

Gratuité et gratification

Mathilde Cambron-Goulet

Numéro 5, automne 2018

Des figures de l'enseignant pour penser l'identité *professionnelle* autrement

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1052441ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1052441ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Éthique en éducation et en formation - Les Dossiers du GREE

ISSN

2561-1488 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cambron-Goulet, M. (2018). Gratuité et gratification. *Éthique en éducation et en formation*, (5), 21–38. <https://doi.org/10.7202/1052441ar>

Résumé de l'article

Il est bien connu que Socrate ne recevait pas d'argent pour son enseignement. En effet, la critique de la perception d'un salaire par les enseignants, pratiquée notamment par les sophistes, était courante chez les philosophes antiques. Ce refus de recevoir un salaire repose sur une conception pour le moins particulière de la nature même du savoir philosophique et de la relation entre l'enseignant et son élève. Cet article vise à examiner les profits matériels et intellectuels qui font de l'enseignement de la philosophie une activité gratifiante, qui mérite d'être choisie pour elle-même, en s'appuyant sur les oeuvres de Platon, de Xénophon et d'Aristote, dans lesquelles les critiques de l'enseignant salarié sont les plus virulentes.

Gratuité et gratification

Mathilde Cambron-Goulet, professeure

Université du Québec à Montréal

Résumé : Il est bien connu que Socrate ne recevait pas d'argent pour son enseignement. En effet, la critique de la perception d'un salaire par les enseignants, pratiquée notamment par les sophistes, était courante chez les philosophes antiques. Ce refus de recevoir un salaire repose sur une conception pour le moins particulière de la nature même du savoir philosophique et de la relation entre l'enseignant et son élève. Cet article vise à examiner les profits matériels et intellectuels qui font de l'enseignement de la philosophie une activité gratifiante, qui mérite d'être choisie pour elle-même, en s'appuyant sur les œuvres de Platon, de Xénophon et d'Aristote, dans lesquelles les critiques de l'enseignant salarié sont les plus virulentes.

Mots-clés : Platon, Xénophon, Aristote, enseignement, salaire.

Abstract: It is well known that Socrates did not receive payment for his teaching. Criticism of teachers' accepting a salary was common among ancient philosophers, practiced notably by the Sophists. This refusal to receive a salary is based on a specific conception of the nature of philosophical knowledge itself, and on the relationship between the teacher and his pupil. This article seeks to examine the material and intellectual benefits that make teaching philosophy a rewarding activity that merits being chosen for itself, basing its approach on the works of Plato, Xenophon and Aristotle, in which the criticisms of salaried teachers are the most forceful.

Keywords: Plato, Xenophon, Aristotle, teaching, wages.

Introduction

Il est bien connu que Socrate ne recevait pas d'argent pour son enseignement. Les témoignages de Platon et de Xénophon montrent que recevoir un salaire pour son enseignement eut été problématique : comme le note Hénaff (2002, p. 38), « le philosophe tient par excellence la position du hors-de-prix ». Le problème n'est pas de recevoir un salaire en échange de l'enseignement en général¹ : il n'y a rien de mal à rétribuer une compétence reconnue (Hénaff, 2002, p. 59). Ce refus du salaire est spécifique à l'enseignement de la philosophie et de la sophistique en raison de leur prétention à enseigner l'excellence (*arété*). Les sophistes sont en effet réputés les premiers à avoir demandé un salaire pour l'enseignement de l'excellence (Tell, 2009, p. 13 ; Pébarthe, 2014, p. 227), qui est offert gratuitement dans beaucoup de circonstances². Cette critique de la perception d'un salaire par les sophistes était courante chez les philosophes antiques et particulièrement chez Platon (Blank, 1985) qui, bien qu'il ne la condamne explicitement nulle part, ne cesse de se moquer de leur quête de profit³ et du rapport qu'ils établissent entre leur richesse et leur compétence (Helmer, 2010, p. 87 ; Bonazzi, 2016, p. 48 ; Hénaff, 2002, p. 44-45 ; Too, 2000, p. 20-22.). On la trouve aussi virulente chez Xénophon⁴ et chez Aristote⁵, qui accusent en outre les sophistes de vendre un savoir qu'ils ne possèdent pas⁶. En outre, le souci de l'économie domestique est jugé incompatible avec l'exercice de l'activité philosophique, parce que les activités économiques empêchent l'âme du philosophe de se consacrer pleinement à l'activité intellectuelle (Helmer, 2010, p.25-26). Les divers arguments (Corey, 2002, p. 190)⁷ contre la perception d'un salaire concernent 1) l'incapacité à définir l'excellence ; 2) les doutes sur la possibilité même d'enseigner l'excellence, mis en lumière par la méfiance des sophistes à l'endroit de l'honnêteté de leurs élèves⁸ ; 3) le désir de ne pas réserver

¹ E. g. *Ménon* 90b-e. Perrin-Saminadayar (2004) montre que la perception d'un salaire pour l'enseignement, y compris l'enseignement de la philosophie, était monnaie courante dans l'Antiquité. Dans l'Antiquité tardive, les salaires des enseignants étaient fixés par la loi (Cribiore, 2001, p. 62). En ce qui concerne les salaires des philosophes dans le Bas-Empire, voir Goulet, 2017, p. 628-632 ; 660-661.

² E. g. par les parents. Corey, 2002, p. 195, n. 19.

³ *Ap.* 20a-c ; 33a ; *Crat.* 384c ; *Euthyd.* 304a-c ; *Gorg.* 519c-d ; *Hipp. ma.* 282b-d ; *Lachès* 186c ; *Ménon* 91a sq. ; *Prot.* 310d-e ; 311d-e ; 328b ; 349a ; *Soph.* 222e-223a ; 231d ; 233b ; *Theat.* 167c-d (abréviations Bailly).

⁴ *Mem.* I 6, 13 et *Cyn.* XIII 8-9.

⁵ *Nic.*, 9, 1, 1164a 24-33. Selon Lynch (1972, p.83), Aristote n'aurait pas reçu de salaire pour son enseignement, quoique Plutarque (*Alex.* 7, 2) en dise autrement.

⁶ *Réfutations sophistiques* 165a20. Ce qui explique le refus de Socrate de percevoir un salaire : il serait inacceptable que le Socrate de Platon, qui clame son ignorance, soit rétribué pour une compétence qu'il ne possède pas (Hénaff, 2002, p. 78). Cette remarque n'est pas valable pour le Socrate de Xénophon, qui est bel et bien détenteur d'un savoir.

⁷ Les arguments sont également présentés en tout ou en partie chez Schaps (2003, p. 147) ; Dixsaut (2000, p. 201) ; etc.

⁸ Pour Hénaff (2002, p. 54), si les sophistes avaient foi en leur enseignement, ils auraient confiance en ceux qu'ils ont formés, or ce n'est pas le cas.

l'enseignement de l'excellence à des élèves fortunés ; 4) le désir de pouvoir choisir pour élèves ceux qui sont suffisamment doués pour apprendre ce qu'est l'excellence, à savoir les élèves dotés des qualités du naturel philosophe (Dixsaut, 1998) ; 5) la valorisation de la relation d'amitié entre le maître et son élève, sans laquelle le maître payé à la leçon peut être comparé à la prostituée payée à l'acte ; 6) la critique de l'amour de l'argent qu'implique le fait de percevoir un salaire⁹, et qui apparente la sophistique à la chrématistique¹⁰.

Le refus de recevoir un salaire repose en effet sur des conceptions particulières de la philosophie, de l'enseignement, de la relation maître-élève et de l'argent, qui ont un impact sur la manière dont on conçoit la rétribution de l'enseignant : celui-ci, en effet, développe une relation d'amitié avec son élève, or une personne que l'on paie est une personne avec laquelle on ne souhaite pas entrer en relation¹¹ — c'est là la raison pour laquelle Xénophon compare les sophistes à des prostitués :

τὴν τε γὰρ ὄραν ἐὰν μὲν τις ἀργυρίου πωλῆ τῷ βουλομένῳ, πόρνοναυτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις, ὃν ἂν γνῶ καλόν τε κἀγαθὸν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σῶφρονα νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς [ὥσπερ πόρνους] ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῶ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὃ τι ἂν ἔχη ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτη προσήκει, ταῦτα ποιεῖν.

En effet, si quelqu'un vend sa jeunesse pour de l'argent à qui la désire, on l'appelle un prostitué ; mais si quelqu'un se fait un ami de celui en qui il a reconnu un amant vertueux, nous le tenons pour quelqu'un de sensé. Il en va de même pour le savoir : ceux qui le vendent pour de l'argent à qui le désire, on les appelle des sophistes ; mais l'homme qui se fait un ami de celui en qui il a reconnu un bon naturel, en lui enseignant ce qu'il sait de bien, nous croyons qu'il fait ce qu'il convient à un bon et honnête citoyen de faire. (*Mémorables* I 6, 13, trad. Dorion)

Cette critique virulente laisse entendre que, pour Xénophon, la rétribution de l'enseignant est problématique dans la mesure où elle introduit une asymétrie dans le rapport entre élève et enseignant, étant donné que la dimension contractuelle d'un tel rapport vénal empêche précisément toute forme d'amitié. Toutefois, l'analyse xénophontienne tend à occulter le fait qu'indépendamment du paiement d'un salaire, la relation entre l'élève et le maître de philosophie est déjà asymétrique, Socrate étant chez

⁹ Sur la critique de la vénalité, Too, 2000, p. 19 ; Hénaff (2002, p. 92-99) note que le marchand est précisément celui qui est privé de loisir (*neg-otium, a-scholia*).

¹⁰ Pour Aristote, une telle quête de profit est le signe de la *pleonexia*, un désir insatiable (*Soph. el.* XI, 171b27). Hénaff, 2002, p. 108.

¹¹ Comme le note Hénaff (2002, p. 138), « la relation se clôt avec le paiement et la réception du produit ».

lui un savant dispensant ses connaissances à ses compagnons¹². Ainsi, les bienfaits de Socrate à l'endroit de ses compagnons sont tels que ceux-ci ne pourraient les lui rendre (Azoulay, 2004, p. 136-138)¹³. Quels bienfaits, justement, les compagnons de Socrate sont-ils en mesure de lui rendre ? Alors que la littérature récente oppose le plus souvent la perception d'un salaire à la vocation enseignante, cette contribution vise à examiner les profits matériels d'abord, puis les profits intellectuels et moraux qui font de l'enseignement une activité gratifiante, qui mérite d'être choisie pour elle-même. Nous nous appuyons pour ce faire sur les œuvres de Platon, de Xénophon et d'Aristote, dans lesquelles les critiques de l'enseignant salarié sont les plus virulentes.

1. Socrate recevait-il de l'argent pour son enseignement ?

S'il est ainsi indigne d'un véritable philosophe de recevoir un salaire pour son enseignement, on peut se poser la question suivante : dans les faits, Socrate refusait-il réellement toute forme de rétribution matérielle pour son enseignement ? Ceci, en supposant bien sûr que Socrate enseignait, ce qui est un autre problème : contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce n'est pas parce que Socrate ne prétend pas enseigner qu'il ne percevait pas de salaire, mais bien parce que, pour lui, le savoir transmis est incommensurable et qu'il est donc impossible d'en fixer le prix (Dixsaut, 2000, p. 201 ; Goulet, 2017, p. 629). Or, comme le souligne Aristote, la monnaie ne peut fonctionner qu'à condition que les choses soient commensurables¹⁴, ce qui n'est pas le cas du savoir et de l'argent, qui « n'ont aucune commune mesure » (Aristote, *Éthique à Eudème* VII 10, 1243b21, trad. Décarie).

C'est sans doute la raison pour laquelle Platon reproche aux sophistes de mesurer la valeur du savoir qu'ils dispensent à la somme de l'argent gagné (Hénaff, 2002, p. 45)¹⁵. Cela dit, bien que les témoignages de Xénophon et de Platon nient que Socrate ait fixé un prix pour son enseignement, ils ne semblent pas exclure que Socrate ait, dans les faits, bénéficié des richesses de ses élèves (Corey, 2002)¹⁶.

¹² Au contraire du Socrate de Platon qui proclame son ignorance, le Socrate de Xénophon possède des compétences dans divers domaines, e. g. la politique. Voir Dorion, 2010, p. XCIII-XCV.

¹³ On retrouve aussi cette idée chez Aristote, qui parle de « proportionnalité » pour désigner de telles situations, l'inégalité n'empêchant pas l'amitié pourvu que l'amour que chacun porte à l'autre corresponde à son mérite (Aristote, *Eud.* VII 9, 1241a 35-b40 ; *Nic.* VIII 8, 1158b 11-1159a4).

¹⁴ *Nic.* V, 1133b 10-29.

¹⁵ E. g. Platon, *Hipp. ma.* 283b : « ce qui distingue le savant, c'est qu'il est celui qui peut gagner le plus d'argent » (trad. Fronterotta et Pradeau).

¹⁶ Voir le témoignage d'Aristophane, dont le Socrate percevait un salaire dans les *Nuées* (Hénaff 2002, p. 70).

1.1 Xénophon et le partage des richesses entre amis

Du côté de Xénophon, la manière dont Socrate tire profit de son enseignement s'explique par la nature même de l'enseignement qu'il dispense et par sa conception de la richesse (Dorion, 2016, p. 186-187). La richesse, chez Xénophon, est intimement liée à la vertu puisqu'elle se définit de manière relative : être riche, c'est posséder plus que ce dont on a besoin. Par conséquent, il y a deux manières de devenir riche : la première consiste à accroître ses richesses et la seconde à limiter ses besoins. Cette dernière manière d'acquérir des richesses est, aux yeux du Socrate de Xénophon, supérieure à la première, car elle permet d'être autarcique et donc de se rapprocher de la divinité (Dorion, 2016, p. 195-196). D'après le témoignage de Xénophon, Socrate est savant dans les deux domaines. Toutefois, si on l'examine personnellement, sa richesse est plutôt liée à la limitation de ses besoins : quand bien même il ne posséderait pas grand-chose — ce qui est le cas, le fait est bien connu — Socrate a si peu de besoins qu'il se trouvera toujours suffisamment riche pour tous les combler (Schaps, 2003, p. 143). Être riche pour Xénophon c'est posséder plus que ce dont on a besoin, ce qui signifie que la richesse peut être atteinte grâce à la maîtrise de soi (*enkrateia*). Par conséquent, lorsqu'il enseigne l'*enkrateia* à ses amis, Socrate leur permet de s'enrichir :

τοὺς γὰρ τοιοῦτους ἡγεῖτο παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτοῦς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν.

Il considérait que ces gens, lorsqu'ils sont éduqués, étaient non seulement prospères eux-mêmes et de bons administrateurs de leurs propres domaines, mais qu'ils étaient également en mesure de rendre prospères d'autres hommes et des cités (Xénophon, *Mémoires* IV 1, 2, trad. Dorion).

L'éducation est donc la clé de la prospérité puisque l'homme vertueux, maître de lui-même, ne dépense pas son avoir en vue de satisfaire de faux besoins (qu'il s'agisse de vins coûteux, de vêtements luxueux, ou de courtisanes ruineuses).

Socrate enseigne à ses amis comment être maîtres d'eux-mêmes et, par conséquent, riches. De ce fait, Socrate s'enrichit lui-même puisqu'il amène ses amis à mettre leurs biens en commun avec lui de sorte que, s'il n'obtient pas de salaire pour son enseignement, Socrate n'en est pas pour autant privé de ressources — seulement, les ressources dont il dispose ne lui appartiennent pas en propre.

τὸν δὲ φθόνον παντάπασιν ἀφαιροῦσι, τὰ μὲν ἑαυτῶν ἀγαθὰ τοῖς φίλοις οἰκεῖα παρέχοντες, τὰ δὲ τῶν φίλων ἑαυτῶν νομίζοντες.

Ils éliminent toute occasion d'envie, en mettant leurs propres biens à la disposition de leurs amis, comme s'ils leur appartenaient en propre, et en considérant que les biens de leurs amis leur appartiennent également (Xénophon, *Mémorables* II 6, 23, trad. Dorion).

Cette attitude vis-à-vis du salariat n'est ni propre à Socrate ni même aux philosophes : d'autres maîtres, plutôt que de demander un salaire, s'attendent à bénéficier des largesses de leurs élèves (Criboire, 2001, p. 52)¹⁷ ou à être payés en nature (Criboire, 2001, p. 62)¹⁸. L'homme dont les amis sont ainsi éduqués à la maîtrise de soi quant aux plaisirs du corps — ce qui leur permet d'être riches car ils ne dilapident pas leur argent pour satisfaire de faux besoins — sera prospère lui-même, puisque comme le dit le dicton, « tout est commun entre amis ». En d'autres termes, celui qui enseigne l'*enkrateia* à ses amis s'enrichit lui-même¹⁹.

Ainsi le Socrate de Xénophon, sans percevoir de salaire pour son enseignement, ne s'enrichit pas moins grâce à lui : pour lui la richesse dépend non du montant d'argent qu'on possède mais bien de la maîtrise de soi et du savoir (Schaps, 2003, p. 143) — deux choses dont le Socrate de Xénophon est loin d'être dépourvu.

1.2 Platon et la dépendance financière du philosophe

Si l'argumentation diffère chez Platon, le résultat est le même. Le Socrate de Platon bénéficie en effet des largesses de ses compagnons et n'a pas de réticences à être dépendant financièrement : l'exercice de la philosophie demande du temps, et non l'indépendance économique (Larivée, 2016, p. 228). L'abondance économique, en revanche, est une condition nécessaire pour disposer du loisir nécessaire à l'exercice de la philosophie (Helmer, 2010, p. 33)²⁰. Contrairement à Xénophon, Platon n'a donc pas de scrupules à affirmer que Socrate est pauvre.

Par ailleurs, Platon, dans la *République* 369b-d, fait de l'économie une œuvre non individuelle mais collective, et la situe sur le terrain politique (Helmer, 2010, p. 40). Cela signifie qu'il n'est pas nécessaire que chaque individu soit capable de subvenir à tous ses besoins, mais bien que l'important, pour Platon, est que la collectivité soit capable de subvenir à ses besoins : « chaque groupe y remplit sa fonction au profit de toute la cité, laquelle repose donc sur un échange de prestations mutuelles entre ses groupes fonctionnels (V, 463a-b) » (Helmer, 2010, p. 41). Aussi le philosophe, dont l'action

¹⁷ Voir *P. Lond.* VII.1941 et *P. Cair. Zen.* 59060 et 59061.

¹⁸ C'est le cas dans de nombreux corps de métiers : il ne s'agit pas d'une pratique propre aux enseignants.

¹⁹ Xénophon, *Hiéron* XI, 13.

²⁰ Dans l'Antiquité, on associe communément l'enseignement gratuit que dispense Platon à sa fortune personnelle (Olympiodore, *In Alc.* 140-141), mais d'après Goulet (2017, p. 629) il est plus probable que le patrimoine de l'Académie se soit accru au fil du temps.

d'enseignement de l'excellence profite à toute la cité, y remplit-il son rôle et n'a-t-il pas à recevoir pour cela d'avantage plus spécifique que n'importe quel autre membre de la communauté qui contribue à l'intérêt commun. La logique collective de l'économie domestique explique ainsi que le philosophe n'exige pas, en plus, de salaire pour une prestation qui est l'objet d'une contre-prestation. Aussi, le Socrate de Platon peut dispenser son enseignement gratuitement, d'une part, parce qu'il n'y a pour lui aucune honte ni difficulté éthique associée au fait d'être pauvre et, d'autre part, parce que son rattachement à une communauté politique lui permet de recevoir le nécessaire à sa consommation et à son divertissement sans pour autant devoir passer par la perception d'un salaire.

2. En quoi l'enseignement est-il une activité gratifiante ?

Ainsi, la critique du salariat que l'on trouve chez Xénophon et chez Platon ne repose ni sur le refus que le philosophe s'enrichisse grâce à son enseignement, ni sur la valorisation de la pauvreté, mais plutôt sur une conception relative et collective de la richesse. L'enseignement dispensé gratuitement comporte en outre pour le philosophe des avantages non négligeables qui ne sont pas de nature matérielle, mais éthique et théorétique. En refusant de percevoir un salaire pour son enseignement, le philosophe garantit sa propre liberté et forge des amitiés durables. C'est précisément grâce à cette liberté et à cette amitié qu'il peut mieux exercer son activité philosophique, puisqu'elles la favorisent. Enfin, en refusant de percevoir un salaire pour son enseignement de l'excellence, le philosophe, qui aide ses concitoyens à acquérir la maîtrise de soi et entretient avec eux des liens d'amitié, contribue au développement et au maintien du lien social à l'intérieur de la cité.

2.1 L'enseignement gratuit garantit la liberté

Chez Xénophon, la critique du salariat qui concerne la valorisation d'une relation d'amitié entre le maître et son élève, laquelle est rendue impossible par la transaction financière qu'implique le salariat, découle directement de cette autre critique du salariat dans laquelle on stipule que le maître devrait pouvoir choisir ses élèves. En choisissant ses élèves — que ce soit sur la base de leur naissance ou de leurs bonnes dispositions à la philosophie — le maître garantit sa propre liberté.

τούτου δ' ἀπεχόμενος ἐνόμιζεν ἐλευθερίας ἐπιμελεῖσθαι· τοὺς δὲ λαμβάνοντας τῆς ὀμιλίας μισθὸν ἀνδραποδιστὰς ἑαυτῶν ἀπεκάλει διὰ τὸ ἀναγκαῖον αὐτοῖς εἶναι διαλέγεσθαι παρ' ὧν [ἄν] λάβοιεν τὸν μισθόν.

Il [*scil.* Socrate] croyait qu'en s'abstenant de salaire il veillait sur sa liberté. Quant à ceux qui reçoivent un salaire pour leur fréquentation, il les appelait « ceux qui

s'asservissent eux-mêmes²¹ », puisqu'ils étaient contraints de s'entretenir avec ceux qui leur versaient un salaire. (Xénophon, *Mémorables* I 2, 6, trad. Dorion)

Celui qui reçoit un salaire doit en effet accomplir le travail pour lequel il est payé, ce qui est particulièrement problématique lorsque le contrat suppose d'enseigner la vertu : alors que le sophiste qui échoue à enseigner la vertu se rend coupable de fraude, le philosophe qui enseigne gratuitement ne peut se rendre coupable d'un tel charlatanisme, lors même que, tel le Socrate de Platon, il clamerait son ignorance (Too, 2000, p. 24-25)²².

Par ailleurs, l'argent perçu à titre de salaire est susceptible de provoquer l'envie et la jalousie, de sorte qu'en partageant gratuitement son savoir le philosophe s'assure une certaine tranquillité d'esprit non seulement parce qu'il ne craindra pas pour sa sécurité (Xénophon, *Cyr.* VIII, 2, 19. Dorion, 2016, p. 188) mais aussi parce que, comme le souligne Antisthène dans le *Banquet* de Xénophon,

καὶ μὴν καὶ τὸ ἀβρότατόν γε κτῆμα, τὴν σχολὴν ἀεὶ ὄρᾱτέ μοι παροῦσαν, ὥστε καὶ θεᾶσθαι τὰ ἀξιοθέατα καὶ ἀκούειν τὰ ἀξιάκουστα καὶ ὁ πλείστου ἐγὼ τιμῶμαι, Σωκράτει σχολάζων συνδιημερεύειν.

Le bien le plus doux, le loisir, ne me fait jamais défaut, vous le voyez, si bien que je peux voir ce qui mérite d'être vu, entendre ce qui mérite d'être entendu, et, ce que je prise le plus, passer mes journées avec Socrate sans autre affaire. (Xénophon, *Banquet* 4, 44, trad. Chambry)

En effet, celui qui possède beaucoup d'argent est constamment sollicité,²³ de telle sorte qu'il n'est pas libre de passer son temps comme il le souhaite. Or le loisir est valorisé puisqu'il permet notamment de se consacrer à la vie politique (Coin-Longeray, 2001, p. 253-255). De plus, la possession de richesse n'est pas toujours un bien, car ceux qui possèdent beaucoup d'argent sont aussi ceux qui en ont le plus besoin (Dorion, 2016 ; Schaps, 2003, p. 144-145).

Du côté platonicien, la cupidité — souvent considérée comme la cause principale de la perception de salaire par les sophistes (Bonazzi, 2016, p. 47-48) — est associée au contraire à un défaut de liberté (Helmer, 2016, p. 201-202), ce qui explique que même si le Socrate de Platon ne valorise pas l'indigence, sa pauvreté étant subie plutôt que

²¹ L'esclave était appelé *andrapodon* (Vilatte, 1995, p. 42).

²² Sur l'incapacité du sophiste à remplir sa part du contrat, voir Aristote, *Nic.* IX, 1164a27-32 : « Mais il y en a parmi eux qui prennent d'abord l'argent, puis ne font rien de ce qu'ils avaient prétendu faire, vu les excès de leurs annonces publicitaires ; et ils se retrouvent bien entendu l'objet de plaintes, puisqu'ils n'accomplissent pas ce qui était convenu. Mais c'est peut-être ce que les sophistes sont contraints de faire, vu que personne ne débourserait de l'argent pour ce qu'ils savent ! » (trad. Bodéüs)

²³ Xénophon, *Æc* 2 ; *Conv.* 4, 45.

choisie, il n'en invite pas moins ses concitoyens à réviser la place qu'occupent les richesses dans la hiérarchie de leurs valeurs (Larivée, 2016, p. 227-233).

Enfin, chez Aristote, soulignons que la liberté peut être atteinte lorsqu'un individu possède ce qui est nécessaire à sa subsistance, en termes de valeur d'usage (Hénaff, 2002, p. 116-121). Or la liberté est, chez lui, requise pour l'exercice de la vertu : pour qu'une action soit vertueuse, il faut en effet qu'elle soit librement choisie par l'agent²⁴. Asservi par la perception d'un salaire, le maître se consacre à l'acquisition de l'argent. Celui-ci n'a toutefois qu'une valeur d'échange, et, à ce titre, ne lui permet pas d'atteindre l'autarcie qui est la condition de sa liberté. En outre, le maître salarié se prive, par la même occasion, de la possibilité d'exercer l'amitié, qui est aussi une vertu chez Aristote²⁵.

2.2 L'enseignement permet de se faire des amis

Car en choisissant ses élèves, le maître se choisit en fait des amis :

ἐπίστευε δὲ τῶν συνόντων ἑαυτῷ τοὺς ἀποδεξαμένους ἅπερ αὐτὸς ἐδοκίμαζεν εἰς τὸν πάντα βίον ἑαυτῷ τε καὶ ἀλλήλοις φίλους ἀγαθοὺς ἔσσεσθαι.

Il [*scil.* Socrate] avait la conviction que ceux de ses compagnons qui adoptaient ce qu'il recommandait seraient leur vie durant de bons amis, aussi bien pour lui-même que les uns pour les autres (Xénophon, *Mémorables* I, 2, 8, trad. Dorion).

Pour Xénophon, l'amitié est elle-même une richesse, car les biens extérieurs se définissent par la capacité qu'a l'individu d'en faire un usage profitable (Dorion, 2016, p. 172).

Or, comme nous l'avons vu, la gratuité est un enjeu de l'enseignement de l'excellence car elle est la condition de possibilité d'une véritable relation d'amitié entre le maître et son élève. L'importance d'une telle amitié — au sens fort, c'est-à-dire que l'amitié entre le maître et l'élève n'est pas fondée sur l'utilité ou le plaisir, mais sur la vertu²⁶ — est prégnante dans l'œuvre de Platon comme dans celle de Xénophon, comme en témoigne le fait que, chez eux, Socrate n'a pas d'élèves (*mathêtai*) mais bien des compagnons (*sunontes*) (Tarrant, 2005 ; Cambron-Goulet, 2017b). L'enseignement que l'on donne est une prestation telle que dans le savoir qui est reçu par l'élève se trouve

²⁴ *Nic.* II 2, 1105a 30-35.

²⁵ *Eud.* II, 1221a 7.

²⁶ Aristote, *Eud.* VII, 1236a30-1238b14. L'amitié selon l'utilité suppose que l'on paie son dû avec exactitude, tandis que l'amitié selon la vertu suppose que la réponse soit évaluée d'après l'intention ; or ce sont les partenaires qui déterminent la nature de leur accord (Hénaff 2002, p. 140-141). On peut ainsi dire si le salariat n'est pas incompatible avec l'enseignement, l'exactitude du paiement, elle, l'est, étant donné l'incommensurabilité du savoir.

quelque chose du maître, une forme de plus-value symbolique qui l'oblige à donner en retour (Hénaff, 2002, p. 167) et qui garantit la pérennité de la relation. L'élève demeure l'élève *du maître*, une formulation qui met en valeur le parallèle entre éducation et lien filial (Too, 2000, p. 50).

2.3 L'amitié favorise l'activité propre du philosophe

Prenons donc pour acquis que la gratuité de l'enseignement de l'excellence que dispensent les philosophes est ainsi liée à leur valorisation de l'amitié et examinons plutôt les effets de cette relation d'amitié sur l'activité philosophique. Chez Xénophon, l'inscription dans la longue durée de la relation entre le maître et l'élève est cruciale dans la mesure où la vertu s'apprend essentiellement par imitation (*Mémorables* I, 2, 17-18). Aussi, lorsque le modèle disparaît à la fin de la leçon, l'élève se trouve démuné, ce qui entraîne la nécessité que la relation se poursuive dans le temps (Cambron-Goulet, 2017b) — ce que garantit la relation d'amitié. Or cette amitié, qui est nécessaire à la bonne progression de l'élève, est avantageuse pour le maître lui-même, parce qu'elle lui permet justement d'exercer son excellence, comme le remarque Xénophon :

ὅταν μὲν γὰρ τις ὀρᾶται ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου, ἅπας ἑαυτοῦ ἐστι βελτίων καὶ οὔτε λέγει οὔτε ποιεῖ αἰσχρὰ οὐδὲ κακά, ἵνα μὴ ὀφθῆ ὑπ' ἐκείνου.

Lorsqu'il est sous les regards de l'être aimé, tout homme se surpasse ; il évite les paroles et les actes coupables, répréhensibles, pour qu'ils ne lui tombent pas sous les yeux. (Xénophon, *Art de la chasse* XII, 20, trad. Delebecque)

Platon estime de même que les recherches philosophiques gagnent à être entreprises en commun²⁷ et que l'activité philosophique consiste à chercher ensemble la vérité²⁸. La méthode de recherche que préconise le Socrate de Platon suppose en effet une discussion sincère :

[la méthode socratique consiste à] rechercher une vérité morale, au moyen d'une argumentation par questions et réponses, au cours de laquelle une thèse est débattue seulement si elle est affirmée comme étant la croyance propre du répondant, et elle est considérée comme réfutée seulement si sa négation est déduite des croyances propres au répondant. (Vlastos 1983, trad. Dixsaut, 2000, p. 197)

²⁷ Fraisse, 1974, p. 154. Platon, *Prot.* 330b; 343b.

²⁸ *Ménon* 80d ; 89e-90b ; *Crat.* 384c ; *Hipp. ma.* 295b ; *Crit.* 48d ; *Charm.* 158d et 165b ; *Lachès* 201a ; *Gorg.* 505^e ; *Theæt.* 151e.

Or, la sincérité requise pour l'activité philosophique (Cambron-Goulet, 2016, p. 204) se trouve favorisée par l'amitié, qui réduit le risque qu'en exprimant le fond de sa pensée, celui qui parle mette à mal la relation²⁹.

Pour Aristote également, même si elle peut être menée seul — le sage, s'il se suffit à lui-même, ne saurait en effet avoir besoin d'amis³⁰ — l'activité philosophique est plus facilement exercée avec autrui :

ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὄν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσω ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐταρκέστατος.

Le sage, même livré à lui-même, est en mesure de méditer. Mieux vaut sans doute exercer cette activité avec des collaborateurs, mais malgré tout, c'est lui qui se suffit le plus à lui-même (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177a34-b1, trad. Bodéüs).

L'excellence peut ainsi être apprise en collaboration, lorsque des amis partagent « discussions et pensée³¹ ». L'amitié que partagent le maître et son élève permet ainsi non seulement à l'élève, mais aussi au maître, d'apprendre et d'exercer l'excellence. Or cette acquisition de qualités morales est profitable pour l'un comme pour l'autre, considérant que, pour Aristote, la vertu résulte de l'habitude et doit par conséquent être exercée régulièrement si l'on souhaite être vertueux. La recherche en commun permet au maître, en d'autres termes, d'exercer sa sagesse. Or la sagesse, vertu attachée à l'activité philosophique, est chez Aristote l'une des deux vertus qui déterminent la nature de l'homme — la seconde étant la sagacité sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir (Bodéüs, 2002, p. 193). L'exercice de la sagesse, par le biais de l'activité philosophique, permet au maître de se réaliser pleinement sur le plan intellectuel.

De plus, aux yeux d'Aristote, en recevant un salaire pour sa peine, le philosophe, loin d'apprendre l'excellence, risquerait d'être corrompu, en plus de faire l'erreur de rechercher un moyen plutôt qu'une fin³² — sans compter qu'en mettant ainsi un prix sur son temps, le maître, qui reçoit un salaire, subvertit toute forme de libre association (Hénaff, 2002, p. 125-126). La philosophie étant, en somme, une quête commune du savoir et un savoir en tant que tel, elle ne saurait être l'objet d'une démarche vénale (Hénaff, 2002, p. 80-81), non seulement parce que l'objet de son enseignement n'est pas une compétence déterminée, mais parce que celui qui enseigne est lui-même, au moment

²⁹ L'expression de la parole franche implique le risque de miner la relation (Foucault, 2009, p. 13).

³⁰ Ce n'est en effet pas pour accéder à l'autarcie qu'il possède déjà, mais pour partager le plus grand bien qui soit que le sage a des amis (*Eud.* VII, 121244b1-1245b 19).

³¹ *Nic.* IX, 10, 1170b 10-14. Fraisse 1974, p. 274.

³² Aristote, *Rhet.* 1390b 32-1391a 8. Schaps, 2003, p. 149.

où il enseigne, en quête de ce qu'il enseigne. Cette progression commune vers la connaissance fait partie de la rétribution du maître.

2.4 La gratuité de l'enseignement garantit l'unité de la cité

En outre, chez Platon, la gratuité de l'enseignement qui s'inscrit dans une logique de prestations et de contre-prestations soude la communauté, car l'organisation en cité n'a pas pour seule vocation de permettre à chacun de simplement subsister, mais plutôt de substituer un intérêt commun à la somme des intérêts individuels (Helmer, 2010, p. 41), ce qui implique également de combler des besoins d'ordre anthropologique, tels que le besoin de se divertir par des plaisirs gratuits (Helmer, 2010, p. 62)³³. En se spécialisant dans l'enseignement de l'excellence, une activité qui n'est pas « productive³⁴ », le philosophe n'en consacre pas moins son temps à l'intérêt commun, en fonction de ses talents naturels, qui ne peuvent, bien sûr, s'étendre à tous les domaines (Helmer, 2010, p. 45), mais qui visent de manière plus spécifique l'unité de la cité. Or, l'unité de la cité sera précisément réalisée si ses membres parviennent à « limiter leurs besoins [et] à éduquer leurs appétits » (Helmer, 2010, p. 53), ce qui correspond tout à fait à l'objet de l'enseignement du Socrate de Xénophon :

καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοὶ τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάσονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἡμφιεσμένοι τε καὶ ὑποδεδεμένοι ἰκανῶς· θρέφονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάζαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωγήσονται αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἠδέως συνόντες ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον.

[Les citoyens] vont aussi construire des habitations et, durant l'été, la plupart exerceront leurs occupations sans vêtements ni chaussures, mais l'hiver venu, ils seront vêtus et chaussés comme il faut. Ils se nourriront de farines qu'ils auront préparées à partir de l'orge, ou encore du froment de blé, ils les feront griller, ou ils les pétriront, pour en faire de belles galettes et des pains servis sur du chaume ou sur des feuilles bien propres. Étendus sur des couches fleuries de smilax et de myrte, ils se régaleront, eux et leurs enfants, à boire du vin, la tête couronnée et chantant des hymnes de louange aux dieux. C'est ainsi qu'ils vivront heureux, rassemblés les uns les autres, évitant une progéniture qui excéderait leurs

³³ Comme le note Berthoud (1981, p. 35), le besoin et la reconnaissance du besoin de l'autre fondent le lien social.

³⁴ Au sens où l'entend e. g. Adam Smith (Hénaff, 2002, p. 28-29).

ressources, pour se prémunir contre la misère et la guerre. (Platon, *République* II, 372a-d, trad. Leroux).

Parce qu'il permet de ramener la norme des désirs humains à une saine mesure³⁵, l'enseignement du philosophe occupe une place justifiée dans la logique de division du travail que permet l'agglomération en cité (Hénaff, 2002, p. 86-87). Celui-ci peut donc légitimement prétendre à une part des biens matériels mis en commun par ses élèves³⁶, qu'il recevra comme un don plutôt que comme un paiement. Ces deux modes de rétribution sont inconciliables : celui qui vend quelque chose comme un marchand ne peut, en outre, obtenir de son client la reconnaissance (Hénaff, 2002, p. 72-73), et l'absence de cette réciprocité montre bien que l'individu, qui recherche l'argent pour lui-même refusant de substituer un intérêt commun à ses intérêts propres, ne peut être considéré comme un véritable citoyen (Hénaff, 2002, p. 123). Pour que l'enseignement serve les intérêts de la communauté, les intérêts individuels, ceux des enseignants autant que ceux des élèves, doivent se subordonner aux intérêts communs (Too, 2000, p. 57). Or, l'absence de propriété privée et donc d'échange marchand garantit le dévouement de chacun à la cité, d'où l'intérêt d'un tel système de prestations et de contre-prestations³⁷ et de collectivisation des richesses dans la cité idéale platonicienne — et c'est exactement la situation dans laquelle se trouve le Socrate de l'*Apologie* qui, en refusant de recevoir un salaire pour son enseignement (Larivée, 2016, p. 239-240), obtient de ses élèves la reconnaissance. En effet, la mollesse, ou l'absence de maîtrise de soi, qui est le résultat d'une éducation déficiente³⁸, a pour effet de dissoudre le lien social (Helmer 2010, p. 79). Une telle dissolution de la communauté peut être prévenue par l'apprentissage de l'excellence, qui est l'objet de l'enseignement philosophique, mais aussi par le développement d'une forme particulière d'amitié qui est « l'essence même du lien social » (Hénaff, 2002, p. 89). Or, c'est une telle amitié qui survient entre le maître et son élève lorsque l'enseignement de l'excellence est dispensé gratuitement, favorisant une forme de générosité réciproque.

³⁵ Sur la limitation des désirs à l'intérieur de « la limite des biens nécessaires » dont la transgression est l'origine de la guerre dans la cité juste : Helmer, 2010, p. 54-57.

³⁶ C'est ce qu'on observe chez Xénophon, mais Schaps (2003, p. 155) souligne qu'un tel système de dons et de contre-dons n'est nulle part proposé par Platon, Xénophon ou Aristote pour d'autres activités.

³⁷ Le terme de « prestation somptuaire » est sans doute plus exact que celui de don pour décrire cette pratique (Hénaff, 2002, p. 155). Pour Mauss (1924), contrairement à ce que laisse entendre la définition courante du don, celui-ci n'est pas entièrement libre et oblige celui qui le reçoit, en le plaçant dans une situation d'infériorité par rapport au donateur ; et enfin, le don et contre-don se distinguent de l'échange en ce que l'une des deux parties sera toujours redevable à l'autre (Mayade-Claustre, 2002, p. 232-233). Le don sert à lier et à garantir des relations : en manifestant la générosité du donateur, ils lui confèrent du prestige (Hénaff, 2002, p. 30-31), aussi le don peut-il autant être vécu comme une acquisition de pouvoir (Bataille, 1967, p. 107) que comme une servitude, un pillage permanent, pour celui qui se trouve dans l'obligation de donner (Clastres, 1974, p. 28).

³⁸ Platon, *Lachès* 179c-180a. Voir Helmer, 2010, p. 59.

Socrati quum multa multi pro suis quisque facultatibus offerrent, Aeschines pauper auditor : « Nihil, inquit, dignum te, quod dare tibi possim, inuenio, et hoc uno modo pauperem me esse sentio. Itaque dono tibi quod unum habeo : me ipsum. Hoc munus rogo qualecumque est, boni consulas, cogitesque alios, quum multum tibi darent, plus sibi reliquisset. » Cui Socrates : « Quidni tu, inquit, mihi magnum munus dederis, nisi forte paruo te aestimas ? Habebo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam quam accepi ». Vicit Aeschines hoc munere Alcibiadis parem diuitiis animum, et omnem iuuenum opulentorum munificentiam.

Comme Socrate recevait des offres de toutes sortes, chacun proportionnant la sienne à ses moyens, Eschine, un disciple pauvre, dit : « Je ne trouve rien à te donner qui soit digne de toi, et c'est par là seulement que je m'aperçois de ma pauvreté. Aussi je te fais don de la seule chose que je possède, de moi-même. Ce présent, je te demande, vaille que vaille, de l'agréer, en considérant que d'autres, s'ils t'ont donné beaucoup, se sont réservé encore davantage. » Socrate lui répondit : « Eh ! comment le présent que tu m'as fait ne serait-il pas précieux : trouves-tu par hasard que ta personne ait peu de prix ? C'est pourquoi je veillerai à te la rendre meilleure que je ne l'ai reçue. » Ce don mit Eschine au-dessus d'Alcibiade, dont l'âme était placée au niveau de ses richesses, et de la jeunesse dorée avec tous ses présents. (Sénèque, *Les bienfaits* I, 8, 1-2, trad. Veyne)

Évidemment, un tel système de prestations et de contre-prestations va à l'encontre d'une conception dichotomique de l'enseignement : celui-ci n'est alors ni pure vénalité (ce qu'on reproche aux sophistes), ni pure générosité (que l'on suppose chez les philosophes) (Too, 2000, p. 44). Le désintéressement de ceux qui offrent leur savoir gratuitement masque les bénéfices qu'ils tirent de leur enseignement à l'échelle collective — car il favorise la reproduction d'un ordre social donné (Too, 2000, p. 45) — plutôt que de manière individuelle. Et il va sans dire que l'activité philosophique est favorisée par l'organisation en cité (Narbonne, 2016, p. 91-100 ; Vernant, 1962, p. 44-64), qui permet de disposer du loisir nécessaire pour l'exercer, avantage individuel certes, mais qui prend appui dans la collectivité.

Cet argument suivant lequel la gratuité de l'enseignement favorise le lien social à l'intérieur de la cité répond à une préoccupation relative aux sophistes : ceux-ci sont en effet des professeurs itinérants, des étrangers, de sorte que les transactions économiques dans lesquelles ils sont impliqués mettent en lumière la nature non autarcique de la cité³⁹. En outre, du fait qu'ils n'entretiennent pas avec la cité de sentiment d'appartenance, il leur est difficile de comprendre les débats philosophiques et politiques qui y ont cours.

³⁹ Platon, *Tim.* 19e. Too, 2000, p. 23.

Leur enseignement est alors susceptible de ne pas être bénéfique à l'ensemble de la cité, ni même, à vrai dire, à leurs élèves (Too, 2000, p. 24).

Pour Aristote, le maître de philosophie ne saurait enseigner la vertu à ses concitoyens, la pratique de la vertu résultant d'un caractère qui y est formé par l'habitude, et de la sagacité de l'individu qui délibère correctement sur l'action à entreprendre (Cambron-Goulet, 2017a). Par conséquent, le maître de philosophie ne peut enseigner que les biens auxquels correspondent les fins que visent l'homme vertueux et les principes qui peuvent guider son action (Bodéüs, 2002, p. 200) : l'exercice de la sagesse par le biais de l'enseignement rend ainsi possible l'exercice de la sagacité dans l'action politique. Soulignons de plus que le véritable politique est celui qui exerce vertu et sagacité, la vertu allant de pair avec le bonheur humain, et la sagacité, cette « capacité rationnelle de bien délibérer (Bodéüs, 2002, p. 196) », permettant de déterminer les moyens d'atteindre une fin déterminée. Or la politique est chez Aristote un art architectonique, qui décide des finalités qui seront visées par toutes les autres activités. À ce titre, l'activité politique dans laquelle s'exerce la sagacité de l'homme est, avec l'activité philosophique, la seule activité qui permet à l'homme d'exercer son excellence ; elle est même la condition de possibilité de l'activité philosophique. L'enseignement de la philosophie permet ainsi de mettre en œuvre sagesse et sagacité.

Conclusion : la « gratuité » de l'enseignement philosophique en Grèce classique

En somme, sur le plan financier, la soi-disant gratuité de l'enseignement philosophique que dispense Socrate ne signifie ainsi nullement que le maître ne reçoit aucun bénéfice pécuniaire pour son enseignement, aussi convient-il de dépasser la dichotomie traditionnellement observée entre la rétribution de l'enseignant et une conception adéquate à la fois de la philosophie et de la relation entre le maître et l'élève. Mais une fois cela accordé, l'insistance des textes sur la gratuité de l'enseignement de la philosophie montre aussi que pour Platon, comme pour Xénophon ou pour Aristote, les avantages pécuniaires sont loin d'être centraux dans la manière dont se conçoit l'activité enseignante, notamment car l'argent ne peut être une fin en soi (Murgier, 2016, p. 68) — on ne souhaite être riche qu'en vue d'autre chose (Schaps, 2003, p. 148) — et que le don est le seul mode de rétribution qu'autorise l'asymétrie qui caractérise la relation entre l'enseignant et son élève (Hénaff, 2002, p. 142). En revanche, la liberté, l'amitié, l'activité philosophique et l'unité de la cité sont des choses qui peuvent être désirées pour elles-mêmes, et qui ne se subordonnent qu'au bien suprême, à savoir le bonheur. Mener une activité théorique en commun consiste en effet à se tourner ensemble dans la même direction — ce qui est la définition de l'amitié que propose Platon dans le *Lysis* : l'ami, c'est celui qu'on aime en vue du bien (220a-b) (Fraisie, 1974, p. 377-378). Offrir gratuitement son enseignement permet ainsi de contribuer doublement à l'unité de la

communauté, d'abord en entretenant avec ses membres une véritable relation amicale librement consentie et entretenue, et ensuite en favorisant chez ses élèves l'apprentissage de la limitation des besoins qui leur est nécessaire pour exercer la justice. Vivre libre dans une cité unie et juste, en partageant ses loisirs avec des amis : voilà des fins gratifiantes qui font de l'enseignement de la philosophie une activité avantageuse pour l'enseignant. Mais il y a plus encore : enseigner la philosophie permet au philosophe d'exercer sa propre excellence et, pour cette raison, c'est là une activité qui mérite d'être choisie pour elle-même.

Références

- Azoulay, V. (2004). *Xénophon et les grâces du pouvoir*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Bataille, G. (1967). *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit.
- Berthoud, A. (1981). *Aristote et l'argent*, Paris, Éditions Maspero.
- Blank, D. (1985). « Socratics versus Sophists on Payment for Teaching », *Classical Antiquity*, vol. 4, n° 1, p. 1-49.
- Bodéüs, R. (2002). *Aristote*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Bonazzi, M. (2016). « Antiphon le *philochrèmatos* », dans É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 47-58.
- Cambron-Goulet, M. (2016). « Banquets, beuveries et enseignement philosophique », dans J.-P. de Giorgio, F. Laurent et F. Le Borgne (dir.), *Espace-temps du dialogue littéraire*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, p. 195-209.
- Cambron-Goulet, M. (2017a). « (Ir)rationalité et éducation chez Aristote », *Philosophical Inquiry in Education*, vol. 24, n° 2, p. 123-133.
- Cambron-Goulet, M. (2017b). « Teaching and Learning in Marinus », dans C. d'Amico, J. Finamore et N. Strok (dir.), *Platonic Inquiries: Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, London, Prometheus Trust Publishers, p. 199-218.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.
- Coin-Longeray, S. (2001). « Πενία et πένης : travailler pour vivre ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, vol. 75, p. 249-256.
- Corey, D. (2002). « The Case against Teaching Virtue for Pay: Socrates and the Sophists », *History of Political Thought*, vol. 23, n° 2, p. 189-210.
- Criboire, R. (2001). *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- Dixsaut, M. (1998). *Le naturel philosophe*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dixsaut, M. (2000). « Images du philosophe », *Kléos*, n° 4, p. 191-248.

- Dorion, L.-A. (2010). « Xénophon ». *Mémorables. Introduction générale. Livre I*, Paris, Les Belles Lettres.
- Dorion, L.-A. (2016). « Richesse et pauvreté dans l'œuvre de Xénophon », dans É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 167-196.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité : Le gouvernement de soi et des autres II : Cours au Collège de France (1983-1984)*, édité par F. Gros, Paris, EHESS, Éditions Gallimard, Éditions du Seuil.
- Fraisse, J.-C. (1974). *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique : Essai sur un problème*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goulet, R. (2017). « Les philosophes et leurs écoles au Bas-Empire », dans P. Vesperini, (dir.), *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris, Éditions Classiques Garnier, p. 601-671.
- Hadot, I. (1984). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes.
- Helmer, É. (dir.) (2016). *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Helmer, É. (2010). *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité*, Paris, Éditions du Seuil.
- Ismard, P. (2013). *L'événement Socrate*, Paris, Éditions Flammarion.
- Larivée, A. (2016). « Si Socrate devenait cité : pauvreté, souci des richesses et soin de l'âme dans l'Apologie et la République », dans É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 221-250.
- Lynch, J. P. (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, University of California Press.
- Mauss, M. (1924). « Essai sur le don », *L'Année Sociologique*, nouvelle série t. 1, p. 30-186.
- Mayade-Claustre, J. (2002). « Le don. Que faire de l'anthropologie ? », *Hypothèses*, vol. 5, n° 1, p. 229-237.
- Murgier, C. (2016). « De l'usage d'un bien extérieur : richesse et vertu dans l'éthique aristotélicienne », dans É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 59-83.
- Narbonne, J.-M. (2016). *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles Lettres.
- Pébarthe, C. (2014). « Les sandales de Socrate. Les sophistes, les philosophes et la pauvreté », dans E. Dubois et S. Rougier-Blanc (dir.), *La pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, Ausonius Éditions, p. 223-236.

- Pernot, L. (2008). *À L'École des anciens : professeurs, élèves et étudiants*, Paris, Les Belles Lettres.
- Perrin-Saminadayar, É. (2004). « À chacun son dû. La rémunération des maîtres dans le monde grec aux époques classique et hellénistique », dans J.-M. Pailler et P. Payen (dir.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou »*, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 307-318.
- Schaps, D. (2003). « Socrates and the Socratics: When Wealth Became a Problem », *The Classical World*, vol. 96, n° 2, p. 131-157.
- Tarrant, H. (2005). « Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth? » *Journal of the History of Philosophy*, vol. 43, n° 2, p. 131-155.
- Tell, H. (2009). « Wisdom for Sale? The Sophists and Money », *Classical Philology* vol.104, n° 1, p. 13-33.
- Too, Y. L. (2000). *The Pedagogical Contract: The Economies of Teaching and Learning in the Ancient World*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Vernant, J.-P. (1962). *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses universitaires de France.
- Vilatte, S. (1995). *Espace et temps. La cité aristotélicienne de la Politique*, Besançon, Presses universitaires de Franche Comté. [En ligne] <http://doi.org/10.3406/ista.1995.2591>
- Vlastos, G. (1983). « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, p. 27-58.