

LE SOCRATE DE XÉNOPHON ET LA DÉMOCRATIE

Cette étude porte sur les positions que le Socrate de Xénophon adopte à l'endroit du *dêmos* athénien. Le chapitre de Luccioni¹ sur l'attitude de Xénophon à l'endroit d'Athènes demeure l'examen le plus systématique de ces positions, puisque la plus grande partie de ses données proviennent des écrits socratiques de Xénophon, qui mettent en scène Socrate dans le cadre de la démocratie. Luccioni croit que Xénophon s'est servi de Socrate comme de son porte-parole et il les appelle tous deux des « adversaires de la démocratie »². Il soutient que Xénophon avait un préjugé contre les riches et que Socrate lui a appris à étayer ce préjugé à l'aide de la philosophie. Cette façon de voir n'a pas changé au cours des dernières années, et elle risque même de s'être durcie. Vlastos se sert des mêmes données que Luccioni pour établir que la conception de l'« art royal » de gouverner défendue par le Socrate de Xénophon était antidémocratique parce que son exercice et les avantages qui en découlent étaient réservés à une élite, alors que la conception platonicienne de l'art royal était démocratique dans la mesure où cet art était accessible à tous³. Vlastos fait référence, mais sans le commenter, au passage où Socrate décrit l'assemblée comme étant des plus faibles et des plus irréflechies, alors que Luccioni avait souligné que Socrate reconnaissait la « compétence » fondamentale de l'assemblée⁴. Et alors que Luccioni a seulement essayé, en questionnant ses motifs, de saper l'autorité du passage qui démontre l'obéissance de Socrate à la loi démocratique, Vlastos l'a entièrement rejeté sous prétexte qu'il s'agit d'un « curieux morceau de positivisme légal » qui ne saurait prévaloir sur d'autres données⁵.

1. Cf. Luccioni (1947), p. 108-136 (= chap. V : « Xénophon et la démocratie athénienne »). J'aimerais remercier Louis-André Dorion pour ses commentaires sur une première version de cette étude. Dans la plupart des cas, j'ai tenu compte de ses observations.

2. Cf. (1947), p. 108 et 114.

3. Cf. Vlastos (1994).

4. Cf. Vlastos (1994), p. 98, et Luccioni (1947), p. 114-118.

5. Cf. Vlastos (1994), p. 106, et Luccioni (1947), p. 130-132. Un exemple choisi au hasard parmi les études les plus récentes confirme cette image négative, bien que ce soit en passant, dans une note de bas de page (cf. Rowe (2001), p. 75, n. 43).

Cette étude présente une lecture plus nuancée et plus complète des témoignages, et tient compte de nouvelles façons de déterminer ce qui est démocratique¹. Comme la plupart des témoignages se trouvent dans les *Mémorables*, une présentation préliminaire de cet ouvrage est de mise². Xénophon y défend Socrate contre le tribunal démocratique athénien qui l'a condamné, selon l'acte d'accusation officiel, pour ne pas honorer les dieux de la cité et en avoir introduit de nouveaux, et pour corruption de la jeunesse. Il ne présente pas Socrate s'adressant directement au *dikastérion* comme Platon le fait dans l'*Apologie*, ou comme il le fait lui-même dans sa propre *Apologie*, mais il réfute les chefs d'accusation et brosse le portrait de la personnalité de l'accusé pour permettre à la postérité de se prononcer. On peut en effet replacer cet ouvrage dans la tradition rhétorique des discours qui défendaient un client contre des accusations formulées au cours de l'examen (*dokimasia*) qui précédait l'affectation à une fonction dans le régime démocratique. Ce discours peut se présenter sous la forme d'une argumentation en deux parties : la réfutation d'accusations précises, puis la démonstration d'un caractère vertueux plus large³. Conformément à ce schéma, la première partie des *Mémorables* (= I 1-2) a également recours à une argumentation rhétorique pour réfuter les accusations précises retenues contre Socrate, alors que la deuxième partie (= I 3 - IV 8) va au-delà des accusations et démontre, par le biais surtout d'une série de courts entretiens, la vertu positive de son enseignement. Il est possible que Xénophon, au moment même où il est sur le point de commencer sa démonstration (I 4, 1), nous encourage à lire les *Mémorables* comme une *dokimasia* ; en effet, il invite son auditoire à « scruter » (δοκιμαζόντων) les faits. Chose certaine, il termine sur une invitation à « juger » la personnalité de Socrate en le comparant à d'autres (παρὰβάλλων τὸ ἄλλων ἥθος πρὸς ταῦτα, οὕτω κρίνεται, IV 8, 11).

La nature rhétorique et apologétique de l'ouvrage pourrait discréditer son propre témoignage et suggérer qu'il s'agit d'une tentative pour blanchir entièrement le Socrate historique, de la même façon que Lysias pourrait devant un tribunal blanchir un client de ses sympathies oligarchiques, mais avec un risque d'échec moindre. La forme de la défense dicte certainement quelque accommodement avec les attentes de la démocratie puisque parmi les accusations qu'elle réfute, il y a celle d'avoir soutenu des positions ouvertement antidémocratiques, comme l'opposition de Socrate à l'usage du tirage au sort pour choisir les magistrats (*Mém.* I 2, 9-11). Ober a soutenu que l'on s'attend à un tel accommodement même lorsque le plaidoyer n'est pas prononcé devant un jury ; par exemple, lorsque Isocrate dans son discours *Sur l'échange* fait semblant d'avoir un procès devant un tribunal démo-

1. Ober est l'un des chefs de file en ce domaine. Voir aussi l'utile compte rendu de Kallet-Marx.

2. L'*Économique*, le *Banquet* et l'*Apologie* n'offrent que des aperçus occasionnels.

3. Gray (1998, p. 89-91) traite de cette question, en suivant Erbse (1961).

cratique pour présenter une justification de sa vie et de ses œuvres, il « est contraint par la situation de montrer à son auditoire qu'il adhère avec loyauté à la *politeia* démocratique. Dans le cadre d'un procès public devant un jury populaire, on ne peut pas s'attendre à ce qu'il envisage le remplacement de la démocratie par une *politeia* dont la mise en place éliminerait sa propre raison d'être »¹.

Chose certaine, le portrait brossé par Xénophon est, dans ses grandes lignes, démocratique au sens le plus large ; son principal argument, pour répondre au tort évoqué dans l'acte officiel d'accusation, est que Socrate, plutôt que de causer du tort à la cité, lui est venu en aide. Les discours de Lysias montrent également que le fait de venir en aide au peuple, plutôt que de lui causer du tort, est généralement le critère à l'aune duquel se mesure le démocrate² ; cette aide se présente le plus souvent sous la forme du service militaire personnel ou du soutien financier en faveur du peuple à l'occasion de liturgies – l'équipement d'une trirème, la production d'un chœur, etc. –, mais on pourrait invoquer d'autres formes d'assistance. Xénophon rédige ainsi la première partie de l'ouvrage pour démontrer que Socrate n'a pas fait de tort à la cité par son enseignement ou sa pratique de la religion, ou encore parce qu'il aurait encouragé, ou échoué à réfréner, les mauvais penchants de la jeunesse pour la sexualité et la nourriture, la chaleur et le sommeil, l'argent et les vêtements (I 2, 18 et voir la conclusion de I 2, 64) – toutes choses qui sont, d'après lui, à l'origine de la corruption. Xénophon considère que le sens des accusations est que Socrate a fait du tort à la communauté au sens large, plutôt qu'à la constitution démocratique au sens étroit³. Les prétendus encouragements de Socrate à battre les pères, à déshonorer les parents, à mener une vie dissolue (I 2, 49-61) sont certainement plus dommageables à la communauté en général qu'à la constitution⁴. Xénophon fait de la corrup-

1. Ober (1998), p. 287. Ober ne traite pas de Xénophon, mais il laisse entendre (p. 50, n. 70) que Xénophon et son Socrate sont des critiques de la démocratie.

2. Cf., entre autres, Lysias XXV 4 et 11.

3. Les griefs ouvertement politiques, comme l'opposition de Socrate au tirage au sort (I 2, 9), viennent de ceux qui formulent des accusations qui vont au-delà des accusations officielles ; l'opinion courante est qu'ils élargissent le débat à propos de Socrate (cf. Gray (1998), p. 60-73). On pourrait soutenir que le texte de Xénophon autorise d'autres interprétations, mais l'impression que Socrate a corrompu la jeunesse, par exemple, en lui enseignant la dialectique ou en faisant en sorte que l'argument le plus faible paraisse le plus fort, se limite à l'entretien entre Périclès et Alcibiade (I 2, 40-46).

4. Les accusations religieuses sont comprises dans une perspective analogue. Irwin (1989, p. 189-191) se réfère à l'idée que l'impiété de Socrate était indicative, pensait-on, de ce qui avait provoqué l'issue désastreuse de la guerre du Péloponnèse ; mais cette interprétation ne repose sur rien. Xénophon défend Socrate comme un croyant qui a pratiqué le culte « conformément aux usages de la cité » et « au vu de tous » ; son *daimonion* est également connu du public (I 1, 2, 10, 17-18). Il redéfinit *δαιμονῶν* comme le fait de consulter les dieux de façon déraisonnable : croire que toutes choses sont à la portée de l'homme, ou encore qu'aucune ne l'est (I 1, 9), et enquêter sur les *daimonia* célestes (I 1, 11). Selon l'*Apologie* (§ 14), Socrate fut jaloux pour son *daimonion* parce que les dieux semblaient lui accorder plus de faveurs qu'aux autres hommes – un autre motif non politique qui sous-tend l'accusation. Socrate enseigne aux hommes à honorer les dieux sans aucune référence à la politique (I 4 et IV 3).

tion une question politique lorsque Critias et Alcibiade font leur entrée en politique avec des désirs sans frein, mais ils menacent aussi bien la démocratie que l'oligarchie (cf. I 2, 12 : Critias fut le plus voleur, le plus violent et le plus meurtrier de l'oligarchie ; Alcibiade fut le plus dissolu, le plus porté à l'*hybris* et le plus violent de la démocratie ; I 2, 14 : les deux furent les plus ambitieux de l'un et l'autre régime, désireux de tout avoir entre leurs mains ; I 2, 24).

La deuxième partie de l'ouvrage confirme l'importance accordée à la communauté en général, lorsque Xénophon soutient que Socrate a utilisé sa sagesse pour « aider » les membres de la cité à améliorer celles de leurs relations réciproques qui affermissent la cohésion de la communauté : entre les citoyens et les dieux (I 4, IV 3), entre les membres de la famille (II 2-3), entre les amis (II 4-10), enfin entre les dirigeants et le peuple lui-même (III 1-7) ; il a même aidé des artistes et des prostituées à mieux comprendre leur profession (III 9-10)¹.

Certes, bien que Xénophon situe Socrate dans un cadre démocratique, il se peut que les penchants oligarchiques de Socrate transparaissent dans les détails du tableau. Ober affirme de l'*Apologie* de Platon qu'elle est « l'illustration d'un autre usage, ouvertement critique, de la rhétorique judiciaire, un genre usuel en démocratie² », usage qui a pour effet de miner les attentes démocratiques à l'endroit d'un procès qui se déroule devant un tribunal, comme le fait de s'attendre à ce que l'on présente des enfants pour susciter la pitié³. On attend en effet, de la part du Socrate historique, une certaine critique de la démocratie. L'opinion répandue est qu'il n'a pas essayé d'élaborer une position complètement indépendante des croyances et des pratiques de sa communauté démocratique ; mais sa position ne se réduit pas à la simple adoption franche de ces croyances et de ces pratiques, car il leur fournit une réponse raisonnée et réfléchie⁴. Pour déterminer à quel point cette réponse est démocratique, il faut, en dernière analyse, déterminer à quel point elle aurait été acceptable à l'ensemble des citoyens.

Socrate et les lois

Les positions exprimées à l'endroit des lois et des institutions démocratiques sont des façons privilégiées de tester un démocrate⁵. Je commencerai donc par l'entretien entre Socrate et Hippias concernant la justice et les lois (*Mém.* IV 4), en tenant compte également de l'entretien entre Alcibiade et

1. Gray (1998, p. 10-11) insiste sur la multiplicité des références à cette utilité ; un bon exemple est IV 4, 1. Il n'y a qu'un seul entretien, dans la deuxième partie de l'ouvrage (*Mém.* I 4 - IV 8), qui omet de qualifier son enseignement d'« utile ».

2. Ober (1998), p. 177.

3. Cf. Ober (1998), p. 175-177.

4. Cf. Gill (1995), p. 51.

5. Wood & Wood (1986, p. 59-65) argumentent en ces termes contre Vlastos.

Périclès sur le même sujet (*Mém.* I 2, 40-46) ; j'examinerai ensuite le passage dans lequel il est rapporté que Socrate s'était opposé à l'usage du tirage au sort pour choisir les « dirigeants » de la démocratie (*Mém.* I 2, 9-11).

Lors d'un entretien avec son pupille Alcibiade, Périclès définit la loi en termes démocratiques, comme les accords écrits que la majorité des citoyens réunis en assemblée ont approuvés ensemble, et qui indiquent ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire (οὓς τὸ πλῆθος συνελθὼν καὶ δοκιμάσαν ἐγραψε, φράζον ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ, I 2, 42). Une autre composante de la définition précise que les lois font en sorte que les citoyens font le bien et évitent le mal. Or Alcibiade se sert de la dialectique pour réfuter cette définition ; il démontre que les lois de n'importe quel type de régime ne sont pas de véritables lois parce qu'elles ne sont pas l'objet d'une adhésion universelle et qu'elles contraignent les citoyens à leur obéir ; les lois d'un tyran contraignent tout le monde à obéir, les lois d'une oligarchie contraignent la foule à obéir, et les lois d'une démocratie contraignent la minorité, composée des propriétaires fonciers, à obéir.

Les arguments d'Alcibiade pourraient être interprétés, hors contexte, comme les opinions de Socrate exprimées par son disciple. Socrate a enseigné à Alcibiade la méthode dialectique, mais Xénophon introduit l'entretien en faisant remarquer qu'Alcibiade était âgé d'à peine 20 ans à cette époque ; c'est une façon de dire, en raccourci, qu'il n'était pas mûr. Glaucon essaie, au même âge, de donner des conseils à l'assemblée et son ignorance lui fait quitter sous les rires la tribune des orateurs (*Mém.* III 6, 1). Alcibiade n'est pas ignorant de la même façon, mais il a seulement l'ingéniosité de la jeunesse. Périclès ne le réfute pas, mais il souligne qu'il pouvait faire un emploi aussi astucieux de la dialectique quand il avait l'âge d'Alcibiade, ce qui confirme qu'il s'agit là d'une caractéristique de la jeunesse. L'entretien se situe également dans une section de la défense qui considère que l'accusation de corruption signifie que Socrate a échoué à contrôler, voire a directement encouragé les mauvais penchants de la jeunesse, et qui soutient que même si Socrate a modéré Alcibiade et Critias au début de leur jeunesse, ils se sont très tôt soustraits au contrôle de Socrate et ont perdu leur modération (*Mém.* I 2, 12-48). Dans cette conversation, donc, Alcibiade montre à l'endroit de son tuteur le manque de respect qui est caractéristique des désirs incontrôlés ; l'un d'entre eux est le désir de se montrer plus sage que la figure paternelle. D'autres exemples du même genre, mais d'ordre plus général, se trouvent dans la section suivante (*Mém.* I 2, 49-55).

Cependant, l'idée que les lois ne sont pas valides à moins qu'elles ne reposent sur le consentement de ceux qui vivent sous leur autorité se retrouve dans les deux autres passages relatifs aux lois qui exposent les opinions fermes de Socrate lui-même ; mais Socrate n'est pas Alcibiade et, en *Mém.* IV 4, il définit la justice comme étant simplement la légalité¹. Il recom-

1. Ce passage a été discuté avec finesse par Morrison (1995).

mande l'obéissance à deux types de loi : les lois que les membres de la cité ont consignées par écrit pour eux-mêmes après s'être entendus sur ce qu'il faut faire et ne pas faire (Α οἱ πολῖται συνθέμενοι ἃ τε δεῖ ποιεῖν καὶ ὧν ἀπέχεσθαι ἐγράψαντο, IV 4, 13) et les lois non écrites qui sont en vigueur partout et qui, pour cette raison, semblent provenir des dieux (IV 4, 19).

La comparaison entre, d'une part, cette définition de la loi écrite et, d'autre part, la définition de Périclès qui a été rejetée, montre que Périclès définit les lois de la démocratie (τὸ πλῆθος, I 2, 42), alors que Socrate définit les lois de n'importe quel régime (οἱ πολῖται, IV 4, 13), qu'il s'agisse d'une démocratie ou d'une oligarchie, suivant le nombre de citoyens impliqués. C'est néanmoins à la démocratie qu'il songe, comme le démontrent la référence précédente à la façon dont la nouvelle conception de la justice réglera les désaccords qui surgissent lors des votes des *dikastai* (IV 4, 8) et la référence subséquente à la façon dont l'obéissance aux lois procurera un avantage dans les *dikastèria* (IV 4, 17). La position de Socrate concernant la loi le range en effet dans le camp de Périclès, lequel, en tant que dirigeant de la démocratie, faisait la même distinction et recommandait la même obéissance aux deux sortes de lois¹. Le portrait que Xénophon brosse de Socrate en IV 4, 1 (voir plus bas) fait également écho au soutien de Périclès en faveur de l'obéissance aux « dirigeants » qui veillent au respect de la loi.

Socrate défend même les lois écrites contre l'objection suivant laquelle les citoyens les examinent et les changent souvent (IV 4, 14: αὐτοὶ οἱ θέμενοι ἀποδοκιμάσαντες μετατίθενται, où l'on trouve à nouveau le verbe « tester » que Périclès avait employé dans son entretien avec Alcibiade). Il n'a pas moins de considération pour un homme qui obéit à des lois que l'on a modifiées que pour celui qui obéit à des ordres militaires avant la fin d'une guerre². Il souligne que les communautés qui ont en général coutume d'obéir à la loi écrite jouissent de l'*homonoia*, cette unité d'intention qui apporte la prospérité et la réussite politique (IV 4, 15-16). Il mentionne l'obéissance aux lois de Lycurgue, à Sparte, comme un exemple d'une telle réussite, mais il songe également à d'autres régimes, y compris la démocratie, puisqu'il poursuit en décrivant les cités (au pluriel) qui remportent le plus de succès comme étant celles qui ont le plus grand respect pour la loi : « Parmi les dirigeants des cités [...] les meilleurs sont ceux qui parviennent le mieux à faire obéir les citoyens aux lois, et les cités dans lesquelles les citoyens montrent la plus grande obéissance aux lois excellent en période de paix et sont invincibles à la guerre. » Les « dirigeants » comprennent les

1. Cf. Thucydide II 37, 3 : « Nous obéissons aux magistrats qui se succèdent à la tête de la cité, comme nous obéissons aux lois, à celles surtout qui assurent la protection des victimes de l'injustice et à ces lois non écrites qui attirent sur ceux qui les transgressent le mépris général (οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνῃν ὁμολογοῦμένην φέρουσιν) » (trad. Roussel).

2. Platon reconnaît qu'une loi peut être mal conçue (cf. *Hip. maj.* 284 d), mais l'opinion courante était que la loi devait demeurer inchangée (cf. Todd (1996), p. 130-131).

magistrats élus de la démocratie (I 2, 9, cf. *infra*). Cette *homonoia* n'est pas non plus limitée aux Spartiates, bien que leur *homonoia* fût légendaire¹, car la référence est à nouveau au pluriel : « Les cités ont également l'impression que l'*homonoia* est le plus grand bien et très souvent, dans les cités, les conseils des anciens et les hommes les meilleurs exhortent les citoyens à unir leurs pensées (*ὁμονοεῖν*) et c'est partout en Grèce la loi (*νόμος*) que les citoyens jurent d'unir leurs pensées et partout ils font ce serment. »

Socrate poursuit en interprétant ce serment comme une loi qui exigeait l'obéissance aux lois, et en démontrant ensuite les avantages qui découlent de l'obéissance ; par exemple, il soutient qu'un homme qui obéit aux lois remportera plus de victoires au tribunal et essuiera moins de revers (IV 4, 17)². Il y avait en effet des serments qui exigeaient l'obéissance aux lois, comme le serment prêté par les membres de la *boulé* (*Mém.* I 1, 18) et le serment des juges (*Mém.* IV 4, 4). En outre, Xénophon associe l'*homonoia* au règne de la loi et il y voit une caractéristique de la démocratie que les Athéniens ont restaurée après la défaite des oligarques à la fin de la guerre du Péloponnèse (*Hell.* II 4, 42)³.

Thrasybule, le chef de la résistance démocratique, recommandait que les deux partis vivent calmement « dans l'obéissance aux précédentes lois » ; ils ont par la suite fait le serment « de ne pas garder rancune ». Xénophon exprime son admiration pour la démocratie de son temps lorsqu'il observe que les deux partis dirigent encore la cité dans la concorde et respectent leurs serments. Lysias (XXV 20, 23, 28-29) voit en cette *homonoia* la caractéristique « la plus démocratique » du démocrate⁴ ; elle est le « salut » (23) et le « gardien » (28) de la démocratie. Socrate attribue l'incitation à l'*homonoia* à ce qui semble être des éléments aristocratiques, mais les « hommes les meilleurs » (*οἱ ἄριστοι ἄνδρες*, IV 4, 16) occupent des fonctions même en démocratie, comme le montre le cas de Thrasybule. Xénophon le qualifie de « bon » à sa mort (*Hell.* IV 8, 31).

Socrate n'expose pas clairement la relation entre les lois écrites et non écrites, ce qui autorise les spéculations quant à un éventuel conflit entre elles, et soulève la question de savoir si Socrate est véritablement un positi-

1. Je ne traite pas de l'attitude de Socrate à l'endroit des Spartiates, mais dans ce passage, de même qu'en *Mém.* III 5, les Spartiates ne représentent qu'un modèle parmi d'autres (cf. Gray (2000 b)).

2. Son attitude à l'endroit des *dikastéria* doit être nuancée par leur incapacité à rendre le bon jugement dans son propre cas, mais il approuve néanmoins leur fonctionnement dans ce passage. Le refus de Socrate de présenter une véritable défense (cf. *Apol.*, § 4) rend son cas plus compliqué.

3. Les citoyens font également des serments en faveur de l'*homonoia* peu après le retour des exilés de Mytilène, et la réconciliation qui s'ensuivit, en 324 av. J.-C. (cf. IG 12 (2), 6, ligne 30) ; il y a également une prière et un sacrifice pour que la réconciliation soit respectée (lignes 38-39). J. Walter Jones (*Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956) démontre clairement, dans son chapitre « *Eunomia, homonoia, isonomia* », que l'*homonoia* était une question importante pour les Grecs.

4. Cf. XXV 23 : καὶ τούτους ἡγεῖσθαι δημοτικωτάτους οὔτινες ὁμονοεῖν ἑμᾶς βουλόμενοι τοῖς ὕρκοις καὶ τοῖς συνθήκαις ἐμμένουσι.

viste légal ou un idéaliste¹. On a également cru que la même distinction, dans la bouche de Périclès, renfermait une possible tension, et on a avancé l'hypothèse que ses lois non écrites sont contraires à la démocratie². Cependant, les exemples de lois non écrites que présente Socrate sont le culte des dieux, le respect des parents, l'interdit de l'inceste et la loi de reconnaissance pour des bienfaits, qui est le fondement de la justice (*Mém.* IV 4, 20-24). Ces exemples n'ont rien d'aristocratique et on ne peut pas non plus imaginer une communauté qui approuverait l'inceste dans ses lois écrites.

Un autre témoignage concernant la loi non écrite de gratitude apporte la confirmation que la loi écrite confirme la loi non écrite, et met en lumière le genre de circonstances où des communautés pourraient mettre par écrit la loi non écrite ; c'est, en l'occurrence, lorsque cela affecte directement leurs intérêts politiques et constitutionnels. Dans un entretien où il s'efforce de faire en sorte que son fils soit reconnaissant pour les bons soins que lui a prodigués sa mère, le Socrate de Xénophon affirme que la législation athénienne ignore le plus souvent l'ingratitude, mais reconnaît dans une loi écrite les cas où un homme n'honore pas ses parents, et inflige alors, en guise de pénalité, l'inéligibilité à certains postes (*Mém.* II 2, 13). La loi écrite peut donc négliger la loi non écrite, peut-être à tort, lorsque ce n'est pas pertinent pour la vie politique au sens étroit, mais elle ne la contredit pas et a besoin de l'endosser dans les cas où c'est important pour la vie politique. La *Cyropédie* (I 2, 7) confirme que l'ingratitude est rarement traitée comme un crime au regard de la loi. Les principales différences entre les lois écrites et non écrites sont par conséquent compatibles, plutôt que conflictuelles ; les lois non écrites sont en vigueur à travers le monde (ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταύτᾳ νομιζομένους, IV 4, 19 ; c'est Hippias qui présente cette définition, mais Socrate y donne son adhésion par le οὖν de transition), alors que les lois écrites sont le reflet de conjonctures uniques et particulières à différentes communautés. En outre, la transgression de la loi non écrite provoque son propre châtiment (IV 4, 21), alors que dans le cas des lois écrites la peine doit être imposée. Socrate fait un pas de plus que Périclès dans la mesure où ce dernier considère que la honte est la seule peine encourue pour la transgression, alors que Socrate envisage des désavantages d'une espèce plus concrète : les enfants mal formés qui résultent de l'inceste, l'absence d'amitié qui est la conséquence de l'ingratitude, etc.³.

Une tension plus importante, qui n'est pas mise en lumière dans l'entretien avec Hippias, est l'incapacité de la loi à traiter les cas où la même action pourrait être juste ou injuste selon le contexte. L'entretien de Socrate avec Euthydème met en lumière cette ambivalence (*Mém.* IV 2, 12-23), mais ne la

1. Morrison (1995) prend position en faveur du positivisme légal.

2. C'est ce que tente Loraux (1981, p. 185-186), mais sans succès à mon avis.

3. Thomas (1996) confirme qu'une distinction entre lois écrites et non écrites est attendue au cours de l'élaboration d'un code écrit, mais que les deux types de lois se complètent plutôt qu'elles ne se contredisent l'une l'autre ; il n'était pas nécessaire de transcrire par écrit les lois qui comportaient leurs propres châtimens automatiques.

met pas en rapport avec l'identification du légal et du juste ; Socrate a plutôt l'intention de démontrer qu'Euthydème est tout simplement ignorant de ce qu'est la justice. La *Cyropédie* (I 3, 16-17) fait apparaître une tension légèrement différente lorsque le jeune Cyrus défie ouvertement l'identification de la justice et de la loi par sa décision de ne pas punir le garçon au manteau trop petit qui a pris le manteau plus grand d'un garçon plus petit. En vertu de la loi, l'action du garçon plus grand était injuste, mais le bénéfice produit montre les limites de la loi à parvenir à une conclusion appropriée. Cela laisse entendre que la loi pourrait ne pas être suffisamment précise pour prendre en considération tous les aspects pertinents d'un cas donné. Cependant, il est significatif que Cyrus reconnaisse que ses professeurs étaient justifiés de le battre pour sa décision, puisqu'il était censé juger si un délit avait été commis, et non pas si le vêtement faisait bien. Ce pourrait être une de ces situations où le besoin d'*homonoia* avait préséance sur une loi qui était loin d'être parfaite.

Il est donc clair que les lois écrites de la démocratie ne sont pas parfaites, peut-être pour diverses raisons sur lesquelles Socrate n'insiste pas, peut-être parce que la justice au sens le plus large est irréconciliable avec le règne de la loi écrite, mais les citoyens peuvent s'attaquer à de telles imperfections et se mettre d'accord pour changer leurs lois écrites après en avoir fait l'essai, peut-être même après avoir été convaincus de le faire par des politiciens de la trempe de ceux formés par Socrate (voir plus bas). Cependant, l'intérêt supérieur du bien commun de l'*homonoia* prévaut en dernière analyse, et les citoyens ne doivent pas mettre au-dessus du bien commun leurs préférences ou leurs aversions individuelles pour une loi particulière existante, quelle qu'elle soit ; c'est à cette fin qu'ils font serment de penser de la même façon. Alcibiade pousse trop loin le besoin de persuasion, mais ce besoin renferme un idéal essentiel. Le mieux que les communautés pouvaient faire pour réaliser cet idéal était de s'entendre pour s'entendre sur l'idée d'obéissance, quand bien même ce n'était pas à chaque loi particulière prise une à une. La loi non écrite n'affecte pas en temps normal les intérêts de la *polis*, mais elle n'est pas antidémocratique, et elle se traduit en loi démocratique lorsque l'intérêt de la *polis* est suffisamment fort, comme dans le cas de l'exigence de faire la preuve de sa reconnaissance pour ses parents à l'occasion de l'examen qui précède, en démocratie, l'affectation à une fonction. L'exigence d'honorer les dieux s'est traduite en loi écrite dans le cas des accusations portées contre Socrate, suivant lesquelles il n'a pas honoré les dieux de la *polis* et a introduit de nouvelles divinités. La loi contre l'inceste pouvait aussi être traduite dans une loi écrite approuvée, lorsqu'une communauté souhaitait donner son aval à un programme eugéniste de naissance.

Xénophon démontre au début de l'entretien avec Hippias que Socrate obéissait scrupuleusement aux lois (*Mém.* IV 4, 1-4)¹ : « Dans sa vie privée,

1. Le comportement de Socrate est important. Irwin (1989, p. 197) distingue une conviction antidémocratique, comme la critique du gouvernement, d'une activité antidémocratique, comme son renversement.

ses relations avec les autres étaient conformes à la loi et utiles, et dans sa vie publique il obéissait aux dirigeants et à tout ce que les lois prescrivait, faisant preuve d'obéissance (πειθόμενος) au sein de la *polis* et restant dans le rang aux côtés des autres (παρὰ τοὺς ἄλλους εὐτακτῶν) lors des campagnes militaires ». On n'a jamais remarqué jusqu'à maintenant que cette formulation rappelle le serment des éphèbes, qui survit dans des inscriptions du IV^e siècle et qui est mentionné pour la première fois, au tribunal, par Lysurgue (I 77)¹. Les éphèbes faisaient également le serment d'obéir aux dirigeants et aux lois (εὐηκοήσω τῶν ἀεὶ κραίνόντων ἐμφρόνως καὶ τῶν θεσμῶν τῶν ἰδρυμένων) et de ne pas abandonner celui qui se battait à leurs côtés (οὐδὲ λείψω τὸν παραστάτην ὅπου ἂν στοιχῇσω). L'allégeance de Socrate à ce serment, qu'il a lui-même prêté comme hoplite, pourrait bien fournir un fondement solide pour son allégeance à la loi. On trouve chez Lysurgue la confirmation que le serment assurait la cohésion de la démocratie (I 79 : τὸ συνέχον τὴν δημοκρατίαν), et il poursuit en affirmant que l'archonte, le juge et le citoyen ordinaire considèrent leur serment comme un engagement à respecter la loi. Le serment pouvait certainement exiger des citoyens qu'ils obéissent même aux lois qu'ils n'approuvaient pas personnellement. Xénophon observe également que Socrate « n'a pas permis au peuple (οὐκ ἐπέτρεψε τῷ δήμῳ) » de mettre aux voix la proposition de condamner en bloc les généraux des Arginuses parce que cela était contraire à la loi existante (*Hell.* I 7, 15 ; I 7, 20-26). Il attribue cette opposition au serment de bouleute prêté par Socrate (*Mém.* I 1, 18), mais le serment des éphèbes exigeait également du citoyen qu'il empêche les autres de renverser les lois². Enfin, il a respecté le serment des juges lorsqu'il a refusé à son propre procès de quémander la faveur des juges, parce que ce genre de manœuvre était également « contraire à la loi ». Lysias (XIV 20-22) confirme que chercher à obtenir une faveur était contraire à ce serment : « Mais si, bien qu'ils n'aient aucune justice, ils vous prient de leur accorder une faveur, rappelez-vous qu'ils vous enseignent à rompre votre serment et à désobéir aux lois. » Platon (*Apol.* 35 b-d) reconnaît que le serment des juges était de juger « conformément aux lois », et non pas de marchander des faveurs³.

Xénophon inclut également un bref compte rendu de l'opposition de Socrate aux illégalités commises par l'oligarchie, qui se révèle à l'examen une importante mise au point sur son attitude à l'endroit des lois. Il affirme que Socrate a désobéi aux « ordres » suivants de l'oligarchie : arrêter des citoyens en vue de leur exécution sommaire, et ne pas s'entretenir avec les jeunes gens. Il qualifie ces ordres de « contraires aux lois », ce qui signifie que la désobéissance de Socrate n'est pas illégale, mais on ne voit pas bien, à partir

1. Siewert (1977, p. 102-111) reproduit le texte et fait remonter le serment au V^e siècle.

2. Les éphèbes juraient également : « Je ne permettrai pas » (οὐκ ἐπιτρέψω) à qui que ce soit, seul ou avec l'aide d'autrui, de renverser les lois. Socrate fut « seul » à s'opposer au peuple à cette occasion, mais il le fit avec l'aide des lois (σὺν τοῖς νόμοις).

3. Sur le serment des juges, cf. MacDowell (1978, p. 44).

de cette brève déclaration, en quoi ces ordres sont contraires aux lois, et une difficulté supplémentaire surgit lorsque l'on rapproche cette déclaration de la précédente description des relations de Socrate avec les oligarques (*Mém.* I 2, 31-39) ; en effet, Xénophon appelait alors une « loi » l'ordre concernant les jeunes et présentait Critias, l'auteur de cette loi, comme un « nomothète » des Trente (I 2, 31).

La raison pour laquelle Xénophon comprend maintenant cette « loi » comme « contraire aux lois » peut être cependant trouvée dans l'entretien au sujet de la loi que Socrate eut à cette occasion avec Critias et son collègue nomothète, Chariclès. Cet entretien confirme que la justice et le respect des lois sont identiques, que la loi nous indique quelles sont les actions à entreprendre ou à éviter, et que la fonction de la loi est de faire ce qui est bon et d'éviter ce qui est mauvais (*Mém.* I 2, 42). Socrate est fidèle à sa position habituelle lorsqu'il amorce sa contestation en indiquant qu'il est prêt à obéir aux lois, mais qu'il souhaite obtenir une clarification concernant la signification exacte de cette loi (I 2, 34). Il a recours à sa méthode dialectique pour amener ces nomothètes à reconnaître que l'objectif de leur loi est qu'il « évite » (ἀπέχεσθαι : c'est le même terme qui est employé en IV 4, 13 pour définir la loi) les cordonniers, les menuisiers et les forgerons, ce qui signifie, comme ils le reconnaissent plus loin, éviter « la justice, la piété et les sujets connexes » (I 2, 37). Xénophon n'affirme pas ici que Socrate a désobéi à la loi ; il réserve cette révélation pour l'entretien avec Hippias, mais il est clair qu'une loi qui tient Socrate éloigné de la justice, en ce sens qu'il ne pourrait pas en faire l'objet d'une discussion, tient également les autres à l'écart de la justice qu'ils auraient pu apprendre grâce aux entretiens de Socrate sur la justice, et qu'elle contredit par conséquent la définition de la loi, qui dit aux hommes de poursuivre le bien¹. La dialectique a mis cette loi à l'épreuve et a découvert qu'elle est contraire à la définition de la loi. L'approbation sous forme de test que les citoyens d'une démocratie, au dire de Périclès, doivent donner à leurs lois serait, dans sa forme philosophique idéale, la mise à l'épreuve dialectique que Socrate pratique dans ce passage.

La nécessité pour les lois de satisfaire aux exigences de la définition avant d'obtenir le statut de loi est une condition importante pour que Socrate se déclare prêt à obéir aux lois. À en juger par son comportement à l'égard de la loi oligarchique, son choix, lorsque la loi ne satisfaisait pas à la définition, était de la critiquer et d'essayer de la modifier ; s'il échouait à convaincre les législateurs, il respectait son serment d'obéir aux lois qui étaient correctement établies et il désobéissait ; cependant, les témoignages que nous verrons plus loin montrent qu'il n'a jamais recours à la violence. Le principe supérieur suivant lequel les citoyens devraient obéir aux lois dans l'intérêt de l'*homonoia* ne s'applique évidemment pas aux lois qui défient aussi ouvertement la définition d'une loi. Socrate pourrait avoir trouvé que

1. Cf. Dorion (2000), *ad loc.*

la loi démocratique était plus juste en pratique. Périclès soutient que la majorité démocratique fait des lois qui tendent à faire ce qui est juste et à éviter l'injustice ; autrement dit, leur intention est honnête. La démocratie, à tout le moins, n'a pas rendu illégales les conversations avec les jeunes ou autorisé des exécutions sommaires, comme l'ont fait les oligarques. Et l'accord de la majorité signifiait que les rancunes individuelles ne pouvaient pas faire la loi et que les massacres aveugles ne pouvaient pas non plus être décrétés. Une façon plus simple d'expliquer pourquoi Xénophon qualifie les ordres des oligarques de « contraires aux lois » consisterait à dire que leurs lois étaient contraires aux précédentes lois de la démocratie. Xénophon lui-même fait la distinction entre les « nouvelles lois » des oligarques et les « anciennes lois » de la démocratie (*Hell.* II 3, 51 *versus* II 4, 42). Mais c'est une tentative désespérée. Il se peut aussi qu'il ait écrit cette phrase sans trop y réfléchir, mais cela laisse entier le problème, soulevé dans le précédent passage, du statut d'une loi qui contraind les citoyens à s'abstenir d'avoir avec les jeunes gens des discussions qui visent à promouvoir la justice.

Il est nécessaire de considérer dans ce contexte les précédentes allégations de l'accusateur, suivant lesquelles Socrate a enseigné à ses disciples à mépriser et à transgresser les lois établies en déclarant que c'était folie de choisir les *arkhontes* par voie de tirage au sort (*Mém.* I 2, 9). Le lien entre le mépris des lois et l'opposition au tirage au sort réside dans le fait que les dirigeants choisis par le tirage au sort sont méprisés parce qu'ils n'ont pas l'expertise nécessaire, et comme les *arkhontes* indiquent ce que l'on doit faire et ne pas faire (III 9, 11), et que c'est là précisément la fonction des lois (I 2, 42 ; IV 4, 13 ; cf. aussi IV 4, 15), le mépris pour les dirigeants est synonyme de mépris pour les lois.

On a fait grand cas du fait que Xénophon ne dément pas que Socrate s'est opposé au tirage au sort¹. De fait, il considère que c'est l'une des procédures inacceptables pour choisir les dirigeants ; Socrate affirmait que ni le tirage au sort, ni l'élection, ni la fève, ni le sceptre ne peuvent déterminer le véritable dirigeant ; le seul test valable est la connaissance (*Mém.* III 9, 10). Mais Xénophon poursuit en affirmant que Socrate enseignait non pas à renverser les lois par la violence, mais la voie de la persuasion, ce qui implique le désir d'obtenir le consentement des gouvernés. Cette persuasion, ainsi qu'il ressort de plusieurs autres passages, s'adresse aux citoyens par l'intermédiaire de l'assemblée démocratique ; on y renvoie dans ce passage par l'expression « enseigner aux citoyens » (διδάσκειν τοὺς πολίτας, I 2, 10). L'entretien avec Hippias confirme que les citoyens peuvent modifier les lois en vigueur s'ils le désirent, et celui entre Périclès et Alcibiade montre que la persuasion est nécessaire pour rendre les lois légitimes. Il n'y a donc en soi rien d'antidémocratique dans le désir de changer la constitution avec le consentement des citoyens. Le Socrate de Platon envisage également

1. Cf. Vlastos (1994), p. 89.

l'alternative suivante : obéir aux lois de la *polis*, ou convaincre la *polis* de ce en quoi consiste la justice¹. Jusqu'à ce que la persuasion fasse son œuvre, Socrate œuvre dans les cadres du système, par exemple en défendant les lois, en tant que membre élu du Conseil, à l'occasion du procès des généraux qui avaient livré la bataille des Arginusés.

On peut aujourd'hui considérer que le tirage au sort était à ce point fondamental que son abandon aurait détruit la démocratie, mais cette opinion ne s'accorde pas avec d'autres témoignages². Isocrate soutient que le tirage au sort est essentiellement antidémocratique parce qu'il permet aux oligarques de parvenir aux magistratures (cf. *Aréop.* 22-23). Ober considère que cet argument est spécieux³, mais Lysias (XXVI 9), dans une séance d'un tribunal démocratique, précise le mérite du tirage au sort lorsqu'il avance l'argument suivant lequel seule la procédure de la *dokimasia* garantit l'exclusion des oligarques des magistratures électives, ainsi que des hauteurs sublimes de l'Aréopage, où siègent les archontes à la fin de l'année où ils ont été en fonction. Socrate atténue de la même façon les effets pervers de l'élection lorsqu'il soutient dans son entretien avec Périclès que l'Aréopage rassemble « ceux qui ont réussi la *dokimasia* », et que pour cette raison, malgré leur sélection par voie d'élection, il juge avec justice, dignité et respect pour les lois (*Mém.* III 5, 20). Si l'on réunit ces deux éléments, Socrate pensait donc que la sélection des magistrats par les urnes est insensée, mais que l'enquête préliminaire (*dokimasia*) limitait les dommages en empêchant que des citoyens indésirables parviennent au pouvoir. Et comme cette enquête représentait le jugement du *dêmos*, ainsi qu'il ressort clairement de II 2, 13, il considère alors que la démocratie atténuait les pires effets. Lysias montre que c'était en effet l'objectif de la *dokimasia*.

Si Xénophon ne présente pas cet argument qui vise à atténuer les effets du tirage au sort dans le premier passage (= *Mém.* I 2, 9), c'est parce qu'il insiste surtout à cet endroit sur la corruption de la jeunesse et qu'il s'applique à combattre l'accusation suivant laquelle Socrate enseignait la violence politique. Il n'a pas non plus besoin d'énumérer en détail les inconvénients du tirage au sort dans le deuxième passage (= *Mém.* III 5, 20), qui vise à montrer comment la *dokimasia* garantit l'excellence. C'est d'ailleurs l'un des problèmes que posent les *Mémoires* : les données pertinentes sont mises en contexte au sein d'entretiens distincts qui poursuivent chacun des objectifs distincts. Le caractère lacunaire des témoignages nous autorise à supposer que Socrate pourrait s'être opposé au tirage au sort non seulement en raison du besoin d'experts, mais aussi dans l'intérêt supérieur de l'obéissance aux lois, dans la mesure où les hommes désobéissent aux lois si ceux qui les mettent en vigueur n'inspirent pas le respect. Un passage de la *République des*

1. Cf. Schofield (2000), p. 282.

2. Erbse (1961, p. 261) trouve également des raisons pour atténuer l'effet de l'abandon du tirage au sort.

3. Cf. Ober (1998), p. 280.

Lacédémoniens consacré à l'obéissance aux lois indique que les éphores devaient, à cette fin, être en mesure de « terrifier les citoyens »¹. Socrate affirme que les meilleurs dirigeants, quelle que soit la constitution, sont ceux qui peuvent le mieux faire en sorte que les citoyens obéissent aux lois (*Mém.* IV 4, 15) ; or les urnes ne fournissent pas toujours de tels hommes. Socrate s'est fait le champion des lois contre le peuple lorsqu'il a présidé, en tant que conseiller élu, à l'occasion du procès des généraux ; assez curieusement, cela justifie sa critique puisque le *démós* ne l'a pas respecté en tant que magistrat élu, ni les lois dont il se faisait le champion ; et le peuple a adopté la proposition contraire aux lois. Xénophon affirme que n'importe quel autre homme élu, dans une telle situation, aurait cédé (IV 4, 2).

Socrate et l'oligarchie

À l'époque de Socrate, la réaction d'un Athénien à l'endroit du régime oligarchique mis en place par les Spartiates à la fin de la guerre du Péloponnèse était une composante du test qui visait à déterminer si l'on était démocrate². D'aucuns ont soutenu que Socrate avait démontré son hostilité à l'endroit de la démocratie par le seul fait qu'il est demeuré à Athènes et qu'il a probablement été enregistré comme l'un des 3 000 citoyens de l'oligarchie³. Toutefois, Lysias fait montre d'une appréciation plus nuancée du comportement démocratique ; il définit (XXVI 21) la *misodémia* (« haine du peuple ») comme le fait d'avoir pris part à cette oligarchie, mais ses discours ne condamnent pas automatiquement l'homme qui est simplement demeuré dans la cité sous leur règne ; tout dépend de ce qu'il y a fait, notamment s'il a servi dans leur cavalerie ou dans leur Conseil, ou collaboré à leurs persécutions (XXV 1-2, 15-16). Il est par conséquent significatif que Xénophon montre que Socrate ne leur a offert aucune coopération, mais tout le contraire. Un passage de *Mémoires* (I 2, 29-38) laisse en effet entendre qu'il n'a pas quitté Athènes parce qu'il croyait à l'engagement critique ; il désirait réformer les oligarques, et a défié leurs ordres au risque de sa vie lorsqu'ils lui ont opposé une fin de non recevoir. Il a critiqué non seulement leurs lois, mais aussi la lubricité sans frein de leur chef Critias pour Euthydème, ainsi que la nature même du régime, qui a assassiné et corrompu les citoyens, et qui a échoué à satisfaire au test de base d'un bon gouvernement, à savoir rendre les citoyens plus nombreux et plus justes (*Mém.* I 2, 32). Les *Helléniques* (II 3, 11 - II 4, 42) confirment ce tableau.

1. Cf. *Rép. Lac.* VIII 1 et 3.

2. L'attitude à l'endroit des Trente est encore pour Isocrate un test de l'allégeance démocratique (cf. *Aréopagitique* 64-69).

3. Cf. Wood & Wood (1986), p. 70-75, et Schofield (2000), p. 287.

L'opinion de Socrate sur la discipline athénienne de son temps

Luccioni s'est servi de l'entretien entre Socrate et le fils du grand Périclès (*Mém.* III 5) pour soutenir que Socrate déplorait le désordre des coutumes et des idées dans la démocratie de son temps¹. Or, dans cet entretien, c'est Périclès qui décrit cette indisciplinisme, et Socrate qui nourrit l'espoir que l'on puisse y remédier. De plus, l'indisciplinisme règne uniquement parmi les hoplites et la cavalerie ; Socrate semble considérer que les classes économiques inférieures font montre de discipline dans leurs diverses activités professionnelles ; il s'avère que cela n'est rien d'autre que cette obéissance disciplinée à la loi qui est le signe distinctif d'un bon citoyen.

Périclès a été élu général et il se plaint à Socrate de la qualité des forces armées. Socrate rétorque qu'elles s'amélioreraient si elles cherchaient à égaler les exploits de leurs ancêtres ou d'autres modèles appropriés – il pense aux Spartiates – et il cite comme preuve de leur valeur militaire ancestrale les lieux communs (*topoi*) que l'on trouve généralement dans l'*epitaphios* athénien (III 5, 9-12)². En guise de réponse à Périclès qui se plaint en outre qu'il n'y a plus, dans l'Athènes de son temps, de respect pour les plus vieux, ni pour l'entraînement, qu'il n'y a pas d'obéissance et pas d'*homonoia* comparables à ce que l'on trouve à Sparte (III 5, 15-17), Socrate fait l'éloge des exercices navals et des compétitions athlétiques et chorales de son temps, qui témoignent abondamment de ces mêmes qualités³. Socrate a lui-même fait preuve d'*εὐταξία* dans les campagnes militaires (IV 4, 1). Dans la cité, les citoyens devaient également obéir aux ordres émis par les responsables de leurs activités professionnelles. Périclès reconnaît que Socrate attribue cette discipline aux hommes du peuple lorsqu'il se lamente de ce que, bien que « les hommes de cette espèce » fassent preuve des qualités souhaitées, la cavalerie et les hoplites, qui sont généralement considérés comme la crème des citoyens, ne

1. Cf. Luccioni (1947), p. 118-119.

2. L'*epitaphios* était une forme cérémoniale d'oraison funèbre, qui était présentée chaque année pour honorer ceux qui étaient tombés à la guerre ; il faisait traditionnellement l'éloge de la force militaire des ancêtres athéniens ; il « démocratisait » souvent les formes anciennes de gouvernement, et pouvait également louer la démocratie du moment ; mais dans cet éloge il ignorait régulièrement des traits qui pouvaient être considérés des acquis définitifs de la démocratie, comme les élections, la rotation des charges et la responsabilité, ou encore la marine ; c'est vrai, par exemple, de la version que Thucydide donne de l'*epitaphios* prononcé par Périclès (cf. Loraux (1981), p. 175-224). Les exemples de réalisations ancestrales présentés par Xénophon sont le jugement des dieux de l'époque de Cécrops (sans doute de la dispute entre Arès et Poséidon concernant un viol et un meurtre sur l'Aréopage : *FGH* 239.3) ; la naissance et l'éducation d'Erechthée sous la protection d'Athéna, et les guerres qu'il a livrées contre ses voisins de l'époque ; les guerres qu'ils ont livrées par la suite pour le compte des Héraclides et celles livrées par Thésée ; les guerres médiques sur terre et sur mer ; l'autochtonie qu'ils ont conservée grâce à leur excellence militaire ; leur rôle d'arbitres dans les affaires d'autrui ; et le fait qu'Athènes soit une terre d'asile pour les opprimés.

3. Cf. III 5, 18 : ὥς εὐτακτοὶ μὲν εἰσιν ἐν τοῖς ναυτικοῖς, εὐτάκτως δ' ἐν τοῖς γυμναστικοῖς ἀγῶσι πείθονται τοῖς ἐπιστάταις, οὐδένων δὲ καταδεέστερον ἐν τοῖς χοροῖς ὑπηρετοῦσι τοῖς διδασκάλους. La *République des Athéniens* (I 13) prouve que les pauvres y participaient.

le font pas. En réponse à cela, Socrate fait à nouveau référence aux membres de l'Aréopage qui ont passé avec succès la *dokimasia* (et sont en ce sens la « crème ») et qui font respecter les lois et la justice avec intégrité ; c'est l'argument qu'il utilise pour chasser les dernières inquiétudes de Périclès.

Cette admiration pour la discipline des Athéniens ordinaires semble différer sensiblement de l'opinion usuelle que l'on prête à Socrate concernant les gens ordinaires ; à ce sujet, la référence à la discipline de la marine est également exceptionnelle. Il approuve l'obligation imposée aux classes supérieures de soutenir l'armée, de même que la *polis* et le *démos* suivant d'autres passages. Les hoplites et la cavalerie ont conservé leur importance dans la démocratie du temps de Socrate, même si leur rôle est progressivement devenu plus défensif¹. C'est le rôle que dans cet entretien Socrate envisage de les voir jouer (cf. III 5, 25-28).

La confiance de Socrate dans la discipline des institutions démocratiques de son époque ne peut évidemment pas être considérée hors contexte. Ses arguments s'adressent à un homme qui est gravement désillusionné et qui a besoin qu'on lui remonte le moral. Il est quelque peu ironique de voir que Socrate récite à Périclès l'*epitaphios* que son propre père, chez Thucydide, récite aux Athéniens. Néanmoins, si l'on reconnaît l'importance du contexte dans le cas d'un entretien qui fait l'éloge de la démocratie, alors il ne faut pas moins la reconnaître pour un entretien qui semble condamner la démocratie. C'est le cas de l'entretien entre Socrate et Charmide à propos de l'assemblée (III 7), dont nous aurons à reparler le moment venu.

L'« art royal »

Vlastos a soutenu que les premiers dialogues de Platon fournissent le portrait le plus véridique du Socrate « historique », et qu'ils montrent que l'interprétation socratique de l'« art royal » de gouverner était démocratique parce qu'il était « inclusif » et à la portée de tout le monde, ce qui rend Socrate *δημοτικός* et *φιλόδημος*, au lieu de *μισόδημος*². Vlastos a également soutenu que la version xénophontienne de l'art royal est oligarchique parce qu'elle restreint l'art de gouverner à une minorité (« en stipulant les conditions de légitimité de l'exercice du pouvoir politique »), et qu'elle engendre chez les dirigeants l'expertise politique plutôt que la moralité et, dans les communautés qu'ils dirigent, la prospérité matérielle plutôt que la vertu. Les masses sont donc exclues de l'exercice et des avantages de l'art royal³.

1. Cf. Hanson (1996), p. 298-312, notamment 295-299.

2. Cf. Vlastos (1994), p. 105. Wood & Wood (1986), p. 66-67, croient que la théorie de Vlastos ne pourrait pas convenir à la démocratie avant que les masses aient complété leur propre éducation en ces matières, et ils demandent : « Quels sont pour Socrate les arrangements politiques appropriés avant que n'arrive le jour béni de la vertu universelle ? » Voir aussi Schofield (2000), p. 294-297.

3. Vlastos (1994), p. 96-105.

Or la version que Xénophon donne de l'art royal de Socrate requiert la connaissance dialectique de la vertu, et l'art royal produit pour la communauté une *eudaimonia* qui la rend vertueuse, même si c'est par l'habitude plutôt que par un savoir véritable¹. Socrate enseigne à Euthydème que l'« art royal » (IV 2, 11) requiert la connaissance de la justice (IV 2), de la piété (IV 3) et de la maîtrise ou du contrôle de soi qui est la condition *sine qua non* de l'enquête dialectique (IV 5, notamment § 11-12). La série d'entretiens dialectiques qui suivent (IV 6) mettent en lumière le rôle de cette enquête dans la définition des vertus. Pour ce qui est du rôle de l'art royal à l'endroit de la vertu chez les gouvernés, Socrate se sert d'Agamemnon pour montrer que le bon dirigeant réalise l'*eudaimonia* de sa communauté en assurant sa subsistance, sa sécurité, la victoire sur ses ennemis, mais aussi en lui assurant la « meilleure vie » possible, ce qui suggère une dimension morale (*Mém.* III 2, 1-4). La critique qu'il adresse aux oligarques, d'avoir diminué le nombre des citoyens en exécutant les hommes bons, et d'avoir amoindri les qualités morales de ceux qui sont restés en les poussant à l'« injustice » (*Mém.* I 2, 32), confirme que le bon gouvernement consiste à rendre les citoyens justes. Dans un entretien inachevé qui vise à illustrer sa méthode dialectique, plutôt qu'à produire une définition complète, Socrate définit bel et bien le bon citoyen comme celui qui rend la *polis* matériellement prospère (IV 6, 14), mais cela n'exclut pas la possibilité qu'une version plus complète de l'entretien exigerait du bon citoyen qu'il ait la connaissance de la vertu et l'aptitude à rendre les citoyens vertueux.

L'art royal n'est pas non plus limité au sens où le prétend Vlastos. Le Socrate de Xénophon fait des femmes et des esclaves des dirigeants « royaux » ; en réalité, le fameux passage où il affirme que seule la connaissance justifie le pouvoir, ce qui est si souvent compris comme un principe oligarchique et restrictif, étend en fait ce principe aux femmes, qui commandent aux hommes dans le travail de la laine (*Mém.* III 9, 10-11). Sa conviction que le même art était exercé dans la *polis* aussi bien que dans la maison et dans d'autres « associations » mineures, signifiait que cet art pouvait être pratiqué par une grande variété d'individus (*Mém.* III 4, 16). Ischomaque pratique cet art dans son domaine, mais il invite sa femme à le pratiquer aussi, non seulement sur les esclaves, mais sur lui-même (*Écon.* VII 42). Ischomaque prétend qu'il a également enseigné cet art aux esclaves de son domaine (*Écon.* XII-XIV et IX 11-13) ; cela comprend la maîtrise de soi, la justice et les autres vertus, et les esclaves enseignent à leur tour ces qualités à ceux qu'ils dirigent. Le résultat final doit inévitablement être une communauté idéale dans laquelle chaque individu exerce l'art royal sur lui-même.

1. L.-A. Dorion m'a aimablement permis de consulter une étude non encore publiée dans laquelle il soutient que l'« art royal » n'est pas assimilable à un « savoir moral », mais à une « disposition morale » qui découle de la maîtrise de soi ; il n'est pas responsable des opinions que j'exprime ici.

Socrate et l'assemblée

La division que Socrate entérine entre les gouvernants et les gouvernés pourrait cependant produire une relation antidémocratique lorsqu'on l'applique à l'assemblée et à ses chefs. La question des chefs et des partisans est assurément un problème pour la démocratie¹. Or le Socrate de Xénophon insiste sur le fait que les gouvernants devraient convaincre les citoyens, lors de l'assemblée, de rallier leur politique, et cela a pour effet de rendre les « gouvernants » moins autocrates et de conférer aux « gouvernés » plus d'autorité. En outre, la plus grande activité des riches au sein de l'exécutif et la discrimination contre les thètes ont récemment été reconnus comme des faits². Une théorie moderne veut que le *dēmos* était son propre maître et qu'il faisait l'apprentissage des affaires politiques par le biais de l'administration quotidienne du dème, ou du conseil, ou de leurs comités³, mais même dans les discours qu'il adresse au *dēmos* devant les tribunaux, Lysias (XVI 21) identifie ceux qui « font de la politique » (πράττειν τὰ πολιτικά ... πράττειν καὶ λέγειν ὑπὲρ τῆς πόλεως) aux riches ; le rôle du *dēmos* n'est pas de faire de la politique de cette façon, mais de détenir le pouvoir ultime en sa qualité de « juge » (οὐγάρ ἕτεροι περὶ αὐτῶν κριταὶ εἰσιν, ἀλλ' ὑμεῖς). Ceux qui prenaient la parole à l'assemblée constituaient un petit groupe d'hommes relativement aisés, alors que le *dēmos* avait le dernier mot⁴. La pauvreté du *dēmos* est la cause de cette distinction et aucun salaire versé pour une fonction ne pouvait y remédier. Le Périclès de Thucydide faisait également une distinction entre ceux dont le « soin » pour la politique est synonyme de soin pour leurs propres affaires, et ceux qui travaillent pour gagner leur vie et qui « ne sont pas déficients pour comprendre la politique »⁵. Il est possible qu'il prolonge la

1. Un ouvrage de Finley (1985) comprend un chapitre intitulé « Leaders et partisans » (p. 3-37, notamment p. 11-12).

2. Cf. Cartledge 1996, p. 179-180 (sous le titre « Athenian Democratic Equality ») : « En pratique, cependant, les citoyens athéniens n'étaient pas, ni n'étaient considérés en toutes choses être parfaitement égaux, identiques et semblables, sous tous rapports. Ils ne l'étaient pas, de toute évidence, en ce qui a trait à leur capacité à faire partie de l'exécutif, tout particulièrement parce que l'on considérait que la capacité politique dépendait de façon décisive de la richesse. D'où le recours pragmatique des Athéniens à l'élection plutôt qu'au tirage au sort pour les plus grandes charges militaires et économiques du gouvernement [...] L'autre versant de cet élitisme pragmatique, peut-être, est la discrimination idéologique négative contre les Athéniens des classes socio-économiques inférieures, les thètes » (Raaflaub (1996, p. 155)) renvoie également aux « inégalités en dépit de la démocratie ». Il semble que les masses aient acquis du pouvoir sous la démocratie parce que les thètes servaient comme rameurs sur les navires et demandèrent des privilèges égaux à ceux qui servaient comme hoplites, mais la propriété foncière fut retenue comme critère pour l'accès au Conseil ; les thètes ne semblent pas non plus avoir eu un registre séparé de *nautai* individuels, contrairement aux hoplites et aux cavaliers.

3. Sur les différents rôles que le *dēmos* pouvait jouer collectivement, cf. Wohlin, 1996, p. 63-90.

4. Cf. Finley (1985), p. 24.

5. Cf. II 40, 2 : ἐν τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἡμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένους τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γινώναι.

distinction entre ceux qui font de la politique et ceux qui les jugent lorsqu'il ajoute : « nous jugeons correctement ou nous pensons correctement » (κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς)¹.

Le Socrate de Xénophon, dans son entretien avec Charmide (*Mém.* III 7), fait la même distinction entre ceux qui « font de la politique » et ceux qui la jugent. Il confie à Antiphon qu'il a formé de nombreux hommes à « faire de la politique », plutôt que d'en faire lui-même, parce que cela avait un plus grand impact (*Mém.* I 6, 15). « Faire de la politique » demandait l'application, sous sa forme la plus élevée, de l'art royal, qui requiert le savoir moral acquis grâce à la dialectique et la connaissance pratique acquise par le biais d'une instruction spécialisée. L'éducation et la connaissance faisaient habituellement défaut au *dēmos*, mais le Socrate de Xénophon croit qu'il était un juge compétent de ceux qui lui adressaient la parole à l'assemblée. Il le décrit comme « obéissant au plus sage de ceux qui prennent la parole »², et élit ceux qu'ils croient être φρονιμωτάτους dans les affaires militaires également. Leur préférence pour l'homme sage (*wise*) se fonde évidemment sur leur aptitude à reconnaître une sagesse (*wisdom*) supérieure, puisque Socrate l'oppose à n'importe quelle préférence naturelle pour leurs propres parents ou d'autres hommes avec des qualifications moins appropriées, et il applique cela à la médecine aussi bien qu'aux affaires politiques et militaires. Socrate exprime la même idée dans les *Mémorables* lorsqu'il affirme que les gens ne s'en remettent pas à leurs parents pour guérir de leurs maladies, mais à ceux qui sont compétents en la matière, les médecins, et cela est vrai de tous les domaines de la vie, y compris la politique (I 2, 51-55). Les membres du *dēmos* ne sont pas non plus trompés dans leurs préférences. On les voit porter un bon jugement sur celui qui n'est pas compétent (*Mém.* III 6) : c'est à juste titre que leurs rires chassent l'ignorant Glaucon de la tribune des orateurs. Socrate semble faire la lumière sur leur jugement lorsqu'il montre que Glaucon est ignorant des revenus et des dépenses d'Athènes, ainsi que d'autres sujets que devraient connaître ceux qui détiennent l'art royal. On les voit également ignorer à bon droit le militaire avec d'excellents états de service et lui préférer Antisthène comme général, parce qu'il peut amasser de l'argent et organiser des chœurs (*Mém.* III 4). Socrate montre à nouveau dans son entretien avec le candidat défait que le *dēmos* a fait le bon choix : Antisthène a le type d'expérience qui pourra être utile à l'armée également.

Socrate croit que l'assemblée se forge une juste opinion des candidats grâce à l'expérience qu'elle a de ces hommes. Le *Banquet* (VIII 40-43) montre que les références aristocratiques de Callias, en fait d'ascendance, de prêtrise et de vigueur physique, feront en sorte que la *polis* fera de lui son champion et qu'elle se confiera entre ses mains ; Socrate assimile le dirigeant à l'amant aristocratique et la *polis* à l'aimé ; mais l'exigence que l'amant

1. Cf. Loraux (1981), p. 185-186.

2. Cf. *Apol.* 20 : καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις γε πάντες δήπου οἱ Ἀθηναῖοι τοῖς φρονιμωτάτοις λέγουσι πείθονται.

« plaise » à l'aimé ne conduit pas à la flatterie corrompue décrite par Platon ; le plaisir doit venir de la vertu, et la *polis* démasquera un « champion » qui n'a pas de vertu parce que son « expérience » de cet homme le démontrera. Il arrive parfois que le *demos* juge bien en raison de son expérience du précédent état de service du candidat, comme dans le cas d'Antisthène, ou bien en raison de son expérience du manque d'expérience du candidat, comme dans le cas de Glaucon. Socrate semble faire écho à la préoccupation du *demos* concernant le manque d'expérience lorsqu'il se demande comment Glaucon parviendra jamais à convaincre la *polis* de le laisser s'occuper des affaires publiques, alors qu'il n'a même pas été capable de convaincre son oncle de le laisser s'occuper des siennes (III 6, 15). Un autre passage des *Mémoires* (I 7, 3-4) confirme que l'expérience finira par identifier ceux qui sont incapables de mener à bien les tâches qui leur ont été confiées et qu'ils n'obtiendront pas le pardon de ceux qu'ils auront abusés.

Mais bien qu'il démontre que le peuple est un fin juge, Socrate décrit l'assemblée, en III 7, 5, comme la réunion de ceux qui produisent des biens et qui les vendent, d'intermédiaires qui ne songent qu'à vendre cher ce qu'ils ont acheté à bas prix, d'agriculteurs et de commerçants, et il les appelle « ceux qui sont le plus dépourvus d'esprit et de force (τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις) ». C'est la source la plus célèbre de sa réputation d'antidémocrate¹. Le mépris traditionnel pour les esprits et les corps de ceux qui pratiquent les métiers artisanaux explique cette description (*Écon.* IV 2), encore que la mention des agriculteurs soit étrange, puisque l'agriculture encourage des qualités admirables (cf. *Écon.* IV 5-6). Il semble que la description de l'assemblée vise à attirer l'attention plutôt sur l'autre versant de la critique traditionnelle, à savoir que ceux qui travaillent pour gagner leur vie manquent de temps libre pour s'occuper de leurs amis et de la *polis*, autrement dit pour faire de la politique (cf. *Écon.* IV 3). C'est ainsi que leur description est commentée en III 7, 7 : « Ceux qui n'ont jamais réfléchi à la politique. » La pauvreté est également le fondement de la distinction que Périclès (cf. Thuc. II 40, 2) établit entre ceux dont le « soin pour la politique » est synonyme de soin pour leurs propres affaires, et ceux qui sont « tournés vers la poursuite du commerce » et qui ont seulement besoin de ne « pas être déficients pour comprendre la politique ».

Cette description de l'assemblée n'en est pas moins un constat assez brutal de la réalité, bien qu'une certaine explication du contexte permette d'adoucir cette impression. Socrate s'efforce de convaincre Charmide d'adresser à l'assemblée du peuple les critiques et les conseils avisés qu'il adresse à des hommes plus influents lors de réunions privées (III 7, 3). Charmide se montre réticent à le faire parce qu'il craint la disgrâce qui viendrait du mépris et des rires de l'assemblée, et c'est afin de chasser cette crainte que Socrate dresse une analogie entre les hommes puissants et sages

1. Cf. Luccioni (1947), p. 114-115 ; Vlastos (1994), p. 98-99.

qui « font de la politique », et auxquels Charmide n'hésite pas à donner des conseils, et les membres de l'assemblée, qu'il craint de conseiller à cause de leur jugement. C'est dans ce contexte d'opposition que Socrate décrit le premier groupe comme « plus puissant et avisé » et l'autre comme « dépourvu de force et de réflexion ». L'opposition entre les deux inspire des versions extrémistes de l'un et l'autre, et l'on doit décrire adéquatement l'intensité de la crainte de Charmide et l'effet tonique que produit sur lui le langage excessif de Socrate. On devrait également tenir compte de la métaphore qui régit l'entretien. La politique est présentée comme une lutte (III 7, 1), dans laquelle le participant défait sera moqué par le *dêmos* ; or le *dêmos* est un amateur alors que Charmide est un professionnel (III 7, 7). La description que Socrate donne du *dêmos* convient à son rôle métaphorique d'amateur, qui manque de la force ou du talent requis pour la compétition. Et si sa description est méprisante à l'endroit du *dêmos*, c'est seulement la réponse que celui-ci mérite pour le rire méprisant qu'il réserve à ceux qui n'arrivent pas à l'impressionner favorablement (III 7, 7).

Socrate apparaît donc comme quelqu'un qui entre en relation avec le *dêmos* dans le but de le rendre meilleur. Il ne critique pas le rôle de juge que le *dêmos* remplit. Charmide souligne que le *dêmos* peut se moquer d'un bon conseil aussi bien que d'un mauvais, mais Socrate réplique que cela est aussi vrai des hommes influents, et comme Charmide a des échanges avec eux, il peut en avoir avec le *dêmos* également (III 7, 8). Socrate reconnaît que le ridicule et le tumulte étaient les armes légitimes du *dêmos* pour juger des politiques¹, mais il blâme l'homme talentueux qui n'a pas le courage d'endurer cette forme de critique. Il demande en effet à Charmide d'être à sa façon un missionnaire de la philosophie, qui supporte le tumulte et les rires comme il le fait lui-même à son procès (*Apol.* 14-15). Il ne laisse pas entendre qu'il est inutile de donner de bons conseils au *dêmos*, ni que « faire de la politique » a des conséquences fatales ; ou s'il le fait, il croit que les risques en valent la peine.

Socrate considère que l'intérêt propre (*self-interest*) est la raison fondamentale pour laquelle les hommes devraient « faire de la politique », et c'est pourquoi il décrit Charmide comme hésitant « à s'occuper [des affaires de la ville], alors qu'il en a la capacité, et qu'il est nécessaire pour lui, en sa qualité de citoyen, de prendre part à ces responsabilités »². Ce qui motive ceux qui font bouger les choses, c'est l'idée qu'ils auront aussi leur part en tant que citoyen ordinaire. C'est pourquoi Socrate dit sans détour à Charmide : « ne néglige pas les affaires de la ville, s'il y a une possibilité qu'elles s'en trouvent mieux grâce à toi. Car si les affaires de la ville prospèrent, non seulement les autres citoyens, mais tes amis et toi-même en tout premier lieu, en profiterez » (*Mém.* III 7, 9). Socrate insiste également dans d'autres entretiens pour

1. Ober (1998, p. 235) appelle ces rires « le terrifiant pouvoir hégémonique de l'idéologie populaire ». Cf. Platon, *Rép.* 492 b-d.

2. Cf. *Mém.* III 7, 2 : οἷμαί σε δυνατόν ὄντα ὀκνεῖν ἐπιμελεῖσθαι [τὰ τῆς πόλεως], καὶ ταῦτα ὡς ἀνάγκη σοι μετέχειν πολίτῃ γε ὄντι.

que ses compagnons s'engagent dans les affaires de la démocratie sans égard aux risques encourus. Mal instruit, Aristippe décrit le *dēmos* comme un tyran, qui traite ses dirigeants comme des esclaves et qui les punit s'ils ne satisfont pas ses demandes (II 1, 8-9), mais dans ce cas également, Socrate attire son attention sur les avantages de servir le *dēmos* volontairement (II 1, 18-19) ; Aristippe est contraint de partager le sort de la *polis* parce qu'il n'est pas possible de vivre en sécurité à l'extérieur de son cadre (II 1, 11-16)¹. Charmide devait endurer les rires du *dēmos* ; Aristippe doit endurer les punitions qu'il inflige. Dans le *Banquet* (IV 29-33), Charmide brosse le même tableau du *dēmos* en tant que tyran ; il affirme que lorsqu'il était riche, il était opprimé par des criminels et des sycophantes, et que la *polis* lui a également fait dépenser son argent pour eux : elle se méfiait de lui, elle l'a contraint de se lever à leur passage et de les honorer, alors que maintenant qu'il est pauvre et qu'il est lui-même un membre du *dēmos*, il est entrete nu par la cité, on lui fait confiance et il profite des avantages de la tyrannie exercée sur autrui. Callias reconnaît en cela sa propre relation avec le *dēmos* (IV 45). Or Socrate exhorte Callias à servir néanmoins le *dēmos*, employant l'image plus positive de Callias dans le rôle de l'amant, et de la *polis* dans celui de son aimée.

Socrate dēmotikos

Les définitions du démocrate, dans le débat entourant le Socrate platonicien, vont au-delà du soutien aux lois, aux institutions et aux procédures démocratiques, et comprennent des valeurs démocratiques, comme la philanthropie. La méthode dialectique de Socrate a elle-même été interprétée comme un discours essentiellement démocratique parce qu'elle cherche à comprendre les choses à partir de la perspective de l'autre, et la polyphonie dramatique des dialogues a donné lieu à des lectures ambivalentes qui ne confirment pas le portrait univoque d'antidémocrate ; mais le discours de Socrate est également compris comme le contraire de l'ouverture².

Cependant, l'importance de la philanthropie pour gagner la réputation d'être un démocrate est incontestable. « Les forums publics populaires exi-

1. La distinction que Socrate établit dans cet entretien entre « gouverner » et « être gouverné » peut sembler contredire des principes démocratiques (cf. Aristote, *Pol.* 1317 b 19-20), mais Socrate n'enseignerait jamais aux hommes à ne pas gouverner ; l'entretien est expressément conçu pour empêcher Aristippe de s'engager sur cette voie. La distinction que Socrate propose se situe à un niveau purement théorique. De plus, sa distinction ne produit pas une classe qui sera exclue du gouvernement par des autorités extérieures ; il fait plutôt une distinction entre ceux qui sont aptes à gouverner et ceux qui « ne revendiqueront même pas le pouvoir » (II 1, 1 : *μηδ' αντιποιήσεται ἀρχῆς* ; II 1, 7 : *τοὺς μὴδ' ἀντιποιησόμενους τοῦ ἄρχεν*). Ils ne revendiqueront pas le pouvoir parce qu'ils auront été éduqués pour une vie de plaisir, et ils trouvent que le pouvoir est un obstacle au plaisir – comme Aristippe lui-même le croit (II 1, 8-9). Aristippe confirme que c'est leur choix que de ne pas gouverner lorsque, en référence à ce second groupe, il les appelle directement « ceux qui ne souhaitent pas gouverner » (II 1, 8).

2. Barber (1996, p. 361-376) s'est opposé vigoureusement à Euben (1996, p. 327-360).

geaient des orateurs qu'ils se conforment à des formes prescrites... Mais cette exigence ne menottait pas vraiment l'orateur, surtout celui qui pouvait faire valoir un passé philanthropique. »¹ Il est par conséquent significatif que Xénophon qualifie Socrate à la fois de « démocrate et de philanthrope » (καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος, *Mém.* I 2, 60)². Cela a tout l'air d'un témoignage de première importance pour sa réputation de démocrate³. Cette déclaration intervient dans la dernière partie de la défense de Socrate que Xénophon développe contre l'accusation suivant laquelle il s'est servi d'Hésiode et d'Homère pour faire de ses compagnons des « malfaiteurs et des tyrans » (I 2, 56-61). Les accusateurs affirmaient que Socrate s'était servi d'un vers d'Hésiode (« aucun travail ne mérite la honte, mais l'oisiveté est honteuse ») pour enseigner aux gens qu'ils ne devaient reculer devant aucun « travail », aussi honteux soit-il, pourvu qu'il fût profitable ; mais Socrate, soutient Xénophon, définissait le « travail » comme ce qui est par définition honorable⁴. Fidèle à cette interprétation du « travail », Socrate approuve même, plus tard, que l'on impose le travail de la laine à des femmes de condition libre pour qu'elles subviennent aux besoins de la maisonnée ; il soutient que ce travail n'est pas disgracieux pour les femmes, qu'il encourage l'apprentissage et la mémoire, qu'il entretient la condition physique et qu'il fait que l'on s'abstient des gains malhonnêtes (*Mém.* II 7, 7-9). Le travail profitera également à la *polis* puisqu'il permettra à une maison d'entreprendre de nombreuses liturgies (II 7, 6). Comme les pauvres étaient déjà astreints au travail pour gagner leur vie, cette exhortation s'adresse de façon appropriée aux riches qui ont du loisir. Socrate approuve ainsi l'honnête « revalorisation du travail », que Loraux appelle une « caractéristique essentielle de la démocratie »⁵.

Le genre de « travail » auquel pourrait s'appliquer le riche peut alors être abordé dans l'argument suivant, qui concerne l'interprétation que l'on prêtait à Socrate de passages tirés de l'*Illiade* d'Homère (II 188-191 et 198-202). Leur dimension politique est plus évidente. Les accusateurs soutiennent que Socrate a enseigné à ses compagnons à battre leurs pères et qu'il s'est servi de ce passage pour leur enseigner à battre également des membres du *demos*. Le fait qu'ils les désignent comme « des hommes du peuple et des indigents » (δημότας καὶ πένητας, I 2, 58) signale une lecture politique ; ces deux expressions sont synonymes parce que la pauvreté est une caractéristique du *demos* (cf. *Mém.* IV 2, 37-39), de sorte que la deuxième expression peut être

1. Ober (1998), p. 288.

2. Vlastos (1994, p. 106) soutient que le Socrate de Platon est δημοτικός, alors que Platon n'emploie jamais cette expression, et que le Socrate de Xénophon n'est pas δημοτικός, alors que les *Mémorables* le qualifient ainsi.

3. Pour une discussion de ce passage et une bibliographie pertinente, cf. Dorion (2000), p. 118-122.

4. Cela concorde avec la définition qu'il donne ailleurs du « loisir » (cf. *Mém.* III 9, 9). Dorion (2000, p. 119, n. 170) discute l'interprétation que Critias donne, dans le *Charmide* (163 b), du même vers d'Hésiode.

5. Cf. Loraux (1981), p. 184-185 et 418, n. 63.

une spécification de la première. Il était bien entendu illégal de battre quelqu'un, ce qui était l'ultime démonstration de cette violence que Socrate, selon Xénophon, a réfrénée. L'accusation d'*hybris* protégeait les pauvres comme les riches, devant la loi, contre les abus physiques qui les privaient de la liberté de leur personne. Or les vers d'Homère qui font l'objet de la citation se rapportent aux traitements différents réservés à deux classes d'hommes lorsqu'ils souhaitent abandonner la cause commune des Grecs devant Troie¹. Ulysse dissuade les « rois » « avec des mots doux », mais il menace du sceptre même d'Agamemnon l'« homme du *démos* » qui élève la voix, le qualifiant de « poltron et d'impropre à la guerre », et l'intimant de prêter l'oreille à ceux qui sont meilleurs que lui.

Xénophon oppose deux réponses à cette accusation. La première est que Socrate ne pourrait pas avoir approuvé que l'on frappe les pauvres et les hommes du peuple sans considérer qu'il était lui-même digne d'un tel traitement. Bien entendu, Socrate n'est pas pauvre et simple de la même façon que la foule, puisqu'il a délibérément opté pour la pauvreté et qu'il a redéfini la notion même de pauvreté². Il affirmait que ceux qui étaient capables de vivre conformément à leurs moyens n'étaient pas pauvres, quelque modeste que fût leur avoir, alors que les gens d'une grande richesse qui ne pouvaient pas vivre heureusement avec leurs plus grands moyens, étaient pauvres ; en vertu de cette définition, le tyran pouvait être pauvre et l'homme du peuple riche (cf. *Mém.* IV 2, 37-39)³. On pourrait considérer que son identification au *démos* est une subversion d'une authentique caractéristique démocratique et une insulte à la véritable pauvreté et aux aspirations matérielles du *démos* ; or la défense le présentera comme un mécène qui s'emploie à remédier à la pauvreté du *démos* et à accroître sa prospérité. Il ne dévalorise pas la pauvreté du *démos*. De fait, il adopte le précepte hésiodique qui recommande d'évaluer un sacrifice « en fonction des moyens » de chacun, d'accorder autant de valeur au pauvre homme qui donne au mieux de ses capacités et moins de valeur au riche si ses sacrifices ne sont pas proportionnés à ses plus grandes ressources (cf. *Mém.* I 3, 3 ; IV 3, 15-16).

1. La citation partielle des vers omet des éléments dont on pourrait dire qu'ils sont antidémocratiques – Dorion (2000, p. 119, n. 171) discute de cette question –, mais il semble que ce sont les accusateurs eux-mêmes qui opèrent la sélection des vers ; la raison de l'omission ne peut donc pas être l'intention de Xénophon de dissimuler des éléments antidémocratiques.

2. Il y a également d'autres traits de Socrate qui l'assimilent au pauvre et à l'homme du peuple. Dover (1974, p. 201, n. 10) suggère que son *eironeia* est démocratique par son refus d'affirmer une connaissance supérieure. Son *eironeia* est le contraire souhaitable de l'indésirable « imposture » (*alazoneia* ; cf. *Mém.* I 7).

3. Socrate a servi comme hoplite à Potidée et à Déliion, ce qui est souvent invoqué pour soutenir qu'il était modérément à l'aise, mais Jones (1957, p. 31-32) a démontré qu'il y avait au IV^e siècle des hoplites pauvres, qui n'avaient pas les moyens de financer leurs expéditions militaires. Dans l'*Économique* (II 3), dans un contexte qui doit être celui de la fin imminente de la guerre, puisqu'il est fait mention de l'association de Cyrus avec Lysandre, Socrate affirme que son patrimoine consistait en une maison et ses biens, et qu'il valait au total cinq mines, alors que le patrimoine de Critobule en valait cinq cents. Jones (1957, p. 79-81) affirme que seul un célibataire pouvait survivre avec un patrimoine de vingt mines.

L'interprétation que Socrate donne des vers d'Homère a donc pour effet d'opérer un déplacement de l'attention, depuis les pauvres et les hommes du peuple, vers les riches et les chefs, et de reconnaître la nécessité que tous, notamment les riches et les chefs, contribuent à la cause commune. Élargissant l'obligation de servir, il affirme que ceux qui étaient capables de venir en aide, « en cas de besoin, à l'armée, à la *polis* ou au *démos* lui-même », devaient être « blâmés » s'ils ne sont pas venus en aide, tout particulièrement s'ils étaient impudents, et même s'ils étaient riches. Dans cette section de la défense dirigée contre l'accusation de corruption de la jeunesse, Socrate blâme les mauvais désirs et encourage les bons. Il enseigne ici que ceux qui négligent de contribuer à la cause commune doivent être blâmés sans égard à leur origine s'ils ne font aucune contribution. C'est peut-être le « travail » auquel ils sont appelés dans la discussion d'Hésiode. De fait, Ulysse « blâme » aussi bien le riche que le pauvre (ἐρητύσασκε... ἐλάσσασκεν), même s'il emploie différentes manières de réprimander. Les précisions de Socrate – « surtout s'ils sont impudents » et « même s'ils sont riches » – reconnaissent que les hommes du peuple doivent être blâmés, mais aussi qu'il ne faut manifester aucune crainte, ni aucune faveur, à l'endroit des riches et des impudents. Un autre passage des *Mémoires* (III 5, 5) confirme que l'impudence conduit à la désobéissance ; et Thersite, qui continue de désobéir à Ulysse et dont le nom signifie « impudence » (θάρσος), en est une illustration. C'est en vertu de ce principe que Socrate blâme Charmide (III 7) pour sa réticence à servir le *démos* comme conseiller, même s'il en était parfaitement capable.

L'existence des liturgies confirme que l'attente de Socrate à l'endroit des riches, à savoir qu'ils servent « l'armée, la *polis* et le *démos* », est une attente démocratique. Socrate formule cette attente dans l'*Économique* (II 6), qui fait mention de lourdes contributions pour l'élevage des chevaux (*hippotrophia*), la production d'un chœur tragique (*choregia*) et de compétitions de gymnastique (*gymnasiarchia*), pour de hautes charges, l'équipement d'une trirème (*trierarchia*) et pour l'impôt de guerre (*eisphorai*). Les riches pouvaient se dérober à ces obligations parce qu'ils y voyaient une forme d'exploitation¹. Aristippe ne veut pas diriger le *démos* parce que ce dernier lui adresserait ce genre de demandes (*Mém.* II 1) et Charmide ne veut pas conseiller l'assemblée parce qu'il craint d'être tourné en ridicule (III 7). Socrate « blâme » l'un et l'autre. Dans les *Revenus*, Xénophon plaide en faveur du service personnel dans l'armée (II 4) et des contributions financières (VI 1).

On peut considérer que l'interprétation de Socrate est trop ingénieuse, mais Antisthène, qui était un chef de file de l'exégèse d'Homère et un proche compagnon de Socrate², a proposé des interprétations allégoriques qui faisaient que des scènes entières avaient une autre signification que celle qu'elles semblaient avoir, comme le fait Socrate dans notre passage³. Il s'in-

1. Cf. [Xénophon], *République des Athéniens*, II 11-13.

2. Cf. *Banq.* IV 34-44 ; VIII 4-6.

3. Cf. Richardson (1975), p. 67 ; Navia (2001), p. 39-52.

téressait tout particulièrement à Ulysse, et le Socrate de Xénophon partage cet intérêt : il interprète l'incapacité de Circé à transformer Ulysse en porc comme une allégorie de sa maîtrise de soi (plutôt que d'y voir un effet de la potion que le dieu lui a donnée : *Mém.* I 3, 7) ; il interprète la formule qu'emploient les Sirènes pour décrire Ulysse – *Odyssée*, XII 184 : « Viens ici, Ulysse tant vanté, toi la gloire des Achéens ! », cf. *Mém.* II 6, 11 – comme une allégorie de la manière de se faire des amis grâce à l'éloge (plutôt que d'y voir une preuve de la puissance du chant, comme chez Homère). Socrate fait également d'Ulysse un philosophe avant la lettre. Son « discours sûr » (*Odyssée*, VIII 165 sq. ; *Mém.* IV 6, 15) serait l'habitude, dans la procédure dialectique, de progresser par des étapes qui ont été approuvées, alors que Homère le définit comme un discours qui emploie des mots doux¹. Ulysse n'est pas un exemple isolé. Les épithètes décernées à Agamemnon suggèrent que nous avons affaire à la définition d'un bon dirigeant selon le moule socratique (*Mém.* III 2). Dans le *Banquet* (VIII 30), Socrate rapproche le nom de Ganymède de γάνυται (« il est ravi ») et de μῆδεα (« prudentes pensées ») pour démontrer que c'est sa beauté intellectuelle, plutôt que physique, qui a attiré Zeus. Il est possible que Homère joue déjà à ce jeu : le nom de Thersite est la preuve de l'impudence de son caractère.

Homère devenait ainsi un garant de la nouvelle procédure dialectique, ainsi que des exigences de la démocratie. On pourrait soutenir que l'interprétation de Socrate est à ce point fidèle aux tendances connues de son compagnon Antisthène qu'elle doit être historique. L'obéissance de Socrate aux ordres militaires (*Mém.* IV 4, 1) et son approbation générale de la loi signifient probablement qu'il approuvait que l'on batte un homme du *démós* pour son refus d'obéir aux ordres militaires. Xénophon lui-même se fait l'avocat d'une telle mesure dans une situation de crise, au nom de l'intérêt général (*Anab.* V 8). Même la « multitude » d'Homère rit de voir une grande gueule comme Thersite être battu parce qu'il continue de refuser à servir la cause commune (*Iliade*, II 212-277)². La capacité du pauvre à faire une contribution de nature militaire a été appelée « un champ de bataille idéologique »³, mais Socrate ne cherche pas à dépouiller le *démós* de son pouvoir en raison d'une prétendue incapacité de cette nature. Il présente le *démós* comme une entité qui doit être passivement « assistée » par les riches, mais cela est conforme au paradigme démocratique de la liturgie. Le *démós* lui-même est dans l'obligation de prêter main forte au mieux de ses propres capacités, ce qui signifie obéir aux ordres, ce dont, de l'avis de Socrate, il s'acquittait fort bien (*Mém.* III 5). On a cru que le fait d'occuper un poste de rameur sur une trième pouvait avoir enseigné aux pauvres la puissance de la solidarité corpo-

1. Cf. *Odyssée*, VIII 236 : ἀσφαλῆως ἀγορεύει... χαρίστα ἀγορεύεις.

2. Le fait qu'on le bat serait encore plus significatif s'il n'était pas un homme du *démós*, mais un chef ; on le désigne par son nom et il se vante de faits plus appropriés à un chef subalterne, même s'il n'appartient pas à une lignée et est d'origine obscure (cf. Kirk (1985), p. 138, *ad v.* 212).

3. Raaflaub (1996), p. 155.

rative, qu'ils appliquaient ensuite à leurs entreprises politiques¹. Or ce qu'ils apprenaient sur la trirème, ou dans des compétitions chorales ou encore à l'occasion d'autres compétitions, était en fait que l'obéissance aux hommes compétents conduisait aux meilleurs résultats (*Mém.* III 9, 10).

Xénophon juge ensuite Socrate à l'aune de son propre principe du service au *démos* et il affirme ouvertement qu'il fut « favorable à la démocratie et philanthrope » (καὶ δημοτικὸς καὶ φιλόανθρωπος ὢν, I 2, 60)² parce qu'il donnait « son bien » à n'importe quel citoyen ou étranger qui en faisait la demande, sans jamais faire de profit (c'est également confirmé par *Mém.* I 2, 7-8), alors que d'autres ont reçu son bien gratuitement et l'ont ensuite vendu à d'autres au prix fort, ce qui les rendait « antidémocratiques ». Son « bien » consiste évidemment en sa sagesse. Bien qu'il soit lui-même pauvre au sens usuel du terme (voir plus haut), il a ainsi accompli son service au *démos* καθδύνειν (« conformément à ses capacités »), manipulant la définition de la richesse pour produire une acception démocratique qui inclut la sagesse acquise à son contact. De fait, il a fait don de sa sagesse non seulement selon ses capacités, mais « abondamment » (ἁφθότως, I 2, 60)³. Il a également contribué à la gloire d'Athènes grâce à sa générosité, comme le légendaire Lichas qui entretenait les visiteurs de passage à Sparte. On pourrait soutenir que les pauvres trouvaient cette générosité frileuse dans la mesure où ils désiraient la prospérité matérielle. De semblables prétentions à la générosité dans l'*Apologie* de Platon ont été considérées subversives sous prétexte que Socrate ne fournit pas le support matériel qui est normalement attendu d'un mécène, ni même le conseil qui pourrait y conduire⁴. Le Socrate de Xénophon est cependant différent du Socrate de Platon, en ceci qu'il se sert de sa sagesse pour aider le *démos* à obtenir la prospérité matérielle. Il y parvient justement par le biais de l'enseignement qu'il dispense à des hommes comme Aristippe et Charmide pour les inciter à servir en politique, et en reconnaissant que la prospérité matérielle est une part importante de l'*eudaimonia* à laquelle le *démos* accède grâce à un bon dirigeant (*Mém.* III 2).

Xénophon et Socrate

La réputation d'antidémocrate attachée au Socrate de Xénophon se fonde sur la prémisse que la vie et l'œuvre de Xénophon démontrent qu'il

1. Cf. Strauss (1996), p. 313-326.

2. En ce qui a trait à la « philanthropie » comme valeur démocratique et à la « démocratie » comme « traitement généreux des gens ordinaires », cf. Dover (1974), p. 177, 201 et 289. Cf. aussi Dorion (2000), p. 120-121. Xénophon attribue la philanthropie aux dieux (*Mém.* IV 3, 6 et 7), à Cyrus le Grand (*Cyrop.* I 2, 1) et aux décrets (*psephismata*) de l'assemblée athénienne qui étaient adoptés en faveur des métèques (cf. *Revenus*, III 6).

3. L.-A. Dorion me signale que l'aide de Socrate à ses amis, dans ce passage, va plus loin que ce qu'il recommande lui-même en II 7, 1 : κατὰ δύνειν ἀλλήλοις ἐπαρκεῖν (cf. aussi *infra*, p. 239).

4. Cf. Ober (1998), p. 175-177.

était lui aussi antidémocrate. Il est donc nécessaire de commenter cette position également¹. En réalité, l'attitude de Xénophon à l'endroit de la démocratie est encore plus favorable à celle-ci que ne l'est la position de son Socrate. Si Xénophon est sur ce point l'élève de Socrate, alors le portrait démocratique de son maître est exact. S'il a lui-même développé cette position, alors il est possible qu'il ait conçu son maître à son image.

On dit, par exemple, qu'il a éprouvé de la désaffection pour la démocratie qui l'a exilé et qui a condamné Socrate à mort. Or les *Helléniques* (II 3-4) donnent une très mauvaise image de l'oligarchie, et une excellente de la démocratie restaurée. Critias fait preuve d'une violence effrénée à l'égard de gens innocents, violence dont le point culminant est l'exécution de Thérémène au mépris des lois qu'il avait lui-même instituées (II 3, 9-56). Xénophon exprime son admiration pour la maîtrise de soi dont Thérémène a fait preuve à l'approche de la mort (II 3, 56) et il lui accorde sa sympathie lorsque Thérémène présente sa constitution préférée, qui est fondée sur l'exercice du vote par « ceux qui sont en mesure de venir en aide avec des chevaux et des boucliers » (*Hell.* II 3, 48), mais sa position occupe un vaste espace intermédiaire entre deux extrêmes : d'une part, faire voter « les esclaves et ceux qui en raison de leur pauvreté vendraient la *polis* pour une drachme » et, d'autre part, la tyrannie d'une petite minorité.

Il est plus probable que Xénophon ait été un sympathisant de la démocratie. Les trois seuls discours qu'il rédige dans son compte rendu de la guerre civile sont tous hostiles à l'oligarchie et favorables à la démocratie. Cléocrète, le héraut des mystères, tient les oligarques responsables de la rupture de l'*homonoia* lors de la guerre civile, *homonoia* dont les citoyens avaient joui sous la démocratie (*Hell.* II 4, 20-22). Thrasybule fait deux discours : le premier, avant la bataille de Munychie, est adressé aux partisans de la démocratie, qu'il appelle « soldats » et « citoyens », même s'ils comprennent une majorité de peltastes, de lanceurs de javelots et de pierres, qui proviennent

1. Cf., en particulier, Luccioni (1947). Diogène Laërce (II 48-59) offre un résumé de la vie de Xénophon, qui se fonde surtout sur des passages de l'*Anabase* (III 1, 4-7 ; V 3, 4-13 ; VII 7, 57). En bref, les arguments en faveur d'une existence hostile à la démocratie sont les suivants : la possibilité que Xénophon ait été riche et qu'il ait servi dans la cavalerie au temps de l'oligarchie ; son départ d'Athènes pour entretenir une amitié avec Cyrus, un ennemi qui avait contribué à la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse et un prince qui aspirait à devenir roi ; l'exil auquel la démocratie l'a condamné en raison de cette amitié ; les services qu'il a par la suite rendus aux Spartiates, les vieux ennemis d'Athènes ; son établissement à Scillonte en tant que protégé des Spartiates. Il est généralement admis que Xénophon est finalement revenu d'exil et qu'il s'est réconcilié avec la démocratie, mais on considère que c'est à contrecœur, même si son fils est mort au combat, aux côtés des Athéniens, lors de la bataille de Mantinée (362 av. J.-C.). On pourrait présenter sa vie sous un jour plus favorable : la richesse n'était pas automatiquement associée à des tendances oligarchiques ; il présente sa décision de rejoindre Cyrus non pas comme le résultat de sa désaffection à l'endroit de la démocratie, mais comme un coup de tête d'un jeune homme qui a ignoré la prédiction de Socrate concernant l'issue de cette aventure (cf. *Anab.* III 1, 4-7) ; il n'exprime aucune amertume concernant son exil ; il présente ses premières relations avec les Spartiates comme des plus incertaines (cf. *Anab.* IV 6, 14-16 ; VI 1, 26-29 ; VI 6, 12-16 ; VII 1, 25-31).

des environs (II 4, 12) ; ils infligent une défaite aux oligarques et tiennent tête aux Spartiates (II 4, 33). Dans l'autre discours, il rappelle aux survivants de l'oligarchie que les vertus de ces hommes plus pauvres leur font défaut (II 4, 40-42) : « Pour vous, gens de la ville, je vous engage à bien vous connaître : et le meilleur moyen de vous connaître, c'est d'examiner sur quoi vous fondez votre prétention, de vouloir nous commander. Êtes-vous plus équitables que nous ? cependant le peuple, plus pauvre que vous, ne vous a jamais fait de tort pour avoir de l'argent : et vous qui dans toute la cité formez le parti le plus riche, vous vous êtes rendus coupables, pour en tirer bénéfique, de beaucoup de vilaines actions. »¹ Il leur rappelle aussi que ce peuple auquel on a fait du tort a fait preuve d'un plus grand courage (*ἄνδρεια*) et d'un plus grand jugement (*γνώμη*). Il obtient ensuite une réconciliation, aux termes de laquelle les deux partis adoptent les anciennes lois et font le serment « de ne pas garder rancune » ; et dans une rare *prolepsis* narrative, Xénophon fait également l'éloge des démocrates de son temps : « Ils vivent encore ensemble aujourd'hui en tant que citoyens et le *dēmos* demeure fidèle à son serment » (*δοῦν τε πολιτεύονται καὶ τοῖς ὅρκοις ἐμμένει ὁ δῆμος*, *Hell.* II 4, 43).

La bonne impression qu'inspire la démocratie restaurée se maintient dans la suite des *Helléniques*. Thrasybule acquitte sa dette à l'endroit des Thébains par des faveurs qui surpassent celles qu'Athènes avait reçues (*Hell.* III 5, 16), approuvant ainsi la « loi non écrite » de Socrate concernant la gratitude (*Mém.* IV 4, 24), de même que l'éloge prononcé par Périclès du caractère démocratique d'Athènes (Thucydide II 40, 4). À la mort de Thrasybule, Xénophon le loue pour avoir été un « homme de bien » (*Hell.* IV 8, 31). Il est l'égal de Socrate, en ce qui a trait à la confiance dans les ancêtres d'Athènes, lorsqu'il expose qu'Athènes est devenue modérée par la souffrance (*Hell.* VI 3, 10-11) et qu'elle s'élève pour égaler sa grandeur légendaire en tant que championne des opprimés (*Hell.* VI 5, 33-52).

Dans les *Revenus*, Xénophon remplit en fait le rôle que Socrate assigne à ceux qui « font de la politique » en démocratie. Il affirme dans l'introduction que les dirigeants du peuple (*prostatai tou dēmon*) ont soutenu qu'ils ne peuvent pas nourrir le *dēmos* sans exploiter injustement les alliés, mais il montrera comment les *politai* peuvent être nourris à partir de leurs propres ressources, qu'il qualifie de « plus justes », et qu'ils peuvent remédier à leur impopularité (I 1). Il donne ensuite des conseils économiques qui visent à rendre la *polis* plus prospère et à remédier à la pauvreté. Il croit qu'en rendant les citoyens plus prospères on les rendra également plus justes, notamment à l'endroit de leurs alliés au sein de l'empire, ce qui confirme le lien entre les objectifs matériel et moral de l'« art royal ». Les détails de sa réforme attestent une impressionnante connaissance de l'économie et mettent en lumière certaines mesures économiques originales qui le mettent

1. *Hell.* II 4, 40 ; trad. Hatzfeld.

bien au dessus du savoir économique du jeune Glaucon (*Mém.* III 6). Il souligne les avantages naturels de leur emplacement géographique (I). Il suggère des mesures destinées à améliorer les conditions des métèques dans le but de les encourager à faire du commerce et des échanges (II 1-7) : exemption du service militaire (les citoyens devraient servir eux-mêmes), retrait de différentes sortes d'*atimia*, permission de « participer dans ce qui est juste », y compris la cavalerie, extension des droits fonciers, et un service d'immigration pour attirer encore plus de métèques. Il recommande des façons d'encourager le commerce et d'amasser du capital pour des entreprises de commerce (III 1-14) ; il veut nationaliser les mines d'argent (IV) ; il explique comment la paix, encore mieux que la guerre, préservera cette prospérité et leur empire (V).

Ces réformes doivent être implantées par le biais des procédures démocratiques régulières et il mentionne en particulier les « décrets philanthropiques » (III 6). Ses conseils ne s'adressent pas directement à l'assemblée, mais à d'autres qui lui soumettront ces mesures (εἰ γε μὴν ταῦτα δοξεῖεν ὑμῖν πράττειν, VI 2). Le résultat de sa réforme est la perspective d'une démocratie prospère dans laquelle les riches font le service recommandé à l'endroit de « l'armée, de la *polis* et du *démós* » : « Et le *démós* (μὲν) sera bien entretenu, et les riches (δὲ) seront soulagés des dépenses de la guerre, et de plus (δὲ), avec tous ces excédents, *nous* organiserons des fêtes encore plus magnifiques que celles d'aujourd'hui, *nous* construirons des temples, *nous* reconstruirons les remparts et les chantiers navals, *nous* redonnerons aux prêtres, au conseil, aux magistrats et à la cavalerie leurs anciens privilèges » (VI 1). La distinction entre le *démós*, les riches et « nous » montre que l'auteur s'identifie à la *polis* unie, à la manière de Solon ; il est un conseiller qui a à cœur les intérêts des deux classes et dont l'unique souci est la *polis*. Le vieil oligarque voit dans les dépenses de ce genre une exploitation des riches¹, mais Xénophon est fidèle à la position socratique suivant laquelle les riches ont une contribution particulière à faire.

Luccioni voit dans les sympathies démocratiques exprimées dans les *Revenus* le résultat d'une période de la vie de Xénophon où il cherchait à revenir en grâce auprès de la démocratie afin d'obtenir son retour d'exil². Il a vraisemblablement écrit l'*Hipparque* pour la même raison puisqu'il cherche à améliorer le niveau d'un commandant de cavalerie à Athènes, ainsi qu'il ressort clairement des références aux *dikastéria*, à la *Boulé* et aux festivals athéniens (I 9, 13, 17, III 1 ; VII 2). Les sympathies démocratiques des *Helléniques*, dont la composition remonte à la même période³, pourraient être justifiées de la même façon, et peut-être aussi la représentation démocra-

1. Cf. *République des Athéniens*, II 9-10.

2. Cf. Luccioni (1953), p. 161-163. Un passage des *Revenus* (V 8-9) fixe la date de sa composition à 355 av. J.-C.

3. Un passage des *Helléniques* (VI 4, 37) indique que le traité fut rédigé vers 357-355 av. J.-C.

tique de Socrate dans les *Mémoires*¹. On peut retrouver les mêmes éléments dans la *Cyropédie*², qui remonte également à cette période, mais l'argument risque d'être usé à force d'y avoir recours pour autant d'œuvres majeures.

La *Cyropédie* crée une utopie dans laquelle Xénophon est presque entièrement libre d'exprimer ses idéaux ; il est par conséquent révélateur que cette œuvre montre comment un homme ordinaire pouvait, sous la gouverne du roi perse Cyrus le Grand, un praticien expert de l'art royal, parvenir à un statut égal à celui d'une élite déjà constituée³. La réflexion démocratique est ainsi emportée au-delà des réalités de la démocratie, au sein de laquelle les pauvres n'étaient jamais tout à fait aussi égaux que les riches, en tout cas pas dans les affaires militaires, ni en politique non plus. En fait, cela touche directement à la question de savoir de quelle façon la pauvreté empêchait ordinairement l'homme du peuple d'avoir accès à une éducation qui formait aux qualités requises pour l'exercice de l'art royal.

Xénophon met au crédit des Perses un système d'éducation accessible à tous les citoyens, qui engendre la vertu et qui introduit un homme au sein de l'élite : « Personne n'est exclu par la loi des honneurs et des magistratures, mais il est à la portée de tous les Perses d'envoyer leurs fils aux écoles de justice. » Cependant, dans la réalité, « ceux qui sont capables d'entretenir leurs enfants sans travailler les y envoient, mais ceux qui n'en ont pas les moyens ne le font pas » (*Cyr.* II 3, 7). Ceux dont les moyens sont insuffisants finissent pas gagner leur vie en s'adonnant à l'agriculture ou à l'industrie et en entretenant l'élite. Pheraulas est l'un de ces « hommes du *dèmos* » (II 1, 15), le fils d'un fermier qui ne pouvait pas se permettre de le garder longtemps à l'école en raison de sa pauvreté (VIII 3, 37). Or Cyrus rompt avec la tradition lorsqu'il le met sur un pied d'égalité avec l'élite et lui fait incarner l'idéal démocratique exprimé par le Périclès de Thucydide (II 37, 1-2), à savoir que personne n'est empêché de bien faire à cause de la pauvreté. Cyrus agit ainsi en vue de créer les guerriers dont il a besoin pour défendre le territoire contre ses ennemis. Il dit aux hommes du peuple que leur inégalité n'est pas le résultat d'une infériorité naturelle sous le rapport du corps ou de l'esprit, mais simplement une conséquence de leur pauvreté et de leur besoin de gagner leur vie ; il fait d'eux les égaux militaires de ses anciens pairs lorsqu'il fournit à Pheraulas les mêmes armes et le même entraînement (*Cyr.* II 1, 14-19). Le corps et l'esprit de Pheraulas sont en effet « comme ceux d'un noble guerrier » (II 1, 15). Xénophon montre comment Cyrus a traduit l'égalité théorique en réalité concrète par les programmes d'entraînement qu'il développe pour niveler les inégalités (*Cyr.* II 1, 20-31), et dans le recours à l'humour pour abattre les barrières entre les classes (*Cyr.* II 2, *passim*). Pheraulas joue son rôle en conti-

1. La datation des *Mémoires* n'est pas fermement établie (cf. Dorion (2000), p. CCXL-CCLI).

2. L'épilogue (VIII 8, 4) fait référence à la révolte des satrapes (361 av. J.-C.).

3. Gray (2000 a, p. 144-146) accorde de l'importance au cas de Pheraulas. Nadon (2001, p. 63-76, 150-152) ne l'a pas lu.

nuant d'abattre ces barrières par son propre caractère déférent (*Cyr.* VIII 3, 5-8). Il est philanthrope comme Cyrus et il est tout aussi épris de ses amis ; en effet, comme l'amitié réciproque est la façon d'obtenir l'obéissance volontaire qui est essentielle pour gouverner (I 6, 20-25), son succès avec les Saces, auxquels il délègue l'administration de sa récente richesse afin de poursuivre des activités de loisir, semble suggérer qu'il a au moins appris cette dimension de l'art royal (I 1-3 ; cf. VII 3, 37-49). Cyrus élève ainsi les hommes du peuple depuis la sous-classe des producteurs jusqu'à un rang pourvu d'honneur, de puissance et de richesse au sein de l'élite militaire et administrative. Au lieu de compter sur les biens que les hommes du peuple produisaient naguère, les égaux obtiennent maintenant l'obéissance volontaire d'autres nations qui produisent des biens, et ceux-ci servent maintenant à l'entretien des hommes du peuple aussi bien que des pairs – c'est la conception impériale du bonheur.

En transférant explicitement en Arménie perse un philosophe qui a été mis à mort pour corruption de la jeunesse (*Cyr.* III 1, 38), Xénophon encourage également le transfert à Athènes de la pensée concernant l'égalité. Pheraulas obtient de l'avancement en raison de son utilité. Socrate approuve déjà le principe suivant lequel il faut être estimé pour être honoré, et que pour cela on a besoin de prouver sa valeur en se montrant utile à ceux dont on cherche à être honoré (*Mém.* I 2, 51-55)¹. La pauvreté qui empêchait l'avancement de Pheraulas était également, en démocratie, l'obstacle à l'avancement. Les pauvres d'Athènes ont été des combattants sur une longue période (*Hell.* II 4, 12 et 33), comme les hommes du peuple en Perse (*Cyr.* II 1, 11). Thrasybule a démontré qu'ils avaient une contribution égale à faire lorsqu'il les a enrôlés aux côtés des hoplites pour battre les oligarques lors de la guerre civile. Les hommes du peuple avaient un rôle important à jouer dans la marine, mais certains pouvaient également être des fantassins efficaces pour peu qu'ils eussent un armement adéquat. Ils auraient pu avoir le temps de développer leurs qualités morales s'ils avaient pu vivre des biens d'un empire consentant, comme l'a fait Pheraulas. Thrasybule affirme qu'ils avaient déjà la justice et le courage.

L'approfondissement de la notion d'égalité se poursuit lorsque Xénophon montre que Pheraulas approuve l'égalité des chances pour tous dans le nouveau régime ; mais en ce qui concerne l'égalité des parts (*ισομοιρία*), il l'approuve seulement en fonction du mérite lorsqu'il affirme que les parts individuelles des profits devaient dépendre du rôle joué par chacun pour les obtenir, puisque cela sera un encouragement à l'effort individuel (*Cyr.* II 3, 7-15). La création de l'égalité des chances excède en fait la réalité de la démocratie athénienne, puisque le *dêmos* approuvait qu'il y eût des chances différentes pour différents niveaux de richesse eu égard aux qualifications requises pour certaines magistratures, et approuvait également le recours à l'élection pour les magistratures les plus hautes, contrairement au recours au

1. Gray (1998, p. 51-53) traite de ce principe.

tirage au sort pour les autres ; et l'on a bien montré que ces différences étaient justifiées par un mérite pertinent¹. Il n'est pas évident à mes yeux que l'on puisse dire de la démocratie qu'elle donnait à tous ceux qui s'étaient battus des parts égales du butin d'une bataille ou d'une autre entreprise, mais la distinction entre hoplites et thètes pourrait avoir été appliquée dans ce cas également. Les égalités de Xénophon ne sont certainement pas entièrement incompatibles avec ces réalités.

Les ouvrages de Xénophon qui font l'éloge de monarques, comme le *Hiéron* et la *Cyropédie*, semblent à première vue antidémocratiques, mais ils font fréquemment la promotion d'éléments démocratiques. Il y a une influente école de pensée qui trouve beaucoup d'ironie et de subversion dans les ouvrages de Xénophon². Or même le plus récent interprète de la *Cyropédie*, qui se réclame de cette école, reconnaît à propos du portrait de Pheraulas qu'« il est difficile de trouver, dans toute la littérature antique, un portrait plus sympathique de la situation critique et du potentiel des classes exploitées. Le fait même que l'on trouve ce portrait dans les pages d'un ouvrage écrit par un auteur dont les opinions sont habituellement considérées comme n'étant rien de plus que l'expression des préjugés de l'oligarchie ne fait que confirmer la nécessité de reconsidérer la réputation de Xénophon »³. Le *Hiéron* fait également du tyran un *prostatès* qui dépense sa richesse pour la *polis* (XI 1-7), dont les citoyens placent volontairement leur bien-être entre ses mains (XI 8-15), et qui améliore l'économie (IX 4-11 ; cf. *Revenus* IV 30). Xénophon pouvait donc faire la même déclaration qu'Isocrate dans sa défense des ouvrages qu'il adressait à ceux qui exercent le pouvoir seuls : les ouvrages qui enseignent aux rois comment gouverner dans l'intérêt de leur peuple sont essentiellement démocratiques parce qu'ils viennent en aide au *dèmos* et montrent que leur auteur est un homme qui tient tête aux monarques en leur nom (*Antidosis* 67-70).

La *Cyropédie* élargit, tout en la confirmant, la position défendue par le Socrate de Xénophon concernant la loi. J'ai commenté plus haut l'identification du légal et du juste dans son récit du jugement prononcé par le jeune Cyrus à propos des vêtements (*Cyr.* I 3, 16-17). Les lois des Perses continuent de maintenir leur emprise sur la patrie perse même après que Cyrus eut achevé ses conquêtes (VIII 5, 21-27). Cyrus établit une série de coutumes différentes – qui ont un statut semblable à celui des lois – dans l'empire qu'il fonde, mais l'écroulement de l'empire après l'abandon de ses pratiques (*Cyr.* VIII 8) montre à quel point l'obéissance à la loi est déterminante pour la réussite de la communauté. Le compte rendu de Xénophon de la justice perse démontre également, lorsqu'il fait de l'ingratitude un crime reconnu par les lois (*Cyr.* I 2, 7), la compatibilité des lois écrite et non écrite.

1. Cf. Harvey (1965), en particulier le sommaire des p. 126-127.

2. Higgins (1977) en fait une caractéristique essentielle de sa lecture des œuvres de Xénophon ; voir aussi Strauss (1963) et, plus récemment, Nadon (2001).

3. Nadon (2001), p. 73, n. 29.

Conclusion

Lorsqu'ils ont exécuté Socrate, cela faisait plus de cent ans que les Athéniens pratiquaient la démocratie – à l'exception seulement de deux courts intervalles oligarchiques. Les valeurs démocratiques sont tellement fortes dans la plupart des formes de leur discours qu'elles ont même démocratisé l'Athènes archaïque, faisant de Thésée le fondateur de la démocratie¹. Cinquante ans après la mort de Socrate, Xénophon pourrait avoir soumis ce dernier au même procédé, faisant de lui, sinon le père, du moins un adepte des valeurs démocratiques. Cela reviendrait à créer une légende plutôt qu'à raconter un mensonge. Cependant, il ne cherche pas à blanchir complètement Socrate, mais il offre un portrait équilibré d'un homme passablement démocrate, et l'interprétation démocratique que Socrate donne d'Homère sonne assez juste. Cela suggère que ce portrait de Socrate est un compte rendu assez fidèle des souvenirs que Xénophon conserve à son sujet. Le Socrate de Xénophon apparaît comme un mécène insolite du *démos*, qui enseigne à ses compagnons à enrichir le *démos* par des voies qui étaient aussi bien matérielles que morales, et qui approuve, pour cette raison, et sans égard aux risques encourus, l'engagement politique de ses compagnons. Il a trompé l'assemblée comme Ulysse a trompé les hommes du peuple, mais dans l'intérêt démocratique supérieur de faire en sorte que des hommes capables se mettent au service du *démos*. Il admirait la discipline du *démos* et respectait ses jugements collectifs même s'il espérait pouvoir les rendre encore meilleurs. Il approuvait les lois non écrites et les lois sur lesquelles les citoyens s'accordaient, et il les considérait compatibles les unes avec les autres, mais comme il reconnaissait les imperfections des lois écrites, il approuvait les procédures qui conduisaient à des modifications pacifiques de la législation. Il croyait que l'obéissance à un système de lois, quel qu'il soit, était une bonne chose, mais il n'obéissait pas aux ordres qui étaient contraires à l'exigence que la loi impose de tendre à la justice. Il était opposé au tirage au sort, peut-être parce que cette procédure, qui admettait ceux qui n'avaient pas la compétence d'un expert, affaiblissait le respect pour les lois, mais il voyait dans la *dokimasia* une façon de limiter les inconvénients du tirage au sort. Il a montré à des individus fortunés la façon de parvenir à leur propre réussite grâce à la vertu, mais l'une des obligations qu'ils ont apprise était de rendre service à l'armée, à la *polis* et au *démos*. Il est possible que Xénophon ait rédigé les *Revenus* en tant que disciple authentique de Socrate et comme homme qui met ces obligations en pratique.

Vivienne J. GRAY

(University of Auckland).

Traduit de l'anglais par L.-A. Dorion et G. Mosquera.

1. Cf. Loraux (1981, p. 107-108, 207-208) à propos des *Suppliantes* d'Euripide ; cf. aussi Isocrate, *Panath.* 126-128.

Bibliographie

- Barber B. R. (1996), « Misreading democracy : Peter Euben and the *Gorgias* », in Ober & Hedrick, p. 361-376.
- Cartledge P. (1996), « Comparatively equal », in Ober & Hedrick, p. 175-186.
- Dorion L.-A. et Bandini M. (2000), *Xénophon : Mémorables*, vol. I : *Introduction générale et Livre I*, Paris.
- Dover K. J. (1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- Erbse H. (1961), « Die Architektonik im Aufbau von Xenophons *Memorabilien* », in *Hermes* (89), p. 257-287.
- Euben J. P. (1996), « Reading democracy : “Socratic” dialogues and the political education of democratic citizens », in Ober & Hedrick, p. 327-360.
- Finley M. I. (1985), *Democracy ancient and modern*, Londres.
- Foxhall L. et Lewis A. D. E. (1996), *Greek Law in its Political Setting*, Oxford.
- Gill C. (1995), *Greek Political Thought*, Oxford.
- Gray V. J. (1998), *The Framing of Socrates. The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart.
- (2000 a), « Xenophon and Isocrates », in M. Schofield et C. Gill (ed.), *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, p. 142-154.
- (2000 b), c.r. de *Sparta : New Perspectives*, in *Prudentia* (32) p. 66-69.
- Hanson V. D. (1996), « Hoplites into democrats : The changing ideology of Athenian infantry », in Ober & Hedrick, p. 289-312.
- Harvey F. D. (1965), « Two kinds of equality », in *Classica & Mediaevalia* (26), p. 101-146.
- Higgins W. E. (1977), *Xenophon the Athenian*, New York.
- Irwin T. H. (1989), « Socrates and Athenian democracy », in *Philosophy and Public Affairs* (18), p. 184-205.
- Jones A. H. M. (1957), *Athenian Democracy*, Oxford.
- Kallet-Marx, L. (1994), « Institutions, ideology, and political consciousness in ancient Greece : Some recent books on Athenian democracy », in *Journal of the History of Ideas* (55), p. 307-335.
- Kirk G. S. (1985), *The Iliad. A Commentary*, vol. I, Cambridge.
- Loraux N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris.
- Luccioni J. (1947), *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris.
- (1953), *Xénophon et le socratisme*, Paris.
- MacDowell D. M. (1978), *The Law in Classical Athens*, London.
- Morrison D. (1995), « Xenophon's Socrates on the just and the lawful », in *Ancient Philosophy* (15), p. 329-347. Trad. franç. : « Justice et légalité selon le Socrate de Xénophon », in J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les Socratiques*, Paris, 2001, p. 45-70.
- Nadon C. (2001), *Xenophon's Prince*, Berkeley.
- Navia L. E. (2001), *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, Westport (Conn.) et London.
- Ober J. & Hedrick, C. (ed.) (1996), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton.
- Ober J. (1998), *Political dissent in democratic Athens*, Princeton.

- Raaflaub K. A. (1996), «Equalities and inequalities in Athenian democracy», in Ober & Hedrick, p. 139-174.
- Richardson N. J. (1975), «Homeric professors in the age of the sophists», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (21), p. 65-81.
- Rowe C. J. (2001), «Killing Socrates : Plato's later thoughts on democracy», in *Journal of Hellenic Studies* (121), p. 63-76.
- Schofield M. (2000), «I. F. Stone and Gregory Vlastos on Socrates and democracy», in *Apeiron* (34), p. 281-301.
- Siewert P. (1977), «The ephebic oath in fifth century Athens», in *Journal of Hellenic Studies* (97), p. 102-111.
- Strauss B. (1996), «The Athenian trireme school of democracy», in Ober & Hedrick, p. 313-326.
- Strauss L. (1963), *On Tyranny*, Ithaca (NY).
- Thomas R. (1996), «Written in stone ? Liberty, equality, orality and the codification of law», in Foxhall & Lewis, p. 9-31.
- Todd S. (1996), «Lysias against Nikomachos : the fate of the expert in Athenian law», in Foxhall & Lewis, p. 101-131.
- Vlastos G. (1994), «The historical Socrates and Athenian democracy» [1983], in *Socratic Studies*, Cambridge, p. 87-108.
- Wohlin S. S. (1996), «Transgression, equality and voice», in Ober & Hedrick, p. 63-90.
- Wood E. & Wood N. (1986), «Socrates and democracy», in *Political Theory* (14), p. 55-82.