : il me semble que le Socrate philosophe qui apparaît quelques fois dans le livre I des *Souvenirs* est bien peu présent dans le livre II. Mais il me semble aussi qu'on peut le deviner un peu malgré tout, et j'ai tenté de le faire. Pour mieux

saisir le statut de ce que je veux proposer, je commence avec une comparaison. On peut voir quelque chose en direct, par exemple le corps de quelqu'un. Les gens aujourd'hui n'ont pas cet accès à Socrate. On peut le voir dans une image comme dans un miroir : c'est la connaissance que la plupart ont d'eux-mêmes ; ils se voient mais dans un miroir qui leur permet de saisir à peu près ce que les autres voient quand ils les regardent. Chacun des lecteurs des *Souvenirs* peut rencontrer et voir Socrate de cette façon. Ces deux sources sont assez directes et assez claires.

Mais chacun a aussi l'expérience de saisir l'aspect de quelque chose comme en passant et sans trop de précision. Je signale par exemple que chacun peut se voir à peu près dans les images imprécises qu'offrent les fenêtres de la rue. L'important est de noter que même si cette information est imparfaite, on est intéressée par elle : les reflets déformés d'un bâtiment dans les fenêtres du bâtiment d'en face, ou l'image inversée d'une montagne dans un lac à peu près calme, cela intrigue. Il n'y a pas de doute qu'on retrouve dans l'image imparfaite ce qu'on connaît déjà, mais cette reprise fascine malgré tout. Il peut même arriver que ces images toute imparfaites qu'elles soient puissent offrir du nouveau.

J'ai déjà parlé de la remarque innocente d'Antisthène à l'effet qu'il connaissait des gens, des amis – je note qu'il met le mot au singulier – qui valaient tout ce qu'il possédait et tout ce qu'il pourrait faire pour les attirer. J'ai indiqué qu'à mon avis, on voyait là comme un reflet

de Socrate : Socrate le philosophe était pour Antisthène ce genre d'homme et ce genre d'ami.

Je prends la peine de signaler que dans les chapitres présentés aujourd'hui il y a encore des images, déformées peut-être, de Socrate le philosophe. Xénophon offre à son lecteur des reflets de son maître. 1. Socrate est capable de dépasser les opinions de son époque et capable de montrer à ses amis qu'ils se trompent et qu'ils se font du tort du fait de ne pas les dépasser. 2. Socrate est l'équivalent du berger par rapport à Aristarque le chien qui protège ses femmes brebis de sa famille. 3. Enfin, et surtout, l'optimisme de Socrate en ce qui a trait à la capacité que les hommes ont de s'entendre et de trouver un terrain d'entente quand il s'agit de la famille, de l'amitié et de la vie en communauté est le reflet, je crois, de son expérience de ce que j'appellerais l'âme : les humains vivent ensemble d'emblée parce que même si leurs désirs les divisent, il y a une sorte d'entente possible et même toujours présente entre les humains en raison des idées et des opinions et des expériences qu'ils partagent d'emblée, lesquelles fondent leurs communautés et sur lesquelles ils peuvent porter leur attention ensemble. Porter attention à ses opinions et ses réflexes, prendre soin de ce qui contient ses opinions et de ce qui est supposées à ses sentiments *spontanés*, soit l'âme, c'est l'activité de Socrate le philosophe.

Ce qu'il faut faire.

Pour le prochain cours, je voudrais examiner l'*Apologie de Socrate devant ses juges*. Il faudrait donc l'avoir lu.

Neuvième semaine.

Ce qui fut fait.

Comme d'habitude, je commence en revenant sur les remarques proposées la semaine dernière.

J'ai signalé d'abord la remarque de René à l'effet que certaines scènes et certains propos du livre de Xénophon pouvaient être rapprochés de scènes et de propos qu'on trouve dans la Bible. J'ai reconnu que de tels rapprochements seraient fort intéressants à faire, même si j'ai raté mon coup en ne les faisant pas. Mais j'ai aussi indiqué qu'il faudrait être prudent en les faisant parce qu'en principe le texte de Xénophon peut être lu et compris sans tenir compte des *valeurs* bibliques, et parce qu'elles étaient par définition inconnues de l'auteur et de son maître.

Ensuite, j'ai proposé divers commentaires sur la conversation entre Socrate et Critobule. J'ai insisté sur les difficultés que j'avais avec le texte quant à certains de ses détails. J'ai ajouté qu'il offrait le portrait d'un type humain que j'ai appelé le fils à papa, entre autres. J'ai aussi montré comment ce portrait pourrait être perçu comme le négatif du portrait que Socrate propose de l'ami bon, soit de l'ami vrai, ou de l'ami tel qu'il devrait être. Le bon ami est dans le vocabulaire de Xénophon et de Socrate le *kaloskagathos*.

En abordant le chapitre suivant, celui qui contient la conversation entre Socrate et Aristarque, j'ai cherché à montrer que pour une fois, Xénophon montre que Socrate a bel et bien fait du bien à quelqu'un. Ce bien était pourtant d'un type précis ou limité, soit d'éclairer son vis-à-vis, de le détromper, de lui permettre de voir les choses telles qu'elles étaient et donc par-delà les contraintes de ses opinions reçues et ainsi, par après, de se faire du bien et de faire du bien aux siens : Socrate ne fait pas du bien par l'action, ou il fait du bien sans rien faire ; il le fait indirectement, ou par la parole. Du coup, et en plus, Socrate se présentait, à la fin du chapitre, comme un ami d'Aristarque, mais un ami qui est un maître, comme on dit, soit un être supérieur.

La conversation suivante entre Euthéros et Socrate présentait les mêmes traits. J'ai insisté cependant sur le fait que les conseils de Socrate en ce qui avait trait à son compagnon étaient bien différents des idées qu'il se faisait de sa propre vie et des comportements qui l'ont définie : pour assurer sa survie et la survie des siens, Socrate ne s'est jamais soumis à un travail physique ou à une soumission pratique à un maître.

Dans l'avant-dernier chapitre du livre II, Xénophon présente une conversation entre Socrate et son compagnon Criton, un ami d'enfance. J'ai souligné qu'encore une fois, le maître de Xénophon est présenté comme quelqu'un qui aide d'abord et avant tout en conseillant, mais cette fois son action est un peu plus physique, un peu plus *réelle*. Mais j'ai montré que la même doctrine, soit que les hommes sont faits pour

s'aider les uns les autres, fût-ce contre d'autres hommes qui leur font du mal, cette doctrine socratique est reprise dans ce chapitre.

J'ai fait une brève remarque sur le tout dernier chapitre du livre II, à l'effet qu'il n'était pas clair si celui que Socrate cherchait à aider était son concitoyen Diodore ou Hermogène son disciple qu'il rapprochait l'un de l'autre.

J'ai terminé en signalant une dernière fois que le projet de Xénophon en écrivant ses *Souvenirs*, soit de faire l'apologie de Socrate en le faisant connaître, prenait une tournure particulière dans le deuxième livre : on y présentait encore le Socrate philosophe, celui qui ressemblait assez au Socrate platonicien, mais les représentations étaient moins claires, moins évidentes, moins convaincantes si l'on veut. En conséquence, il fallait pour ainsi dire saisir la bizarrerie de Socrate au cœur de sa normalité exemplaire de citoyen, de défenseur de la famille et d'apologiste de l'amitié. À la toute fin, j'ai proposé une dernière fois la version bien xénophontique de Socrate philosophe, soit quelqu'un qui était capable de reprendre les opinions reçues, ou les valeurs des membres d'une société société, ou les sentiments, plus ou moins conscients, d'un individu de façon à en montrer les limites. Selon cette façon de voir, la philosophe est celui qui croit que l'examen des sources de la communauté entre les humains était un objet digne d'être examiné ; c'est aussi celui qui entreprend cet exercice de façon rigoureuse avec certains amis, mais aussi de façon moins rigoureuse avec ses compagnons, ou ses concitoyens.

À moins qu'il n'y ait des questions sur le cours de la semaine passée, et sur les remarques que je viens de reprendre, j'aborde une dernière fois le livre des *Souvenirs* pour passer ensuite à un examen de l'*Apologie de Socrate* de Xénophon.

Ce qui suit le livre II.

Je ferai une dernière remarque pour bien marquer la fin du livre II et donc des remarques prévues et annoncées sur les *Souvenirs*. Cette fin se devine à partir du commencement du livre III.

Lire III.1.1

Selon la première phrase du texte, Xénophon est explicite : il vient de finir quelque chose, et il entame quelque chose de neuf. Voici comment je le dirais suite à la lecture faite et en tenant compte de la lecture à faire. Après avoir montré comment Socrate pouvait être utile à certains de ces compagnons, soit des membres des gens qui appartenaient à une famille (enfant, frères) et des gens qui vivaient ensemble dans la cité, mais en tant qu'amis et dans le monde de la vie privée, il aborde maintenant ses concitoyens qui étaient attirés par les honneurs (le mot grec est *tôn kalôn*, soit les choses belles ou admirables). La suite du livre III montre, soit les rencontres successives entre Socrate et des hommes politiques divers, montre que ces choses belles ou admirables sont les choses politiques. Mais cela indique par rétroaction que ce dont il est question dans le livre II concerne la vie des citoyens sans doute, mais

en autant qu'ils sont des parents et des commerçants et des voisins, et donc en autant qu'ils focalisent sur leur vie privé. Du coup, en suivant le texte de Xénophon et donc ses souvenirs de Socrate, on va de quelqu'un qui ne veut pas du tout se mêler aux choses politiques et on s'en rapproche par la famille, par la question des affaires économiques et juridiques, par les soucis de ses voisins. Mais ce que Socrate pouvait avoir à dire sur les choses politiques, il faudrait une autre série de rencontres. Ce qui aura lieu peut-être un jour.

J'ajoute une autre remarque le mot *kalos* qui signifie ce qui est beau ou ce qui est admirable. Comme je l'ai dit bien des fois, la nature de l'homme honorable, le *kaloskagathos*, est un thème constant de la réflexion de Xénophon. Quand on défait le mot, on entend le *kalos* (admirable) et *agathos* (le bon, ou l'utile). On peut dire que le livre II focalise sur l'*agathos*, alors que le livre III focalisera sur le *kalos*. D'ailleurs le chapitre 8 qui est au centre du livre III, porte sur la nature du *kalos* et de l'*agathos*, soit sur le lien entre les deux et la différence entre les deux. Je peux dire tout de suite que pour Xénophon et son Socrate les deux sont assez semblables, mais le *kalos* ajoute un je ne sais quoi de plus élevé ou de plus noble. Je finis en ajoutant les chapitres qui suivent portent sur les sortes inférieures, ou non-politiques du *kalos*. Il y a même une conversation entre Socrate et une prostituée, qu'on dit *kala*.

Mais l'analyse des deux derniers livres des *Souvenirs* de Xénophon seraient l'objet d'une autre série de rencontres, parce qu'il me manque du temps.

L'Apologie de Socrate devant ses juges et l'Apologie de Socrate et l'autre Apologie.

Il y a deux *Apologie de Socrate*. La plus connue est celle de Platon. Elle fait partie d'une tétralogie de Platon, la première. Ceux qui voudraient y la lire et y réfléchir, je les renvoie à l'édition Résurgences, qui aborde ces textes d'une façon préparatoire si l'on veut.

La moins connue des *Apologies* est celle de Xénophon. Mais il est impossible de lire celle-ci sans penser à celle de Platon, et ce pour une raison qui paraît dès les premières lignes du texte. Je ne ferai pas, ou peu, de remarques sur une comparaison éventuelle entre les deux textes. Mais cet exercice serait sans aucun doute fort éclairant.

Comme je viens de le dire, il y a au moins une indication de la proximité et de la différence entre les deux textes dans le premier paragraphe écrit par Xénophon.

Lire 1.

Tous les commentateurs de ce texte indique qu'il est à peu près certain que Xénophon vise Platon en parlant de ses prédécesseurs à rapporter le mots de Socrate. En tout cas, même s'il ne le vise pas en tant que tel, il est clair qu'il offre quelque chose que Platon n'offre pas dans son texte : une explication pour l'attitude étonnante de Socrate lors de son procès. Car il est évident que s'il a dit les mots que Platon lui attribue,

ou les mots que Xénophon lui attribue, qui sont semblables sans doute, mais assez différents, il a plus ou moins obligé ses juges non seulement à le trouver coupable, mais même à le condamner à mort. Cela est surtout clair dans la deuxième partie du texte de Platon, là où son Socrate, une fois reconnue coupable, propose comme punition qu'il soit nourri par la cité au prytanée ; c'était une institution politique où on récompensait les Athéniens les plus respectables. Mais le texte que présente Xénophon est lui aussi très fort et très provocateur, et le problème du ton et de l'attitude de Socrate lors de son procès ne peut pas ne pas causer un certain étonnement. Cette fois donc, il ne s'agit pas de l'étonnement qui serait causer par le jugement des juges, soit la réaction initiale de Xénophon au début des *Souvenirs*, mais la réaction pourrait ainsi dire opposée, soit l'étonnement au sujet de la façon de faire de Socrate qui a pour ainsi dire forcé ses juges à le juger comme ils l'ont fait.

Le titre.

L'Apologie de Socrate devant ses juges renvoie donc aux *Souvenirs* de Xénophon. Et ce de deux façons, car il faut en ajouter une seconde. Le nouveau texte commence par le mot grec *dé*, soit « par ailleurs », dans cette traduction. La langue grecque écrite n'avait pas de signe de ponctuation ; en conséquence, il y avait de nombreux signes oraux qui permettaient de suivre l'ordre d'un texte. Un des couples essentiels étaient *mén* et *dé*, soit « d'une part » et « d'autre part », ou « d'abord » et « par ailleurs ». Or Xénophon commence son texte en indiquant qu'il poursuit un discours et que

ce qui sera dit continue ce qui a déjà été dit. Or le début du texte reprend ce qui est le dernier chapitre des *Souvenirs*. Mais, comme je l'ai déjà dit, il y a ici un autre rapport au texte qui a été l'objet des rencontres de ce cours. Je voudrais amplifier ces remarques.

Voici. Xénophon insiste sur le fait qu'il y a quelque chose d'étrange qu'il veut expliquer, et que personne d'autre n'a fait avant lui. Le problème à examiner est le suivant. Il est clair que Socrate a parlé haut et fort lors de son procès. (L'expression est *megalêgoria*. J'y reviendrai.) Ceci s'ensuit : ce choix a garanti sa condamnation et sa mise à mort. Or ou bien Socrate ne savait pas cela, mais alors il est irréfléchi ; ou bien il voulait mourir, mais alors il paraît fou. Ou encore, à celui qui note son ton lors du procès, et il est impossible de ne pas le faire, Socrate paraît ou bien inconscient ou suicidaire. Xénophon veut expliquer ce qui se passait dans sa tête et ce qui explique ce qu'il a dit et ce qu'il a fait : il cherche à démonter l'étonnement en montrant son maître comme un homme sensé et même raisonnable.

Or les *Souvenirs* de Xénophon sont écrits selon une rhétorique qui est le contraire d'une *megalêgoria*. S'il y avait un mot grec équivalent qui disait le ton du texte de Xénophon, ce serait la *microlêgoria*. Pour défendre Socrate, Xénophon présente un Socrate aussi ordinaire et accommodant que possible, et Xénophon lui-même utilise un langage aussi sobre que possible ; il y a même un chapitre au livre I, où Socrate dit qu'un homme honorable de se vante pas, alors que dans l'*Apologie* sur laquelle je me penche, il ne fait que se

vanter. Il y a donc un contraste entre ce que Xénophon fait pour défendre et faire la promotion de Socrate et de sa vie, entre un principe de pédagogie et de vie que propose Socrate, et ce que ce même Socrate, le maître de Xénophon, a fait. En écrivant ce texte qui porte le titre *Apologie de Socrate*, Xénophon, je crois, veut aider à comprendre la différence entre les deux façons de faire l'apologie de Socrate, celle de Xénophon dans les *Souvenirs* et celle de Socrate lors du procès. Voilà le sens de la précision finale du titre, soit « devant ses juges » ; il s'agit de l'apologie de Socrate une fois faite par choix en raison de circonstances spéciales.

Je dirais donc que le premier paragraphe veut expliquer que Socrate n'était pas fou, et aussi, mais en second, que Xénophon a raison d'offrir une apologie moins intransigeante comme il le fait dans les *Souvenirs*.

J'ajoute encore une remarque. S'il y a la *mégalègoria* de Socrate ici, et la *micralègoria* de Xénophon dans les *Souvenirs*, il y a aussi la vantardise (*alazonèia*) des sophistes dénoncée dans le chapitre 7 du livre I et l'*éironèia* de Socrate. La vantardise, c'est prétendre avoir des talents et des savoirs qu'on n'a pas. L'ironie, c'est prétendre ne pas avoir des talents et des savoirs qu'on a. Parler haut et fort, c'est avouer et même proclamer ce qu'on sait et ce qu'on sait faire. Parler de façon atténuer, le mot français est *litote*, c'est avouer ce qu'on sait, mais sans insister. Voilà, dirais-je, les niveaux du discours qu'il faut avoir à l'esprit quand on lit les pages de Xénophon sur Socrate. Et c'est ce qu'il faut entreprendre de faire maintenant.

La structure du texte.

Xénophon dit quatre fois que Socrate était arrivé à la conclusion qu'il ferait mieux de mourir. J'en ai lu la première apparition. Les trois suivantes sont en 10, 23, 32.

Lire.

Cela m'indique qu'il y a trois parties à ce texte : de 2-9, de 11 à 22, et 24 à 31. Pour leur donner un nom qui indique le sujet de chaque partie, je dirais *avant*, *pendant* et *après*, ou *pensée*, *parole* et *action*. Il va de soi que la pensée de Socrate lors de son procès est présentée par des paroles, et que les paroles de Socrate sont reproduites ensuite, et que ses actions sont surtout des paroles dites pour agir sur les gens autour de lui ; il y a donc partout des paroles, mais la distinction me semble tenir quand même.

Première partie : la pensée, ou la raison derrière l'apologie.

Lire 2-4.

Socrate expose sa pensée sur son apologie à venir en répondant à une question de son disciple, ou son collègue (*hétairos*) Hermogène. La question de Hermogène vient du fait que Socrate continue de faire comme avant. Je signale que ce qu'il continue de faire,

c'est de discuter de tout plutôt que de préparer son apologie.

Socrate offre deux explications. La première, c'est qu'il n'a pas besoin de se préparer parce qu'il est innocent, ou pas coupable. Cette explication est innocente dans un second sens du mot. Aussi Hermogène lui demande de mieux s'expliquer.

C'est alors qu'il indique qu'il a pensé préparer son apologie, et même deux fois. (Donc la première explication n'est pas tout à fait vraie.) Or le *daimonion* l'en empêchait. Puis, il ajoute que les dieux aussi pensent comme lui. Le mot *aussi* est important. Cela suggère que les dieux viennent ensuite. De toute façon, quand il explique ce que les dieux pensent aussi, il explique ce qui suit.

Il a quatre raisons de ne rien préparer en vue de son procès : son passé le satisfait (il ne regrette rien, il n'a rien à corriger) ; son avenir est sombre (le savoir deviendra de plus en plus difficile à mesure qu'il vieillira ; lorsqu'il parle de son avenir, il ne mentionne ni sa digestion, ni sa vie sexuelle, ni ses douleurs physiques dues à la vieillesse) ; la mort que la cité impose est la plus douce (il a vérifié auprès des médecins) ; en mourant debout et en affrontant la cité, il prévoit s'attirer une longue gloire. Je note que les trois dernières raisons supposent non seulement qu'il ne veut pas ne pas se préparer, mais qu'il veut provoquer sa mort. Mais au fond, Socrate avoue qu'il s'est préparé : il s'est décidé à parler haut et fort ; sa première réponse est donc tout à fait fautive.

Enfin, je tiens à signaler que selon Socrate, les dieux raisonnent, et qu'ils raisonnent comme lui, et qu'ils arrivent aux mêmes conclusions que lui. Quand on y pense, cette façon de voir et de se voir et de voir son rapport aux dieux est déjà provocante.

Deuxième partie : la parole, ou l'apologie elle-même.

Pour se défendre contre les accusations portées contre lui, Socrate passe moins de temps à dire qu'il n'est pas coupable qu'à prouver qu'il est un être extraordinaire. Et si on ne le voit pas, Xénophon indique deux fois comment ses paroles ont été reçues en raison de sa façon de parler sans doute, mais surtout en raison de sa façon de parler de lui-même.

Lire 14 et 15.

Or parmi les choses extraordinaires qu'il faites, il y a sa vie de philosophie. Aux qualités que le dieu lui reconnaît (il est juste, il est indépendant, il est modéré), Socrate en ajoute une : il est le plus sage que tous les hommes.

Lire 16.

Puis, il affirme qu'il est le meilleur de tous les hommes quant à la chose la meilleure, soit l'éducation. Ceci est une autre façon de dire ce qu'il a dit tantôt.

Lire 21.

Or toutes ces paroles pointent vers la même chose, celle qui a été présentée plusieurs fois dans le livre I des *Souvenirs*. Mais cette fois, Socrate dit non seulement qu'il pratique la discussion avec ses amis, qu'il réfléchit avec eux sur les grandes questions de la vie, mais encore qu'il est le meilleur de tous parce qu'il fait cela. Voilà la différence entre le ton de Xénophon et celui de Socrate lors de son procès. Mais je prétends que la différence en est une de ton justement, mais pas de présentation de ce qui est l'essentiel de sa vie.

Troisième partie : l'action, ou Socrate devenu méchant.

Après avoir expliqué avec fierté qui il était, Socrate devient méchant.

Lire 26.

Il refuse de reconnaître la décision de la cité. C'est lui et les dieux et les hommes hors d'Athènes qui ont raison contre la cité d'Athènes et le tribunal. Cette attitude, cette façon de faire, Xénophon l'a déjà présenté dans le tout premier chapitre des *Souvenirs*, sans doute ; mais là, il l'excuse en prétendant que Socrate ne fait qu'obéir aux lois et aux dieux. Il me paraît clair que la raison est bien différente cette fois.

Ensuite, Socrate dispute et corrige ses disciples qui pleuraient.

Lire 27.

Le mot le plus important est sans doute le mot *phusis*, soit *nature*. Socrate prétend que ce n'est pas la cité qui l'a condamné à mort, mais la nature. J'entends là qu'il est dur non seulement avec ses amis qui pleurent, mais qu'il rejette l'autorité de la cité encore une fois.

Mais il est encore plus dur avec le pauvre Apollodore.

Lire 28.

Xénophon insiste sur deux choses : le jeune aime Socrate, et il est un peu simple. (Soit dit en passant, c'est la double remarque qu'on fait au sujet de Xénophon dans les cercles sophistiqués.) Or quand le jeune homme explique que comme tout le monde, il est triste parce que Socrate est condamné injustement, Socrate s'est moqué de lui et a ri. Le traducteur n'est pas capable de mettre le mot qui est là, *rit*, et le remplace par *sourit*.

Quelle est la plaisanterie, moqueuse ou souriante, de Socrate ? Elle a plusieurs niveaux. 1. Si Socrate était puni justement, cela voudrait dire qu'il était injuste. 2. Mais je crois que Socrate rit aussi parce qu'il voit qu'Apollodore n'a pas compris qu'il meurt parce qu'il le veut. 3. Et enfin, il rit parce que il n'accepte pas la prétendue justice de la cité, et ce refus arrive une troisième fois.

Enfin, le moment le plus terrible de la suite du procès est sans doute quand il prend sa revanche sur un de ses accusateurs du nom d'Anytos. – Ce dernier

apparaît dans un dialogue de Platon qui porte le nom *Ménon*. – Il prédit ce qui arrivera à son fils.

Lire 30 et 31.

Je remarque que selon Xénophon, Socrate prédit l'avenir, mais il ne prétend plus que ce sont les dieux ou son être démoniaque qui l'inspirent : il explique qu'il connaît le fils et qu'il peut savoir par sa réflexion et son expérience ce qui s'en vient. Et Xénophon prend la peine de dire à son lecteur que cette prédiction humaine, sans dieux, a été réalisée.

Les conclusions finales de Xénophon.

Il y a deux conclusions parce qu'il y a deux apologies : celle des *Souvenirs* et celle de Socrate. Xénophon reconnaît que le raisonnement de Socrate a été le bon : il est mort au bon moment. C'est ce que l'*Apologie* est supposée expliquée.

Lire 32 et 33.

Puis, il reprend la conclusion des *Souvenirs*, mais d'une nouvelle façon : Socrate est le meilleur éducateur possible. Et voilà pourquoi Xénophon a décidé de recueillir pour ses lecteurs ses souvenirs et les offrir à quiconque veut devenir meilleur.

Ce qu'il faut faire.

Au prochain cours, je tenterai de faire une présentation de quelques idées clé du Socrate de Xénophon tel qu'il

apparaît dans les deux premiers livres des *Souvenirs*. Il n'y a aucune lecture à faire. Mais il est possible qu'il y ait un peu de temps à la fin de la rencontre pour aborder des sujets qui intéressent l'un ou l'autre. Chacun pourrait repenser aux neuf premières rencontres en préparant une question éventuelle.

Dixième semaine

Ce qui fut fait.

La semaine passé, j'ai terminé les remarques sur les deux premiers livres des *Souvenirs*, en examinant le début du livre III. J'ai voulu montrer que dans ce livre, Xénophon entreprenait l'examen d'un nouveau thème, celui du *kalos*. C'est le beau, ou l'admirable, et donc, d'abord au moins, le politique, ai-je expliqué. Ce nouveau thème, qui complète le thème de l'utile, lequel structure le livre II, était nécessaire pour aborder ce qu'est le *kaloskagathos*, l'homme beau et bon, soit l'homme honorable, thème essentiel pour comprendre la pensée de Xénophon. Ce sera le sujet initial d'une suite éventuelle à ces rencontres-ci.

Pour terminer la rencontre, j'ai présenté l'*Apologie de Socrate devant les juges*. Je ne reprendrai pas les remarques que j'ai faites alors, qui consistaient à passer à travers le texte en soulignant tel ou tel détail. Mais je rappellerai au moins ceci : l'intention première du texte est de faire comprendre pourquoi Socrate s'est comporté étrangement lors de son procès, pourquoi il a parlé haut et fort, comme dit Xénophon, et pourquoi il s'est donc montré irrationnel, du moins à première vue. J'ai tenté de montrer comment cette attitude de Socrate et le commentaire qu'en faisait Xénophon avait l'avantage de montrer quelque chose de l'implacabilité de la vie du philosophe en vérité.

Comme une partie du cours d'aujourd'hui consiste à dialoguer sur les rencontres précédentes, je n'accorde pas un temps pour les questions.

Synthèses et ainsi de suite.

Car il est temps de tenter de proposer une synthèse. J'ai l'intention de le faire en trois temps. D'abord, j'ai tenterai de répondre aux questions qu'on me proposera, ou aux commentaires qu'on fera sur les neuf premières rencontres, et surtout sur le portrait de Socrate qui se dégage pour tout un chacun du texte de Xénophon.

Puis, je proposerai une comparaison entre Socrate et un des grands philosophes pré-socratiques, soit Héraclite.

Dans un troisième temps, mais qui n'aura pas lieu aujourd'hui, je présenterai sur ma page Internet lorsque j'y publierai les notes de ce cours, une synthèse bien à moi.

Je profite de l'occasion pour annoncer qu'on trouvera aussi à ce moment et sur la même page les notes de cours de deux séries de rencontres que j'ai proposées par le passé, mais que j'avais perdues de vue. Les ayant retrouvées, je refais depuis deux semaines, et je referai dans les jours à venir, ces notes de cours. Il s'agit d'un cours qui s'appelle « Socrate en jeu », où je compare le *Banquet* de Platon et le *Banquet* de Xénophon, et aussi d'un cours qui porte le titre « Le Socrate de Platon », qui

est une analyse de trois dialogues de Platon, soit *Les Amoureux rivaux*, le *Lysis* et le *Lakhès*.

Mais il est temps d'encadrer les synthèses à venir d'une sorte de profession de foi du philosophe contemporain.

Nietzsche sur l'activité philosophique.

Depuis le début de ce cours, il y a un fantôme qui accompagne le Socrate de Xénophon, soit le Socrate de Platon. Mais il y aussi le fantôme sans nom de l'activité finale de ce cours, soit la réflexion philosophique qui pourrait se faire à partir des remarques que j'ai proposées.

Pour parler de tout cela, je propose la lecture et l'analyse d'un de mes textes préférés. Il s'agit de la course aux enfers de Nietzsche. Cela paraît à la fin d'un livre qui porte le titre *Humain, Humain II*, ou *Opinions et sentences mêlées*.

Je lis d'abord le texte, traduit en français, que j'ai trouvé sur Internet.

408. La course aux enfers. — Moi aussi, j'ai été aux enfers comme Ulysse, et j'y serai souvent encore ; et pour pouvoir parler à quelques morts, j'ai non seulement sacrifié des béliers, je n'ai pas non plus ménagé mon propre sang. Quatre couples d'hommes ne se sont pas refusés à moi qui sacrifiais : Épicure et Montaigne, Goethe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et Schopenhauer. C'est avec eux qu'il faut que je m'explique, lorsque j'ai longtemps cheminé solitaire,

c'est par eux que je veux me faire donner tort et raison, et je les écouterai, lorsque, devant moi, ils se donneront tort et raison les uns aux autres. Quoique je dise, quoi que je décide, quoi que j'imagine pour moi et les autres : c'est sur ces *huit* que je fixe mes yeux et je vois les leurs fixés sur moi. — Que les vivants me pardonnent s'ils m'apparaissent parfois comme des ombres, tellement ils sont pâles et attristés, inquiets, et, hélas ! tellement avides de vivre : tandis que ceux-là m'apparaissent alors si vivants, comme si, *après* être morts, ils ne pouvaient plus jamais devenir fatigués de la vie. Mais c'est *l'éternelle vivacité* qui importe : que nous fait la « vie éternelle », et, en général, la vie (*Humain, trop humain*, Opinions et sentences mêlées) !

Ceci est l'allégorie fondamentale de Nietzsche en tant que philosophe.

Il y a d'autres allégories philosophiques importantes, comme l'« allégorie de la caverne » de Platon et la *Fiction* de Rousseau. Chaque fois, un penseur s'efforce de représenter sous la forme d'une image son activité telle qu'il la comprend.

Selon Nietzsche, la philosophie est une activité de croque-mort. On fait revivre les morts. Mais on le fait pour les faire parler et apprendre d'eux.

Au fond, il est en train de représenter l'activité de la lecture par laquelle on se met en contact avec les grands esprits du passé. Mais cela se fait en trois moments : comprendre ce que l'un dit et écrit ; comparer ce que l'un dit par rapport à ce qu'un autre

dit, qui est son adversaire ; prendre position en comprenant que les autres peuvent être en désaccord entre autres et avec celui qui les interprète.

Le résultat de ce processus serait la vérité en principe. Mais Nietzsche appelle cela : l'éternelle vivacité. Celle-ci n'est pas la vie quotidienne, qu'il trouve sans saveur ; ce n'est pas la vie éternelle non plus, celle que promette les religions. C'est la vie philosophique qui, selon Nietzsche, donne de la grandeur, la vraie, à la vie humaine. L'éternelle vivacité, soit une sorte de volonté de puissance intellectuelle, une sorte de lutte pour trouver qui est le plus fort, une sorte de vie de la pensée en tant que puissance humaine sur les autres humains.

Quel est le rapport entre cette allégorie et ce cours ? Voici comment je le dirais. Il faut faire dialoguer le Socrate de Xénophon avec d'autres penseurs. Je pense entre autres à un dialogue entre Machiavel et lui autour de la question de l'utilité, entre Pascal et lui autour de la question de la foi religieuse, entre Rousseau et lui autour de la question de la relation de l'individu aux autres hommes qui l'entourent. Mais celui qui pourrait servir de premier moment de dialogue est le Socrate de Platon.

C'est ce que je voudrais faire en proposant des synthèses successives.

Conclusions : les remarques des étudiants.

Qu'avez-vous à dire sur ce qui s'est passé depuis neuf semaines. Qu'avez-vous appris ? Que trouvez-vous significatif ? Quelles questions vous demeurent ?

Conclusions : comparaison entre Socrate et Héraclite.

Socrate est une sorte de point tournant de la pensée ancienne : il y a les socratiques, il y a les pré-socratiques, et donc il y a entre les deux Socrate qui les divise. Il est clair que les socratiques sont les héritiers de Socrate. Il semble que les pré-socratiques soient distincts de Socrate ; c'est du moins l'opinion commune sur la question. Je voudrais montrer que dans au moins un cas, il y a des ressemblances importantes entre ce que l'un d'eux, Héraclite, pensait et ce que le Socrate de Xénophon représente. Selon Diogène Laërce, Socrate lisait les textes d'Héraclite, sans doute avec quelques amis, mais le trouvait difficile à comprendre.

« On dit qu'Euripide, lui ayant donné à lire un ouvrage d'Héraclite, lui demanda ce qu'il en pensait. “ Ce que j'en ai compris, lui répondit-il, est fort beau, et je ne doute pas que le reste, que je n'ai pu concevoir, ne soit de la même force ; mais, pour l'entendre, il faudrait être un nageur de Délos (*Vie des philosophes illustres* II.5.22). ” »

Si même Socrate parle ainsi, on devine qu'Héraclite était bel et bien difficile à comprendre tellement il était énigmatique et qu'il méritait le surnom d'Obscur qu'on lui attribuait. C'est peut-être un de ses attraits, encore

aujourd'hui. Et cela l'est encore plus parce qu'il ne reste de son œuvre que des fragments. On dira que j'y trouve là l'occasion de faire des rapprochements audacieux et peu fondés entre Socrate et lui. C'est peut-être vrai. En tout cas, je prends cinq de ces fragments, et je les commente à la lumière de ce qui m'est apparu en lisant Xénophon et en cherchant à comprendre ce que le premier socratique propose au sujet de son maître. Ce sera au moins une nouvelle occasion de réfléchir sur ces textes.

1. Ici aussi il y a des dieux (# 148, mais aussi # 84, 92, 93 et 95).

La philosophie telle que pratiquée par le Socrate de Xénophon n'a pas l'air bien impressionnante : elle porte sur les choses les plus ordinaires et se dit avec des mots bien ordinaires. C'est aussi ce qu'on rapporte d'Héraclite et de sa façon de philosopher, du moins si on décode cette remarque énigmatique.

À des disciples qui se gênaient d'aborder le philosophe alors qu'il était assis dans sa cuisine, il aurait répondu : « Ici aussi il y a des dieux. » En somme, Héraclite, comme le Socrate de Xénophon, prétend ne faire pas de son activité quelque chose d'extravagant : philosopher peut se faire dans une cuisine, comme dans une école avec des disciples attitrés, en parlant des choses les plus nobles peut-être, mais dans un contexte on ne peut plus ordinaire, et même devant le feu d'une cuisine, qui lui aussi possède une sorte de noblesse, voire de divinité.

Il y aurait même un peu d'humour dans la réplique du maître. Si on croit d'autres fragments d'Héraclite, il prétendait que le feu était la base de tout ce qui existe. Or le feu est certes l'élément le plus présent d'une cuisine : le divin, le feu, la cause de tout, se trouve dans la cuisine, et de toute façon il se trouve partout.

2. L'un, le seul sage, ne souhaite pas et souhaite être appelé du nom de Zeus. # 71.

Le problème de Socrate, pour reprendre une expression de Nietzsche, tient en bonne partie à sa relation aux dieux, ou du moins à ce que lui et ses concitoyens pensent et ne pensent pas des dieux. Encore une fois son procès en est la preuve incontournable. Selon Xénophon, Socrate est pieux, mais pas comme tout le monde : il respecte sans doute Zeus et les autres dieux homériques que vénèrent la cité ; mais on devine, et il laisse deviner, que son cœur, et sans doute surtout sa tête, est ailleurs. En tout cas, selon Héraclite, cette sorte d'ambiguïté théologique, où les dieux de la cité et une divinité hétérodoxe sont pour ainsi dire présents en même temps, va au cœur de la vie humaine, voire est voulue par ce qu'on pourrait appeler le divin, qui ne veut pas (c'est ce qu'il *veut* en premier) et veut être connue sous un faux nom.

3. Les Éphésiens adultes devraient se pendre, eux qui ont banni Hermodore, le plus noble d'entre eux, en disant : « Qu'aucun de nous ne soit plus noble, ou bien qu'il aille vivre ailleurs et parmi d'autres hommes (# 141, mais aussi # 85, 106, 122, 128, 129 et 134). »

Le Socrate de Xénophon porte un jugement sévère sur ses concitoyens, comme il est clair dans l'*Apologie*,

jugement sévère qu'ils lui rendent bien. Mais même dans le *Souvenirs*, on saisit que l'aimable maître que Xénophon laisse paraître ici ou là une sorte d'intransigeance intellectuelle ou spirituelle qui le met au-dessus des siens : il croit, et dit, qu'il y a des gens nobles qui méritent d'être dits des esclaves. Son amabilité, sa simplicité, sa *normalité* pour ainsi dire cache qu'il y avait chez lui quelque chose de la dureté qui paraît ici chez Héraclite. Et comme chez Héraclite, Xénophon montre que cette supériorité assumée et proclamée, ou même discrète, est tôt ou tard insupportable pour les nobles esclaves que sont les Athéniens.

4. Il faut obéir à ce qui est commun, mais alors que la raison est en commun, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une réflexion particulière (# 119 mais aussi # 85, 88, 89, 90 et 117).

Le Socrate de Xénophon est un partisan de la communauté humaine, et son optimisme anthropologique est remarquable. Mais à la limite, et au fond, c'est la communauté des humains dans et par la parole et la pensée qui fait l'essentiel de sa vie. En un sens, et de ce fait, il se sépare de ses concitoyens, comme semble le faire ici Héraclite, parce qu'il cherche à trouver une communauté dans la raison et la nature, alors que ses concitoyens se satisfont de leur entente politique. Et il semble clair qu'il incite quelques-uns de ces concitoyens à le suivre, ce qui les sépare des uns et les unit à d'autres. Et en conséquence, la condamnation à mort qu'il a subie est inévitable, ou plutôt la réflexion sur cette condamnation est révélatrice de la nature de la communauté humaine

tout à fait commune et celle de la communauté humaine politique, qui en est l'image si imparfaite.

5. La mort de la terre, c'est la naissance de l'eau ; la mort de l'eau, la naissance de l'air ; la mort de l'air, la naissance du feu ; et vice versa (# 115, mais aussi # 80 et 101).

Pour Socrate, il faut être capable de voir les choses telles qu'elles sont, et cela mène parfois à des positions paradoxales. En tout cas, comme Héraclite, il semble être capable de voir par-delà les apparences premières. Voir par-delà les apparences, cela implique qu'on parle tôt ou tard par-delà les règles du bon sens. Voir par-delà les apparences, cela implique qu'on examine le ce qui est juste et ce qui est injuste et qu'on soit sensible à la possibilité que l'un est secrètement lié à l'autre.

Voilà donc ce qu'on pourrait appeler le Socrate pré-socratique, ou héraclitéen. Je voudrais maintenant faire dialoguer, comme le voudrait Nietzsche, le Socrate de Xénophon et le Socrate de Platon.

Conclusions : mes remarques finales.

Mes remarques finales, ma synthèse un peu plus orthodoxe, se fondera sur deux citations qui comparent les écrits de Xénophon et de Platon, deux citations l'une tirée de la civilisation gréco-romaine, l'autre de la Renaissance, qui s'est nourrie de la civilisation gréco-romaine.

« Selon Xénophon, jamais ce philosophe, Socrate, n'a discuté ni d'astronomie ni de physique ; jamais il n'a

touché ni approuvé l'étude des autres sciences que les Grecs appellent mathématiques, et qui ne contribuent ni à la sagesse ni au bonheur ; c'est donc mentir sans scrupule que d'attribuer à Socrate des discussions sur ces matières. Évidemment, dit-on, Xénophon aurait en vue Platon, puisque, dans ses dialogues, ceux de Platon, Socrate parle de physique, de musique et de géométrie. Si l'on peut admettre ou soupçonner de telles idées dans des hommes aussi sages et aussi graves, je ne pense pas qu'il faille les attribuer à la haine, à l'envie, à une rivalité ambitieuse de gloire, passions étrangères à la philosophie ; or tous deux ont, de l'avis général, été de grands philosophes. D'où vient donc l'opinion reçue ? Le voici sans doute : la parité des talents, l'égalité de mérite, même en l'absence de toute pensée et de toute intention d'antagonisme, offre le plus souvent l'apparence de la rivalité (Aulu Gelle, *Nuits attiques* XIV.3.). »

« Il est bien advenu que le plus digne homme d'estre cogneu et d'estre presenté au monde pour exemple, ce soit celui duquel nous ayons plus certaine cognoissance. Il a esté éclairé par les plus clair voyans hommes qui furent onques : les tesmoins que nous avons de luy sont admirables en fidelité et en suffisance (Montaigne, *Essais* III.12 « De la physionomie »). »

Ces deux penseurs proposent ce qui me paraît une hypothèse vérifiable, soit que Platon et Xénophon sont tous les deux des penseurs de haut niveau, malgré la différence qui existe entre leurs portraits de Socrate,

malgré les réputations que lui donnent les uns ou les autres

Je le dis pour la dernière fois : je ne cherche pas à saisir qui était le Socrate historique en notant la validité éventuelle des deux témoignages, et je ne cherche pas à établir une hiérarchie entre les deux témoins. Mais je crois que la comparaison entre les deux portraits peut aider sinon à connaître le Socrate historique, du moins à reconnaître des façons différentes de penser la philosophie.

Il me semble que Platon est une sorte d'enthousiaste qui cherche à enthousiasmer. Sa rencontre avec Socrate a été marquante et déterminante, et il cherche à la répéter et pour ainsi dire à la fêter.

« Il n'avait pas encore renoncé à la poésie et se disposait même à disputer le prix de la tragédie dans les fêtes de Bacchus, lorsqu'il entendit Socrate pour la première fois ; il brûla aussitôt ses vers en s'écriant : " Vulcain, viens ici ; Platon implore ton secours (*Vie des philosophes illustres* III.5). " »

Cela est sans doute lié à sa personne (il parodie le poète Homère en renonçant à la poésie), mais aussi à son idée de la philosophie et donc à celle de l'âme et de l'être humain : la philosophie peut et doit faire sortir de ce monde et d'abord du monde politique ; la raison est humaine sans doute, mais elle est pour ainsi dire faite pour saisir ce qui est plus qu'humain. Voilà à la limite pourquoi à quelques reprises Platon représente son

Socrate dans une sorte de transe (j'en connais deux dans le *Banquet* et une dans le *Phédon*).

En revanche (et la locution conjonctive doit être prise dans le sens le moins revanchard possible), Xénophon est un réaliste. Sa rencontre avec Socrate a été elle aussi déterminante. Mais ce qu'il en a tiré, ou du moins ce qu'il en a gardé pour ces lecteurs, c'est une expérience plus modeste de l'homme Socrate et sans doute de la nature de l'être humain et de la philosophie. Pour lui, la raison fait partie de la vie, porte sur la vie dans sa modeste réalité. La philosophie est une sorte de version plus forte de ce qui est bel et bien humain et bel et bien compatible avec la vie politique. Compatible, mais pas identique. Xénophon ne présente jamais un Socrate en transe. Mais il aime bien le présenter en train de rire et de sourire.

Quelles seraient les différences évidentes entre Platon et Xénophon ? Il est un écrivain plus simple, foi de traducteur, moins dramatique, ou du moins moins spectaculaire. De plus, il est moins métaphysicien : au contraire de celui de Platon, le Socrate de Xénophon ne discute pas de questions comme la différence entre le même et l'autre, comme dans le *Parménide*, ne propose pas de longs récits mythique comme ceux qu'on trouve à la fin de la *République*, pour ne prendre que deux exemples.

On pourrait le dire ainsi : Xénophon semble parler à des gens moins intellectuels, moins compliqués, plus pratiques que Platon. C'est comme si Platon parlait à des convertis aux choses intellectuelles, à des gens qui

sont déjà des socratiques ou des philosophes, alors que Xénophon parlait à des gens dont les préoccupations premières sont plus terre à terre. Pourtant, pour lui aussi, l'homme que fut Socrate, soit un philosophe, est le modèle de la perfection humaine : il dit de lui qu'il était heureux comme un dieu, et qu'il était le meilleur éducateur qu'on pourrait trouver ; on pourrait voir ses écrits socratiques comme une introduction aux questions du bonheur de l'éducation à travers celui omniprésent de la *kaloskagathia*, la beauté et la bonté humaine, l'honnêteté.

En tout cas, et ce sera mon avant-dernière remarque, il est remarquable que Xénophon qui a vécu des aventures extraordinaires, qui a connu les hommes les plus importants de son époque, a intitulé *Souvenirs*, un livre qui porte sur Socrate, et non sur lui ou sur les hommes politiques et militaires qu'il a rencontrés.

Ma dernière remarque est une invitation de relire quelques dialogues de Platon à la lumière de ce qu'on aurait découvert chez le Socrate de Xénophon. Si ce dernier laisse voir de temps en temps quelque chose du Socrate de Platon, celui que propose Platon dans des dialogues comme le *Philèbe*, par exemple, a parfois d'étranges ressemblances avec celui qui occupe tant de place dans les *Souvenirs*.